

La démocratie entre institution et critique, les termes du débat

Marc CHEVRIER, Yves COUTURE et Stéphane VIBERT

Depuis la dernière décennie du vingtième siècle – ce moment hautement symbolique de la chute du Mur de Berlin, suivie de la désintégration rapide et inattendue de l'Union soviétique –, la démocratie s'est imposée comme l'horizon indépassable de la politique moderne, tant dans les pensées que dans les pratiques. Bien entendu, on peut débattre du degré de sa réalisation concrète. Ses principes formels – État de droit, libertés collectives et individuelles, égalité devant la loi – semblent toutefois faire désormais consensus, ou du moins être largement partagés en Occident. Cette évolution s'avère notable dans le fait que des pays ou des partis visiblement très éloignés des normes démocratiques doivent continuellement s'en réclamer, un peu comme le vice se voit contraint de rendre hommage à la vertu.

La prépondérance intellectuelle de l'idée démocratique a néanmoins pris des contours très diversifiés selon les contextes nationaux. On sait qu'aux États-Unis, depuis la publication de la *Théorie de la justice* de John Rawls au début des années soixante-dix, les débats les plus importants opposèrent des auteurs de toutes tendances (néo-kantiens, utilitaristes, libertariens, pragmatistes, féministes) qui, sur le fond, s'accordaient pour considérer la démocratie libérale – et ses deux valeurs fondamentales de liberté et d'égalité – comme un *donné*, comme le socle indépassable et « naturel » à partir duquel devaient être confrontées et soupesées ses multiples interprétations¹. Ce constat vaut également pour la majorité des auteurs dits communautariens – pensons à Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor ou Michael Walzer – dont la critique des *a priori* libéraux poussa Rawls à donner à sa théorie, dans *Libéralisme politique*, un fondement politique et non plus métaphysique, autrement dit à abandonner le postulat universaliste du meilleur régime pour s'en tenir à la justification des pratiques démocratiques contemporaines². Malgré la profondeur de leur critique ontologique et épis-

1. C'est l'analyse (reprise à R. Nozick) qui sous-tend la synthèse effectuée par Will KYMLICKA, *Les Théories de la justice. Une introduction*, Paris, La Découverte, 2003, p. 10-12. L'ouvrage de Kymlicka offre l'avantage, pour un lecteur francophone, de discuter les thèses des principaux représentants de chacune des écoles importantes des théories de la justice anglo-américaines.

2. RAWLS J., *Libéralisme politique*, Paris, PUF, 1995. Parmi les nombreuses sources disponibles sur les débats entre libéraux et communautariens, signalons de nouveau l'ouvrage déjà cité de W. Kymlicka, l'ou-

témologique, les communautariens (ainsi que la plupart des auteurs issus des courants postmodernes ou féministes) n'en appelèrent pas à construire une autre société ou à penser un autre régime, mais bien plutôt à restaurer une meilleure compréhension du monde libéral, quitte à le réformer au nom d'une prise en compte accrue des différences morales et de la diversité culturelle.

En Europe, et particulièrement en France, la réflexion a pris une autre direction. Sans aucun doute, la critique du totalitarisme et le recul du marxisme, dont l'influence sur l'université était plus grande qu'en Amérique, ont joué un rôle décisif dans la transformation des termes du débat intellectuel et ce dès l'amorce des années soixante-dix, bien avant l'effondrement du bloc communiste. Alors que, sous l'influence de Rawls et d'autres théoriciens de la justice, les débats états-unis se concentraient sur la plus juste façon d'aménager et de gérer les institutions libérales existantes, se sont imposées dans le contexte français la réhabilitation du politique et la volonté de rouvrir la réflexion sur la démocratie comme Régime, au sens large et non strictement institutionnel, c'est-à-dire, pour reprendre les termes de Claude Lefort, comme mise en forme et en sens de la société. Un des axes de la réhabilitation du politique fut la référence renouvelée à l'œuvre de Machiavel³. Plusieurs penseurs importants ont également procédé à une réappropriation critique de l'œuvre de Tocqueville, attestée en premier lieu chez Raymond Aron, puis dans les travaux, très différents au demeurant, de Claude Lefort, Pierre Manent, Louis Dumont, Robert Legros ou Marcel Gauchet⁴. Si certains interprètes, comme Jacques Rancière dans l'incisif *Haine de la démocratie*, ont pu concevoir ce « retour à Tocqueville » essentiellement sous un jour idéologique – à savoir la conversion au libéralisme des intellectuels français, à rebours de leur engagement révolutionnaire et de leur volontarisme historique –, il est plus fécond d'y voir exposés les principaux enjeux « d'une authentique discussion philosophique autour de la modernité et du statut de l'individu à l'âge démocratique⁵ ». Cette discussion adosse une démarche interprétative à une interrogation normative quant aux conditions de la liberté, tant pour les acteurs que pour les communautés politiques. Il faut d'ailleurs souligner une forte résistance de plusieurs acteurs du renouveau tocquevillien à certains aspects de la pensée de Tocqueville lui-même, pensons par exemple à sa description d'une démocratie de plus en plus unifiée et consensuelle. La référence forte à Machiavel, chez Lefort et, de manière plus indirecte, chez Gauchet, les a notam-

vrage collectif *Libéraux et communautariens*, A. BERTEN (dir.), Paris, PUF, 1997 et l'ouvrage pionnier de S. MULHALL et A. SWIFT, *Liberals and communautarians*, Oxford, Blackwell, 1992.

