

L'URNE EST-ELLE FUNÉRAIRE? AUTONOMIE ET HÉTÉRONOMIE¹

FRANÇOISE COLLIN

*Ce texte est dédié aux bosniaques que les pays des
droits de l'homme laissent exterminer.*

Engager une réflexion non sur “La démocratie” mais sur “La démocratie représentative”² met évidemment l’accent sur la représentation. Si, dans le monde moderne, une démocratie autre que représentative est peu concevable, au moins le sens de la représentation et sa place dans la vie démocratique méritent-ils réflexion. Que se passe-t-il autour de l’urne lors du rituel électoral? La chair se fait-elle cendre ou renaît-elle de ses cendres? Ce rituel est-il célébration du sacrifice par lequel le citoyen naît d’un homme mort?³ Que se passe-t-il dans la transmutation des voix qui parlent et qui chantent en “voix” électorale? Quand elles élisent un seul, deviennent-elles une —la voix de son maître— ou restent-elles un chœur ?

Le système de représentation, identifié au processus électoral, est aujourd’hui, dans l’opinion publique, le critère décisif sinon exclusif de la démocratie: il en incarne l’essence. Pouvoir voter, ne pas voter, ou voter blanc, pouvoir “choisir” entre des candidats, présélectionnés et placés dans un certain ordre sur les listes de plusieurs partis —noircir une case sous une tête ou un nom— semble désormais le geste suprême, voire unique, d’exercice de la réalité citoyenne. Quelque décision que ce soit, y compris dans la conduite courante des affaires, au sein des assemblées institutionnelles, associatives ou volontaires, est qualifiée de démocratique quand elle est soumise à un vote: un débat qualitatif se conclut ainsi par le quantitatif. La vérité est dans le nombre. Le critère électoral suffit bien souvent aussi à assurer la crédibilité démocratique d’un pouvoir étranger parfois douteux auprès de

¹ Publicado por primera vez en *Démocratie et représentation*, sous la responsabilité de Michèle Riot-Sarcey, Paris, Éditions Kimè, 1995, 282 p. (Actes du colloque d’Albi, 19-20 novembre 1994). Reproducido aquí con permiso de su heredero, Pierre Taminiaux.

² C’est ce que proposait le colloque organisé à Albi par Michèle Riot-Sarcey, colloque à l’occasion duquel ont été développées les considérations qui suivent.

³ Sur l’opposition citoyen/homme ou citoyen/personne, je me suis exprimée dans “Le renard et la cigogne”, *Cahiers du Grep*, Toulouse, 1992.

l'assemblée des nations "civilisées" susceptibles de le soutenir de leur crédit moral et financier.

Légitimité et légalité

Avant de s'interroger sur la place de la représentation dans la vie démocratique, on peut d'abord se demander si représentation et processus électoral sont identifiables, si, même en démocratie, le représentant est nécessairement un élu, si la représentation s'épuise dans l'élection.

On doit bien constater que ce principe — celui de la représentation assurée par une majorité électorale — peut être transgressé par la démocratie elle-même, et en son nom, pour assurer sa survie: la légitimité du pouvoir se sépare alors de sa légalité, et la représentativité ne repose plus sur la délégation. Ainsi en fut-il de la légitimité de de Gaulle incarnant la France (la France libre) dans un mouvement d'auto-représentation et assurant du même coup la présence de celle-ci au rang des pays victorieux, par opposition à Pétain incarnant la France légale (en termes de processus électoral) de la collaboration et de la défaite.⁴ Ainsi en a-t-il été récemment de l'Algérie contestant le pouvoir du FIS issu des élections. On peut certes toujours mettre en cause *a posteriori*, à l'aide d'arguments politiques ou juridiques divers, les conditions du vote ou les circonstances historiques pour en dénoncer le bien-fondé mais il s'agit bien d'affirmer que le représentant du peuple ou de la nation n'est pas celui qui a été élu, que la légalité et la légitimité se séparent, et donc, d'une certaine manière que le peuple, c'est-à-dire le nombre, se trompe, que la volonté de tous n'est pas la volonté générale, ne l'incarne pas.

Cette distorsion, circonstancielle il est vrai mais significative, est celle qui dans une même option générale, et dès la révolution, permet de distinguer sans séparer, la démocratie et la république, la loi du nombre et la loi du bien commun (ou de ce qui est supposé tel). Elle indique que la représentation, comportant une dimension d'incarnation, excède la fonction électorale: elle comporte une importante charge symbolique, généralement associée à celle-ci mais qui peut aussi en être dissociée.

Que l'élection ou délégation ne soit pas le seul fondement de la représentation, que la volonté générale puisse être incarnée par un non-élu peut être revendiqué par les défenseurs de la démocratie, mais risque toujours aussi de l'être par ses fossoyeurs: l'opposition du "pays réel" au "pays légal" est un argument révolutionnaire mais aussi totalitaire. Elle relève toutefois, dans un cas comme

⁴ Ce débat a été récemment réactivé à propos de la responsabilité ou non de la France dans l'extermination des juifs, exprimée publiquement par le président Chirac. On a vu alors se multiplier les distinctions entre République, État, Peuple, etc., distinctions qui attestent de la complexité de la "représentation".

dans l'autre, d'une reconnaissance préalable du caractère indirect de la démocratie. Si le peuple est souverain, sa souveraineté ne peut s'exercer qu'à travers des "représentants" qui l'exercent en son nom et à sa place, et ce quel que soit le statut de ces représentants. Ainsi, au-delà du débat entre légitimité et légalité (électorale) de la représentation, s'ouvre le débat touchant à l'idée même de représentation, à son rôle et à son importance dans la définition de la démocratie. Aux mécanismes stricts de cette dernière, on pourra toujours, en France, opposer les valeurs de la République, c'est-à-dire une représentation de la souveraineté populaire qui n'est pas identifiable au résultat de l'élection —et qui est fortement liée à la représentation symbolique les symboles étant toujours appropriables. Le centralisme étatique, le renforcement du pouvoir présidentiel et d'une manière générale de l'exécutif, éloignent la démocratie française de "la prise de la Bastille": sa pièce maîtresse, et elle n'est pas mince, est sans doute l'état de droit plus que la représentation électorale. Mais se pose alors la question du contrôle de l'état de droit.

République et démocratie représentative

Historiquement, la révolution française de 1789, en proclamant la souveraineté du peuple en lieu et place de la souveraineté du pouvoir de droit divin, institue d'abord et surtout "la république", l'idée de la chose publique, commune, plutôt que la démocratie. Les deux termes, qui vont plus tard se confondre, ne sont pas identiques. On ne peut oublier que nombreux sont alors les penseurs qui s'inspirent de *La politique* d'Aristote. Cet ouvrage, réédité à maintes reprises à l'époque, connaît un succès important. Or Aristote, comme le fera Montesquieu, procède à l'analyse des différentes formes de gouvernement parmi lesquelles figure la démocratie qui n'est pas pour autant privilégiée. Comment assurer un bien commun, ou une volonté générale diront les modernes, qui ne lèse pas les intérêts particuliers mais qui nécessite cependant leur limitation. L'institution démocratique, dans laquelle la volonté générale résulte de la combinaison ou addition des volontés particulières, est une réponse mais une réponse seulement à cette question.

L'adéquation de la république à la démocratie, et la détermination des mécanismes de la démocratie, n'est donc pas évidente. La démocratie en son sens littéral de pouvoir du peuple et par le peuple est-elle intrinsèque à l'affirmation de la souveraineté populaire? La révolution instaure-t-elle en place de la monarchie, la République ou la démocratie? Un article de Pierre Rosanvallon (1993) souligne "le caractère relativement tardif, dans les débats politiques, de l'usage du mot démocratie lui-même pour désigner le régime de la souveraineté du peuple; y compris, et c'est le fait intéressant, chez ses partisans les plus déclarés". Il faut, selon lui, attendre 1848 pour que le mot démocratie "s'impose vraiment dans la

langue politique en France” (Rosanvallon, 1993: 11). Il remarque que, avant cette date, le mot de démocratie se réfère généralement à l’antiquité, et renvoie “souvent à des images de désordre et d’anarchie” dans la mesure où il s’agit d’une démocratie que l’on qualifierait aujourd’hui de directe, non régulée par une constitution et des lois. Lors même “des débats de 1781 à 1791 sur le droit de suffrage” le mot démocratie n’est pas prononcé. “L’intérêt général” se substituant aux intérêts de quelques-uns n’est pas d’emblée lié à la participation de tous et de chacun au pouvoir. Autrement dit, la volonté générale n’est pas identifiée à la volonté de tous. On peut dès lors penser que la République est supposée incarner cet “intérêt général”, dont certains seraient les porteurs éclairés dans le fil de la pensée des Lumières.

