

PRÉAMBULE

SACRÉ ET PROFANE, FIGURES INTANGIBLES DE LA REPRÉSENTATION POLITIQUE ?¹

Thomas FROMENTIN
CERSA – université Paris II & LaSSP

Stéphanie WOJCIK
FNSP-CEVIPOF & LaSSP

La « parole profane », « la figure du profane », « l'expert face au profane », la « compétence du profane » sont des expressions qui ont récemment fait leur apparition dans le champ des sciences sociales. En science politique, une partie des analyses de la compétence politique, telle qu'elle se manifeste dans les critiques formulées par les citoyens à l'égard des gouvernants, exploite volontiers cette notion (Gaxie, 2001). D'autres travaux sociologiques récents évoquent la possibilité pour les citoyens « ordinaires » de participer aux débats et aux prises de décisions socio-techniques aux côtés des scientifiques et des spécialistes, au sein de « forums hybrides », relativisant de fait la coupure entre savoirs experts et savoirs « profanes » (Callon, Lascoumes & Barthe, 2001). L'ouverture, de plus en plus fréquente, d'espaces destinés à l'expression du public dans les médias tels que la radio, la télévision ou encore Internet, conduit par ailleurs les chercheurs à s'interroger sur les nouvelles modalités de prises de parole « profane » pouvant avoir des incidences dans le champ politique. Les sociologues

¹ Nous tenons à remercier Xavier Bioy, Philippe Raimbault, Antoine Roger et Olivier Rozenberg pour leurs relectures attentives d'une première version de ce texte et pour leurs conseils avisés.

du droit, quant à eux, ouvrent une réflexion sur les usages « profanes » ou ordinaires du droit dans le cadre d'une interrogation globale sur sa portée sociale (Israël, Sacriste, Vauchez & Willemez, 2005).

La récurrence dans l'utilisation de la notion de profane semble inséparable des évolutions institutionnelles de ces dernières années qui ont vu l'affirmation de procédures visant à élargir la participation des citoyens aux affaires publiques. Les institutions politico-administratives tendent, en effet, à mettre en œuvre des stratégies d'ouverture à l'égard de ceux qui sont formellement désignés sous les vocables d'« usagers », d'« habitants », de « riverains » ou de « citoyens ». Ces usages sont-ils significatifs d'une modification des fondements de la légitimité des institutions publiques et de leurs représentants ? La logique représentative, souvent jugée à bout de souffle ou en « crise », serait-elle en train de céder le pas à de nouvelles procédures de prise de décision ? La part prise par le « profane » dans l'élaboration de la décision serait-elle désormais décisive en vue d'assurer sa légitimité ? L'ensemble de ces questions nécessite de s'interroger sur l'articulation explicite ou implicite, entre les usages sociaux et scientifiques du « profane » et ces changements institutionnels ; c'est ce que les contributions de cet ouvrage² tentent de faire.

De tels questionnements reposent en réalité sur une analogie que les responsables de l'ouvrage souhaitent tenter, en préambule, d'éclaircir : la distinction sacré/profane initialement à l'œuvre dans le domaine religieux trouverait un écho à celle instaurée entre le représentant et le représenté dans le gouvernement représentatif. La théorie, comme la pratique de la représentation, conduiraient à placer et à maintenir le citoyen dans une position de profane, à la lisière d'un espace de

² Cet ouvrage fait suite à une journée d'étude « Jeunes Chercheurs » dont l'idée initiale revient à Eric Darras. Elle fut organisée grâce au soutien du Laboratoire des Sciences Sociales du Politique (LaSSP) à l'Institut d'Etudes Politiques de Toulouse le 5 décembre 2005 et au dévouement de l'ensemble de l'équipe administrative. Intitulée *Rhétoriques et pratiques scientifiques et sociales du « profane »*, elle avait pour objectif de faire dialoguer plusieurs disciplines intéressées par la question des rapports entre la participation des citoyens et la légitimité politique à travers les contributions de jeunes historiens, juristes, politistes et sociologues.

pouvoir, consacré et pouvant seulement être occupé par les élus. Ainsi, dans la pensée politique, la représentation implique une distinction entre le représentant et le représenté, l'élu et le citoyen. D'un côté, les penseurs politiques anciens, tel Aristote, assimilaient l'idée de représentation au régime oligarchique puisqu'elle implique la sélection de citoyens jugés plus compétents que les autres pour décider à leur place. De l'autre, certains des modernes voient dans la représentation un processus de dépossession de la souveraineté du citoyen. Aussi, Locke estimait que la souveraineté réside perpétuellement dans le citoyen mais, en lui confiant un droit de résistance à l'oppression des représentants, il reconnaissait implicitement que la représentation dépossède le citoyen de sa souveraineté effective. Selon Hobbes, les lois fondamentales de la nature poussent les hommes à se lier les uns les autres par un contrat qui les dépossèdent de leurs droits naturels au profit d'un représentant, lequel personnifie l'unité politique et la souveraineté du peuple, et partant, sa capacité d'agir. C'est cette logique de dépossession absolue que rejette Rousseau même s'il n'exclut pas, pour des raisons pratiques, l'idée de représentation quand il évoque le mandat impératif ou le renouvellement régulier des représentants.

Cependant, cette logique de distinction induite par la représentation politique n'est pas nécessairement superposable à la dichotomie opposant le sacré au profane. Elle est certes utilisée par des auteurs comme Pierre Bourdieu (1981) ou Daniel Gaxie (1993) pour analyser la représentation politique comme une « dépossession » des profanes au profit des professionnels, qui se manifeste à travers l'exclusion de « ceux que leur incompétence statutaire porte naturellement à s'exclure » et la légitimation de cette exclusion « en constituant les questions politiques comme des affaires de spécialistes à propos desquelles il appartient aux spécialistes de trancher sur le mode du savoir et non de la préférence, les simples *profanes* n'ayant d'autre liberté que de choisir leurs professionnels » (Bourdieu, 1977 : 87).

