



**HAL**  
open science

## Du mot au concept : la démocratie comme intellectualisation de la dispute sociale

Arnauld Leclerc

► **To cite this version:**

Arnauld Leclerc. Du mot au concept : la démocratie comme intellectualisation de la dispute sociale. L'aventure démocratique, pp.113-135, 2017. hal-02123864

**HAL Id: hal-02123864**

**<https://hal.science/hal-02123864>**

Submitted on 8 Apr 2022

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



## Du mot au concept

### La démocratie comme intellectualisation de la dispute sociale

*Arnauld LECLERC*

À l'issue de la Seconde Guerre mondiale, la démocratie s'imposa comme une référence universelle dans le discours politique<sup>1</sup>. Dès 1949, l'UNESCO constatait ainsi que « pour la première fois dans l'histoire du monde, aucune doctrine n'est présentée comme antidémocratique. On accuse fréquemment les autres d'avoir une action ou une attitude antidémocratique, mais les hommes politiques et les théoriciens s'accordent pour souligner les composantes démocratiques des institutions qu'ils défendent et des théories qu'ils soutiennent<sup>2</sup> ». Déjà en 1953, l'historien américain Robert Roswell Palmer écrivait ainsi : « le mot "démocratie" est aujourd'hui devenu le symbole général des valeurs personnelles et politiques largement répandues<sup>3</sup> ». Mais, dans le même temps, le mot démocratie devint très répandu, vague au point que sa signification devint elle-même obscure. Dès le début des années 1960, le politiste italien Giovanni Sartori fut le premier à relever ce paradoxe de la démocratie.

À la fin du xx<sup>e</sup> siècle, ce paradoxe s'est approfondi et complexifié. En effet, après la chute du mur de Berlin et l'écroulement du monde soviétique, il a pu sembler que le triomphe de la démocratie était complet et total. Après tout, la dernière décennie du siècle incluait une vague sans précédent de démocratisation aussi bien en Europe centrale et orientale qu'en Afrique ou en Amérique latine. Sur le terrain intellectuel, Francis Fukuyama incarne cette interprétation de l'histoire en affirmant que la démocratie libérale représentative, essentiellement dans sa forme américaine, était « la fin de l'Histoire<sup>4</sup> ». Après la victoire sur les monarchies héréditaires, puis celle sur les dictatures fascistes, enfin celle contre

1. Cette contribution est issue d'une conférence donnée à l'Ethik – Zentrum Arbeits & Forschungsstelle für Ethik de l'université de Zürich, sous le titre « Democracy: From a Word to a Concept » le 7 octobre 2014. Je remercie Francis Cheneval et son équipe pour les nombreuses remarques constructives et la discussion profonde dont ce texte a bénéficié.

2. Cité in SARTORI G., *Théorie de la démocratie* [1962], Paris, Armand Colin, 1973, p. 15.

3. PALMER R., « Notes on the use of the word "Democracy" 1789-1799 », *Political Science Quarterly*, 1953, vol. 68, n° 2, p. 203 [*The word "Democracy" has today become a general symbol of widely held personal and political values.*]

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



l'empire soviétique, la démocratie lui apparaissait comme « le point final de l'évolution idéologique de l'humanité », « la forme finale de tout gouvernement humain ». Certes, cette conception reçut de nombreuses critiques : en particulier, en interprétant la démocratie comme le stade ultime du développement historique, Fukuyama suggérait que toutes les sociétés devraient tôt ou tard l'adopter et justifiait – par avance – le projet néoconservateur d'une exportation de la démocratie vers des sociétés moins développées. Par ailleurs, Fukuyama sembla ignorer le fait que la démocratie soit un objet difficile à saisir dont le sens, la valeur, les pratiques ont constamment été redéfinis selon les lieux et les époques. Loin d'être une « fin de l'Histoire », la démocratie est le fruit d'un parcours inachevé et un processus continu de recréation.