Ainsi, sans exclure les motifs habituellement relevés —et difficilement contestables— tenant à l’appropriation bourgeoise et masculine du nouveau pouvoir, pourrait-on projeter un autre éclairage sur la lenteur de la démocratie républicaine à décréter le suffrage universel, qui n’est prononcé qu’en 1848, et ne devient effectif qu’en 1945. Car le système représentatif tout à la fois est et n’est pas une pièce maîtresse de la République. Pour éclairer cette position, Rosanvallon cite Tocqueville: “La démocratie constitue l’état social, le dogme de la souveraineté du peuple est une forme de gouvernement” (Lamberti, 1983: 33). Cette distinction relativise l’importance, voire même l’opportunité du suffrage universel effectif. La République instaure une forme de gouvernement qui prétend réaliser l’intérêt général, voire l’incarner. Cette position entraîne une distinction entre l’universel abstrait, ou qualitatif (“la volonté générale”, substitut du Bien commun) et l’universel concret ou quantitatif (la volonté de tous et de chacun). La République se tient longtemps —sinon toujours— à l’intersection d’un despotisme éclairé élargi (qu’on retrouvera incarné dans la réalité du parti unique lors de l’instauration du communisme, cette forme radicalisée et tragiquement caricaturale de l’objectif républicain) et de la démocratie comme expression de chacun. La démocratie —au sens où nous l’entendons généralement comme système représentatif— n’est que le temps second de la République. Si ceux qui sont au pouvoir sont en charge des intérêts du peuple et le représentent en ce sens, ils n’en sont pas d’emblée perçus comme les représentants élus. Le pacte social dans ses différentes acceptions implique un certain dessaisissement des volontés individuelles dans la volonté générale, laquelle n’en est dès lors pas la simple somme quantitative. Le grand renversement par lequel tous les pouvoirs émanent désormais de la nation au lieu d’émaner de la volonté divine (à travers la personne du roi) ne met pas tout de suite en place les modalités selon lesquelles cette émanation va se traduire. La voix de Dieu ou la voix du peuple passe toujours par des interprètes autorisés ou qui s’en autorisent. Et il n’est pas certain que le processus électoral modifie radicalement ce constat. Dans un premier temps, celui

de la fondation au moins, le gouvernement révolutionnaire s'auto-proclame représentant d'un peuple qui ne l'a pas élu, et dépositaire de sa volonté.

En ce sens, il n'y a pas, entre l'ancien régime et le nouveau, un hiatus aussi total qu'on avait voulu le penser jusqu'ici. L'idée selon laquelle le gouvernant ou les gouvernants sont dépositaires de la souveraineté du peuple est en chemin depuis le seizième siècle. L'idée même de "peuple souverain" permet à la Révolution de recouvrir et de dissimuler le processus effectif d'exclusion quant à la citoyenneté active des femmes, des étrangers, des travailleurs. Le gouvernement du "peuple" prétend incarner le bien des exclus eux-mêmes, mieux qu'ils ne le feraient par leur propre "voix". Car, malgré l'égalité affirmée des humains, certains humains ne sont pas à même de discerner leur propre intérêt ni celui de la communauté, ne sont pas à même d'exercer leur liberté: ils, et surtout elles, ne sont pas assez "autonomes" pour déterminer leur bien et le bien commun. L'exclusion du suffrage de certaines couches de la population n'est donc pas une entorse à la pensée républicaine: elle en est partie intégrante. La souveraineté est certes celle du peuple dans son ensemble mais certaines parties de ce peuple (victimes du "malin génie?") pourraient se tromper sur elles-mêmes: elles seront écartées du processus de représentation électorale, représentées malgré elles en quelque sorte.

La liberté n'est d'ailleurs pas purement libre: son bon usage s'apprend sur les bancs de l'école et les progrès de la scolarité et de la citoyenneté vont donc de pair. L'éducation est, comme il est dit, "nationale": elle forme le bon citoyen. Il s'agit d'apprendre à "penser par soi-même", mais à penser par soi-même avec des millions d'autres, dans le cadre strict du "programme". Et à confronter sa pensée à un "corrigé" (y compris le "corrigé" de la dissertation de philosophie) qui décide de la recevabilité de ce penser. La liberté d'expression s'enracine ainsi dans un consensus intériorisé comportant une large gamme —on y mange à la carte, non au menu—,⁵ fortement armaturé par les media et l'édition, et qui peut faire l'économie de la censure.

Le sens et le contenu du "peuple", une fois dépassée l'inflation de la rhétorique révolutionnaire, sera inventorié au cours des siècles suivants. La volonté générale se traduira peu à peu en volonté de tous, si l'on s'en tient au seul critère électoral, mais, même de ce point de vue, il lui faudra deux siècles pour être aussi la volonté de toutes.

La démocratie directe

La démocratie, pensée comme souveraineté du peuple, ou pouvoir du peuple par le peuple, s'entend d'abord comme démocratie directe. C'est le dialogue effectif

⁵ Cette carte ne comporte toujours pas la question de la domination masculine. Mais si elle y était inscrite, tous les bacheliers deviendraient peut-être féministes.

des citoyens mis en présence les uns des autres, leur co-action, leur co-gestion sans délégation. Mais c'est là une vision emblématique de la démocratie, au mieux incarnée dans le cadre restreint de la Cité grecque (qui inspire si fortement, entre autres, la conception arendtienne du politique)⁶ et où la citoyenneté n'en est pas moins soumise à certaines conditions exclusives, puisque déjà les femmes, les esclaves et les étrangers en sont écartés. La démocratie moderne ne peut s'exercer de la sorte. Comme le précisait Robespierre: "La démocratie n'est pas un État où le peuple continuellement assemblé règle par lui-même toutes les affaires publiques. La démocratie est un état où le peuple souverain, guidé par des lois qui sont son ouvrage, fait par lui-même tout ce qu'il peut faire et par des délégués tout ce qu'il ne peut faire lui-même". La délégation de pouvoirs s'impose donc, les délégués ou représentants étant choisis dans une classe politique prédéterminée.

La différence entre la démocratie directe et la démocratie représentative n'est pas une simple différence de degré. Dans ce passage se produit une volte qui ne concerne pas seulement les moyens mais la nature même de la réalité démocratique. La délégation est toujours aussi un dessaisissement. Sieyès va jusqu'à opposer démocratie et représentation en disant: "La législation cesse donc d'être démocratique et devient représentative".

Rousseau, conscient de la dérive de la représentation par rapport à la démocratie directe et cherchant à en minimiser les avatars avait repris une idée de Montesquieu en affirmant que seul le tirage au sort ne blesse point l'égalité. "Le suffrage par le sort, dit Montesquieu, est de la nature de la démocratie... Le sort est une façon d'élire qui n'afflige personne; il laisse à chaque Citoyen une espérance raisonnable de servir la patrie" (Rousseau, 1964: 442). C'est que le tirage au sort, en assurant une rotation des représentants issus de toutes les couches de la population, évite au moins la constitution d'une caste politique professionnelle, détentricrice de fait de la souveraineté populaire: dans cette hypothèse, les délégués seraient des citoyens comme les autres, destinés à reprendre leur place parmi les autres après leur mandat. Une telle délégation éviterait la substitution progressive des représentants aux représentés, la faille infranchissable entre les uns et les autres, faille que le processus électoral ne comble pas.

On sait que cette voie ne sera pas suivie. Les hommes politiques, aujourd'hui surtout, ne sortent pas ou plus tant de la même classe sociale que de la même filière de formation technocratique élitare. L'aristocratie du sang a fait place à l'aristocratie des grandes Écoles de la République. N'importe qui ne peut pas s'inventer des ancêtres: n'importe qui peut en principe ambitionner l'ENA. Dans le système représentatif, il y a dessaisissement par le peuple (ceux qui ont qualité

⁶ Entre autres dans *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Levy, Paris, 1961, trad. de l'américain: *The Human Condition*, 1958.

de citoyens) de son pouvoir au profit d'un groupe de professionnels, voire d'une corporation. A divers titres la "classe politique", comme on dit aujourd'hui, constitue une classe particulière plus qu'elle n'est à l'image de l'ensemble du peuple et de sa diversité. Paradoxalement, les élus ne sont pas ou plus représentatifs de ce dernier —si la représentation démocratique suppose quelque similitude entre représentants et représentés—: pour être éligibles, ils sont passés par le moule de l'institution et, toutes tendances confondues, lui sont conformes, à l'exception de quelques excentriques vite laminés ou, plus grave, de "populistes" de droite ou de gauche qui puisent leur succès dans l'élaboration d'une figure alternative —et d'un supposé "parler franc", plus français, moins latin.

La démocratie est une modalité de l'expression républicaine du bien commun. Mais la représentation électorale, à son tour, est une modalité particulière —forcément ambiguë, et selon certains déviante— de la démocratie. Elle n'en est pas l'essence, même si elle est devenue et est aujourd'hui son symbole fondamental. Elle ne l'épuise pas. En déléguant ses pouvoirs, le "peuple", contrairement à l'affirmation rousseauiste, retient aussi ses pouvoirs pour les exercer autrement. S'il ne les retient pas, c'est-à-dire si la "société civile", comme on dit aujourd'hui, ayant donné sa voix perd sa voix, la démocratie se sclérose. Cette voix n'est pas seulement celle qui continue à interpeller le représentant, celle qui en contrôle plus ou moins le pouvoir mais aussi celle qui soutient un dialogue pluriel constitutif avec les autres, et empêche le politique de se réduire à la politique. Le peuple survit par sa présence à sa représentation. La République contrôle les dérives possibles de la démocratie mais la démocratie contrôle les pesanteurs passistes de la République.

Majorité/ minorité

On connaît les débats qui, depuis la philosophie antique, occupent les esprits (et qui vont, officiellement du moins, être recouverts par la conviction du progrès révolutionnaire —sans jamais disparaître tout à fait—): le bien (commun) est-il défini par le nombre? Et corrélativement un "mal" choisi par le nombre doit-il être ratifié comme un bien? (On peut citer l'exemple de l'élection des dictateurs).