Mais y a-t-il une si étroite corrélation entre la distinction représentant/représenté et la dichotomie sacré/profane que l'on puisse les utiliser l'une pour l'autre ? En effet, selon Emile

Durkheim, le critère de distinction entre le sacré et le profane est celui d'une hétérogénéité de caractère absolu qui n'aurait pas d'équivalent dans l'histoire. Le sacré et le profane constitueraient des mondes absolument séparés et rivaux. Pour être capable d'incarner une nature radicalement différente de celle du profane, le sacré a besoin d'être représenté. Il doit s'adjoindre des représentations symboliques et physiques lui permettant de s'incarner dans le monde réel et reposant sur un système de croyance et de rite (Durkheim, 2005 [1960]). La croyance assure au sacré d'être compris comme tel et le rite permet au profane d'entrer en contact avec le sacré, puisque sans le profane, le sacré n'existerait pas. Néanmoins, la dichotomie ne repose pas pour autant sur une logique de subordination, elle ne place pas nécessairement le profane dans une position d'infériorité. Elle se caractérise à l'inverse par une dépendance de l'un à l'autre.

Pour que le processus de représentation puisse être compris comme produisant une opposition entre sacré et profane, il faudrait donc qu'il induise une hétérogénéité aussi sensible entre le représentant et le représenté, sans entrer dans une logique de subordination. Or, la notion de représentation politique peut être comprise au moins de deux manières : d'un côté, elle désigne le processus permettant de rendre présent l'objet de la représentation, de l'autre, liée à la procédure électorale, elle renvoie à la théorie classique du mandat selon laquelle des citoyens donnent mandat à un représentant pour les représenter et décider pour eux. Autrement dit, il faudrait donc que, dans ces deux acceptions, la représentation politique conduise à sacrifier le représentant et qu'elle rende profane le représenté.

Dans ce texte, nous tenterons d'abord d'appréhender dans quelle mesure la représentation contribue à sacrifier tant son objet que le représentant qui l'incarne, en même temps qu'ils subissent tous deux une désacralisation progressive. Puis, nous verrons comment la représentation conduit à clôturer un espace dans lequel seuls peuvent se mouvoir les représentants, excluant de manière permanente, ceux qui précisément les autorisent, ponctuellement, à y pénétrer, les citoyens profanes.

La désacralisation progressive de l'objet de la représentation

Dans une première acception, la représentation désigne donc le processus visant à rendre présent l'objet de la représentation. Il s'agit de donner corps à une entité dont l'existence physique est impossible. Or, dans un premier temps, l'objet de la représentation a souvent été une figure divine. Le processus de représentation visait donc à rendre Dieu présent, à lui donner un corps humain. Le représentant était alors réputé exprimer la volonté de Dieu sur terre, ce qui lui donnait une légitimité transcendante. Le régime français de monarchie absolue répond à cette logique : à travers le sacre, le roi acquiert une dimension religieuse qui l'élève au dessus de ses sujets et de la cour. Le roi est en contact avec Dieu et son entourage ne voit cette représentation qu'à travers sa personne. E. Kantorowicz a déduit de l'expression « le roi est mort, vive le roi » la division du corps du roi : le corps physique du roi meurt tandis que le corps du souverain, son corps politique, survit dans celui qui lui succède ; l'hérédité assurant la transmission de la souveraineté. Le souverain n'est donc pas seulement une personne physique mais aussi une personne publique : il assure par sa personne la représentation de l'Etat parce qu'il est sacré par Dieu.

A travers la pensée des Lumières, la modernité politique enrayer cette sacralisation de l'objet de la représentation, particulièrement en développant une méfiance, voire une défiance, envers les dogmes religieux au profit d'un principe d'autonomie de la raison. Elle modère dès lors l'influence de la dimension religieuse de la représentation sur la croyance politique. Pourtant, la logique révolutionnaire ne se distingue pas aussi clairement que cela de la sacralisation de l'objet de la représentation. Elle en offre simplement une nouvelle formulation à travers, notamment, la pensée de Sieyès, dont l'influence sur la Révolution a été considérable. En effet, l'auteur de *Qu'est-ce que le Tiers Etat ?* transfère l'objet de la représentation de Dieu à la Nation mais il n'en évacue pas pour autant son caractère sacré. Pour lui, la Nation se forme en trois temps (Sieyès, 1970 [1789]) : le premier est celui du

rassemblement d'individus isolés en une association informelle, le deuxième est caractérisé par l'unification des volontés individuelles des associés permettant l'émergence d'une volonté commune et le troisième repose sur le constat d'une inadéquation entre le nombre des associés et l'étendue de la surface du territoire, constat qui débouchera sur « un gouvernement exercé par procuration », le gouvernement représentatif. Dans la société prérévolutionnaire, nous dit l'auteur, le Tiers Etat forme un tout parce qu'il assure à lui seul tout le développement économique de la société, les deux autres ordres – la noblesse et le clergé – sont des « fainéants » qui n'apportent aucune valeur ajoutée à l'entreprise nationale. Sieyès réduit les composantes de la Nation aux producteurs, autrement dit au Tiers. La Nation, composée par le Tiers, est souveraine, elle est dépositaire de la volonté générale. Arguant que la modernité politique rend impossible le gouvernement direct – « dans de telles sociétés, remarquait Sieyès, les citoyens n'ont plus le loisir nécessaire pour s'occuper constamment des affaires publiques, ils doivent donc, par l'élection confier le gouvernement à des individus consacrant tout leur temps à cette tâche » (Manin, 1996 : 13) – il estime que les citoyens doivent donner procuration, grâce au procédé de l'élection, à un nombre réduit d'entre eux pour représenter la Nation, Nation qui peut vouloir pour elle-même et donc pour l'ensemble des citoyens réunis en son sein.

Rejetant, dans le droit fil des Lumières, la sacralité religieuse, la croyance dans la Nation permet aux individus de se représenter un être collectif doté de la souveraineté, elle incarne une transcendance d'une nature radicalement différente des citoyens. Erigeant des symboles et des mythes nationaux, elle solidarise le groupe autour d'elle. De la même manière que le sacré doit être purifié de ses éléments profanes, Sieyès estime que la Nation forme un tout dont il est nécessaire d'exclure les non-producteurs. Plus encore, au nom de la sauvegarde de l'unité de la Nation, la Révolution s'est opposée au développement de toute forme de sociétés partielles, comme le montre la loi Le Chapelier des 14-17 juin 1791. La Terreur a poussé cette logique à son paroxysme en cherchant non seulement à repousser les ennemis extérieurs en dehors de ses

frontières par la résistance à l'assaut des monarchies européennes, mais en procédant également à une épuration interne par le repérage et la mise à mort des ennemis intérieurs de la Révolution. A ce titre, les citoyens étaient invités à contrôler les actes, les paroles voire les intentions de leurs amis comme de leurs adversaires. La défiance devait être l'attitude ordinaire du citoyen et la dénonciation, un devoir civique (Heurtin, 1999). Dans la rhétorique de Robespierre, il était nécessaire de purifier la Nation par le sang pour qu'elle entre dans une nouvelle ère révolutionnaire.