Malgré tout, la force du discours de Fukuyama tint dans ce qu'il reflétait bien un moment singulier : celui de l'émergence d'un large consensus autour de la démocratie libérale considérée à la fois comme valeur et comme régime politique. D'autres penseurs ont dressé un constat similaire. Par exemple, un auteur souligne que « la démocratie libérale est devenue le modèle dominant, hégémonique à l'échelle de la planète<sup>5</sup> » ; un autre écrit qu'« un seul et unique modèle de pouvoir démocratique, la démocratie représentative moderne, constitutionnelle et laïque, fermement ancrée dans une économie essentiellement de marché, domine la vie politique du monde moderne<sup>6</sup> ». D'une manière plus tranchée, un autre encore juge que « la démocratie est notre destin<sup>7</sup> ». Même le philosophe Marcel Gauchet écrivit que

« nous avons vu la démocratie l'emporter sans coup férir et sans même combattre sur un ennemi formidable contre lequel on la croyait mal armée. Nous l'avons vu rallier, au-dedans, les contradicteurs qu'on pensait les plus réfractaires. [...] Nous avons beau savoir que l'histoire n'avance que de surprises en surprises, celles-là sont de taille. Nul n'avait vu le retour de faveur qui a transmué un régime décrié en horizon indépassable de nos destinées<sup>8</sup> ».

Au tournant du siècle, la politiste britannique Pippa Norris précisa le paradoxe de la démocratie en partant des grandes enquêtes internationales sur les valeurs<sup>9</sup>. Elle révéla alors une tension grandissante entre, d'un côté, un soutien sans cesse plus fort et répandu aux idéaux et principes de la démocratie et d'un autre côté, une défiance grandissante à l'égard des institutions démocratiques, de leur fonctionnement. L'équipe de Pippa Norris révéla que la critique des parlements, des partis, de la représentation étaient devenus des thèmes majeurs et des croyances très partagées aussi bien dans les jeunes sociétés démocratiques

5. BÉNÉTON F., « Les deux versions de la démocratie libérale », in ROY J., MILLON-DELSOL C., *Démocraties, l'identité incertaine*, Bourg-en-Bresse, Éd. Musnier-Gilbert, 1994, p 131.

6. DUNN J., « Démocratie : l'état des lieux » in *La pensée politique*, n° 1, mai 1993, p 82.

7. RAYNAUD P., « La démocratie à l'épreuve d'elle-même », in STUURMAN S. (dir.), *Les Libéralismes, la théorie politique et l'histoire*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 1994, p 216.

8. GAUCHET M., *La Démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, avant-propos, pp I-II.

9. NORRIS P. (ed.), *Critical citizens, Global support for democratic governance*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

que dans celles où la démocratie est installée depuis longtemps. Ce fossé entre les idéaux et les pratiques s'approfondit et s'élargit sans cesse.

L'hypothèse que nous voudrions explorer est que ce paradoxe n'est nullement le fruit du hasard ; il tient en partie à une compréhension mutilée du concept de démocratie. En d'autres termes, la tension repérée ne relève pas seulement d'une opposition classique entre les valeurs et les faits, mais est interne à la notion de démocratie elle-même. En effet, celle-ci oscille aujourd'hui entre « un mot universellement honoré » (Sartori), mais vague, et un concept très restrictif ramené à un régime politique, voire une forme institutionnelle. Sous cet angle, il paraît nécessaire de réinterroger la manière dont le concept de démocratie s'est construit initialement en tentant de repérer dans l'histoire du mot les indices de bifurcations, de mécompréhensions. C'est pourquoi la première étape du raisonnement sera d'opérer une déconstruction du mot « démocratie » au sens de Heidegger c'est-à-dire, non pas une tentative de destruction (« *Zerstörung* ») du sens, mais plutôt une investigation pour révéler l'impensé, les éléments implicites sous-jacents à la formation d'une compréhension instituée, dominante. Au-delà, il conviendra ensuite de tenter de reconstruire un concept plus adéquat de démocratie qui paraît relever d'une tendance à « l'intellectualisation de la dispute sociale<sup>10</sup> ».

