

RESPONSABILITÉ POLITIQUE ET ÉLECTIONS. LES ANCIENS ET LES MODERNES

Dans le champ onto-existential de l'anthropologie politique, c'est-à-dire de celle qui étudie la présence de l'homme et ses relations envers ses semblables et envers les autorités étatiques, nous discernons trois sortes de responsabilité: a) la responsabilité morale, à savoir celle qui vient du libre arbitre ou bien de la liberté de choix; b) la responsabilité juridique et en particulier la responsabilité pénale, à savoir celle qui est exigée pour l'imputation d'un châtement; et c) la responsabilité politique, à savoir celle qui érige l'homme en acteur sur la scène de l'organisation civile de sa société ou de sa communauté. La responsabilité politique suppose la responsabilité morale et concerne la responsabilité juridique. Elle constitue, surtout pour les temps modernes et la postmodernité, la pierre angulaire de l'organisation étatique parce qu'elle souligne le pouvoir démiurgique de l'homme comme artisan de son destin politique. Les décisions pour la construction et l'avenir de son pays viennent de sa seule volonté. Le Ciel ou son représentant sur terre sont ainsi écartés de l'organisation socio-juridique.

Dans cette voie, la responsabilité politique est intimement liée aux idéaux démocratiques et au règne de l'État de droit. Mais cela suppose la participation active du peuple à la réalisation de cette entreprise, participation assurée par les élections. Les élections témoignent de la volonté populaire et de la présence des citoyens dans chaque décision que l'État doit prendre, eu égard au bon déroulement des affaires publiques. Ainsi, élections et régimes totalitaires ne sauraient faire bon ménage. La nature, le caractère et les finalités de la responsabilité politique ne sont pas toutefois les mêmes selon que l'on étudie l'Antiquité classique ou bien les temps modernes. Évolution ou rupture? On ne saurait être catégorique ni par l'affirmation ni par la négation. Entreprenez donc un voyage dans le temps, tout en commençant par l'époque de Périclès.

A. L'Attique de l'Âge d'or

Dans son *Oraison funèbre*¹, à l'occasion de la trêve des hostilités entre

1. THUCYDIDE, II, 34.

Athéniens et Spartiates, Périclès, le chef de la cité d'Athènes, fait l'éloge de sa démocratie en la comparant à l'oligarchie de Sparte. Il compare la liberté créatrice de l'esprit de la première à l'autoritarisme de l'obéissance passive de la seconde. L'orateur Démosthène qui, dans ses harangues, traduit l'esprit démocratique athénien, oppose le pouvoir du peuple (l'*ecclesia* du *demos*) d'Athènes au despotisme du petit nombre (la *gerousia*)² de Sparte. À Athènes de l'époque classique, la question de la démocratie et des élections est étroitement liée, au règne de la loi (*νόμος*) approuvée par le *demos*, le peuple. Selon le témoignage de Démosthène, l'*ecclesia* du *demos*, c'est-à-dire la majorité du peuple, est chargée de voter pour les lois qui assurent ce qui est bien, beau et juste pour les citoyens³. Ce qu'on retrouve dans les paroles mêmes de Périclès: «Nous pratiquons la beauté morale sans mollesse»⁴.

En effet, il est hors question d'établir une loi si celle-ci n'est pas valable pour tous les Athéniens⁵. Il s'agit du principe d'*ισονομία* qui, avec celui de l'*ισοπολιτεία* (la participation de tous les citoyens aux affaires publiques de la cité), constitue les deux piliers les plus fondamentaux de la démocratie de cette cité⁶. Plus spécialement, ils impliquent la participation directe du peuple à l'élection des gouvernants et au règne des lois les meilleures pour les *πολίται* (les membres de la *πόλις*, la cité grecque).

À Athènes, tous les citoyens libres peuvent, par leur participation directe aux affaires publiques, grandement contribuer au bon fonctionnement et à l'épanouissement de la *polis*. C'est pourquoi la vertu individuelle (l'*ἀρετή*) devient le socle de la démocratie⁷. En effet, seuls les citoyens mâles et libres qui représentent une minorité peuvent voter. C'est donc, d'après la majorité d'une minorité que les décisions politiques⁸ sont prises. L'idée de démocratie du plus grand nombre a peu de signification pour Athènes. Au fond, la responsabilité politique représente un privilège, un facteur de premier ordre pour l'établissement de bonnes lois entérinées par la volonté du peuple. L'État de droit équivaut à un État des lois démocratiques, à savoir celles qui expriment l'approbation des citoyens, car tous les citoyens au nom de la participation directe aux affaires de la vie publique sont responsables de l'établissement d'une bonne législation.