3. L'œuvre de référence demeure ici le monumental ouvrage de Claude Lefort, *Le Travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972. Mais il faut également rappeler l'importance accordée à Machiavel par Louis Althusser, dont l'exemple a ouvert des voies pour un renouvellement de la réflexion sur le politique à la fois au sein et au-delà du marxisme. Voir notamment ALTHUSSER L., *Solitude de Machiavel et autres textes*, Paris, PUF, 1998.
4. La liste pourrait être prolongée si l'on tient compte de l'usage de Tocqueville chez des auteurs comme François Furet, Gilles Lipovetsky, Alain Finkielkraut, Luc Ferry, Alain Renaut, et au Québec, Daniel Jacques. Pour un regard général sur cette réappropriation de Tocqueville, voir notamment Serge AUDIER, *Tocqueville retrouvé – Genèse et enjeux du renouveau tocquevillien français*, Paris, Vrin et éd. de l'EHESS, 2004
5. *Ibid.* p. 15. Quant à l'ouvrage de RANCIÈRE J., voir *La Haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique, 2005.

ment conduits à opposer à cette analyse l'idée que la démocratie favorisait plutôt l'expression de divisions sociales fondamentales.

À la différence de la majorité de leurs homologues américains, ces penseurs français avaient néanmoins en commun une vaste connaissance de la sociologie et de l'anthropologie, ce qui contribua à inscrire leur réflexion au carrefour des sciences sociales, de la philosophie et des études politiques. Fructueuse interdisciplinarité, qui a permis de repenser à nouveaux frais l'articulation des différents éléments du régime démocratique, et notamment leur ancrage dans un niveau proprement socio-anthropologique, ouvrant ainsi sur une comparaison historique et culturelle de grande ampleur. Par-delà les nombreuses divergences entre les acteurs de ce renouveau toquevillien, leur réflexion commune explore donc les conditions de possibilité de l'expérience démocratique, en vue d'en apprécier les soubassements et les manifestations extrêmement variées, mais aussi les paradoxes, les tensions et les limites. La prise en compte de la complexité démocratique conduira ultérieurement certains d'entre eux à évoquer une éventuelle dialectique négative, qu'elle soit consciente ou non, au cœur des régimes contemporains. Marcel Gauchet a donné à cette idée une formulation frappante en analysant les risques d'un retournement de la « démocratie contre elle-même⁶ » au moment précis où ses principes fondamentaux sont devenus évidents et sans concurrent.

Mais la volonté d'appréhender la démocratie comme régime est loin d'épuiser le champ de la pensée contemporaine sur la démocratie. Contre cette lecture socio-anthropologique de la modernité comme « fait démocratique total », un courant radical s'est repositionné à la pointe du progressisme émancipatoire, gardant le plus souvent un pied (marxien) dans la théorie révolutionnaire, tout en tentant de dégager l'autre pied des accusations de déterminisme, d'évolutionnisme et de dogmatisme visant depuis plusieurs décennies le marxisme. Cette tendance philosophique, là encore loin d'être unifiée et homogène, va contester le caractère inégalitaire, capitaliste et oligarchique des régimes démocratiques libéraux que recouvre leur visage formel et organisationnel, pour privilégier la dimension critique, voire utopique, de la démocratie, ressaisie comme principe de contestation de l'ordre, y compris et surtout de l'ordre libéral moderne. L'ensemble multiple qu'on a pu nommer « nouvelle gauche » ou « nouvelles pensées critiques⁷ » s'est distancé du marxisme dit orthodoxe, en prenant acte de la disparition, en Occident, de la classe ouvrière comme principal sujet de l'histoire émancipatrice. Les efforts théoriques entrepris visent malgré tout à préserver et à déployer le germe révolutionnaire qu'avait su entretenir le marxisme,

6. GAUCHET M., *La Démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002. Rappelons que pour Gauchet, la radicalisation des principes d'égalité et de l'autonomie de l'individu peut saper les conditions collectives qui rendent possible l'autonomie démocratique. Il serait d'ailleurs éclairant de confronter l'idée de *dialectique de la raison*, telle que l'avait illustrée Adorno et Horkheimer dans leur ouvrage classique, à cette dialectique de l'autonomie démocratique mise en lumière par Gauchet, ou encore, de manière anticipée, par Tocqueville lui-même.

7. KEUCHEYAN R., *Hémisphère gauche – Une cartographie des nouvelles pensées critiques*, Lux, Montréal, 2010. Voir aussi RAYNAUD, P., *L'Extrême gauche plurielle*, Paris, Éditions Autrement, 2006.

germe désormais repensé comme une dimension constitutive de la démocratie. Mais c'est désormais sous l'égide du politique que des penseurs aussi importants que Cornelius Castoriadis, Chantal Mouffe, Ernesto Laclau, Miguel Abensour, Jacques Rancière ou Jean-Luc Nancy, nous invitent à penser la résistance au despotisme du capitalisme mondialisé, dont la traduction sociale s'énoncerait sous les figures plus ou moins compatibles du conformisme, de la privatisation, de l'insignifiance, du populisme, de l'essentialisme et du fatalisme historique.