La théorie de la représentation de Sieyès repose donc sur une croyance : la Nation incarnerait un être collectif doté de la souveraineté qui a besoin de représentants pour s'exprimer. Reposant sur une croyance nouvelle, l'objet de la représentation est sacralisé tout en excluant Dieu. Rousseau pousse cette idée de sacralisation à son paroxysme en reconnaissant qu'il appartient au souverain de fixer les dogmes d'une religion civile. Cette religion donnerait au contrat social et aux lois un caractère de sainteté et condamnerait au bannissement ceux qui ne reconnaîtraient pas ces dogmes, les « insociables », et à mort ceux qui auraient menti devant les lois (Rousseau, 1992 [1762]). Aussi, si la période révolutionnaire instaure un type « démocratique » de régime représentatif, elle ne rompt pas pour autant avec la logique de la sacralisation de l'objet de la représentation.

Cependant, cette logique révolutionnaire a-t-elle encore un sens dans les sociétés contemporaines ? Autrement dit, la Nation, en tant qu'objet de la représentation, conserve-t-elle encore sa dimension sacrée ? Il n'est pas question ici d'apporter une réponse définitive à une interrogation qui suscite de multiples débats. Notons simplement que certains phénomènes peuvent contribuer à écorner la sacralité d'un tel objet. D'abord, le processus dit de « mondialisation » ou de « globalisation »³

³ Pour Giddens, la globalisation implique une extension et une intensification des relations sociales et des institutions à travers l'espace et le temps de telle manière que, d'une part, les activités quotidiennes sont influencées de manière croissante par des événements se déroulant de l'autre côté du globe et d'autre part, les pratiques et les décisions de groupes ou communautés locales

grève d'incertitudes la capacité des Etats à déterminer leur propre futur de manière autonome. Par exemple, la libre circulation des flux financiers d'un bout à l'autre de la planète, l'apparition de firmes multinationales dont la production, le marketing et la distribution ne tiennent pas compte des frontières des nations, en somme le développement d'une économie moderne située à l'intersection de logiques nationale, régionale et globale, conduisent certains auteurs à évoquer une disjonction entre la souveraineté – comme principe intangible – et l'autonomie – comme réalité en déclin – de l'Etat-nation (Held & McGrew, 2002). De même, la formation d'organisations internationales et transnationales induit de nombreux changements dans les processus décisionnels nationaux. Par sa possibilité d'imposer aux pays membres une législation indépendante de négociations ou d'actions de leur part, le Conseil des ministres de l'Union européenne constitue une illustration frappante du fait que les Etats ne sont plus les seuls centres de pouvoir au sein de leurs propres frontières (Wallace, 1999). De plus, le développement de la société de l'information et de la communication pourrait conduire à une harmonisation des modes de vie et des croyances politiques, qui selon certains auteurs, marginaliserait l'Etat-nation (Chevallier, 2003). Dans le même temps, la religion civile chère à Rousseau serait toujours patente aujourd'hui à travers un ensemble de croyances, de symboles et de rituels⁴ qui sacralisent la communauté nationale en attribuant un objectif transcendant au processus politique. Certains auteurs affirment en effet la tendance à la sacralisation des nations dans le monde moderne (Gellner, 1989). Des phénomènes tels que, par exemple, le vote négatif au traité européen ou l'entrée en guerre des Etats-Unis contre le terrorisme pourraient peut-être être analysés sous cet angle et peuvent, de manière sporadique mais spectaculaire, contrebalancer le sentiment d'une désacralisation de la Nation.

peuvent avoir des répercussions significatives à l'échelle mondiale (Giddens, 1990).

⁴ Ce qui est notamment visible dans le cadre d'événements festifs de diverse nature (fêtes dites « nationales », commémorations, manifestations culturelles et sportives) qui visent à manifester la fierté d'appartenance à une même communauté.

L'essoufflement de l'élection comme processus de sacralisation du représentant

Du caractère originellement extraordinaire du représentant...

En supposant que l'objet de la représentation soit effectivement sacré, on peut en déduire que la distinction entre le représentant et les représentés, induite par la théorie de la représentation, fait écho à celle séparant le sacré du profane. Cette déduction logique est corroborée par la pratique de l'élection qui peut être analysée comme un transfert de sacralité⁵ de l'objet de la représentation au représentant. D'ailleurs, lors de la Révolution, le sens de l'élection se limite à son sens originel, celui du choix d'une personne, avec la consonance théologique de « choix inspiré » résidant dans le terme latin d'*electio*. Il a par ailleurs été maintes fois souligné que l'élection fait figure de rite démocratique, les formes concrètes du déroulement de l'acte électoral étant étroitement inspirées par le modèle religieux (par exemple, le vote a lieu le dimanche, jour de la messe) (Ihl, 1996). A cet égard, l'analyse de la souveraineté populaire produite par Hans Kelsen est particulièrement éclairante. En assimilant la souveraineté populaire à un « masque totémique », il estime que « de même qu'au stade primitif du totémisme, les membres du clan mettent à l'occasion de certaines fêtes orgiaques le masque de l'animal-totem sacré, c'est-à-dire de l'ancêtre du clan pour, jouant eux-mêmes le père, rejeter pour un court moment tous les liens sociaux, de même dans l'idéologie démocratique, le peuple-sujet revêt le caractère d'organe investi d'une autorité inaliénable, dont seul l'exercice peut être délégué et doit toujours être délégué à nouveau aux élus » (Kelsen, 1988 [1932] : 79-80). Dans cette perspective, l'élection est un processus permettant au peuple de revêtir le masque totémique