### La déconstruction du mot « démocratie »

« Le chaos se cache aujourd'hui sous un mot : *Démocratie*. C'est le mot souverain, universel. Tous les partis l'invoquent et veulent se l'approprier comme un talisman<sup>11</sup> » avertissait déjà Guizot en 1849. Et le doctrinaire d'ajouter : « le mot *démocratie* a des perspectives et des promesses infinies. Il pousse à toutes les pentes, il parle à toutes les passions du cœur de l'homme ». En somme, Guizot nous alerta très tôt sur l'opacité du mot démocratie, mais nullement pour exiger une définition méthodique, rigoureuse. Au contraire, il se borna à assimiler la démocratie à une société tumultueuse, désordonnée où règne la guerre sociale. Il n'hésita d'ailleurs pas à faire de Napoléon I<sup>er</sup> l'inventeur de la démocratie en France ce qui traduit et trahit sa très faible compréhension de cette notion difficile. L'avertissement de Guizot vaut donc surtout au second degré ; qu'elle soit vilipendée ou admirée, la démocratie ne suscite guère le questionnement, l'interrogation sur le sens de cette notion. Elle engendre, en revanche, de multiples prises de position qui s'autorisent souvent de grossières approximations quant à sa définition. Pourtant, l'histoire du mot est aujourd'hui mieux connue<sup>12</sup>. À partir de ces matériaux de recherche, il paraît possible d'instaurer un ques-

10. La formule est de BAUDOUIN J., « Les conditions de développement de la démocratie », in RIEU A.-M., DUPRAT G., *La Culture démocratie européenne*, Paris, Ed. ESKA, 1995, p. 70.

11. GUIZOT F., *De la démocratie en France*, Paris, Victor Masson, 1849, p. 9. Citation suivante : *ibid.*, p. 12.

12. Pour des travaux récents sur la préhistoire du démos, voir WERLINGS M.-J., *Le Démos avant la démocratie. Mots, concepts, réalités historiques*, Paris, Presses universitaires de Paris-Ouest, 2010 ; pour une histoire du mot depuis les révolutions française et américaine, voir DUPUIS-DÉRI F., *Démocratie. Histoire politique d'un mot aux États-Unis et en France*, Montréal, Éd. Lux, 2013.



tionnement sur la définition, d'explorer la manière dont les anciens puis les modernes ont utilisé et manipulé ce vocable, laissant jaillir ici et là de véritables trouées conceptuelles.

### *Le mot ou la démocratie comme questionnement*

La victoire de la démocratie à l'issue de la Seconde Guerre mondiale ne signifie pas qu'elle soit devenue un concept clair et limpide, bien au contraire. Sa forte charge émotionnelle, sa forte dimension attractive se paie d'une relative imprécision, car elle a historiquement pris des visages très différents. Les avertissements sur l'opacité du vocable ne manquent pourtant pas. Du côté des littéraires, un auteur comme Georges Orwell a pu écrire que « dans le cas d'un mot tel que *démocratie*, il n'est pas de définition sur laquelle l'accord se fasse; de plus, toute tentative d'en élaborer une rencontre de toutes parts des résistances<sup>13</sup> ». Thomas Eliot soutenait lui que « lorsqu'un vocable est gratifié d'un caractère aussi universellement sacré, [...] comme aujourd'hui *démocratie*, je commence à me demander si, à force de signifier tout ce qu'on veut qu'il signifie, il signifie encore quelque chose<sup>14</sup> ». Ces avertissements ne sont pas seulement le fait d'écrivains qui, par profession, doivent déployer une grande attention aux mots. Les spécialistes de la démocratie – et singulièrement les politistes – l'ont également souligné à leur manière. Ainsi Giovanni Sartori maniant la provocation affirma qu'« on pourrait définir la démocratie comme le nom pompeux de quelque chose qui n'existe pas<sup>15</sup> ». De son côté, Bertrand de Jouvenel relevait que « les discussions sur la Démocratie, les argumentations en sa faveur ou contre, sont frappées de nullité intellectuelle car on ne sait pas de quoi on parle<sup>16</sup> ». Robert Dahl lui-même prévient qu'« un terme qui signifie tout, ne signifie rien. Et tel est devenu désormais le cas pour la démocratie qui n'est pas tant un terme à la signification restreinte et spécifique qu'un vague soutien à une idée populaire<sup>17</sup> ». Bien d'autres auteurs ont multiplié ces alertes sur l'imprécision du terme. Deux dérives doivent ici être immédiatement mises en cause et congédiées. D'une part, dire que la démocratie est « le pouvoir du peuple » ne constitue pas une définition, mais une traduction au demeurant assez grossière et problématique. Nul ne contestera que traduire *History* par histoire ne dit rien quant au sens du terme. De quel concept du pouvoir s'agit-il? De quelle notion de peuple parle-t-on? S'agit-il du peuple au sens d'une pluralité que traduit l'anglais « *people* »

13. ORWELL G., « Politics and the English language », in *Shooting an Elephant and others Essays*, Londres, 1950, p. 91 : [In the case of a word like "democracy", not only is there no agreed definition, but the attempt to make one is resisted from all sides.]