Cependant le nombre ne signifie pas unanimité mais majorité. Ce système élude ainsi une fraction plus ou moins importante du peuple qui demeure alors sinon sans représentation du moins sans pouvoir réel si ce n'est celui du droit de critique, assis sur des instances de contre-pouvoir variables selon les régimes et les époques. La volonté générale n'est jamais la volonté de tous. La minorité doit cependant s'y rallier, tout en la contestant. D'où les discours mi-figue mi-raisin des vaincus lors des lendemains d'élection car il s'agit tout à la fois de ne pas contester tout en la contestant la loi du plus grand nombre, de s'incliner devant elle et d'y lire en même temps quelque funeste erreur du bon peuple.

Rousseau, qui par ailleurs met en garde sur une représentation qui démobiliserait le peuple, s'interroge: "La voix du plus grand nombre oblige toujours les autres; c'est une suite du contrat même. Mais on se demande comment un homme peut être libre et forcé de se conformer à des volontés qui ne sont pas les siennes. Comment les opposants sont-ils libres et soumis à des lois auxquelles ils n'ont pas consenti?". Et il répond: "Quand l'avis contraire au mien l'emporte, cela ne prouve autre chose sinon que je m'étais trompé, et que ce que j'estimais être la volonté générale ne l'était pas" (Rousseau, 1964: 440-441).

Et Kant (1984) renchérit, non pas, il est vrai, au nom du Contrat social mais au nom de la Loi, comme le fait bien remarquer Pierre Manent (Manent, 1994: 267): "Il n'y a donc contre le souverain législateur de l'État aucune résistance légale du peuple, car ce n'est que par la soumission à sa volonté universellement législatrice qu'un état juridique est possible" (Kant, 1986a: 586). La non-homogénéité du "peuple" apparaît au moins dans ce processus. La volonté générale se transforme et se réduit en volonté de la majorité numérique qui fut pendant longtemps la majorité numérique des électeurs, et non du peuple puisque une partie de celui-ci avait préalablement déjà été écartée de cette qualité.

Cette réponse vaut pour la conception d'un pacte social de type communautaire (voire communisant a-t-on pu dire) dans lequel l'intérêt général ou la volonté générale n'implique pas la sauvegarde des volontés particulières — les volontés de tous — où l'accent est mis non sur les libertés individuelles mais sur leur renoncement au profit d'une volonté générale qui n'en est forcément pas la somme ni l'expression et ne se doit même pas de les intégrer. Elle n'est pas recevable dans une démocratie (de type libéral) qui prétend ne renoncer à aucune voix, dans le cadre d'une gouvernementalité qui prétend toujours au moins formellement être celle "de tous les français" et non de la seule majorité.

Mais le problème des rapports majorité/minorité, qui entame la notion de "commun" ou de "général", quel que soit l'espace critique laissé à la minorité, en recouvre un autre plus profond qui affecte la notion de peuple. En effet, l'unité supposée de ce peuple n'est pas seulement mise à mal par la différence des opinions qui le casse en majorité/minorité, mais elle est en outre travaillée par des disparités fondamentales de condition qui ne se traduisent pas comme telles dans cette articulation: parmi ces disparités, le marxisme a isolé la classe sociale, le féminisme la sexuation. Mais il en est encore bien d'autres, géographiques, sociales, professionnelles, générationnelles, qui sont recouvertes par la notion globalisante de peuple (ou de nation). Le pouvoir représentatif a pour mission non tant d'assumer ces différences que de les colmater, ou tout au moins de les ramener au cadre préétabli des partis et des programmes, c'est-à-dire à une articulation de discours où elles ne trouvent pas nécessairement leur expression. Beaucoup ne peuvent pas entrer dans le "prêt à porter" politique.

Le mouvement ascensionnel allant des représentés à leurs représentants est en fait inversé. Comme l'écrit Estelle Drique, la question est: "comment obtenir des citoyens un appui authentique et ferme à une politique qu'on ne saurait faire passer par la force" (Drique, 1993: 106) ce qui, pour elle, ne signifie pas qu'ils "manipulent vulgairement l'opinion populaire" puisqu'il y a concurrence de propositions et de personnes: mais la limite entre persuasion et manipulation n'est cependant pas toujours aisée à reconnaître. Et elle se réfère à John Rawls:

Quand on présente à quelqu'un une version assez attrayante, d'un point de vue intuitif, de son sens de la justice, il est bien possible qu'il révisé ses jugements pour les mettre en harmonie avec ces nouveaux principes quand bien même la théorie ne correspondrait pas exactement avec ses idées présentes. Il a d'autant plus de chances de le faire, s'il peut trouver pour l'écart entre les deux une explication qui le fasse douter de ses premiers jugements, et si la conception présentée produit un jugement qu'il estime pouvoir accepter à présent. (Drique, 1993: 105)

Le peuple, pris comme globalité, est une fiction, la fiction du politique. Carl Schmitt n'a pas tort d'écrire que "les divers peuples ou les groupes sociaux et économiques qui s'organisent démocratiquement n'ont qu'abstraitement le même sujet appelé 'peuple'. Concrètement les masses sont sociologiquement et psychologiquement hétérogènes" (Schmitt, 1988: 31). Érodées, fondues dans la généralité, les diversités d'intérêts autant que d'opinions ont fini par se résoudre dans la plupart des pays démocratiques en un bipartisme gauche/droite des plus schématiques et où la seule distinction ainsi retenue tend d'ailleurs à être de moins en moins claire. La diversité et la pluralité du "peuple" est donc de plus en plus recouverte plutôt qu'exprimée par le système représentatif, lequel en retour provoque l'érosion de cette diversité de l'opinion. Ce mouvement est dialectique. La démocratie se mue en technocratie.

La démocratie représentative comporte donc bien des dérives. Elle n'assume que faiblement les aspirations de ses électeurs. Elle ramène leur diversité à un duel majorité/minorité, préférable à la dictature du parti unique en ce qu'il permet au minimum l'alternance, en France, ou, dans d'autres pays, le compromis. Elle atténue même le contenu de la différence qui devient plus souvent une différence de clans qu'une différence de projets.

Démocratie représentative et démocratie juridique

La focalisation de la vie démocratique sur sa dimension représentative est particulièrement accentuée dans la démocratie à la française. Elle l'est moins dans les démocraties anglo-saxonnes et plus particulièrement dans la démocratie américaine où, d'une part, la démocratie directe —exercée par les membres de ce

qu'on appelle aujourd'hui "la société civile"— demeure vivante au niveau des *communities*, et où, d'autre part, le recours du citoyen à une procédure juridique pour faire reconnaître ses droits s'il les juge lésés est une pratique courante.

Comme on le sait depuis Tocqueville, deux grandes interprétations de la démocratie se sont développées: la démocratie majoritaire, qui sera privilégiée par la France, et l'État de droit constitutionnel ou démocratie juridique, privilégiée par les États-Unis-même si ces deux formes interfèrent toujours — "Ces deux logiques sont aujourd'hui à l'œuvre ensemble, quoique selon des dosages divers, dans la quasi totalité des grandes démocraties occidentales":

La démocratie représentative désigne l'expression politique des citoyens par la médiation de leurs représentants politiques élus au suffrage universel. Mais ce qu'on appelle ici démocratie majoritaire va au-delà de la simple démocratie représentative; s'y adjoignent des concepts tels que la souveraineté populaire, ou l'intérêt général. On aura reconnu là les catégories fondamentales de la tradition démocratique française, façonnée par la vulgate rousseauiste, et qui la différencie de la tradition des États-Unis, démocratie représentative d'inspiration juridique plutôt que majoritaire. Car le peuple un instant souverain a tôt fait de déléguer ses pouvoirs à une majorité de ses représentants; la volonté générale qui fonde la souveraineté de la loi, est volonté majoritaire; l'intérêt général, déterminé par l'État, renvoie à une légitimité majoritaire. La tradition républicaine française ne comporte pas en revanche de théorie du droit des minorités pas plus qu'elle ne comporte, ou ne comportait jusqu'il y a peu, une théorie du contrôle de la constitutionnalité des lois. L'élection au suffrage universel et l'appartenance à l'État administratif y sont les seuls fondements de la légitimité. Les recours ou contrôles du pouvoir étatique qui ont été mis en place sous Mitterrand [*sic*] (conseil constitutionnel entre autres) constituent au mieux un contre-pouvoir d'état et non un élément de démocratie directe dont les citoyens pourraient se saisir eux-mêmes. (Cohen-Tanugi, 1987: 89)

La pensée démocratique américaine, tout en étant également fondée sur la représentation, n'a fait sienne aucune de ces trois catégories, sinon à titre de référence culturelle externe. "La volonté populaire est exprimée à l'origine dans la constitution et, en tant qu'elle s'exprime par la voie de représentants politiques, est encadrée par les principes constitutionnels; l'activité législative y évoque les dangers des majorités plutôt que la grâce de la volonté générale; le *public interest* est l'objet d'une pluralité d'appropriations par les diverses institutions politiques et les forces (souvent minoritaires) de la société civile, et de déterminations

contradictoires par les canaux judiciaires et parajudiciaires notamment” (Cohen-Tanugi, 1987: 91).

Dans la tradition française et ainsi que le souligne encore Laurent Cohen-Tanugi, l'intérêt général est assimilé de fait à la majorité. Dans la tradition américaine, il est plutôt déposé dans la constitution et dans la loi, dont chacun y compris les minoritaires peut se revendiquer à tout moment.⁷ L'évolution actuelle se fait, selon lui, en faveur de la démocratie dite juridique, “tant dans les systèmes nationaux qu'à l'échelle planétaire (droits de l'homme)” et dans cette “machine essentiellement juridique que constituent les Communautés Européennes” (Cohen-Tanugi, 1987: 92).