⁵ L'expression « transfert de sacralité » est empruntée à Mona Ozouf pour laquelle elle désigne le passage d'éléments de la religion catholique à la nouvelle religion de la patrie que la Révolution française s'est efforcée d'instaurer (Ozouf, 1976).

de la souveraineté avant de parer l' élu de cet attribut. Pierre Rosanvallon montre ainsi que le suffrage universel a sacré le citoyen, puisqu'il est réputé faire usage le temps d'une élection de sa souveraineté, mais il constate également que cette logique a donné à la démocratie française une dimension plus religieuse qu'effective (Rosanvallon, 1992). En effet, dès qu'il est élu, le représentant cesse d'être un citoyen ordinaire, il est investi d'un rôle social et symbolique qui fait qu'il n'appartient plus, ou plus entièrement, au peuple. Dès lors, une fois le rite électif accompli, le peuple retourne au silence, comme Dieu, et seuls ses représentants ont droit à la parole, comme le clergé dans la religion catholique. A l'image de Dieu, la volonté du peuple n'existe plus qu'à travers ses représentants. Rousseau exprime clairement cet état de fait en écrivant dans le *Contrat social* : « 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 » (Rousseau, 1992 [1772] : 123). Pour Rousseau, la représentation lie le peuple et lui ôte sa liberté car la volonté d'une minorité déterminée, aussi compétente, éclairée, désintéressée soit-elle, se substitue à l'impersonnelle volonté générale. L'expression sporadique du peuple à travers le rite électif sera également féroce ment critiquée par Proudhon. Pour lui, jamais le Peuple n'a pu manifester sa volonté autrement que par des éclairs. Plus encore, dans un régime qui affirme la souveraineté du peuple en même temps qu'il consacre la représentation à travers l'élection, la démocratie apparaît en réalité comme une « théologie à genoux devant le saint ciboire : ni l'une ni l'autre ne peut prouver le Christ qu'elle adore, encore moins se le manifester⁶. »

Du point de vue juridique, cette sacralité de la figure du représentant se manifeste par un système d'immunités permettant d'extraire les parlementaires du droit commun le temps de leur mandat. Ces derniers bénéficient de deux types d'immunités : l'irresponsabilité et l'inviolabilité (Camby &

⁶ Pierre-Joseph Proudhon, *Solution du problème social*, 1848, Paris, Édition Lacroix, 1868, p. 67. L'objectif de Proudhon sera alors de dépasser une démocratie comprise comme une religion à une démocratie pensée comme régime.

Servent, 2004). Issus de la Révolution française et ancrés dans la tradition républicaine, ces deux principes ont été sensiblement affaiblis à partir des années 1990. En effet, l'émergence des « affaires » politiques a contribué à une remise en cause progressive de ce qui est apparu aux yeux de l'opinion publique comme des règles d'intouchabilité. Toutefois, l'irresponsabilité et l'inviolabilité parlementaires ne doivent pas être mises sur le même plan. Le premier principe protège la liberté d'expression des parlementaires : ils ne sont pas responsables civilement ou pénalement pour des opinions et des votes émis dans l'exercice de leurs fonctions. Cependant, cette protection de l'activité du parlementaire est limitée par le juge aux actes non détachables de sa fonction. Autrement dit, les actes liés à l'activité en séance plénière et aux réunions de groupes ou de commissions sont sacralisés parce qu'ils sont considérés comme étant d'une autre nature. En revanche, les actes effectués par un parlementaire, mais qui pourraient également l'être par un citoyen, obéissent au droit commun et ne sont pas sacralisés. Le deuxième principe, celui de l'inviolabilité du mandat parlementaire, s'inscrit clairement dans une logique de sacralité⁷. L'étymologie du terme inviolabilité corrobore cette idée puisque la violation peut se définir comme une action de profanation d'un lieu sacré. Le sens de l'inviolabilité a alors celui d'empêcher cette profanation du sacré, en l'occurrence de la fonction parlementaire. Cette immunité de procédures juridictionnelles assure, en principe, au parlementaire de ne pas être poursuivi en matière criminelle ou correctionnelle pendant la durée de son mandat. Cependant, la révision constitutionnelle du 4 août 1995 a affaibli cette dimension sacrée de la fonction parlementaire. Désormais, le seul bureau de l'assemblée dont fait partie le représentant peut autoriser une arrestation ou toute autre mesure privative ou restrictive de liberté. L'ancienne rédaction de l'article 26 de la Constitution confiait à l'assemblée le soin de délivrer l'autorisation et celle-ci ne concernait que les arrestations. Les cas de flagrant délit ou de condamnation définitive ne

⁷ Philippe Ségur récuse d'ailleurs l'utilisation du terme d'inviolabilité parce qu'il est « marqué par la conception traditionnelle du pouvoir personnel d'inspiration divine » (Ségur, 2007 : 4).

nécessitent toujours pas d'autorisation. Le régime de l'inviolabilité est donc ramené à son « strict minimum » (Lozdowski, 2007), ce qui tend à désacraliser la fonction du représentant en la rapprochant peu à peu de la situation du représenté.

...à la banalisation de l'élu

Force est de constater que, de nos jours, cette figure du représentant est largement désacralisée. En effet, si les éléments juridiques de sacralisation du mandat parlementaire demeurent pour partie, la légitimité organique du représentant est mise à mal par l'affermissement d'un autre type de légitimité : la légitimité fonctionnelle. Autrement dit, le représentant ne serait plus légitime parce qu'il est élu mais parce qu'il est compétent. Ce déplacement de la légitimité de sa dimension organique à sa dimension fonctionnelle désacralise la fonction du représentant. En effet, si la sacralité de la fonction provient davantage de la compétence de l'acteur que de son élection, d'autres acteurs que les représentants peuvent être sacralisés et ainsi concurrencer une sorte de monopole de la sacralité. A cet égard, la figure de l'expert est assez significative. Ce dernier est reconnu légitime non parce qu'il est élu mais parce qu'il possède un savoir reconnu comme légitime. Cette possession d'un savoir que les autres n'ont pas permet à certains auteurs d'opposer le profane à l'expert (Callon, Lascoumes & Barthe, 2001), au lieu de l'opposer au représentant, ce qui revient, si on va au bout de cette logique, à lui conférer une dimension sacrée. Selon cette interprétation, un acteur peut être sacré sans être un représentant. Il suffit qu'il soit doté d'une compétence légitimante. Or, ce type de sacralité par la compétence tend à prendre le pas sur l'élection. En effet, la complexification des prises de décisions publiques a renforcé la figure de l'expert au détriment du représentant élu, le second étant d'ailleurs souvent renvoyé à une figure de l'incompétence. Il est donc sensiblement désacralisé au bénéfice du premier.