Démosthène rappelle tout particulièrement les liens indissociables entre la démocratie et le pouvoir des lois votées par le peuple⁹. Cet orateur souligne

2. *Contre la Loi de Leptine*, 107-114.

3. *Contre Timocrate*, 36.

4. THUCYDIDE, II, 40.

5. *Contre Timocrate*, 59.

6. Cf. G. C. VLACHOS, *L'idée de l'homme libre dans la démocratie des Athéniens. Le témoignage de Démosthène*, Athènes-Komotinè, A. N. SAKKOULAS, 1992, pp. 65-66.

7. THUCYDIDE, II, 371.

8. Au sens de ce qui concerne l'ordre de la *polis*: la cité.

9. *Contre Timocrate*, 118.

le fait que la chute de la démocratie est due en grande partie à la suppression des *γραφὰι παρανόμων*. Il s'agit d'une institution qui permet à chaque citoyen d'intervenir auprès des tribunaux pour dénoncer tout décret-loi (*ψηφισμα*) qui s'est échappé au pouvoir du peuple¹⁰. Il est vrai que l'idéal de la démocratie athénienne est exprimé par l'*ἴσον*, l'égalité de tous assurée par la participation directe aux élections: *μέτεστι πᾶσιν τὸ ἴσον* (nous participons tous à l'égalité) remarque Périclès dans son *Oraison Funèbre*¹¹. Toutefois, il complète sa phrase en mettant l'accent sur un autre idéal pas moins important, de caractère aristocratique, l'*ἀξία*: le mérite, et pour cause. Le mérite joue un rôle fondamental dans les manifestations sociopolitiques de la cité¹². Or la démocratie athénienne se dévoile comme une démocratie élitiste, qui, toutefois, grâce à la participation directe de ses citoyens, ne verse pas dans l'oligarchie ni dans le despotisme.

Les questions liées à la méritocratie ont beaucoup préoccupé les intellectuels athéniens et en particulier, les orateurs. Dans sa harangue de l'*Aréopagitikos*¹³, Isocrate distingue l'égalité formelle du traitement selon le mérite, ce dernier étant à la base de la sélection des Archontes (les gouvernants) selon leur valeur individuelle. Il y va de l'*ἰσοπολιτείαν* (égalité de tous les citoyens quant à la possibilité de participer aux institutions de la cité) et de l'*ἰσονομίαν* (égalité de tous les citoyens devant la loi) qui étant tout à fait compatibles avec les grands principes de la démocratie, évitent les écueils du nivellement des citoyens et leur représentation comme des unités numériques. Il faut noter qu'il ne s'agit point des droits fondamentaux comme les temps modernes conçoivent pareils droits, mais du droit objectif qui veut l'égale responsabilité des *πολιται* dans l'administration des affaires publiques de la cité; ce qui signifie l'égale jouissance des privilèges et l'égale participation aux obligations étatiques. Bref, le souci des orateurs et notamment celui de Démosthène étaient de fonder une responsabilité politique sur une démocratie de participation directe régie dans la mesure du possible par la méritocratie¹⁴.

B. Élections et modernité

La modernité s'inscrit dans un autre registre. Contrairement à celle dominée à l'Antiquité, la responsabilité politique contribue à la création de la société civile; cela suppose d'ordinaire l'explication de la naissance de l'État moderne. Trois doctrines philosophiques peuvent éclairer par excellence

10. G. C. VLACHOS, *op. cit.*, pp. 84 et 96.

11. THUCYDIDE, II, 37.

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*, 21-27.

14. ISOCRATE, *Antidosis*, 309.

cette idée: celle de Thomas Hobbes, celle de John Locke et celle de Jean-Jacques Rousseau.