De ce côté-ci – critique – du champ intellectuel, la volonté de théoriser les ressorts d'une *politique démocratique* à l'encontre de l'ordre libéral établi s'appuie sur une valorisation à la fois de *l'égalité* au cœur des dimensions émancipatoires de la modernité et de *l'événement* comme irruption imprédictible des forces et des formes au sein du donné. Concevoir la démocratie avant tout comme « critique », c'est alors récuser fondamentalement la « naturalisation » du régime institutionnel actuel, qui consisterait à en faire un lieu indépassable et l'expression d'une *fin de l'histoire*, au sens défini par Francis Fukuyama⁸. Sur la base partagée d'un retour à une saisie politique du social, les penseurs de la démocratie radicale s'éloignent donc, parfois au moyen d'une polémique très vive – pensons de nouveau à la *Haine de la démocratie*, de Rancière – d'une identification de type toquevillien de la démocratie au monde contemporain. Loin d'être l'axe d'une mise en forme et en sens de la modernité tardive, la démocratie désignerait les contestations de l'ordre inégalitaire qui nous régit encore plus que jamais; la démocratie serait en quelque sorte toujours ailleurs, jamais vraiment advenue, toujours tangentiellement fuyante.

L'opposition entre ces deux grandes options – la démocratie comme institution ou comme critique – apparaît ici certes beaucoup plus tranchée qu'elle ne l'est en réalité, y compris chez les auteurs de référence, dont la complexité interne mêle le plus souvent les deux dimensions, tout en subordonnant généralement l'une à l'autre. On y trouve des différences d'accentuation davantage que de nature, comme le montrerait aisément une attention historiographique aux œuvres dans leur évolution parfois heurtée. L'illustration la plus frappante en serait peut-être l'exemple du fameux mouvement *Socialisme ou Barbarie*, dont les deux figures les plus notoires, Cornelius Castoriadis et Claude Lefort, se sont théoriquement éloignées tout en œuvrant à une réhabilitation similaire du politique⁹. Comme on le constate, c'est parfois au sein d'une matrice commune que se sont développées des pensées qui paraissent aujourd'hui les plus antinomiques, puisque gravitèrent également autour de ce groupe des penseurs aussi influents que Miguel Abensour, Vincent Descombes ou Marcel Gauchet, qui continuent de participer de manière très différente à l'interrogation contemporaine sur les conditions, les potentialités et la singularité de la démocratie.

La perception et l'analyse de la tension inhérente au cœur de l'idée de démocratie – entre l'institution et la critique, entre le réel et l'idéal – ne sont bien sûr

8. FUKUYAMA F., *La Fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1992.

9. Sur les rapports entre Castoriadis et Lefort, on consultera avec profit l'ouvrage collectif dirigé par Nicolas POIRIER, *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort : l'expérience démocratique*, Paris, Bord de l'eau, 2014.

pas nouvelles. Rousseau, par exemple, estimait déjà qu'à « prendre le terme dans la rigueur de l'acception, il n'a jamais existé de véritable démocratie, et il n'en existera jamais¹⁰. » L'objectif de cet ouvrage est à son tour d'étudier cette tension intrinsèque en l'abordant sous des angles variés. Son matériau principal sera la pensée politique moderne et contemporaine, et notamment la pensée française, où les débats entre les deux pôles – la démocratie comme institution moderne du sens et la démocratie comme principe de contestation de l'ordre – ont été et sont toujours particulièrement vifs. Il s'agit d'éclairer la généalogie et les principes distincts de ces deux perspectives sur la démocratie, mais aussi d'identifier les liens théoriques ou polémiques qui unissent ces deux pôles, ainsi que les limites et les angles morts de chacun d'eux, afin d'explorer les perspectives qui tentent de dépasser l'alternative radicale entre la démocratie comme Régime et la démocratie comme négativité. Pour ce faire, l'ouvrage procédera selon trois parties successives et complémentaires. Tout d'abord, l'exploration de certains concepts fondamentaux à la délimitation compréhensive du fait démocratique (la vérité, l'Un, l'autonomie et les sentiments moraux). Ensuite, l'analyse des lieux, des *topoi* au sens large où se manifeste tout particulièrement la tension entre les deux conceptions de la démocratie (l'empire, l'éducation, la médecine, la sociologie et le droit). Enfin, une interprétation plus serrée de certaines œuvres marquantes (Lefort, Rancière, Abensour) qui thématisent et illustrent avec force cette tension inhérente à la politique démocratique.