Par ailleurs, la désacralisation du représentant advient également si l'on considère une autre acception de la représentation. La représentation politique renvoie en effet à la

théorie du mandat indépendant (les représentants sont sélectionnés pour leur liberté d'esprit) mais aussi à l'idée de représentation d'intérêts où les représentants tentent de se créer un rôle à l'image des électeurs et de leur composition sociologique (Pitkin, 1972). En d'autres termes, ainsi que l'a bien montré Pierre Rosanvallon, la figure du représentant « se trouve au carrefour de deux principes contradictoires : un principe d'identification et un principe de distinction » (Rosanvallon, 2002 : 56). Aussi, si l'électeur souhaite que son vote permette la désignation d'une personne qualifiée, il aspire aussi à se retrouver, à se reconnaître dans la personne du représentant. Les revendications pour que le Parlement reflète davantage la composition sociologique de la population française⁸ sont à raccrocher à ce principe de la représentation-figuration qui doit permettre l'expression de la société dans sa diversité, en donnant à tous les groupes la possibilité de faire entendre leurs voix. L'exigence actuelle de « proximité » peut aussi être lue à l'aune de ce principe poussé à son paroxysme (Le Bart & Lefebvre, 2005). L'éloge de l'homme banal, de « l'homme sans qualités » contrevient ainsi sans nul doute à la logique initiale, révolutionnaire, de sacralisation du représentant.

⁸ Rappelons que ces revendications sont relativement anciennes. On en trouve trace dès le milieu du XIX^{ème} siècle lorsque des ouvriers, à travers notamment le Manifeste des Soixante (1864), promeuvent à la fois le critère d'identité entre l'élu et l'électeur et la disqualification des prétentions des notable, avocat ou journaliste à représenter un monde, le monde ouvrier, qui reste pour eux impénétrable, qu'elle que soit leur bonne volonté par ailleurs (Rosanvallon, 2002). Dans son *Manuel de droit constitutionnel* de 1907, Léon Duguit défendait l'instauration d'une représentation proportionnelle mais également d'une représentation professionnelle afin de rompre avec « l'oligarchie parlementaire » et de mieux représenter le pays dans sa diversité sociologique (Duguit, 1907). Par la suite et d'une manière plus générale, la question de la représentation professionnelle et syndicale fera également l'objet de nombreux débats.

La mise « hors-jeu » du représenté

Clôtures symboliques et pratiques de l'espace de la représentation

« Dans le véritable système représentatif, tout se fait au nom du peuple et pour le peuple ; rien ne se fait directement par lui : il est la source sacrée de tous les pouvoirs, mais il n'en exerce aucun⁹ » remarque Cabanis. Il est en effet très clair que le gouvernement représentatif n'accorde aucun rôle institutionnel au peuple assemblé (Manin, 1996). La procédure électorale manifeste cette dépossession en même temps qu'elle active le sentiment d'appartenance commune à la Nation. A l'époque contemporaine, ainsi que le souligne Bernard Lacroix, l'électeur, en pénétrant dans l'espace électoral, doit prendre connaissance et conscience de ce qui le rapproche des autres citoyens : son appartenance commune à une communauté nationale qui, le même jour, dans des lieux symboliquement identiques sur l'ensemble du territoire national, délègue son pouvoir à des représentants (Lacroix, 1985). Le vote manifeste dès lors l'unité de la Nation en acte.

Au-delà du processus électif, l'émergence de la représentation a conduit le champ politique à développer une stratégie de distinction par la division du travail politique. Cette division distingue ceux qui décident du politique – les représentants – et ceux qui assistent à la prise de décision – les profanes (Gaxie, 1993). Daniel Gaxie estime alors que le champ politique se structure en un espace sacré séparé du monde profane : « le champ politique se trouve ainsi constitué en milieux séparés, obéissant à ses lois propres, focalisé sur ses enjeux internes, relativement ésotériques ou dérisoires pour les non initiés, et porté du même coup à se replier et à se « fermer » sur lui-même » (Gaxie, 1993 : 20). Maintenus dans une position hors-jeu, dépossédés de la décision politique, les représentés

⁹ Pierre Georges Cabanis, *Quelques considérations sur l'organisation sociale en général et particulièrement sur la nouvelle Constitution*, 25 frimaire an VIII, in *Œuvres philosophiques de Cabanis*, Paris, PUF, 1952, t. II, p. 481, cité par Rosanvallon, 2002 : 66.

seraient dans la position des profanes face au Temple. En effet, le profane signifie ce qui – ou celui qui – est devant le temple, en dehors, livré au public. Le temple est ici compris comme un espace sacré, coupé du reste du monde, consacré par des initiés, un espace clos qui se referme sur lui-même. Or ce processus de clôture correspond historiquement à celui qui a affecté l'Assemblée nationale. Les premiers temps de l'Assemblée ont été marqués par une absence de distinction entre le représentant et le représenté. Au début des Etats Généraux, les personnes étrangères à la députation ont comblé le vide occasionné par l'absence des représentants du clergé et de la noblesse. Au fur à mesure, la place du public dans l'assemblée a été réglementée : le public est circonscrit dans une partie de l'espace parlementaire qui lui est réservée. Le 29 septembre 1790, un décret enjoint ainsi « à toutes personnes qui ne sont pas députées [...] de sortir à l'instant ; faute de quoi, sur la désignation qui en sera donnée par les huissiers, elles seront constituées prisonnières » et il est ordonné aux huissiers « de se distribuer dans la salle, de manière qu'il y en ait toujours un à chacun des côtés inférieurs pour reconnaître les députés qui entreront, et qu'il leur soit défendu de faire entrer des étrangers, sous quelque prétexte que ce soit¹⁰. » En interdisant l'accès de l'enceinte parlementaire aux non-représentants, les révolutionnaires clôturèrent l'espace des représentants. Un Temple se forme par un processus d'exclusion de ceux qui n'ont pas été élus par le peuple souverain. Les représentés sont livrés au public où ils sont ainsi maintenus dans une position de profane.