Ces considérations portent à relativiser l'importance prioritaire sinon exclusive accordée à la représentation, voire l'identification pure et simple de la démocratie au suffrage, qui a pu animer des groupes sociaux qui en avaient été écartés, et en particulier les femmes comme nous le verrons plus loin. Si la représentation, comme délégation de pouvoirs, est un processus nécessaire des démocraties modernes non seulement en raison de l'étendue de leurs territoires et de l'importance de leurs populations mais aussi en raison de la complexité de la gestion des États, elle n'est cependant pas suffisante à assurer la démocratie: “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”, écrit Rousseau. L'intervention active des membres de ce qu'on nomme aujourd'hui la société civile est indispensable à des niveaux et dans des domaines divers pour que le pouvoir ne soit pas tout entier aspiré par le haut. Sans cette activité, la démocratie devient purement formelle. Car le vote consiste plutôt à faire confiance pour un temps déterminé à des personnes qu'à contrôler effectivement leurs décisions. On peut même souligner le fait que le vote a désormais une portée plus symbolique qu'effective. Événement rituel faisant partie des grands rendez-vous d'une communauté, il rappelle à chacun son caractère de citoyen ou de citoyenne. Car sitôt que “quelqu'un dit des affaires de l'État: que m'importe? On doit compter que l'État est perdu” (Rousseau, 1964: 322). Sans doute l'effervescence, même purement théâtrale ou médiatique, qui entoure les élections, si dérisoire qu'elle paraisse, vient-elle ranimer un espace public qui autrement risquerait de tomber

⁷ J'ai pu, “sur le tas”, voir confirmée cette affirmation. A l'issue d'un cours donnée à des étudiant(e)s américain(e)s, j'avais mis au voix le choix entre deux formes d'examen. Ayant obtenu deux tiers des voix per la première forme, un tiers pour la seconde, j'avais, en bonne logique majoritaire, choisi la première, provoquant un mouvement de stupeur scandalisée des étudiant(e)s: il était entendu qu'un tel vote devait seulement entériner le choix de chacun(e), et que la forme minoritaire devait être adoptée par ceux qui l'avaient préférée.

en sommeil. Il y a dans l'espace public la notion du publique, que le théâtre politique vient rendre à lui-même.

Femmes et représentation

Le caractère problématique de la représentation dans son rapport à la vie démocratique mérite une attention particulière quand il est abordé du point de vue des femmes. On a souvent analysé comment les femmes avaient été exclues de la citoyenneté, dès la fondation de la démocratie, en prenant appui sur leur exclusion légale du statut d'électrices, ou aujourd'hui, sur leur minorisation effective parmi les élus. La représentation est dans ces deux cas le critère principal permettant d'évaluer une citoyenneté qui s'avère aujourd'hui comme hier toujours déficitaire. Mais on peut se demander si l'extension de la "volonté de tous" à la "volonté de tous et toutes" modifie de quelque manière la "volonté générale", ou encore si, absentes de la fondation du "pacte social" réel ou symbolique, les femmes peuvent en devenir partie prenante de manière purement additionnelle et sans que celui-ci doive être redéfini.

Que la qualité d'électrices, puis la qualité d'élues puisse être un critère d'évaluation de l'avancée de la citoyenneté des femmes n'est pas discutable. Que la lutte pour leur obtention s'impose ne l'est pas moins. Mais elle tend à surestimer l'importance de la représentation d'une part dans l'ensemble de la démocratie, d'autre part dans l'organisation du pouvoir ou des pouvoirs. Or, pour l'ensemble de la société, la représentation, comme nous l'avons vu, est loin d'exprimer le tout de la vie démocratique et peut même la paralyser ou la maquiller. En outre, l'évolution historique a plutôt tendance à en amenuiser l'impact. En France au moins, le législatif voit son pouvoir érodé au profit de l'exécutif. Mais en outre les décisions concernant un état déterminé sont de plus en plus tributaires de décisions supra-nationales, livrées principalement à des technocrates: ainsi en vait-il pour la construction européenne dont le parlement joue un rôle plutôt figuratif. Ces décisions dépendent d'ailleurs d'enjeux économiques et politiques mondiaux incontrôlables.

Les démocraties dont la version juridique est plus développée seraient-elles plus adéquates à l'expression des droits des femmes? Le recours direct à la constitution et aux lois constitue-t-il un mode d'expression plus efficace parce que plus immédiatement accessible et plus ponctuel que l'élection de représentant(e)s pour ces minorisé(e)s qui ne sont pas pour autant minoritaires?

C'est une hypothèse. Mais la démocratie juridique ne peut être imposée facilement dans les cultures qui ne la pratiquent généralement pas ou peu. Elle rencontre d'ailleurs d'autres obstacles, à la fois semblables et différents des précédents. D'une part, la constitution et les lois devraient pouvoir, dans une telle hypothèse être considérées comme neutres (eu égard à la différence des sexes en

ce qui nous concerne). Or, malgré leur prétention universaliste, elles sont lourdes d'éléments anthropologiques: elles sont exprimées dans un certain langage portant la marque de ceux qui les ont élaborées. D'autre part toute loi demande interprétation, et ces interprétations elles-mêmes, qui ont été et sont assumées à travers le temps, forment jurisprudence. Ces éléments pèsent dans toute revendication de droits même si aujourd'hui le nombre de femmes juristes, ayant directement ou indirectement charge d'interprétation et d'application de la loi, s'est développé et favorise non pas nécessairement mais réellement cependant son infléchissement.

L'avantage de cette procédure est cependant de déplacer la volonté démocratique de la société politique à la société civile, de réanimer celle-ci pour que les groupes et les individus se constituent en gardiens actifs de leurs propres droits.⁸ Elle desserre le lien de la supposée volonté générale pour faire place aux volontés particulières. Elle fait place, sous la notion faussement globalisante de "peuple", à la diversité concrète des groupes et individus qui le constituent. Peut-être peut-on finalement se saisir plus facilement des lois, objectivées dans leurs énoncés, que des représentants, fuyant dans leurs discours et leurs images. Certes l'inflation de la procédure que connaissent les États-Unis est sévèrement jugée par l'opinion française, comme l'est par ailleurs le "multiculturalisme", mais il faut faire la part, dans cette réprobation prudente, de ce qui relève d'une tiédeur voire d'un affadissement du sens démocratique de la société civile.

Quoi qu'il en soit, on ne peut séparer ces deux procédures ni faire l'économie de l'une d'entre elles. La démocratie nécessite des formes diverses d'exercice.

L'exclusion des femmes

Le féminisme des siècles antérieurs, pas plus que celui d'aujourd'hui, ne réduit ses ambitions au seul domaine politique: il concerne le social, l'économique, le juridique, la culture, les mœurs. Toutefois, on y trouve de manière récurrente l'idée selon laquelle toutes les conquêtes resteront lettre morte si elles ne s'accompagnent pas d'un accès des femmes au pouvoir tel qu'il est structuré par le politique, à travers les différents niveaux d'exercice de la citoyenneté. Voire même l'espoir, illusoire ou non, que l'accès au pouvoir politique entraînerait automatiquement tous les autres changements. Même si on ne peut réduire les courants féministes antérieurs au suffragisme, il faut bien reconnaître que celui-ci en constitue une constante nationale et internationale. Il est le fil rouge qui court à travers toute l'aventure féministe.

⁸ Incidemment mais significativement, je pensé par exemple au procès intenté à un journaliste du *Figaro* par deux américaines professeurs d'Harvard que celui-ci avait nommé calomniées sous prétexte de *political correctness*. Elles l'ont gagné.

La démocratie s'est fondée sans les femmes. La définition de la citoyenneté les a rejetées du côté de la simple humanité, d'une humanité qui, sans confiner à l'animalité, est néanmoins un peu moins humaine que celle des hommes parce que —argument surprenant à l'époque de l'émergence de l'état de droit qui prétend précisément non pas entériner mais abolir "le droit du plus fort"— elles sont "plus faibles" qu'eux, ainsi que ne cessent de le répéter hommes politiques et philosophes.

Depuis, les femmes n'ont cessé de revendiquer leur intégration à un système qui ne peut être cohérent avec lui-même que s'il n'excepte pas de son principe — la "souveraineté du peuple" — la moitié de ce peuple. Et leurs luttes, hier comme aujourd'hui, se sont focalisées sur le système de représentation, comme si celui-ci était la condition en tout cas nécessaire —et presque suffisante— de la citoyenneté.

Ainsi, durant tout le dix-neuvième siècle et le début du XXe, les féministes, et quelques-unes parmi elles avec une obstination confinant à l'héroïsme, se battent pour l'obtention du droit de vote. La résistance à cette revendication est immense, tant du côté de la droite qui confine les femmes dans le privé que du côté de la gauche qui n'a pas, sauf exceptions, une position bien différente et qui en outre redoute que les voix des femmes ne profitent à la droite. Des vies entières s'épuisent dans ce combat.⁹ Lorsque celui-ci trouve enfin son aboutissement la victoire s'avère décevante. Le vote des femmes non seulement ne modifiera pas ou en tout cas pas sensiblement l'espace politique, mais il ne modifiera pas non plus l'accès des femmes aux postes clés du pouvoir, ni d'une manière générale aux lieux décisionnels de la vie des partis, du moins en France. Plus tard, pour toute une génération, issue des luttes féministes autonomes des années 70, l'accès de la gauche au pouvoir en 1981 ranimera momentanément des espoirs, qui s'avéreront à leur tour illusoire.¹⁰

Ainsi l'accès tardif des femmes à la qualité d'électrices, cet objectif pour lequel elles ont tant lutté et sacrifié d'elles-mêmes, et qui aurait dû leur assurer enfin la plénitude de la citoyenneté, s'avère finalement sinon stérile du moins peu fécond au regard de ce qui en était attendu.