La démocratie et ses concepts

Sur la base de l'enjeu classique des tensions entre l'idéal de vérité et le fait politique, **Benjamin Boudou** inaugure cette première partie en partant de la thèse platonicienne d'un écart irréductible entre la philosophie et la démocratie, ravalée au règne de l'opinion. L'auteur distingue de manière nuancée trois fortes critiques de Platon, celles d'Arendt, de Castoriadis et de Lefort. Comme l'avait fait Aristote, Arendt reproche à Platon de n'avoir pas su distinguer la praxis de la *theoria*. Castoriadis insiste plutôt sur ce que la démocratie et la philosophie ont en commun, l'ouverture d'un espace d'autonomie contre la clôture antérieure du sens. Il s'appuie sur ce *topos* grec pour critiquer le retour partiel du libéralisme à une politique de la vérité – appuyée notamment sur l'idée des droits de l'Homme – contre la puissance de questionnement du *demos*. Lefort rejoint les thèmes d'Arendt ou de Castoriadis en insistant toutefois davantage, avec et contre Tocqueville, sur l'originalité du processus démocratique moderne. Bien que critiques de Platon, aucun des trois auteurs ne rejette la vérité au nom de la démocratie. Il s'agit plutôt pour eux de penser les conditions de possibilité de la démocratie en relation avec son prérequis moral et théorique, soit la *crise de la vérité*, c'est-à-dire une mise en question qui ouvre à sa recherche dans la

10. ROUSSEAU J.-J., *Le Contrat social*, Livre III, chapitre 4. Comme s'il voulait marteler cette idée, Rousseau termine ce même chapitre par la formulation tout aussi fameuse : « S'il y avait un peuple de dieux, il se gouverneraient démocratiquement. Un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes. »

reconnaissance de l'incertitude. La démocratie apparaît ainsi comme un espace critique collectif qui désinstitutionnalise la vérité.

Yves Couture prend comme point de départ la perspective post-totalitaire sur la démocratie, qui redéfinit celle-ci en lien avec le conflit, le pluralisme et l'ouverture du sens. Identification qui s'éloigne ainsi de jugements antérieurs, pensons à celui de Tocqueville, qui voyait dans la démocratie les risques d'un conformisme inédit. Or l'auteur choisit précisément d'interroger la démocratie à partir de la tension, en son sein, entre l'Un et le multiple. Deux adversaires du fait démocratique, Platon et Nietzsche, offrent à cet égard des analyses à la fois riches et parfois étonnamment proches, qui procèdent aussi de la considération de la psyché propre à la démocratie. Ne se contentant pas d'associer la démocratie à une regrettable dissolution politique, Platon explore les diverses formes d'unité qu'elle semble inaugurer. Ces formes lui paraissent néanmoins trompeuses ou éphémères. L'interrogation de Nietzsche sur la modernité en souligne également deux tendances distinctes. Retrouvant l'accent de Platon, il relève la dimension bigarrée d'un monde moderne informe où s'affrontent toutes les valeurs. Mais ce monde aurait aussi son unité, liée aux idéaux chrétiens devenus démocratiques. Sans doute s'agit-il pour Nietzsche d'une unité basse dont il ne cesse de critiquer les principes et les effets. Elle n'en paraît pas moins avoir une force remarquable. La confrontation des regards de Platon et Nietzsche fait d'ailleurs ressortir à quel point les critiques hiérarchiques – rationalistes ou antirationalistes – de la démocratie peuvent aussi être vues comme ayant, au final, servi sa cause.

En vue d'interroger la dialectique qui noue institutions et idéaux au sein des régimes démocratiques, **Stéphane Vibert** cherche à préciser les contours d'une anthropologie du politique qui permette de penser la modernité démocratique comme « fait social total » (au sens de Marcel Mauss). Penser une société comme « sens, domaine et condition du sens » (L. Dumont) conduit ainsi à percevoir l'interdépendance principielle qui lie autonomies individuelle et collective, ainsi que leur désaccord contemporain, que certains auteurs interprètent comme un retournement de « la démocratie contre elle-même » (Gauchet) voire, plus radicalement, comme un retour de l'hétéronomie (Castoriadis). Les débats fondamentaux autour du concept d'autonomie concernent au moins trois points majeurs, sur lesquels il est nécessaire de revenir : l'identification et la hiérarchisation des lieux pluriels de son existence sociale (État, marché ou droit) comme des sujets porteurs de sa concrétisation politique (société nationale, communautés culturelles, sujets rationnels), mais également sa relation en tant qu'idée-valeur avec les institutions publiques chargées de l'incarner en société. Si les divers penseurs rassemblés sous l'étiquette de la « démocratie radicale », à l'instar de Rancière, jouent un rôle important dans cette dernière discussion, notamment par leurs critiques à l'égard des modèles républicains de démocratie, ils s'inscrivent néanmoins dans une même lignée théorique que celle de leurs opposants, à savoir l'indétermination relative de toute fondation démocratique.