Pour le premier, la responsabilité politique surgit des décisions des individus, unités anonymes et sans histoire politique, de procéder à la création de l'organisation étatique. Nous sommes à l'origine de l'idée d'élection protéiforme au sens d'un choix populaire pour l'établissement de l'autorité suprême. L'état de nature, censé précéder selon Hobbes l'ordre étatique, représente un état anarchique de l'humanité: l'individu agit avec un esprit d'utilité personnelle en vue d'accomplir des fins égoïstes qui les poussent à faire la guerre à ses semblables. Le droit, de caractère a-juridique, traduit la liberté que possède chacun, de par sa nature, pour s'approprier tout ce qui tombe sous ses forces. D'où le règne de l'instabilité et la menace de se voir perdre la vie par les violences du plus fort. Cela pousse les individus à faire un pacte afin d'instaurer la société civile. À cet effet, ils décident de renoncer à l'exercice de leur droit naturel (l'exercice de leur liberté individuelle) au profit d'une autorité qui détient le glaive de la justice, dont celui de la paix et de celui de la guerre. Cela veut dire que les individus, ayant pris conscience de leur responsabilité politique, procèdent de libre choix, donc démocratiquement, à l'instauration du Souverain, organisateur de l'ordre socio-juridique¹⁵.

Il est important de retenir que de cette sorte de procédure démocratique est né un régime politique autoritaire, incarné par le *Léviathan*, une entité politique située au-delà des lois positives, car sa volonté incarne ces lois mêmes qui ne l'obligent point. Il détient aussi le pouvoir de nommer ses magistrats, organes passifs soumis à ses intentions. Le résultat en est que, grâce à ce consensus populaire, la *potestas* est transférée entre les mains d'un despote. On est en présence d'une post-démocratie avant même de l'instauration officielle de la démocratie moderne.

Quant à Locke, ce philosophe propose une autre alternative pour assurer le règne du peuple dans l'État. Pas d'association d'individus, puis soumission à la volonté souveraine, mais un consentement du peuple en vue du triomphe de la volonté de la majorité. En effet, l'état de nature, pour Locke, représente une situation d'égalité de tous qui permet les conditions morales de l'apparition de la communauté politique¹⁶. Le philosophe cherche à établir d'où vient l'autorité étatique. Il conclut qu'elle est le fruit du consentement

15. Cf. *Éléments de la loi naturelle et politique*, Paris, Classiques de Poche, 2003, Première partie, chapitre XIV, pp. 176 et suiv., et Deuxième partie, chapitre I, pp. 224 et suiv.; *Leviathan*, C. B. MACPHERSON (dir.), New York, Pelican Classics, 1980, chapitres XIV, pp. 189 et suiv., et XVIII, pp. 228 et suiv.; et *Le Citoyen ou Les fondements de la République*, Paris, Garnier-Flammarion, 1982, Première section, chapitre I, pp. 89 et suiv., et chapitre IV, pp. 147 et suiv.

16. Y. MICHAUD, *Locke*, Paris, Bordas/philosophie, 1986, p. 42.

réel et effectif des citoyens¹⁷. Or la responsabilité politique du peuple qui pèse sur le destin de l'État a plus d'importance chez Locke que chez Hobbes, et pour cause.

Le contrat n'est pas fait entre l'autorité étatique et les citoyens mais seulement entre citoyens. Dans toutes les formes du gouvernement civil, les gouvernants sont les mandataires du peuple¹⁸. Locke s'intéresse dès lors à ce que la décision de la majorité présente la règle de la démocratie représentative¹⁹. Or par le consentement à la vie civile et la confiance qu'il montre au pouvoir législateur public, l'individu est promu au rang de citoyen²⁰. De cette manière, aucune institution n'est légitime si elle ne procède pas de la volonté populaire. Elle ne pourrait être valide que si ses activités visent au bien-être commun²¹. Les gouvernants ne sauraient dès lors être au-dessus des lois civiles et leurs origines tirent leur légitimité du pacte populaire même²².