14. ELIOT T. S., *The idea of a Christian Society*, traduit *Sommes-nous encore en chrétienté?*, Bruxelles, Éd. universitaires, 1946, p. 22.

15. SARTORI G., *Théorie de la démocratie*, op. cit., p. 3.

16. JOUVENEL B. DE, *Du pouvoir*, Paris, Hachette, 1972, p. 449.

17. DAHL R., *Democracy and its Critics*, New Haven, Yale University Press, 1989, p. 5. [Yet a term that means anything means nothing. And so it has become with democracy, which nowadays is not so much a term of restricted and specific meaning as a vague endorsement of a popular idea.]

ou du peuple au sens d'une unité comme le suggère l'italien « *popolo* » ou l'allemand « *volk* » ? D'autre part, utiliser l'adresse de Lincoln à Gettysburg telle que le fait la constitution française (article 2) pour définir la démocratie, ajoute à la confusion. « Le gouvernement du peuple, par le peuple, pour le peuple » est une formule rhétorique sans consistance. Outre que chaque terme de la proposition (gouvernement du peuple, gouvernement par le peuple, gouvernement pour le peuple) est en lui-même extrêmement imprécis, la compatibilité des trois termes entre eux est pour le moins douteuse et problématique. Plus encore, dans la formule de Lincoln, la démocratie a un sens tellement générique et vague que la quasi-totalité des pratiques politiques peuvent lui correspondre même celles où le peuple est cantonné dans le rôle d'un acteur mineur. L'extension du vocable est alors considérable, mais au prix d'un abandon de tout critère et donc de toute intention. Forger un concept implique, au contraire, de se polariser sur l'intention du vocable et donc ses critères de définition. C'est en quoi les recherches récentes sur la démocratie et singulièrement sur le mot peuvent aider à clarifier le sens de ce vocable et à exhumer des critères plus adéquats.

### *Pourquoi les Grecs anciens ont-ils forgé et utilisé le mot démocratie ?*

Faire retour à l'histoire grecque de la démocratie implique d'abord de prendre conscience de la « révolution historiographique » introduite notamment par les travaux de l'historien danois Mogens Hansen<sup>18</sup>. En effet, depuis Platon et Thucydide, l'histoire de la démocratie athénienne fut appréhendée par des générations successives d'historiens comme étant d'abord celle d'une démocratie pure sous Périclès au v<sup>e</sup> siècle qui dérivait ensuite au iv<sup>e</sup> siècle dans une forme radicale dans laquelle régnèrent les démagogues. La démocratie athénienne était donc, dans sa forme pure, assimilée à une démocratie directe où le peuple exerçait directement le pouvoir via l'assemblée (*ecclesia*). Plus encore, le v<sup>e</sup> siècle incarnait un « âge d'or » durant lequel coïncidait une prospérité de la cité, une démocratie pure et l'apogée de la culture grecque classique. Le règne de Périclès ne fut-il pas encadré par les écrits historiques de Hérodote et Thucydide, par les drames d'Eschyle et d'Euripide et accompagné par ceux de Sophocle ainsi que par les enseignements d'Anaxagore et Socrate ? À l'inverse, le iv<sup>e</sup> siècle de Démosthène n'était lui qu'une longue période de déclin. « Depuis quelques années cependant, un schéma inverse s'est peu à peu mis en place dans l'historiographie moderne, qui a trouvé son expression la plus nette et la plus développée dans l'ouvrage récent de l'historien danois Mogens Hansen<sup>19</sup>. » En effet, ce dernier a montré que nous possédions très peu de sources sur le v<sup>e</sup> siècle lesquelles nous indiquaient clairement l'existence d'une crise de la démocratie. Dès qu'il s'agit de saisir le fonctionnement du régime à l'époque de Périclès, Hansen note que l'his-

18. HANSEN M., *La Démocratie athénienne à l'époque de Démosthène. Structure, principes et idéologie*, [1991] Paris, Les Belles Lettres, 2003

19. MOSSÉ C., *Politique et société en Grèce ancienne. Le « modèle athénien »*, Paris, Flammarion, 1995, p. 122.



torien se heurte à « une obscure pénombre, faute de témoignages disponibles<sup>20</sup> ». Au contraire, les sources sont nombreuses pour le IV<sup>e</sup> siècle et nous révèlent une démocratie apaisée faisant l'objet d'un soutien très large.