En l'abordant sous l'angle des sentiments moraux, **Paul Zawadzki** contribue à nous faire comprendre la profondeur de l'idée d'institution de la démocra-

tie, en interrogeant des auteurs aussi divers que Tocqueville, Nietzsche, Scheler, Castoriadis, Abensour et Honneth. Comme il en est sous tous les régimes, ceux qui vivent selon les principes et dans l'horizon de sens de la démocratie moderne tendent à la considérer comme allant de soi. On risque donc d'oublier aussi bien l'extraordinaire conflictualité qui a accompagné la sortie des sociétés hiérarchiques que la singularité des modes d'être et de la conception du monde qu'induit la démocratie. L'analyse de la moralité spontanément vécue ouvre une perspective privilégiée sur sa singularité. Ne pourrait-on pas toutefois penser que certains sentiments fondamentaux, par exemple le ressentiment et l'humiliation, sont des universaux qui échappent à la particularité des contextes politiques ? Il y a pourtant, rappelle Zawadzki, aussi bien un ressentiment solidaire de l'inégalité, qui proteste contre les effets de l'avènement démocratique, qu'un ressentiment nourri d'idéal égalitaire. Il y a aussi une forme d'humiliation propre aux sociétés fondées sur l'honneur et une forme d'humiliation propre aux contextes égalitaires, liée au sentiment de dignité bafouée et de non-reconnaissance. L'anthropologie politique comparée s'avère ainsi un complément nécessaire à l'analyse des sentiments moraux qui, elle, donne à la première toute sa force et son ampleur.

Les lieux de la démocratie

Marc Chevrier examine la démocratie à partir d'un lieu qu'elle a souvent occupé dans l'histoire sans que le lien, contingent ou consubstantiel, entre elle et lui n'ait été tout à fait pensé : l'empire. Car depuis l'expérience grecque de la démocratie, celle-ci a souvent débordé en empire, si bien que se pose la question de la relation entre celle-ci et « l'expansion, l'accroissement illimité de la puissance, de la richesse, de la population et de la gloire ». Les philosophes grecs ont évoqué l'empire mais pour le condamner ; il demeure qu'Aristote définit la grandeur d'une cité en fonction de sa puissance (*dynamis*) et non de sa taille géo-démographique. Identifié aux barbares, l'empire n'en était pas moins pratiqué par les Grecs, et pendant la période hellénistique, fit naître l'idée d'une liberté intérieure détachée de tout engagement civique. Ce fut Polybe qui, le premier, établit le lien entre la fortune impériale de Rome et la démocratie. Insérée dans une constitution mixte, celle-ci n'en demeurerait pas moins l'élément décisif dans la poursuite de l'expansion et de la domination. Une idée que développa Machiavel qui célébra les vertus du conflit entre le peuple et les grands comme ressort de la liberté et de la grandeur d'un État. Hobbes et Montesquieu ont aussi pensé l'empire, sous le chapitre du droit de conquête, ainsi que les fédéralistes américains, qui ont fondé la république expansive sur la représentation et le fédéralisme. Parmi les penseurs contemporains se sont illustrés d'une part Pierre Manent, qui envisage l'empire à l'aune d'une théorie des formes politiques qui voit ce dernier, éclipsé d'abord par l'Église, puis par la nation, être réactivé dans une forme démocratique aux États-Unis et en Europe, et d'autre part Michael Hardt et Antonio Negri, pour qui l'empire désigne une totalité immanente déterritorialisée et mondiale. Si on peut souhaiter comme Sloterdijk que les vieilles translations

d'empire qui ont marqué l'histoire européenne cessent de s'effectuer, on ne peut pour autant, conclut Chevrier, exclure de se poser la question : « comment concevoir aujourd'hui que la démocratie ne tende pas à l'empire? »

À l'encontre d'une conception commune de la démocratie qui l'assimile à un régime politique voué à la plus complète expression de ses sociétaires, **Audric Vitiello** envisage la démocratie dans sa dimension éducative, c'est-à-dire comme une « dynamique instituant l'autonomie individuelle et collective. » La vision expressive de la démocratie, qui ramène celle-ci à un « pluralisme illimité », suppose des sujets politiques qui existent et se déterminent indépendamment des institutions et renvoie la « formation et la socialisation de l'individu aux marges du politique », soutient Vitiello. L'auteur préconise plutôt une conception *constitutive* de la démocratie, qui prend au sérieux l'institution en ce qu'elle comprend, outre des procédures régulant l'action, l'éducation à l'autonomie. Si la vision expressive de la démocratie privilégie la critique sur l'institution, et si le dispositif moderne tend à séparer l'éducation et le politique, l'auteur propose de réintroduire la *paideia* dans la discussion. Certaines théories, telle celle de la démocratie délibérative, posent la question de la formation des volontés autonomes par l'échange argumenté, mais en maintenant la frontière entre le politique et l'éducation, alors que selon Vitiello, la formation et la socialisation de l'individu démocratique sont un processus global, qui s'amorce dès l'enfance et s'exerce dans plusieurs champs sociaux. La *paideia* démocratique désigne donc un processus plus large que l'éducation en général, et poursuit une fin, la liberté, qui est toujours en cours de réalisation. Elle est irréductiblement à la fois *praxis*, soit l'action de citoyens autonomes, et *poiesis*, création de ces mêmes citoyens par des moyens faisant entrer des éléments d'hétéronomie. Des institutions répondant à cette double logique présentent selon Vitiello trois caractéristiques : elles sont participatives, réflexives et décentralisées.