Rousseau se révèle plus radical. Il nie la représentation populaire au nom de la volonté générale de l'*Un* qui est le peuple, la souveraineté désignant l'exercice de la volonté populaire. Or le souverain, être collectif, ne peut être représenté que par lui-même. Le pouvoir seul et non pas la volonté est susceptible d'être transféré²³. C'est pourquoi il considère que la véritable démocratie ne convient qu'aux petits États, tel l'Athènes de Périclès²⁴. Ainsi pour Rousseau, la responsabilité politique apparaît lorsque le peuple devient citoyen républicain. On passe des sujets des rois aux citoyens de la République, car la souveraineté réside dans la Nation et non pas dans l'individu isolé²⁵. C'est le pacte qui réalise cette transformation politique. Ainsi, la suite du contrat veut que la voix du plus grand nombre oblige toujours les autres. Le citoyen consent à toutes les lois mêmes à celle que l'on passe malgré lui. La volonté constante de tous les membres de l'État est la volonté générale; c'est par elle que les individus sont citoyens et libres²⁶. Quand on propose une loi à l'assemblée du peuple, la question posée est si elle est conforme à la volonté générale, et du calcul des voix est tiré la déclaration de la volonté générale. Et quand l'avis contraire au mien l'emporte, cela si-

17. *Ibid.*, p. 44.

18. *Ibid.*, p. 47.

19. J. LOCKE, *Traité de gouvernement civil*, Paris, Flammarion, 1984, p.106.

20. *Ibid.*, p. 107.

21. *Ibid.*, p. 122.

22. *Ibid.*, p. 124.

23. J.-J. ROUSSEAU, *Du Contrat Social*, Paris, Pluriel, 1982, livre II, ch. I, pp. 195-197.

24. Cf. G. MAIRET, *Le principe de souveraineté. Histoires et fondements du pouvoir moderne*, Paris, Folio/Essais, 1996, p. 92.

25. *Ibid.*, p. 103.

26. J.-J. ROUSSEAU, *Du Contrat Social*, *op. cit.*, p. 321.

gnifie que je me suis trompé²⁷. Ainsi, grâce au pacte social, quiconque refusera d'obéir à la volonté générale «y sera contraint par tout le corps»²⁸, «ce qui ne signifie autre chose sinon que l'on forcera à être libre»²⁹.

Rousseau veut également dire que par définition la volonté générale est libre; au contraire, le jugement qui la guide n'est pas toujours suffisamment éclairé³⁰. C'est pourquoi il devient impératif, pour le bon déroulement de la démocratie, de mettre le jugement dissident sur le bon chemin³¹, à savoir de le faire concorder avec la volonté générale. Rousseau n'exclut pas dès lors l'exercice d'un pouvoir contraignant pour obtenir l'effet voulu³².

C. Quels sont les effets des élections étatiques?

De prime abord, les élections se présentent comme la marque démocratique d'un État de droit et paraissent être liées à la légitimation des lois formelles; ce qui constitue le fondement de cet État en tant que volonté du peuple. En effet, en autorisant les parlementaires à exercer le pouvoir au nom des citoyens, à créer et à voter des lois, le peuple s'érige artisan de son destin assurant une égalité de chance pour tous. Car les lois, émanant du peuple, ne pourraient exprimer, lors de leur application, que l'égalité en droit de tous les citoyens.

Les élections consacrent alors les citoyens et s'opposent aux privilèges des castes. Elles instaurent en principe de la multitude comme les règles fondamentales de la dialectique juridique qui fait du droit un équilibre dans les controverses et l'harmonie des parties opposées. La multitude est incarnée par les parlementaires, ceux de la majorité comme ceux de l'opposition, qui sont réunis à revendiquer et à contribuer à réaliser le bien commun³³, à savoir le bien de tous les citoyens.

En effet, la condition nécessaire de la démocratie est que la liberté politique se réalise là où le peuple règne par ses représentants. Cette liberté s'oppose alors aux privilèges de la fortune, car elle va de pair avec l'égalité non seulement juridique comme nous l'avons déjà souligné, mais encore avec l'égalité politique attestant par principe la possibilité pour chaque citoyen de représenter dynamiquement le peuple³⁴. Dans cette voie, les élections assurent le passage de la majesté du maître absolu à la majesté du peuple. Elles

27. *Ibid.*

28. *Ibid.*, p. 185.

29. *Ibid.*

30. J.-J. ROUSSEAU, *op. cit.*, p. 217.

31. *Ibid.*, pp. 217-218.

32. *Ibid.*, p. 218.

33. La définition du «bien commun» nécessite toute une analyse épistémologique qui réunit des raisons, idéologiques, morales utilitaires et pragmatiques.