À partir de ce premier renversement, Hansen en introduit un second tout aussi important en montrant que la démocratie athénienne a correspondu à des formes institutionnelles et politiques très variées et différentes. Lorsqu'elle émerge en 508 avec Clisthène, elle est une démocratie modérée où le peuple se borne à participer à la désignation (principalement par le tirage au sort) des gouvernants et à un contrôle a posteriori de leur action. En revanche, le pouvoir législatif échappe totalement au peuple pour revenir aux archontes ou aux nomothètes. À partir de 462 et plus encore sous Périclès, cette démocratie modérée de l'époque de Clisthène cède la place à une démocratie radicale où l'ensemble des pouvoirs sont entre les mains d'une assemblée populaire. Mais ce système de démocratie radicale conduit à des échecs retentissants. Lorsqu'elle réapparut en 403 av. J.-C., elle devint, sous l'impulsion de Démosthène, une démocratie réformée avec une assemblée populaire dotée de moins de pouvoirs et encadrée par de nombreuses procédures et contre-pouvoirs. La démocratie comme système n'implique donc pas une organisation particulière des pouvoirs, un régime institutionnel précis ; en revanche, elle implique un système politique où le peuple joue un rôle important en particulier dans les orientations de la cité c'est-à-dire dans la légitimation des principales décisions, dans la désignation des gouvernants, dans le contrôle de leurs actions. Il y a là une première conclusion : arrimer la démocratie grecque à la démocratie directe d'assemblée est faux historiquement puisqu'il ne s'agit que d'une de ses formes, finalement assez marginale et décriée. Surtout, une telle assignation s'inscrit dans une stratégie argumentative courante visant à découpler la démocratie moderne de celle antique qui serait une invention sans aucun lien avec l'expérience athénienne. Le lien entre les deux formes de démocratie ne serait donc que purement terminologique. Or, « si les mots sont des instruments qui permettent à la fois d'appréhender la réalité et en même temps de la construire, de la modifier<sup>21</sup> », il devient alors possible d'envisager que la pérennité du mot démocratie traduit quelque chose de plus que le simple maintien d'une appellation qui pourrait être une manière d'appréhender le réel. Encore, faut-il que le mot soit lui-même précisément circonscrit et interrogé.

C'est précisément ce qu'a tenté le politiste américain Josiah Ober, spécialiste internationalement reconnu de la démocratie athénienne dans un article relatif à « la signification originelle de la démocratie<sup>22</sup> ». À partir de ses remarques, il est possible de dégager trois grandes pistes de réflexion.

20. HANSEN M., *La Démocratie athénienne à l'époque de Démosthène, op. cit.*, p. 44. La seule institution du V<sup>e</sup> siècle qui nous soit bien connue est celle de l'ostracisme. Hansen signale que les sources se répartissent autour d'un centre de gravité se situant entre 355 et 322, c'est-à-dire à la fin de l'expérience démocratique du IV<sup>e</sup> siècle. Sa thèse centrale est donc que seule la période de Démosthène peut faire l'objet d'une analyse synchronique.

21. WÉRLINGS M.-J., *Le Démos avant la démocratie, op. cit.*, p. 17.

22. OBER J., « The Original Meaning of Democracy: Capacity to Do Things, not Majority Rule », in *Constellations*, 2008, vol. 15, n° 1, p. 3-9.