Dans un texte éclairant un aspect peu connu de l'histoire de la médecine, **Mathilde Villechevrolle** revient sur un épisode traumatique de l'identité des sourds, à savoir l'interdiction de la langue des signes à la fin du XVIII^e siècle européen, sous caution scientifique, afin de ramener à l'oralité ceux qu'on associait à la monstruosité et à l'anormalité. En s'interrogeant sur les enjeux intellectuels, scientifiques et politiques que révèle ce discours médical, Villechevrolle examine la manière dont l'institution démocratique naissante réfléchit les frontières de l'altérité. Retournant aux philosophies ayant jeté les bases de « l'homme moderne », elle constate que, tant lors de la « révolution de l'entendement », d'orientation empiriste et sensualiste, que lors de l'émergence plus tardive du concept d'organisme ou de la physiologie vitaliste, se trouve toujours privilégiée l'idée d'harmonie relationnelle entre la psyché, le corps et le monde extérieur. Or, la surdité apparaît comme un « dérèglement de communication », asservissant une créature rivée à l'immédiat et privée de la faculté d'abstraction, voire de toute intériorité. Vus comme des « êtres de l'excès », les sourds paraissent ainsi osciller constamment entre l'atonie mélancolique et l'hyperactivité hystérique, double symptôme d'une même incapacité pathologique à la socialité. C'est dans

ce contexte que « faire parler les sourds » devient « une question de santé », selon moult formes de traitement qui visent à ramener le sourd, être du manque, dans le giron de l'Humanité commune, à l'aune du perfectionnement progressiste qui sied à l'égalité moderne et son anthropologie démocratique.

Mariève Forest a choisi de s'intéresser aux *épreuves critiques* qui jalonnent la vie démocratique, sous la forme de conflits et controverses à propos du bien commun. À la suite de Lefort ou Mouffe, elle montre que, loin de se réduire à un moment « négatif » d'opposition, les temps d'antagonismes forts participent dialectiquement de la perpétuation du sens démocratique, pour peu qu'ils en respectent les conditions d'existence. L'institutionnalisation du conflit et la légitimité du pluralisme idéologique engendrent ainsi paradoxalement une socialisation par la critique et la défiance, pour des raisons que met bien en lumière la sociologie pragmatique (Boltanski, Thévenot, Céfaï). En effet, afin d'être audible, toute critique doit passer par certaines modalités, comme la « montée en généralité » des problèmes particuliers, l'établissement d'équivalences entre les divers êtres impliqués dans une situation, ou l'identification d'objectifs partagés. Il apparaît néanmoins que ce fonctionnement démocratique par la critique se trouve aujourd'hui en crise, d'une part parce que l'individualisme comme valeur semble contrarier les identifications collectives nécessaires à l'engagement, et d'autre part, parce que l'avènement d'un système néo-libéral mondialisé a pour conséquence d'accroître l'invisibilité des véritables lieux du pouvoir, ainsi placés hors contestation. Il en résulte une fragilisation inédite de la critique démocratique, pourtant inhérente à la consistance d'un régime fondé sur la confrontation des diverses réalisations des principes de liberté, de justice et d'égalité.

Enfin, pour clore la section « Lieux de la démocratie », **Philippe Hoyer** analyse le rôle prééminent que joue aujourd'hui le droit, qui est le lieu à la fois de l'institution et de la critique de la démocratie, à partir de la notion d'« être dans son droit », qui établit entre le droit et le soi une inhérence paradoxale. Claude Lefort, observe Hoyer, avait souligné le dualisme inhérent à l'inscription de la démocratie dans le droit, notamment dans celui des droits de l'Homme, qui impliquent des institutions animées par la « conscience du droit » et l'irréductibilité de cette conscience à « toute captation institutionnelle ». La désintronisation du pouvoir et du droit en démocratie s'accompagne aussi d'une mutation de la conscience du droit, si bien que « l'être dans son droit » finit par devenir « le droit à être soi », comme l'attestent certains phénomènes, telles la procéduralisation du droit lui-même, assigné à l'expression des subjectivités, et la crise de la représentation politique, qui révèle également une procéduralisation du politique soumis aux exigences particularistes des représentés. Ainsi, si la démocratie se définit par l'être dans son droit, elle s'avère nécessairement un régime instable et inachevé, qui encourage sa critique soit à rappeler ses principes fondateurs, soit chercher à leur donner le plus d'effectivité possible. Hoyer voit un bel exemple de cette théorie critique de la démocratie dans le concept d'égaliberté d'Étienne Balibar, qui pluralise les projets d'émancipation à partir d'un « sans fond » irréductible à la logique du même qu'induirait, dans une optique tocquevillienne,

la dynamique égalitaire. Cependant, soutient Hoyer, la théorie critique n'arrive pas à se déprendre d'une configuration libérale de la démocratie, au terme de laquelle l'individualisme du droit prend le pas sur le ressort égalitaire. L'auteur se demande en conclusion si le retrait de l'individu en son droit propre, qui encourage la fragmentation du politique et la dissémination sans fin du sens, ne rendra pas plus pertinente et urgente une réflexion sur la vitalité de l'espace public et sur une nouvelle éthique de soi.