Cette clôture matérielle de l'espace de la représentation renvoie aux propos tenus par exemple, au milieu du XIX^{ème} siècle, par Victor de Broglie qui considère que « le propre du gouvernement représentatif est d'extraire du milieu de la nation l'élite de ses hommes les plus éclairés, de les réunir au sommet de l'édifice social, dans une enceinte sacrée, inaccessible aux passions de la multitude, et là, de les faire délibérer à haute voix

¹⁰ Décret du 29 septembre 1790 relatif à la présence des étrangers sur les sièges des députés et à l'appel nominal des députés.

sur les intérêts de l'Etat¹¹. » On retrouve ici la vision de la foule telle qu'elle fut développée par des auteurs comme Le Bon ou Tarde. Dans la foule, l'individu perd son autonomie, il y subit des processus de contagion des croyances et des comportements. Les traits de la foule sont la suggestibilité qui la livre au meneur, le faible contrôle des affects et des instincts qui la rend émotive, imprévisible, dangereuse. Chez Le Bon, la foule est ivre, hystérique, émotive. Elle fait peur. Et il convient d'en juguler les passions déchaînées. On retrouve ce même mode d'appréhension des phénomènes collectifs chez Gabriel Tarde (qui publie en 1901 *L'opinion et la foule*) mais aussi chez Taine. Dans le climat intellectuel et politique de l'époque, l'idée qui domine c'est que les luttes sociales sont liées à des phénomènes de contagion des masses par des leaders. Avec l'extension du suffrage universel et les revendications d'accès au droit de vote des femmes (mouvement des suffragettes) ce ne sont pas seulement les rassemblements dans la rue qui font peur mais l'avènement des masses à la politique, l'invasion du populaire dans la compétition politique qui était jusque là réservée à la bourgeoisie. En ce sens, Marie-Joëlle Redor développe une thèse selon laquelle la critique de l'omnipotence parlementaire par les juristes de la III^{ème} République provient de leur réticence à l'égard de l'introduction du suffrage universel masculin. Leur volonté de limiter le rôle du Parlement s'analyserait alors comme la recherche de moyens permettant de canaliser les déviances supposées d'un corps électoral élargi (Redor, 1995).

Le profane hors du Temple ?

De manière plus générale, le déni de compétence au peuple, récurrent dans l'histoire des idées politiques, fonde pour certains hommes politiques, comme pour certains auteurs¹², le

¹¹ Victor de Broglie, *Ecrits et discours*, Paris, 1863, t. II, p. 78, cité par Rosanvallon, 2002 : 70.

¹² Par exemple, pour Platon, seule une minorité dotée du savoir et de l'expertise détenait la légitimité pour gouverner, le peuple agissant de manière impulsive. Pour une synthèse des approches élitistes de la démocratie, voir Colliot-Thélène, 1998.

caractère incontournable du gouvernement représentatif. Montesquieu écrivait ainsi qu'« il y avait un grand vice dans la plupart des anciennes républiques : c'est que le peuple avait droit d'y prendre des résolutions actives, chose dont il est entièrement incapable. Il ne doit entrer dans le gouvernement que pour choisir ses représentants, ce qui est très à sa portée » (Montesquieu, 1995 [1758]). Sieyès oppose même les citoyens actifs, dotés d'une compétence élective, aux citoyens passifs, qui n'ont pas le loisir de développer leur jugement public et qui ne doivent donc pas être autorisés à participer au vote. De l'autre côté de l'Atlantique, Madison voit dans la représentation un moyen d'établir une forme différente et supérieure de gouvernement basé sur la compétence d'une partie de la population. Il estime en effet que l'effet de la représentation est « d'épurer et d'élargir l'esprit public en les faisant passer par l'intermédiaire d'un corps choisi de citoyens dont la sagesse est le mieux à même de discerner le véritable intérêt du pays et dont le patriotisme et l'amour de la justice seront les moins susceptibles de sacrifier cet intérêt à des considérations éphémères et partiales¹³. » Dès lors, pour Sieyès, comme pour Madison, le gouvernement représentatif n'est pas une approximation de la démocratie directe, c'est une forme de gouvernement essentiellement différente et, de surcroît, préférable (Manin, 1996). Plus récemment, les tenants de l'école élitiste de la démocratie tels que Joseph Schumpeter justifient la limitation de la participation des citoyens à l'élection de leurs représentants dans la mesure où dans un système politique hautement complexifié, les citoyens n'auraient pas les compétences nécessaires pour se former une opinion politique bien fondée et rationnelle (Schumpeter, 1969). A sa suite, Giovanni Sartori estime que le citoyen étant incompetent en ce qui concerne le maniement des affaires politiques, « la démocratie est le système politique dans lequel le peuple exerce suffisamment de contrôle pour être capable de changer de dirigeant, mais pas assez pour se gouverner lui-même » (Sartori, 1973 : 57).

¹³ Madison, "Federalist 10", in Hamilton A., J. Madison, J. Jay, *The Federalist Papers*, éd. C. Rossiter, New American Library, 1961, p. 82, cité par Manin, 1996 : 13.

Si Max Weber pense, selon Yves Sintomer, qu'il est « sociologiquement inconcevable que le peuple puisse exercer le pouvoir dans les grands Etats modernes » (Sintomer, 1999 : 11), la représentation n'est donc pas un système qui aurait été inventé pour pallier l'accroissement des populations. De même, Jacques Rancière souligne avec force à quel point la représentation ne constitue pas une forme d'adaptation de la démocratie aux temps modernes et aux vastes espaces mais qu'elle est bien « de plein droit, une forme oligarchique, une représentation des minorités qui ont titre à s'occuper des affaires communes » (Rancière, 2005 : 60). Le même auteur souligne combien, d'un point de vue historique, ce sont d'abord des états, des ordres ou des possessions qui sont en réalité représentés, soit qu'ils soient considérés comme donnant titre à exercer le pouvoir, soit qu'un pouvoir souverain leur donne une voix consultative occasionnellement.