La déception engendrée par les faibles effets produits par l'obtention du droit de vote dans l'immédiat après-guerre peut éclairer pour partie, mais pour partie

⁹ L. Klejman et Fl. Rochefort, *L'égalité en marche. Le féminisme sous la Troisième république*, Presses de la Fondation des sciences politiques, Paris, 1989; M. Riot-Sarcey, *La démocratie à l'épreuve des femmes*, Albin Michel, Paris, 1994 ; Ch. Bard, *Les filles de Marianne. Histoire des féminismes 1914-1940*, Fayard, Paris, 1995.

¹⁰ Sur ces points voir Mariette Sineau, *Des femmes en politique*, Economica, Paris, 1988, et avec Jane Jenson, *Mitterrand et les françaises*, Presses de la Fondation des sciences politiques, Paris, 1995.

seulement, le fait que le féminisme des années 70 ait, quant à lui, franchement tourné le dos aux institutions, et en particulier au système de représentation, pour puiser son inspiration politique dans l'organisation d'une sorte de démocratie directe à caractère anarchique, concrétisant les aspirations de la "révolution" de mai 68. Il ne s'agissait pas d'investir les structures de pouvoir mais de les contourner pour fonder un monde commun, étranger à la structure hiérarchique, où le pouvoir soit toujours partagé par tous, ouvert à l'intervention de chacun. Sans ambitionner son insertion dans le système existant, le néo-féminisme a d'abord étendu la notion de politique à des domaines jusque là considérés comme privés en les prenant collectivement en charge pour les transformer: le corps, la maternité, la création, les rapports sexuels. Dans la plupart des cas, la loi est seulement venue ratifier une pratique imaginée et mise en œuvre hors la loi. ("Nous avons toutes avorté"). Le souci d'intégration à l'institution politique ne viendra au féminisme français que beaucoup plus tard, et probablement en partie par essoufflement de son inspiration, d'abord à l'occasion de l'avènement du pouvoir de la gauche en 81, comme nous l'avons dit, ensuite par une réactivation de la réflexion historico-politique nationale développée à l'occasion du bicentenaire, en 1989, enfin à la lumière des nouvelles institutions européennes. Le retour du féminisme au berceau de la représentation sera consacré par le développement de la problématique de la parité dont se saisissent, selon des modes divers, tant les féministes de la tradition dite universaliste que les féministes de la différence.

Ainsi, après la parenthèse du mouvement soixante-huit, qui eut le mérite d'être une tentative de réactivation de la société civile, et où une génération de femmes fit sa première expérience de la démocratie comme démocratie directe, le féminisme, reparti à la conquête du pouvoir institutionnel, prend pour objectif non plus cette fois le droit de vote des femmes, leur droit à se faire représenter, leur qualité d'électrices —qui est acquise mais dont les effets ont déçu— mais leur droit à être représentantes. Il s'agit d'obtenir les conditions nécessaires à l'exercice de ce droit qui est formellement acquis mais largement inappliqué en raison de freins liés tant à l'organisation des partis et de la procédure électorale qu'à la résistance des mentalités. La revendication de quotas fait peu à peu place à la revendication de la parité. Ainsi, quand il s'agit de partage de pouvoirs, c'est encore sur le système de représentation que l'action se porte.

Les femmes dans la politique

Il est surprenant qu'aujourd'hui encore on parle d'un "problème des femmes" (et le développement du féminisme a, en voulant y remédier, accentué cette formulation): pourquoi le malaise du rapport des femmes à la structure politique et sociale telle qu'elle est élaborée est-il considéré comme le problème des femmes

et non comme le problème de cette structure, supposée exprimer ou représenter le peuple entier? Si la gestion politique d'une société pose problème à plus de cinquante pour cent de ses membres, n'est-ce pas que cette gestion est mal conçue? Si un régime politique qui prétend représenter la volonté de tous et toutes, et leur intérêt, doit s'accompagner de mesures spéciales pour cinquante pour cent de ses membres, peut-on encore parler de "tous"? Le seul fait que sur le plan national comme sur le plan européen ou international, on doit développer tant de réflexions et d'initiatives en faveur de "l'intégration" des femmes, et en particulier de leur intégration au politique, prouve à soi seul que le monde est et reste un monde d'hommes, conçu à leur seul usage, même quand il se nomme démocratie.

On a voulu donner diverses explications à ce phénomène, à première vue surprenant, d'absence des femmes de la représentation, en particulier en France où elles ont pourtant bénéficié d'une certaine avance en matière d'intégration professionnelle. La plus traditionnelle consiste à affirmer que les femmes ne sont pas intéressées par le politique, que leurs intérêts, même s'ils ne se limitent pas au privé, sont toujours liés au concret, à l'immédiat. Que, même en politique, elles préfèrent gérer une commune qu'un pays, que la sphère publique ne les intéresse qu'autant qu'elle apparaît comme l'extension d'une maison, d'un ménage.

Il s'agit là d'une explication trop prévisible et trop conforme aux stéréotypes pour être véritablement pertinente. On ne peut en tout cas sous-estimer le barrage que les détenteurs traditionnels —masculins— du pouvoir continuent à leur opposer. Il y a eu longtemps un "front commun" unissant les partis pour faire barrage à la montée des femmes en politique: les refouler en bloc était plus simple que de le faire au cas par cas. Mais il faut tenir compte aussi de la nature même de l'organisation du pouvoir et des caractéristiques exigées de ses agents. Le système politique représentatif majoritaire est loin de se réduire au schéma simpliste et mécanique d'un rapport électeurs/représentés, à tel point que certains ont pu considérer que la représentation politique est une fiction. La représentation moderne passe par l'intermédiaire incontournable des partis. Ceux-ci constituent des formes préétablies qui homogénéisent la diversité et réduisent la pluralité des opinions à quelques conceptions prédéterminées du bien commun. Hors des partis, point de salut. Ils sont les filtres du politique, et ces filtres, pour la question qui nous concerne, procèdent par des moyens divers au laminage des femmes et des intérêts des femmes. Ils réduisent à néant ou à peu de chose les acquis du suffrage. Pourquoi les femmes ne votent-elles pas pour les femmes? Demande-t-on souvent. C'est que les femmes sont rarement sur les listes en ordre utile, et que ce sont le plus souvent des femmes "sous condition", c'est-à-dire soumises à un programme, comme à une conception du bien commun, qui a été élaboré sans elles et avant elles et dans lesquels il leur est difficile sinon impossible d'introduire du nouveau: même quand elles y sont présentes, elles sont figurantes d'objectifs

qu'elles n'ont pas déterminés mais au mieux ratifiés. En ce sens, ces femmes sont des hommes, même si elles veillent à afficher quelque "féminité". La diversité des partis elle-même tend aujourd'hui à se réduire à des modalités plus qu'à des objectifs. Les vieux concepts de gauche et de droite ne sont plus guère pertinents, et ils le sont moins encore pour ce qui concerne les femmes. Les partis s'opposent dans leur accès au pouvoir mais peu dans leurs programmes concrets. La sphère du politique comme telle est une production homogénéisante. La "cohabitation de forces politiques différentes est possible seulement sur la base d'une même idéologie fondamentale, sur la base d'un accord des différentes forces autour d'un certain nombre de principes fondamentaux qui caractérisent un certain type d'État" (Pasquino, 1987: 46). Cette "même idéologie fondamentale", qui fait que n'est représentable que ce qui est homogène, rend quasi-impossible la reconnaissance de nouveaux partis structurés sur d'autres valeurs et d'autres priorités, ou sur une autre conception de la citoyenneté. La timidité et le caractère éphémère des "partis féministes" dans les années 70 s'explique partiellement au moins de la sorte, de même que la stagnation —en France du moins— des partis écologistes dont les idéaux semblent ne pouvoir être intégrés qu'à travers les partis traditionnels— et dès lors affadis.