34. Le peuple conçu comme un corps politique. Cf. J. LOCKE, *Traité du gouvernement civil*, Paris, Flammarion, 1984, pp. 252-256.

mettent fin au règne d'un despote absolu qui gouverne comme ayant la délégation divine. Elles font apparaître sur la scène politique un véritable homme d'État qui respecte les institutions et qui donne la même chance à tous de participer aux affaires publiques. L'Athènes de Périclès illustre bien cet idéal³⁵. Car le règne n'est plus celui de la parole du despote mais celui du peuple. D'où l'honneur de la liberté et l'assurance de l'égalité des citoyens³⁶.

Un autre effet est l'extension de la responsabilité des gouvernants aux gouvernés. L'extension de la responsabilité des représentants aux représentés est un trait fondamental de la démocratisation du monde. Le devoir de mémoire qui fait le procès moral d'un pays ne saurait dès lors mettre en cause la responsabilité individuelle pour des crimes qui nécessitent la complicité par inertie de tout un peuple. Les élections entraînent donc la responsabilité collective³⁷ d'un peuple du niveau tant national qu'international. Cette situation a un double tranchant. D'une part, elle laisse entendre sans équivoque «plus d'égalité, tandis que sous l'empire des lois écrites pauvres et riches ont les mêmes droits»³⁸.

On doit retenir pourtant la responsabilité de tout un peuple lorsque son Chef politique est cause de malheur. Tel est le cas des États-Unis démocratiques dont souvent le chef intervient dans la réalisation de coups d'État en d'autres pays, au nom d'une politique qui dépasse les règles de la morale classique³⁹ et qui traduit un pragmatisme utilitaire au profit de ses propres intérêts. Le coup d'État des colonels grecs et celui de Pinochet au Chili en sont deux exemples des plus caractéristiques. Le calvaire de la Chypre occupée et la pérennité de ses souffrances peuvent incontestablement être imputés, pour la plus grande partie, à la politique américaine. Remontons en-

35. La démocratie athénienne doit, il faut l'avouer pourtant selon le témoignage de Thucydide, plus à la personnalité de Périclès qu'à la démocratie incarnant la majorité du peuple. L'Historien dit à ce sujet «Théoriquement, le peuple était souverain, mais en fait l'État était par le premier citoyen de la cité». THUCYDIDE, *La Guerre de Péloponnèse* I, II, 81, Paris, La Pléiade, 2002, p. 832.

36. Cf. THUCYDIDE, *La Guerre de Péloponnèse*, I, II, 37, Paris, La Pléiade, 2002, p. 811.

37. La responsabilité collective traduit d'une certaine façon la volonté des citoyens d'avoir un destin commun. En assumant de leur plein gré le résultat issu du scrutin, par principe, ils assument, en même temps, la responsabilité morale des agissements de leurs dirigeants. C. DELSOL remarque à propos des principes qui doivent régner dans une société démocratique: «Une société démocratique, qu'elle soit ancienne ou moderne, ne fonctionne que si les citoyens se sentent d'une manière ou d'une autre identifiés à un destin commun». *La République. Une question française*, Paris, PUF, 2002, p. 128.

38. Cf. EURIPIDE, *Les Suppliantes*, vv. 432-433.

39. Tel le respect de la dignité de la personne humaine et de la libre disposition d'un peuple. Car les États-Unis, sous l'apparence du respect des droits fondamentaux d'un peuple, s'évertuent à créer des conditions de dépendance, autrement dit, de lui imposer un déterminisme politique, de sorte que derrière toute action librement déterminée, se cache la volonté du Maître.

core plus loin dans le passé. Le suffrage universel a permis en d'autres temps l'élection de Hitler et celle de Mussolini.

Même si les élections entraînent la responsabilité des citoyens, la question devient plus épineuse lorsqu'est mise en cause la responsabilité des citoyens qui n'ont pas voté, lors des élections, pour la majorité. Quelle attitude doit-on adopter à leur égard, en supposant qu'ils soient identifiables? De toute manière, le jeu démocratique veut que, au nom de la démocratie, la majorité engage la responsabilité de la minorité malgré elle. Si, par hypothèse, une sanction est prévue pour tous, selon les règles classiques de la responsabilité collective, la punition de l'innocent entre assurément en scène. Et ce n'est pas tout. Les conséquences démocratiques issues des élections ne sont pas aussi simples que l'on veuille en donner l'impression. Faisons un bref interlude ici.