Renvoyés dans une tribune surplombant les représentants, les citoyens deviennent les spectateurs extérieurs des jeux politiques assurant un simple rôle de surveillance ou de contrôle des représentants¹⁴. Cependant, si le citoyen est effectivement dans une position hors-jeu, le plaçant de fait dans une position de profane, il n'en reste pas moins indispensable dans le fonctionnement du système représentatif. C'est ce qu'exprime par exemple Montesquieu dans ce passage célèbre de *L'Esprit des lois* : « Le peuple qui a la souveraine puissance doit faire par lui-même tout ce qu'il peut bien faire ; et ce qu'il ne peut pas bien faire, il faut qu'il le fasse par ses ministres » (Montesquieu, 1995 [1758] : 99). Aussi, dans la théorie de la représentation, les citoyens apparaissent comme des profanes « à temps partiel » dans le sens où ils sont tout de même habilités à désigner leurs représentants. Toutefois, seuls les individus remplissant les critères de la citoyenneté, correspondant majoritairement à ceux de la nationalité, sont reconnus compétents et légitimes pour prendre part à l'élection des représentants. La citoyenneté est alors un moyen de définir ceux qui appartiennent à la Nation et ceux qui en sont exclus.

¹⁴ Le « public » ou « l'opinion publique » a originellement un rôle, qui est loin d'être négligeable, de surveillance des activités des gouvernants (Rosanvallon, 2006).

Cette logique est certes remise en cause pour les élections locales et européennes, auxquelles les ressortissants de l'Union européenne peuvent participer, mais elle demeure inchangée pour les scrutins nationaux. Autrement dit, lorsqu'il s'agit de désigner ceux qui vont vouloir pour la Nation, l'appartenance à cette entité est impérative. Reconnaître à un individu qu'il appartient à la Nation, c'est lui donner une dimension sacrée. Une telle dimension est d'ailleurs manifeste à travers les fortes réticences de la classe politique à reconnaître aux non-nationaux la capacité électorale aux scrutins nationaux.

Par ailleurs, les profanes ne sont pas complètement désarmés. Certes, le gouvernement représentatif se caractérise par une marge d'indépendance des gouvernants dont témoignent l'interdiction explicite des mandats impératifs et de la révocabilité permanente des élus, ainsi que l'absence de validité juridique des instructions données par les électeurs. Mais, dans le même temps, la liberté de l'opinion publique constitue précisément un des traits démocratiques d'un tel gouvernement et constitue explicitement un moyen d'action des citoyens sur les gouvernants (Manin, 1996). Hors périodes électorales, l'expression des profanes – même pour partie tronquée à travers les sondages ou sporadique dans le cas des divers modes de participation non conventionnelle (manifestations, pétitions par exemple) – ne peut être négligée par les responsables politiques et constitue une référence centripète de leur action¹⁵. De plus, les résistances et réactions à l'emprise du pouvoir, la désaffection civique ou le rejet du système politique constituent autant de formes de défiance vis-à-vis du représentant élu dont est exigée une fidélité à l'égard d'un engagement au service du bien commun qui lui a précisément permis d'accéder au pouvoir¹⁶.

¹⁵ Bernard Manin écrit ainsi : « Les représentants ne sont pas tenus de mettre en œuvre la volonté du peuple, mais ils ne peuvent l'ignorer : la liberté de l'opinion publique garantit que, si une telle volonté existe, elle est portée à leur connaissance. Cette volonté constitue ainsi une des données de l'environnement dans lequel les représentants ont à décider » (Manin, 1996 : 218).

¹⁶ Ainsi, Pierre Rosanvallon développe trois modalités de la défiance démocratique : les pouvoirs de surveillance, les formes d'empêchement et les mises à l'épreuve du jugement (Rosanvallon, 2006).

Conclusion

Selon notre approche, l'analyse de la distinction représentant/représenté au prisme de la dichotomie sacré/profane suppose que le processus de représentation politique confère au représentant une dimension sacrée. D'un point de vue historique, il apparaît en réalité qu'une telle sacralisation se fasse en demi-teinte et surtout, qu'à l'époque contemporaine, elle soit de moins en moins tangible. En ce sens, de nouvelles figures apparaissent sur la scène politique et concurrencent le monopole de sacralité qui pouvait paraître jusqu'à présent être dévolu aux seuls élus. Ainsi, l'expert, qui ne bénéficie d'aucune légitimité démocratique mais d'une légitimité liée au savoir technique ou scientifique qu'il possède, contribue désormais à définir pour partie les contours de l'intérêt général. Dans le même temps, l'objet moderne de la représentation, la Nation, se trouve à la confluence de phénomènes contradictoires, déstabilisant la logique initiale de sacralisation de l'entité nationale.

Placés dans une position d'extériorité au regard de la production des décisions publiques, hors du Temple des représentants, les représentés sont quant à eux et, jusqu'à peu, réellement « hors-jeu » tant du point de vue matériel que conceptuel. En effet, seulement habilités à élire leurs représentants, les citoyens ne se voient accorder aucun rôle régulier au sein du fonctionnement représentatif des institutions. Ils ne sont toutefois pas complètement démunis à l'égard de l'action de leurs représentants. L'opinion publique qu'elle soit exprimée de manière quantifiée à travers les sondages ou de manière qualitative à travers diverses formes de participation politique non institutionnalisée constitue un puissant levier quant à l'accentuation ou l'infléchissement de telle ou telle mesure politique. Par ailleurs, les évolutions relativement récentes du droit et des pratiques politiques tendent à reconnaître désormais aux citoyens profanes une aptitude à exercer de manière légitime l'activité sinon de participation aux affaires publiques, tout du moins de leur discussion. Ces évolutions conduisent même Jean-Pierre Gaudin à se demander si elles ne sont pas les symptômes d'un « chantier [qui] ne fait

sans doute que commencer », celui d'une post-démocratie (Gaudin, 2007 : 121). Dès lors, il est loisible de se demander si l'opposition entre sacré et profane permet de réellement caractériser ce qui se joue dans l'espace de la représentation démocratique.