Le système de représentation, qui devrait en principe faire que le peuple dans son entier soit présent dans ses représentants, constitue en fait un abandon de ses pouvoirs entre les mains de ceux-ci. Et c'est bien ce que définissent toutes les théories du "contrat" qui ont préparé et alimenté l'avènement de la république: le peuple délègue sa souveraineté aux gouvernants et s'en remet à eux. Entre le moment du vote et le moment du gouvernement, le peuple —ou du moins une part importante de celui-ci— disparaît, est escamoté. Au peuple réel se substitue un peuple figuré. Les volontés particulières marquées par l'unicité des votants s'effacent au profit d'une Volonté générale unifiée et manipulable. Apparemment, en déposant leur bulletin dans l'urne, ce sont des individus qui votent, et chacun croit alors agir en individu libre. En fait ces individus n'ont pour toute liberté que de ratifier des objectifs globaux prédéterminés ou des figures qui les soutiennent. La politique est une pièce de théâtre, jouée sur une scène aux mesures définies, et non extensible à l'infinité de l'espace social, pièce dont le scénario est déjà écrit, et dont on ne peut choisir que les interprètes, sur la foi de leur bonne mine ou de leurs bonnes paroles comme il apparaît de plus en plus à travers le développement médiatique. C'est dire que le politique est une construction: "dans ce sens il est vrai que représenter veut dire faire exister quelque chose qui auparavant n'existait pas, ici l'unité d'un peuple" (Pasquino, 1987: 42). Entre l'homme (l'être humain, la personne) et le citoyen, il y a hiatus. La construction du politique, et sa constitution en sphère autonome, propre à l'âge moderne et à la démocratie, fabrique de l'homogène avec de l'hétérogène, de l'intérêt général en limitant de manière

inégale les intérêts particuliers dont certains sont privilégiés au détriment des autres, de l'égalisation qualifiée d'égalité plaquée sur les inégalités ou parallèle à celles-ci. Si, dans la monarchie, le roi pouvait dire à juste titre: "L'État c'est moi", dans la démocratie c'est par un artifice —l'artifice représentatif— que le peuple est supposé pouvoir dire: "L'État c'est moi". Bien plutôt que d'en être l'expression, l'État le précède et le conditionne, État qui fut fondé par et pour des hommes, selon un modèle masculin et auquel des femmes (les électrices ou les élues) peuvent éventuellement s'intégrer, s'assimiler, mais dont on ne voit pas qu'elles puissent le transformer. Si dans la pièce qui était jouée jusqu'ici exclusivement par des acteurs hommes, des femmes peuvent désormais reprendre certains rôles, la pièce n'en est pas changée. Les femmes peuvent continuer à affirmer "L'État c'est pas moi".¹¹

Aussi la représentation n'est-elle pas représentation de la présence: c'est une abstraction qui substitue à la présence réelle une présence figurée qui en donne le leurre et où chacun est supposé se reconnaître, faute d'y être et d'en être, et cela que ce soit par l'intermédiaire des représentants ou des lois. Promu au rang de citoyen chaque individu est modélisé.¹² Dans cette modélisation, il/elle renonce au propre de son expérience pour devenir copie conforme: ce que l'on nomme un individu. Mais l'individu, décapé de ce qui en faisait une personne, est-il bien caractérisé par cette "autonomie" qui, selon les philosophes et les théoriciens du moderne, permettait seule l'accès à la qualité de citoyen, ou bien n'est-il pas plutôt un exemplaire quantifiable du peuple homogénéisé par les efforts conjugués d'une démocratie déchue et du capitalisme?

Les femmes et l'irreprésentable

La philosophie (des Lumières) qui accompagne la fondation de la réalité républicaine et de la démocratie est une philosophie de l'individu "autonome" (qui est à lui-même sa propre loi) se liant par contrat avec d'autres individus. Le lien est second par rapport à l'identité individuelle.

C'est au nom de cette conception de l'homme et du citoyen (mais l'un n'est pas identique à l'autre) qu'est généralement justifiée l'exclusion des femmes de la scène publique. Aussi de nombreuses penseuses féministes, parmi lesquelles Simone de Beauvoir et ses héritières, ont-elles voulu réfuter cette affirmation en démontrant que les femmes sont bien des "individus comme les autres", dotées de la même raison que les autres (étant entendu que la raison des autres est la raison des hommes).

¹¹ Titre d'un article paru dans *Les Cahiers du Grif: L'in-sécurité sociale des femmes*, Bruxelles, 1978 [sic].

¹² J'ai développé ce point dans "Le renard et la cigogne ou la construction du citoyen", *Cahiers du Grep*, Toulouse, 1993.

Cette réfutation, qui a prévalu dans les luttes de femmes en France, ratifie le champ philosophique de l'adversaire, sa conception de l'homme et du monde, et tente seulement de l'élargir. Ainsi non seulement l'Homme (humain) est ontologiquement indifférent à la sexuation, mais il est exempt de tout lien autre que décidé par sa volonté libre. Ou du moins seuls le consacrent comme humain et comme citoyen les liens relevant de celle-ci. L'hétéronomie n'est qu'aliénation et dépendance: elle est défaut. Seul le contrat (l'état de droit) est constitutif du rapport à l'autre.

Dans ce champ philosophique, élaboré et soutenu historiquement par les hommes, les femmes ne peuvent pourtant être que dérangeantes. Elles rappellent aux hommes leur hétéronomie à divers titres: d'abord en étant des humains mais d'autres humains, contredisant la définition monologique ou hommosexuée de l'Homme, ensuite en signifiant aux hommes l'hétéronomie du désir¹³ qui les met "hors d'eux-mêmes", mais aussi celle de la génération. Car le citoyen n'enfante pas —à peine engendre-t-il—: il reçoit et transmet un nom et des biens, assurant la persistance du même dans l'altérité temporelle.

La présence des femmes est un démenti permanent à l'idéal de la raison autonome. Freud n'a pas tort de les situer comme de perpétuelles objectantes à la parole du maître —des "hystériques" dit-il: ce n'est pas tant qu'elles objectent, mais leur réalité même fait objection et il convient donc de l'annuler ou du moins de la dissimuler en les reléguant dans ce qu'on nomme le privé. De la même manière et pour les mêmes raisons, elles apparaissent comme des "réactionnaires", voire des obscurantistes, dans le discours des "progressistes" parce qu'elles révèlent l'irréductibilité du lien à la maîtrise: en ce sens en effet derniers témoins du "religieux" comme *religare*, comme relier.

Plutôt que de revendiquer désespérément l'intégration des femmes à cette définition de l'homme comme individu autonome ne se liant à autrui que par sa libre décision, on peut donc aussi la contester en rappelant que l'hétéronomie est constitutive de tout humain et de tout citoyen, la réalité de la personne résistant à l'abstraction quantitative de l'individuation. Et en opposant à l'unité supposée du peuple, la réalité fondamentale de sa pluralité, une pluralité qui n'est pas réductible à celle des seules opinions. Alors la position des femmes apparaît comme résistance à l'homogénéisation qui transforme un peuple en masse, ou en collection d'individus abstraits, dont la fameuse autonomie consiste essentiellement à ratifier l'uniformisation.

¹³ Spinoza écrit: "Les hommes on le sait, n'aiment le plus souvent les femmes que d'un désir sensuel... dès lors nous voyons sans peine que si les hommes et les femmes assumaient ensemble l'autorité politique, la paix aurait beaucoup à souffrir de cette probabilité permanente de conflits" (*Traité de l'autorité politique*, dernières lignes).

Les femmes seraient ces “quelqu’un” irréductibles à un commun dénominateur, mais définies par l’altération du dialogue qui n’est pas aliénation. Elles seraient ces “quelqu’un” dont la présence concrète ne peut qu’effrayer un espace public neutralisé, ou supposé tel. Ce n’est pas par manque mais par excès, par excès de présence, que les femmes causeraient un tel problème à la représentation démocratique. Dans une sphère publique définie par le même, elles sont le rappel de l’autre, et de l’altérité, qui en a été préalablement bannie.

L’irréductibilité des femmes à l’Un (dont on conçoit bien qu’il est périlleux de la souligner dans un monde entièrement régi par l’Un) a été et est soulignée à partir de points de vue divers, voire apparemment opposés. On se souvient de l’affirmation de Lacan “La femme n’existe pas” qui avait pu apparaître comme une négation des femmes mais qui signifiait plutôt leur résistance à l’homogénéisation de la généralité. Cette affirmation trouve place dans les écrits de féministes ayant pensé dans le voisinage de la psychanalyse ainsi qu’en atteste l’élection de la formule “des femmes” (A. Fouque) plutôt que La femme ou même les femmes, ou encore La/une femme (L. Irigaray). Mais elle émerge aussi par exemple chez des chercheuses peu suspectes de “différencialisme” ou d’affinités avec la psychanalyse quand, sociologues, elles soulignent l’extrême diversité des vies des femmes, ou quand, historiennes, elles mènent un débat sur le statut d’“exceptionnalité” de celles-ci (Varikas et al., 1988). L’exceptionnalité ou l’unicité est d’ailleurs la définition même non des femmes mais de l’humain dans une philosophie politique contemporaine comme celle de Hannah Arendt.

Dans cette lecture, la raison liée à la seule autonomie, c’est-à-dire la raison des hommes, est une version restrictive de la raison et le régime des relations qu’elle commande est un régime partiel et partial, un régime contraint. La critique du Sujet (la critique de l’Homme, tel qu’il fut constitué par la science et la métaphysique occidentales) inaugurée par Heidegger dans l’espace ontologique, doit être prolongée dans l’espace politique par la critique du Citoyen. Il s’agit de prendre acte de ce que, pas plus que l’Homme, le Citoyen n’est essentiellement Sujet; à moins qu’on ne rende à ce mot son double sens originaire selon lequel tout sujet est assujéti aux autres, qu’il ne les constitue pas. Il s’agit d’échapper à l’illusion des Lumières —sans régresser vers l’obscurantisme. Il s’agit de rappeler l’irreprésentable dans la représentation elle-même, la présence comme irreprésentable interférant, pour la relativiser ou plus exactement pour la travailler, avec la représentation.

La raison hétéronomique reconnaît l’hétéronomie en amont comme en aval de sa décision: elle sait qu’il n’y a historiquement pas de “table rase” même quand une révolution prétend en donner le leurre à ceux qui se voudraient des dieux, mais qui sont en retard d’une création. La raison hétéronomique sait que l’Homme ce sont toujours des humains reliés les uns aux autres, tant horizontalement —les

contemporains— que verticalement —ceux qui viennent avant et après— de sorte que leur lien n’a guère les caractéristiques d’un contrat qui choisirait ses termes et ses limites.