La démocratie athénienne avait l'avantage d'être un régime où l'ensemble des citoyens participait activement aux affaires publiques⁴⁰. Ceci devenant ultérieurement impossible, les élections assurent une démocratie représentative. Dans ce cas, toute participation passe obligatoirement par la délégation du pouvoir populaire aux parlementaires. On leur signe un chèque en blanc. Le jeu démocratique est fondé sur la confiance mutuelle. Même si les mesures votées par les députés ne correspondent pas aux aspirations des citoyens, l'institution des élections légitime les activités des représentants des citoyens. C'est un constat fréquent que de voir descendre dans la rue en guise de protestations contre des mesures prises, les défenseurs des élus qui ont pris ces mesures.

D. Élections et abus du pouvoir démocratique

On pourrait remarquer que tout cela fait partie du jeu démocratique des élections et que ce qui prime, c'est la sauvegarde d'un ordre qui, meilleur que la dictature, protège les droits de l'individu et assure l'intégrité de sa personne. Nous en convenons. Il importe toutefois de remarquer que la légitimation démocratique pourrait servir d'alibi aux Gouvernants au point de causer des situations plus graves, allant jusqu'à faire violer le droit fondamental de l'autodétermination de soi réalisé dans l'affirmation de son identité personnelle.

40. CONCORDET, dans son livre *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, 1829, p. 76, remarque: «Presque toutes les institutions des Grecs supposent... la possibilité de réunir dans une place publique l'universalité des citoyens». Le principe même de l'iségorie l'atteste sans équivoque. Il s'agit du droit pour chaque membre de la *polis* (cité grecque) de parler à l'assemblée. Ce droit représentait, pour les Athéniens surtout, la pierre angulaire de la démocratie. Cf. M. FINLAY, *Démocratie antique, démocratie moderne*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2003, p. 65.

Nous faisons allusion à la décision du gouvernement grec de l'époque de supprimer la mention «religion» de la carte d'identité nationale⁴¹. L'histoire établit sans équivoque le rôle décisif que joua le clergé concernant la sauvegarde des traditions nationales et de l'identité du peuple grec pendant plusieurs siècles sous l'occupation ottomane. Dès lors, l'orthodoxie constitue un trait des plus fondamentaux de l'identité hellénique. Or dans sa campagne électorale à l'époque, le parti politique qui a gagné aux élections la majorité des voix du peuple et gouverna ensuite le pays n'avait nullement annoncé son intention au sujet de cette suppression. Ce fait a été interprété comme un mépris envers les citoyens de ce pays⁴², foncièrement hostile à cette mesure⁴³. En effet, ce comportement est par principe le propre des autocrates. Sauf, qu'en cas de dictature, tout citoyen est légitimé selon le droit de la guerre juste à faire de la résistance. Toutefois, en l'espèce, cela ne saurait être possible.

L'alibi démocratique pousse souvent des élus à abuser de leur pouvoir dans l'exercice de leurs fonctions. Dès lors, le népotisme et des privilèges de «castes» des systèmes féodaux et des monarchies absolues apparaissent sous

41. Le 8 mai 2000, le ministre de la justice déclare dans une interview accordée au journal «*Ethnos*» que la mention de la religion dans les cartes identité s'oppose à la loi 2472 /1997 qui concerne la protection des personnes eu égard au données strictement personnelles. Le 16 mai 2000, l'autorité pour la protection des données personnelle prend la décision historique de supprimer la mention *religion* de la carte d'identité grecque. Le 24 mai 2000 le premier ministre socialiste annonce au parlement que son gouvernement a pris la position en faveur de cette suppression. Enfin, le 17 juillet 2000 est publiée la décision du ministère de l'ordre public concernât la nouvelle forme des cartes d'identité.

42. Pour une question d'une telle importance, l'État grec aurait dû organiser un référendum. D'après un sondage dans le journal grec *To Bèma*, 27 juillet 2003, p. 10/10, concernant les institutions auxquelles le peuple attache plus d'importance, il en résulte que la majorité des Grecs a plus de confiance à l'Église (63 %) qu'au parlement (56 %) et beaucoup moins à son gouvernement (43 %).