La démocratie par ses figures de pensée

Joseph-Yvon Thériault ouvre cette section par une étude des théories de la démocratie radicale, qu'il considère comme une synthèse postmarxiste entre l'idéal de la révolte et l'idée de démocratie. L'œuvre de Lefort aurait favorisé cette synthèse inédite en redéfinissant la démocratie, sous l'influence de Machiavel, comme le régime qui met en scène le conflit irréductible entre le peuple et l'élite, ou entre le peuple et l'ordre. Par l'ouverture du sens qu'elle instaure, elle est l'opposé du totalitarisme, qui refermait l'espace de questionnement par lequel la démocratie moderne s'instaure et se façonne. Des auteurs comme Mouffe, Laclau, Rancière, Badiou ou Abensour s'emparent de ces thèmes et les radicalisent. Mais ils rendent aussi unilatéral, selon Thériault, ce qui restait complexe chez Lefort. Pour ses théoriciens radicaux, la démocratie est intrinsèquement liée au pluralisme, au refus de toute téléologie, à la lutte contre l'institué et finalement à une subjectivité radicale. Pour Thériault, l'anti-institutionnalisme de la démocratie radicale exprime un refus de penser le politique comme socle de toute expérience collective durable. La leçon de Lefort sur la mise en forme du social semble écartée au profit d'une posture de résistance ou d'une fuite en avant utopique. Ne renonce-t-on pas ainsi aux médiations nécessaires pour approcher du difficile gouvernement de soi-même, qui avait été le cœur de la promesse démocratique ?

Revenant aux sources de l'une des antinomies les plus discutées du travail de Rancière, **André Munro** cherche à repenser et à approfondir les liens ambigus entre la démocratie (comme politique) et la police. Présentées comme fondamentalement hétérogènes en théorie, ces deux logiques ne se manifestent pourtant qu'à travers leur rencontre conflictuelle, à l'aune de situations hybrides et équivoques. De prime abord, leur opposition paraît certes fortement tranchée dans le travail de Rancière, lequel entend privilégier l'action militante et l'événement interruptif par rapport à l'institution politico-juridique (« la démocratie n'est pas un régime »). Cette prise de position anti-institutionnaliste lui est d'ailleurs souvent reprochée, y compris à gauche, semblant éconduire par avance toute possibilité véritable d'une « politique de l'égalité » autre que contestatrice et critique. Selon Munro, l'antinomie théorique de la démocratie et de la police doit toutefois être nuancée par leur entremêlement concret et contextuel, au sein de l'espace contesté (« le politique ») à propos duquel s'opposent les deux logiques. Dès lors, il faut reconnaître l'importance historique des « inscriptions

de l'égalité », notamment par l'usage des ambivalences inhérentes aux principes généraux (« peuple », « dignité », « liberté ») inscrits dans les constitutions et autres chartes des droits. Persiste pourtant un véritable « paradoxe de l'institution démocratique », puisque le peuple doit constamment à la fois s'approprier la part instituée de l'égalité et s'en distancier, part comprise non pas comme attestation d'émancipation mais plutôt comme ouverture à de potentielles mobilisations futures.

Les théoriciens de la démocratie radicale insistent sur le *conflit*. **Pauline Colonna-d'Istria** examine quelle part il joue dans l'institution du politique. Peut-on institutionnaliser l'*agon* démocratique en lui laissant sa puissance créatrice ? Pour Claude Lefort, c'est précisément par le conflit que s'institue le propre de la démocratie moderne, qui s'affirme en maintenant ouvert le lieu de questionnement et de contestation du politique. Sans suivre Lefort sur la question des liens entre la démocratie et la logique du droit, Abensour lui reprend l'idée d'une démocratie sauvage, sans cesse à regagner contre la tentation d'une gestion étatique du social. S'il écarte pour sa part la lecture historique par laquelle Lefort associait la démocratie à l'ouverture moderne du sens, Rancière définit néanmoins la démocratie par la contestation de la *police*, c'est-à-dire de l'ordre qui répartit les rôles sociaux. Pour Lefort, Abensour ou Rancière, la démocratie ne saurait donc se ramener à des institutions, ni même au droit. Elle suppose le conflit social mais aussi le conflit entre la société et l'ordre qui tend à l'organiser et à la figer. On pourrait ainsi dire que la démocratie s'institue par la mise en cause de toute institution : pas de démocratie véritable sans ce nœud paradoxal. C'est à saisir ce paradoxe, nous dit finalement l'auteure, que doit s'attacher une philosophie politique critique.