Autrement dit, les femmes ne peuvent entrer dans la version restrictive de l’humanité et de la citoyenneté déterminée par les hommes et consolidée par la forme démocratique, fondée sur une philosophie dite des Lumières ou sur sa caricature. On peut dire que si les femmes sont, bon gré, mal gré, porteuses d’hétéronomie, si elles font inmanquablement apparaître jusque dans leur corps qu’il y a non pas une mais deux versions au moins de l’humanité, on comprend que ce rappel ait été, soit encore insoutenable à un espace public conditionné par l’homogénéité et dont les seules disparités doivent être d’opinion, non de donné. (Car dans la démocratie moderne l’autre n’a jamais pu entrer qu’en devenant le même. Or ce même étant, malgré sa neutralité supposée, masculin, on comprend la difficulté pour les femmes d’y être assimilées).

On trouve chez certains penseurs des Lumières et en tout cas chez l’un des plus fondamentaux, à savoir Kant (1986b, 80-85), à la fois l’extension maximale et le soupçon des limites d’une philosophie de l’autonomie et du contrat entre libertés qui doit commander tant les rapports privés que les rapports publics. Ses réflexions sur les rapports amoureux entre les sexes sont à cet égard significatifs, puisqu’il ne les conçoit que comme l’engagement de deux individus libres. S’il privilégie le mariage, c’est en raison de sa clarté contractuelle, régissant droits et obligations réciproques, mais aussi toujours dénonçable: Kant est un des rares et des premiers penseurs y incluant la possibilité du divorce. Cette volonté de rationalisation de l’amour ou du désir nouant deux libertés est sans doute aujourd’hui à l’œuvre dans la codification *politically correct* des rapports entre garçons et filles aux USA, codification qui régit chaque geste d’approche. Si Kant peut introduire les lumières dans le mariage (comme nos jeunes modernes kantienne tentent de le faire dans toute approche amoureuse) il souligne lui-même son écueil dans la pensée de la génération. En effet, il s’agit là d’un domaine dans lequel le lien entre parents et enfants ne peut être pensé comme contractuel puisqu’il repose sur une décision unilatérale. Et cette unilatéralité a été mise encore davantage en évidence par l’accès à la maîtrise maternelle de la génération qui n’est bien entendu jamais étendue à l’enfant potentiel. Cette maîtrise technique a d’ailleurs révélé plus qu’elle n’a colmaté chez les femmes la faille entre volonté et désir.

Pour la pensée démocratique stricte issue des Lumières, la génération est impensable, irréprésentable. L’humanité ne peut penser qu’horizontalement: c’est celle des contemporains. L’idée d’une humanité étendue à ceux qui ne sont plus — le culte des morts— mais surtout à ceux qui ne sont pas encore, n’est pas compatible avec la philosophie politique de la démocratie. Non qu’il n’y ait de

grandes philosophies modernes de l'histoire, dont Hegel ou Marx sont les exemples incontournables, mais l'Histoire est alors une projection de l'humanité présente, l'accomplissement de ce qui est déjà: elle ne peut être porteuse de la "radicale étrangeté", celle de l'imprévisible, du nouveau-venu, du nouveau-né qu'évoque Hannah Arendt comme commencement et chance d'initiative.

La génération comme indice radical de l'irreprésentabilité a proliféré pendant des siècles dans la représentation symbolique et exemplairement dans la statuaire et la peinture. La naissance y apparaît comme nativité, celle-ci étant il est vrai limitée au rapport mère/fils, généralement placé au centre d'une assistance plus ou moins nombreuse: ce rapport n'est pas qu'intime, il est fondateur. Son élection comme motif répétitif n'est pas dû à sa seule inspiration religieuse. Il faudrait au contraire se demander comment et pourquoi elle s'y trouve valorisée à ce point. L'avènement de la modernité démocratique va estomper presque entièrement ce motif: est-ce au nom de la laïcité? Ou de la démocratie?

Le privé et le public

La conscience des limites de la raison autonome est sans doute le fondement de la coupure radicale établie ou fortifiée par la démocratie entre privé et public. S'il faut définir le public par la transparence et l'homogénéité, on renverra au privé tout ce qui y résiste, tout ce qui relève de la diversité, de l'hétérogénéité, de l'hétéronomie. Et d'abord, avant tout, la génération, du moins jusqu'à ce qu'elle entre dans le régime de la manipulation technologique.

Le public est dès lors supposé neutre, la chose et l'espace de tous, où tous et toutes sont égaux d'être les mêmes, indépendamment de ces particularités qui sont reléguées dans le privé où elles peuvent s'exercer sans déranger personne. Le privé est caché, comme le souligne Hannah Arendt.¹⁴ Ainsi résout-on le problème de l'Un et du multiple: en exilant le multiple et en l'assignant à résidence forcée sous la protection du public, pour le protéger mais aussi pour le circonscrire. C'est pourquoi aussi on met les fous dans des asiles. On ne doit pas voir l'hétéronomie. L'autre (l'altérité déraisonnable) doit être ou caché, ou détruit. L'autre comme autre n'est pas représentable et donc pas présentable.

La coupure radicale entre le privé et le public recouvre habituellement celle de la nature et de la culture ou du droit et permet d'affirmer que les relations humaines et en particulier les relations de pouvoir y sont d'essence absolument différente, les premières étant automatiquement soumises à l'autorité du père

¹⁴ Pour Arendt, et selon une vue assez traditionnelle, c'est privé qui est le lieu de la répétition du même, le politique (identifié à la démocratie) donnant seul accès à l'existence plurielle. C'est du moins sa thèse a plus visible, dans *Condition de l'homme moderne* (*The Human Condition*).

tandis que les secondes totalement abstraites de leurs données, dépendraient exclusivement de la liberté.

Mais un tel nettoyage de la sphère publique, une telle aspiration par le vide — la démocratie de Monsieur Propre— est-elle possible et mieux encore est-elle réelle? L'absence de particularité de la sphère publique n'est-elle pas en fait la modélisation d'une certaine forme du privé, qui est en tout cas un privé masculin? Si, à Athènes, la sexualité hétérosexuelle (reproductive) relève de la sphère privée, de l'*oikia*, la sexualité homosexuelle, intimement liée à la transmission de la vérité de maître à l'élève, est, quant à elle, de l'ordre public, partie intégrante de son organisation. A partir de cet exemple, on peut se demander s'il n'y a pas dans toute organisation de la sphère publique l'immixtion de certaines formes et certains éléments qu'en tout autre cas on considérerait comme relevant du privé. Ou, du moins une compatibilité de la sphère publique avec une certaine vie privée plutôt qu'avec une autre. Car la sphère publique, contrairement à son ambition, est celle d'un universel toujours particulier: il n'y a de citoyenneté que déterminée, sous conditions. Et la distinction radicale qu'Hannah Arendt établit entre le social et le public, distinction qui préserverait ainsi ce dernier en attribuant au social le statut d'un faux public, d'un public/privé, est difficilement tenable, surtout si, comme elle le fait, on veut défendre les éléments de démocratie directe qui irriguent la démocratie représentative. Le "sujet" politique, le "quelqu'un", ainsi que le désigne la philosophe, n'est pas un ange planant dans l'apesanteur, mais bien plutôt au moins un homme.

Autrement dit la neutralité de la sphère publique est un leurre. Elle est, pour ce qui concerne notre problème, et jusqu'à ce jour organisée en fonction d'une particularité masculine élevée au rang de généralité. La symbolique développée par la démocratie et la république est une symbolique masculine jusques et y compris son inscription dans un visage de femme, calqué sur celui de telle ou telle vedette. "La" République, inscrite dans le fantasme de Marianne, permet d'évacuer les femmes concrètes dans leur diversité. Pétrifiées, statufiées, Marie et Anne (qui ne sont plus les Marie et Anne enceintes des Visitations) font silence.

Ainsi, d'une part, comme l'ont dit bon nombre de féministes, le privé reste sous contrôle du politique, soit à travers l'autorité longtemps maintenue du "père de famille", soit par le privilège qu'il accorde à un certain privé contaminant l'espace social et public. De ce privé dominant, l'étendue réelle et symbolique chaque jour parcourue atteste. Les murs des villes et les pages des livres sont destinés au regard d'un homme. Blanc de préférence. Parlant français. Prenant congé la dimanche et non le vendredi ou le samedi. La grande hétérogénéité des membres du "peuple" connaît un commencement d'homogénéisation dans la machinerie sociale avant d'être escamotée par le tour de prestidigitation de

l'élection. De l'urne, il sort toujours un lapin. Le rendez-vous des électeurs et des élus pose un lapin. Surtout aux femmes.

Représentation et parité

Depuis quelques années, et dans un moment d'essoufflement des luttes de terrain, un objectif nouveau est apparu à l'horizon des revendications des femmes: la parité. Elle porte sur les instances représentatives qui devraient, sous la garantie d'une loi, être partagées à égalité entre hommes et femmes.

Si on poursuit le fil de la réflexion critique qui précède, la question que pose la revendication de la parité est la suivante: la parité des représentat(e)s est-elle susceptible d'introduire l'altérité dans la représentation, et d'entraîner par là un nouveau pensé et une nouvelle pratique du monde commun, qui soutienne une égalité sans égalisation? Ou bien est-elle une intégration de quelques autres au même, à la scène inchangée de la représentation démocratique? Autrement dit, la modification quantitative de la répartition femmes/hommes dans le sens de la parité au sein des instances du pouvoir représentatif entraînera-t-elle une modification qualitative de cette représentation, c'est-à-dire un changement dans la conception de la "volonté générale" (ou du bien commun)? Le saut en avant que n'a pas produit l'accès des femmes à la qualité d'électrices aurait-il lieu par leur accès à la qualité d'élus? Ne risque-t-il pas d'entraîner comme celui-ci des déceptions à terme s'il ne s'accompagne pas d'un projet subversif?