En effet, la progressive montée en puissance des dispositifs délibératifs et participatifs, dont un des objectifs implicites est de juguler une « crise » finalement consubstantielle aux institutions représentatives, semble bien témoigner d'une critique radicale de l'idée de compétence politique. Critique que l'on pourrait formuler sous forme de trois hypothèses. D'abord, la compétence politique comme savoir spécialisé ne paraît plus définitivement acquise et reconnue comme telle aux représentants : les responsables politiques sont mis en demeure de s'exposer au risque de la confrontation, d'argumenter et de justifier leurs choix et décisions et ce, de manière publique. Ensuite, l'opposition entre l'opinion des représentants, qui serait intrinsèquement « éclairée », et celle plus ou moins irrationnelle de la masse des représentés peut apparaître comme caduque. Enfin, l'évolution des types de compétences considérés comme légitimes conduit à rendre poreuse la frontière entre les savoirs « experts » et les savoirs « profanes », le simple citoyen étant porteur d'une capacité d'expertise inédite et inexploitée jusqu'alors. De telles interrogations sont au cœur de l'ensemble des contributions réunies ici.

Références bibliographiques

BOURDIEU (P.), « La représentation politique. Eléments pour une théorie du champ politique », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 36-37, février-mars 1981, p. 3-24.

BOURDIEU (P.), « Questions de politique », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 16, septembre 1977, p. 55-89.

CALLON (M.), LASCOUMES (P.) & BARTHE (Y.), *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*, Seuil, coll. « La couleur des idées », 2001.

CAMBY (J.-P.) & SERVENT (P.), *Le travail parlementaire sous la cinquième République*, Montchrestien, coll. « Clefs politique », 4^{ème} édition, 2004.

CHEVALLIER (J.), *L'Etat post-moderne*, LGDJ, coll. « Droit et société », n° 35, 2003.

COLLIOT-THÉLÈNE (C.), « L'ignorance du peuple », in DUPRAT (G.) (dir.), *L'ignorance du peuple. Essais sur la démocratie*, PUF, coll. « Politique d'aujourd'hui », 1998, p. 17-40.

DUGUIT (L.), *Manuel de droit constitutionnel*, Paris, Édition de Boccard, 1923, Réédition LGDJ, Panthéon-Assas, 2007.

DURKHEIM (E.), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, coll. « Quadrige », 2005 [1960].

GAUDIN (J.-P.), *La démocratie participative*, Paris, Armand Colin, coll. « 128 », 2007.

GAXIE (D.), « Les critiques profanes de la politique. Enchantements, désenchantements, réenchantements », in BRIQUET (J.-C.) & GARRAUD (P.) (dir.), *Juger la politique. Entreprises et entrepreneurs critiques de la politique*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. « Res Publica », 2001, p. 217-240.

GAXIE (D.), *La démocratie représentative*, Montchrestien, coll. « Clefs politique », 1993.

GELLNER (E.), "The Sacred and the National", in GELLNER (E.), *Encounters with Nationalism*, Oxford, Blackwell Publishers, 1993, p. 59-73.

GIDDENS (A.), *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity, 1990.

HELD (D.) & MCGREW (A.), *Globalization/Anti-Globalization*, Cambridge, Polity, 2002.

HEURTIN (J.-P.), *L'espace public parlementaire. Essai sur les raisons du législateur*, PUF, coll. « Droit éthique société », 1999.

IHL (O.), *Le vote*, Montchrestien, coll. « Clefs politique », 1996.

ISRAËL (L.), SACRISTE (G.), VAUCHEZ (A.) & WILLEMEZ (L.), *Sur la portée sociale du droit*, PUF, 2005.

KELSEN (H.), *La démocratie. Sa nature, sa valeur*, Paris, Economica, 1988 [1932].

LACROIX (B.), « Ordre politique et ordre social », in LECA (J.) & GRAWITZ (M.) (dir.), *Traité de science politique*, tome 1, PUF, 1985, p. 469-565.

LE BART (C.) & LEFEBVRE (R.) « Une nouvelle grandeur politique ? », in LE BART (C.) & LEFEBVRE (R.) (dir.), *La proximité en politique. Usages, rhétoriques, pratiques*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2005, p. 11-30.

- LOZDOWSKI (E.), « La protection politique et pénale des parlementaires », in SEGUR (P.) (dir.), *La protection des pouvoirs constitués : chef de l'Etat, ministres, parlementaires, juges*, Bruxelles, Bruyant, 2007, p. 128-166.
- MANIN (B.), *Principes du gouvernement représentatif*, Flammarion, coll. « Champs », 1996.
- MONTESQUIEU, *De l'Esprit des lois*, Tomes 1 et 2, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 1995.
- OZOUF (M.), *La fête révolutionnaire. 1789-1799*, Gallimard, 1976.
- PITKIN (H.), *The Concept of Representation*, Berkeley, University of California Press, 1972 [1967].
- RANCIÈRE (J.), *La haine de la démocratie*, Paris, Éditions La fabrique, 2005.
- REDOR (M.-J.), « “C’est le faute à Rousseau...” Les juristes contre les parlementaires sous la Troisième République », *Politix*, 1995, n° 32, p. 89-96.
- ROSANVALLON (P.), *La contre-démocratie. La politique à l’âge de la défiance*, Seuil, 2006.
- ROSANVALLON (P.), *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Gallimard, coll. « Folio/Histoire », 1992.
- ROSANVALLON Pierre, *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Gallimard, coll. « Folio/Histoire », 2002 [1998].
- ROUSSEAU (J.-J.), *Du contrat social*, GF/Flammarion, 1992 [1762].
- SARTORI (G.), *Théorie de la démocratie*, Paris, Armand Colin, 1973.
- SCHUMPETER (J. A.), *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Petite bibliothèque Payot, 1969.
- SÉGUR (P.), « Les notions d’immunité et d’irresponsabilité », in SÉGUR (P.) (dir.), *La protection des pouvoirs constitués : chef de l'Etat, ministres, parlementaires, juges*, Bruxelles, Bruyant, 2007, p. 3-11.
- SIEYÈS (E.), *Qu'est-ce que le Tiers Etat ?*, Genève, Droz, coll. « Les classiques de la pensée politique », 1970 [1789].
- SINTOMER (Y.), *La démocratie impossible ? Politique et modernité chez Weber et Habermas*, La Découverte, coll. « Armillaire », 1999.
- WALLACE (W.), “The Sharing of Sovereignty: the European Paradox”, *Political Studies*, 47(3), August 1999, p. 503-521.