Enfin, **Joël Madore** étudie la nature des nouvelles formes de mobilisation sociale qui semblent s'inspirer de l'œuvre de Rancière, proposant une action locale et immédiate en lieu et place des modes de gestion de la démocratie représentative, considérés comme détachés, impersonnels et inefficaces. L'argument de contiguïté avec le social se conjugue néanmoins avec un « éloignement » frappant : le militant ne peut en effet s'engager localement que lorsqu'il est à distance de soi-même et d'une identité empirique qui l'opprimerait. Par conséquent, la prétendue proximité de la politique émancipatrice de Rancière continue de valoriser un universel abstrait aux dépens d'un particulier concret. Cet universalisme abstrait se déploie notamment dans l'œuvre de Rancière grâce à la notion de « désordre », institutif du politique et principe de contestation de l'ordre, appelant à une reconfiguration du sensible. Il faut également souligner le lien de ce « sensible » rancien avec l'*Esthétique transcendantale* kantienne, qui fonde plusieurs possibilités fécondes pour la perspective militante (l'espace et le temps comme appartenant au sujet, la représentation d'une surface politique commune et reconfigurable, l'égalité politique, l'émancipation). La représentation de l'action politique par le recours au sujet transcendantal suit donc une position traditionnelle dans l'histoire de la philosophie occidentale, selon laquelle l'identité concrète est dénigrée au profit d'un universalisme désincarné et éthéré. Il s'agit

là d'une orientation discutable et souvent déjà critiquée, à l'exemple des écrits d'Emmanuel Levinas sur ce thème, qui entendait rappeler – au vu des événements historiques les plus terribles de son siècle – combien le déni de l'identité pouvait conduire à son inverse, à savoir une exacerbation des attachements les plus particularistes.

Outre le double regard posé par l'ouvrage sur la démocratie comme institution globale de la société moderne et comme axe critique, nous soulignerons en terminant deux autres points généraux soulevés par l'ensemble des textes. Le premier a trait à la philosophie politique. Plusieurs travaux ont souligné son retour à l'avant-plan de la scène intellectuelle française depuis les années 1980¹¹. Ce retour fut indissociable du renouveau de l'analyse de la démocratie au double sens considéré ici. Car dans sa signification la plus profonde, la philosophie politique inclut une réflexion sur la diversité des formes du social et du politique, « l'hétérogénéité de la vie humaine » écrit Manent¹², ainsi qu'une autre sur les conditions de possibilité historique de leur critique. Mais même en lui redonnant ce sens originare qui dépasse la simple élucidation des normes de la justice, la philosophie politique reste l'objet d'âpres débats. Plusieurs penseurs de la démocratie radicale tendent notamment à y voir un regard surplombant sur le réel dont les visées de totalisation s'opposent à la démocratie entendue comme instance critique¹³. L'antique méfiance de la philosophie à l'égard de la démocratie aurait ainsi pour revers une méfiance de la démocratie pour la perspective qui a si souvent et si longtemps servi à la dévaluer. Poser la question de la démocratie dans les termes retenus ici, c'est donc également fournir des éléments divergents dans l'évaluation du renouveau contemporain de la philosophie politique.

Par ailleurs, l'originalité de la réflexion française contemporaine sur la démocratie tient largement, avons-nous vu, à l'importance qu'y ont d'abord prise les intuitions tocquevilliennes, auxquelles a ensuite répondu la volonté de redéfinir la démocratie comme instance purement critique, sans vocation à l'institution. Observées à partir du libéralisme dominant, ces positions apparemment contraires peuvent toutefois sembler l'envers et l'endroit d'une même méfiance envers la démocratie libérale, qui s'exprime d'un côté par le maintien des anciennes réserves à l'égard du processus égalitaire, et de l'autre par le refus

11. Voir par exemple le numéro de la revue *Politique et Sociétés* consacré au retour de la philosophie politique en France, sous la direction de Gilles LABELLE et Daniel TANGUAY, vol. 22, n° 3, 2003. Sur les rapports complexes de la philosophie politique avec les sciences sociales, voir aussi Philippe CHANIAL, *La Sociologie comme philosophie politique et réciproquement*, Paris, La Découverte, 2011, et de Bruno KARSENTI, *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes*, Paris, Gallimard, NRF essais, 2013.

12. MANENT, P. « Le retour de la philosophie politique », *Politique et Sociétés*, vol. 22, n° 3, 2003, p. 195.

13. Pensons notamment à Rancière et Abensour, dont certaines des positions critiques à l'égard de la philosophie politique rejoignent la réflexion de Hannah Arendt. Pour Rancière, voir notamment *La Méfiance, politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995. Pour Abensour, voir « Philosophie politique critique et émancipation », dans *Politique et société*, vol. 22, n° 3, 2003. La critique arendtienne de la philosophie politique se déploie dans plusieurs de ses textes. On en trouve une version ciblée dans « Qu'est-ce que l'autorité? », *La Crise de la culture : huit exercices de pensée politique*, Paris, Gallimard, 2008.

d'un ordre jugé oligarchique, élitiste et dépolitisé¹⁴. Vue sous cet angle, la pensée française semblerait en porte-à-faux avec les valeurs dominantes de l'époque. Si d'aucuns peuvent y voir une forme persistante d'inadéquation au monde moderne, il reste qu'elle se signale aussi par le signe d'un refus de se contenter de simples rationalisations du présent.

14. Sur cette façon de voir la pensée française contemporaine, voir DONEGANI J.-M. et SADOUN M., *Critiques de la démocratie*, Paris, Presses universitaires de France, 2012.