Sans reprendre ici une analyse détaillée de l'argumentation ou plutôt des argumentations diverses des militantes de la parité, on soulignera cependant qu'elles ne s'appuient pas toutes sur la même philosophie. En effet, un courant de paritaristes "différencialistes" conçoit la parité comme dédoublement, juxtaposant en quelque sorte les deux figures sexuées de l'humanité dans une même espace public, voire même leur réservant des statuts de citoyenneté distincts. Les femmes, étant autres que les hommes, assureraient la présence et les intérêts des femmes dans la sphère publique, entraînant un autre rapport au politique que celui des hommes.

Mais un autre courant, important en France, soucieux d'éviter toute collusion avec le "différencialisme", se refuse à penser que les femmes représentées seraient représentantes des femmes comme les hommes aujourd'hui: les femmes représentantes représenteraient les femmes et les hommes indistinctement.

Quel est alors l'intérêt de leur présence paritaire dans les instances représentatives? Car si les femmes ou les hommes peuvent être indifféremment représentants des deux sexes —incarner l'un et l'autre l'universel humain— la parité peut paraître inessentielle: les hommes sont ou peuvent être aujourd'hui les représentants des femmes à part entière, comme les femmes le seraient des hommes. C'est une question de programme, non de personnes.

La nécessité et l'intérêt de la parité résideraient dès lors dans la valeur essentiellement symbolique de ce dédoublement : faire apparaître et reconnaître que les femmes sont, au même titre que les hommes, représentantes de "l'universel". La visibilité des hommes et des femmes à la tête de l'État ne ferait que refléter ou plutôt révéler clairement la réalité de la bi-sexuation de l'humanité, le fait qu'elle comporte deux sexes (indépendamment d'un contenu différent de ces deux sexes). Son impact symbolique serait plus important que les objectifs réels qu'elle pourrait prétendre assumer. La parité proclamerait qu'il y a du deux, du deux en un, que l'un est toujours deux. Elle en attesterait visiblement. Mais attesterait-elle du caractère fondamentalement dissymétrique de ce deux, irréductible à l'un plus un, et irréductible à l'un?

Que les femmes doivent apparaître comme représentantes de "l'universel" au même titre que les hommes est important dans un monde où elles ont toujours signifié, malgré leur nombre, le particulier. Mais de quel "universel" s'agit-il? L'universel dont il est question en l'occurrence est au mieux l'intérêt général d'un ensemble clos, limité à un État ou à un ensemble d'États, dont la réalité effective a été et est entièrement structurée sur un mode masculin et en fonction des intérêts des hommes. Représenter cet État, ce n'est pas tant représenter les hommes et les femmes, l'ensemble des personnes composant cet État (la volonté de tous) que représenter un certain état de l'État (la volonté générale), prendre en charge une idée et une réalité consistantes et résistantes qu'on ne peut espérer transformer sans projet précis. La question qui se pose est toujours la même: le changement quantitatif entraînera-t-il automatiquement un changement qualitatif? Ou ce changement qualitatif exige-t-il une volonté obstinée de la part des nouveaux venus ou nouvelles venues, compte tenu de la résistance opposée, non seulement par les individus en place mais par une structuration du politique historiquement calcifiée? Autrement dit encore: la parité —c'est-à-dire l'introduction garantie par la loi d'un nombre de femmes égal à celui des hommes dans les structures de pouvoir— est-elle automatiquement opératoire?

Répondre oui, c'est présupposer que les femmes portent en elles, indépendamment de leurs projets, une aspiration commune, une volonté commune, un être au monde propre qui contraindrait à une transformation du fonctionnement et des objectifs d'un État. Cette présupposition n'est pas insensée. Elle implique au moins que "l'universel" des femmes n'est pas celui des hommes, et qu'on ne peut, dans quelque logique paritaire que ce soit, éviter d'affronter la question de la différence, voire de l'hétérogénéité (qu'elle soit dite ontologique ou historique devient en l'occurrence peu important) entre les sexes. L'idée de parité fait-elle de l'homme et de la femme une "paire" ou les établit-elle comme pair(e)s? Assume-t-elle dans la parité la disparité? Ou fait-elle disparaître la disparité?

Quelles que soient les réponses à ces questions, il reste que la lutte pour la parité, de quelque manière qu'elle s'éclaire, porte ses efforts sur la représentation plutôt que sur l'agir de la "société civile", c'est-à-dire sur la présence, présence dont on sait que la représentation tout à la fois l'exprime et l'abolit.

La revendication paritaire, qu'elle aboutisse ou non, est en tout cas une scène privilégiée pour la remise en jeu de la question qui nous occupe ici: la démocratie représentative, la place —importante mais non exhaustive— de la représentation dans la démocratie, le sens même de la démocratie.

Notre époque est en effet affrontée à une réactivation de la notion et de la réalité de la citoyenneté, qui excède d'une part la définition de l'individu abstrait et interroge d'autre part sa seule définition représentative et juridique. Elle est également, et dans le même mouvement, affrontée à l'assimilation hâtive et trompeuse à laquelle a longtemps entraîné la formule des "Droits de l'Homme et du citoyen".

La conscience accrue de l'interaction entre individus et entre États dans le temps et l'espace questionne la notion d'autonomie (conditionnée tout à la fois par la propriété et par la raison formant un curieux attelage), notion placée au centre de la pensée politique par la Philosophie des Lumières, et qui s'étant voulue fondatrice de l'humanisme, est devenue principe de discrimination.

Elle appelle la prise en compte de l'hétéronomie, et l'intégration des dimensions de solidarité et de responsabilité, comme si le politique ne pouvait se dégager de l'éthique. La citoyenneté de stricte observance, qui a accompagné l'émergence de la modernité, semble désormais insuffisante. On ne peut oublier qu'elle a, par exemple, cautionné la distinction entre juifs français et juifs étrangers dans la procédure d'extermination menée sous l'occupation nazie, et qu'elle laisse aujourd'hui encore les démocraties, liées au sein d'organismes internationaux, inertes —sinon complices— devant les nouveaux génocides perpétrés en Afrique ou en Europe, les ballets diplomatiques ayant remplacé les ballets de Cour.

La démocratie est, doit être, désormais altérée: saisie par l'autre. D'abord prélevée sur l'Humanité, et en quelque sorte soustraite à celle-ci, elle doit aujourd'hui la réintégrer dans toute son extension, non dans l'abstraction du concept mais dans la pluralité d'existences. Une citoyenneté migrante et polyglotte devrait pouvoir sortir des urnes, des pots et des Calebasses. Et, à la citoyenneté crue de la chasse et de la guerre, succéder une citoyenneté cuite, cuisinière, bref cultivée: un "dîner de Babette".¹⁵ L'utopie commande.

¹⁵ Je pense bien entendu ici au récit admirable de Karen Blixen (Isak Dinesen) publié sous ce titre en français. Hannah Arendt qui apprécie vivement cette écrivain semble curieusement l'ignorer au profit d'une autre de ses œuvres, *Le ferme africaine*.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Arendt, Hannah (1961), *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Levy.
- Bard, Christine (1995), *Les filles de Marianne. Histoire des féminismes 1914-1940*, Paris, Fayard.
- Cohen-Tanugi, Laurent (1987), “La démocratie majoritaire et l'État de droit”, *L'interrogation démocratique*, Paris, Centre Georges Pompidou.
- Drique, Estelle (1993), “Gouverner le pluralisme”, *Situations de la démocratie*, Paris, Gallimard-Seuil.
- Jenson, Jane (1995), *Mitterrand et les françaises*, Paris, Presses de la Fondation des sciences politiques.
- Kant, Emmanuel (1986a), *Métaphysique des mœurs, Œuvres complètes*, III, Paris, La Pléiade, Gallimard.
- (1986b), “La doctrine du droit”, *Métaphysique des mœurs, Œuvres complètes*, III, Paris, La Pléiade, Gallimard.
- Klejman, Laurence et Florence Rochefort (1989), *L'égalité en marche. Le féminisme sous la Troisième république*, Paris, Presses de la Fondation des sciences politiques.
- Lamberti, Jean Claude (1983), “Manuscrits de Yale”, *Tocqueville et les deux démocraties*, Paris, P.U.F.
- Manent, Pierre (1994), *La cité de l'homme*, Paris, Fayard.
- Pasquino, Pasquale (1987), “Démocratie et représentation”, *L'interrogation démocratique*, Paris, Centre Georges Pompidou.
- Riot-Sarcey, Michèle (1994), *La démocratie à l'épreuve des femmes*, Paris, Albin Michel.
- Rosanvallon, Pierre (1993), “L'histoire du mot démocratie à l'époque moderne”, *Situations de la démocratie*, Paris, Gallimard-Seuil: II-29.
- Rousseau, Jean-Jaques (1964), *Le Contrat social*, III, Paris, La Pléiade, Gallimard.
- Sineau, Mariette (1988), *Des femmes en politique*, Paris, Economica.
- Schmitt, Carl (1988), *Parlementarisme et démocratie*, Paris, Seuil.
- Varikas, Éleni, Christine Planté et Michèle Riot-Sarcey (1988), *Le genre de l'histoire, Cahiers du Grif*, 37-38, Paris, Tierce.