43. Cf. site Le Point. fr Dimanche 12 septembre 2010, la rubrique «Monde» du 12-9-10, l'article intitulé «La croisade des orthodoxes grecs» publié le 22/01/2007, dans *Le Point*: «La croisade des orthodoxes grecs»: «Cette croisade spirituelle, Mgr Christodoulos la revendique. Quitte à engager l'Église sur le chemin de la politique. "L'Église grecque a toujours joué la cohésion de la société. Or celle-ci se réveille, donc l'Église doit remplir ce rôle politique qu'on lui demande", argumente le diacre Gabriel, conseiller de l'archevêque. Une quête du *politikos* que tempère Christos Yannaras, professeur de philosophie à l'université Panthéion, à Athènes: "L'appartenance à l'Église est un combat quotidien, la foi n'est pas une idéologie, c'est une confiance". Chantre d'un pont entre l'Occident latin et l'Orient orthodoxe pour dépasser cette «fracture culturelle» de l'Europe, le philosophe voit dans la tradition de l'Église grecque une continuité de la tragédie, cristallisée jusque dans le rite. L'âme grecque se confondrait avec une religiosité qui est aussi sentimentale. Une âme à double visage, comme l'aigle du drapeau byzantin ou les masques du théâtre antique. L'agora et la nef. D'un côté le politique, de l'autre la vieille tradition culturelle, celle qui a permis à la Grèce de survivre et de renaître, dans le rêve de délivrance, le désir de Byzance et la trêve des anges».

un autre jour⁴⁴. Les années quatre-vingt-dix, des scandales politiques sont fait particulièrement sensation dans la presse. L'abus de biens sociaux, le détournement de fonds publics, la nomination à des postes clés étatiques des parents, des amis ou des proches de personnes au pouvoir, les factures d'un montant très élevé des frais de gestion, les emplois fictifs dans des institutions publiques dressent un tableau caractéristique de cet alibi. Ici, la pensée de Saint-Just, «Personne ne règne innocemment», s'avère être d'actualité. L'histoire enseigne que se comporter comme monarque fait partie de l'humanité de l'homme. Il s'agit d'une pulsion refoulée qui apparaît lorsqu'elle retrouve une situation propice.

Il est vrai que le pouvoir politique, comme tout pouvoir, développe le sentiment de distinction que possède l'homme tout en admettant, par hypothèse, le principe de l'égalité de tous. Cependant, la nature humaine en dispose autrement. L'homme, dans sa qualité de personne, est un être historique, qui se fait distinguer non seulement par des actes nobles, mais aussi par l'exercice du pouvoir qu'il possède. Ce pouvoir favorise la distinction des classes qui viole souvent les droits fondamentaux – la liberté et l'égalité. Pour les idéologies du pouvoir, cette distinction représente une loi trouvée dans l'ordre naturel des choses⁴⁵.

Souvent, le comportement du Président de la République «démocratiquement élu» est assez proche de celui d'un monarque. Nous le constatons notamment en Afrique, où des régimes démocratiques camouflent de vraies dictatures légitimées par des parodies d'élections. Il y a donc un peuple qui souffre et un despote avec sa cour qui en profite.

Des éthiques pragmatiques et utilitaires remplacent aujourd'hui les principes fondamentaux de la morale classique. Notamment, ces éthiques visent à conforter, voire à justifier certains rapports de force, très souvent à l'appui des puissances économiques. D'ailleurs, la dimension médiatique de l'homme politique d'aujourd'hui vient troubler davantage le métier du poli-

44. Comme J. J. WUNENBURGER l'observe très pertinemment: «La démocratie est un régime difficile, fragile, exigeant, qui trouve difficilement son lieu propre, à mi-chemin de la royauté religieuse (dont la figure extrême est la théocratie), qui en est l'alternative traditionnelle, et de l'autocratie messianique (dictature) fasciste, rouge ou noir, qui en est l'altérité pathogène». *Une utopie de la raison. Essai sur la politique moderne*, Paris, Contretemps/La Table Ronde, 2002, p. 117.

45. Tel le cas des Sophistes dans l'Antiquité et celui de Sade aux temps modernes. Thrasy-maque remarque: «Voilà... ce que identiquement dans toutes les Cités sans exception, j'entend qu'est la justice, savoir ce qui est profitable au gouvernement en place. Or, c'est qui a le pouvoir». PLATON, *La République*, 338 e-339 a. Quant à SADE, voici ce qu'il soutient dans *Justine*, Paris, Livre de Poche, 1973, p. 311: «... la priorité du fort fut toujours dans les lois de la nature». Le peuple possède le pouvoir de détrôner les imposteurs, une menace: le pouvoir même que possède ce peuple pour les sanctionner.



tique. Les médias de masse possèdent désormais un réel pouvoir dans la victoire d'un homme ou d'un parti politique. Faut-il pour ces raisons donc mettre à l'index les régimes démocratiques, c'est-à-dire les régimes qui représentent plus au moins le choix libre du peuple?

L'institution du corps politique élu possède la grande vertu de n'assurer qu'un règne éphémère. Pour les sociétés fondées sur un pouvoir politique issu de l'héritage familial, telle la monarchie, le peuple ne saurait jouir des privilèges que lui réserve la démocratie populaire. Dans un règne *ad aeternam*, où la branche généalogique offre des individus d'intelligence intégrale, l'arbitraire et les abus ont fortes chances de surpasser de loin l'arbitraire et les abus des personnalités élues. L'éphémère des élections constitue à la fois un avertissement et une menace. Avertissement que le peuple possède le pouvoir de détrôner les imposteurs, la menace: le pouvoir même que possède ce peuple pour les sanctionner.

E. Epilégomènes

La responsabilité politique influe grandement sur la responsabilité juridique et toutes les deux se répercutent sur la responsabilité morale du peuple qui se révèle comme une responsabilité *démocratique*. Tout citoyen détient, de par sa nature, comme l'a fort bien montré Locke, un droit de résistance contre un ordre illégitime. Or que va-t-il se passer si le peuple même a mené au pouvoir des monstres humains?

C'est la démocratie d'Athènes, celle qui a appliqué la participation directe du peuple aux affaires de la cité, qui a mis à mort un innocent: Socrate. C'est la décision du plus grand nombre qui est à l'origine de la mort, par le supplice de la croix, d'un autre innocent: le Christ. La démocratie est-elle *déicide*? Chez Hobbes, c'est la démocratie et ses modalités d'élection démocratique (le pacte social) qui créent l'absolutisme. Faisons le rapprochement avec Khomeiny qui a pris le pouvoir selon la volonté du peuple, c'est-à-dire au nom de la démocratie du plus grand nombre. Georges W. Bush est un «produit» de la démocratie représentative. Qui est le responsable de sa politique meurtrière? Lui-même ou le peuple américain? De plus, selon les règles du jeu républicain, est-ce que les adversaires de Bush sont également responsables, au nom de l'unité du peuple et de la responsabilité collective, de ses agissements? Hitler a pris le pouvoir, élu démocratiquement par le peuple. À qui revient la responsabilité des atrocités qu'il a commises? Quel est le degré de responsabilité du peuple allemand dans l'histoire de l'holocauste?

Comment peut-on combler le décalage entre la volonté générale du peuple représentée par les parlementaires et la véritable volonté de celui-là? Plus d'une fois, le peuple n'est-il pas descendu dans la rue pour décréter lois, décrets-lois, circulaires et autres mesures pris en son nom alors qu'il n'est point d'accord avec leur contenu? Combien de fois, sous prétexte d'être les repré-

sentants du peuple les parlementaires, n'appliquent-ils pas de politiques indésirables par le peuple? Combien de fois les représentants du peuple, en cas de crise grave, n'ont-ils pas évité de faire un referendum sur des questions de grande importance pour ne pas être démentis par le peuple même?

S. TZITZIS
(Paris)

**ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΥΘΥΝΗ ΚΑΙ ΕΚΛΟΓΕΣ.
ΑΡΧΑΙΟΙ ΚΑΙ ΣΥΓΧΡΟΝΟΙ**

Π ε ρ ί λ η ψ η

Σ' αυτό το πλαίσιο, μελετούμε συγκριτικά την πολιτική ευθύνη και το σύστημα εκλογών στην κλασική Αθήνα, παράλληλα με τους ίδιους θεσμούς της μοντέρνας εποχής.

Στην συνέχεια, αναζητούμε τις συνέπειες των εκλογών στα δημοκρατικά καθεστῶτα τόσο σε σχέση με τους πολίτες, όσο και με τους εκλεγμένους πολιτικούς οι οποίοι καλούνται να καθοδηγήσουν το σκάφος της πολιτείας προς τα δημοκρατικά σύγχρονα ιδεώδη.

Σταμάτιος ΤΖΙΤΖΗΣ