Premièrement, lorsque les Grecs évoquaient les formes ou les régimes politiques, ils utilisaient deux racines différentes : *arche* et *kratos*. Ober note que cette distinction diffère nettement de celle proposée par Max Weber opposant *Herrschaft* et *Macht* devenue la matrice dominante pour appréhender les différentes formes du pouvoir. La racine *arche* avait plusieurs significations en grec : à la fois origine ou commencement, empire ou contrôle hégémonique d'une cité sur une autre, mais elle désignait aussi les postes de gouvernants, les magistratures. Un gouvernant grec était une *arche* ; les *archai* désignaient l'ensemble des postes de dirigeants ; un magistrat sage et âgé était un *archon*. Sur cette base, *arche* finit par désigner le monopole des postes de dirigeants. En d'autres termes, tous les termes forgés avec la racine *arche* répondaient à la question : « qui gouverne ? » ou « combien existe-t-il de gouvernants ? ». Si un seul était à la tête comme gouvernant, il s'agissait alors d'une *mon-archia*. Si quelques-uns dirigeaient, alors le régime était une *olig-archia*. Cette relation au nombre de dirigeants était d'ailleurs la manière courante de désigner les oligarchies : le régime des Trente, le régime des Quatre Cents, celui des Trois Mille, celui des Cinq Mille, etc. Suivant cette logique, si les Grecs avaient voulu dire que tous sont à la tête, c'est-à-dire que le peuple est le gouvernant, ils auraient utilisé l'expression *dem-archia*. Or, précisément, ils ne l'ont pas fait et cela a sans doute un sens. Pourtant, le mot *démarchie* exista bien, mais il ne désigna jamais un régime politique seulement une autorité politique locale mineure (une sorte de maire). Ober a donc raison d'affirmer que « les termes avec la racine *arche* sont relatifs à la question combien de personnes sont susceptibles d'occuper des positions officielles d'autorité au sein d'un ordre constitutionnel quelconque », mais que « si cela est vrai, *demokratia* ne renvoie pas en premier lieu au contrôle monopolistique du *demos* sur une autorité constitutionnelle préexistante<sup>23</sup> ». De là, deux conclusions émergent : d'une part, la démocratie ne peut pas correspondre à l'idée du « pouvoir du peuple » au sens où le peuple serait à la tête du système politique. Une telle idée aurait été exprimée par le vocable « *démarchie* ». D'autre part, le terme démocratie présente cette originalité de ne pas répondre à la question « qui gouverne ? » et laisse totalement dans l'ombre la question du nombre de gouvernants. Sans doute, est-ce la raison pour laquelle le concept de démocratie est compatible avec différentes formes institutionnelles y compris la monarchie ou l'oligarchie.

Deuxièmement, il est possible de mener une réflexion au-delà des remarques de Josiah Ober sur le lien qu'entretient la démocratie avec l'anarchie. Nous savons, en effet, que depuis Platon jusqu'au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle au moins, la démocratie a été appréhendée comme un régime politique instable caractérisé par un désordre social et même moral. Dans le célèbre livre 8 de *La République*, Platon expose sa théorie de la dégénérescence des régimes politiques. Surtout, il établit un lien très clair entre la démocratie et l'anarchie. Dans la hiérarchie

23. OBER J., *op. cit.*, p. 6-7 : « the -arche root terms are concerned with how many people may occupy official positions of authority within a constitutional order of some kind [...] If this is right, *Demokratia* does not refer in the first instance to the *demos*' monopolistic control of pre-existing constitutional authority. »





de la corruption des régimes, la timocratie occupe la place la plus enviable car elle n'est que le gouvernement de l'honneur ou encore de l'ambition. La régression se poursuit avec l'oligarchie, cité de l'argent et de la recherche éperdue de la richesse. L'avarice y est la passion dominante conduisant à la concentration de la richesse et à l'appauvrissement d'une partie des citoyens. Ce n'est qu'à ce moment qu'apparaît la démocratie sous le coup d'une révolution menée par les déchus, ces « frelons » dont la rancœur les a armés d'un dard et qui regroupent l'oligarque appauvri, le politicien qui cherche fortune par la politique, le démagogue et le fils de l'oligarque émancipé de la tutelle de son père<sup>24</sup>. « L'avènement de la démocratie se produit, à mon avis – écrit Platon –, lorsque les pauvres, forts de leur victoire, exterminent les uns, bannissent les autres et partagent également avec ceux qui restent le pouvoir politique et les responsabilités de gouverner<sup>25</sup>. » En d'autres termes, la démocratie trouve toujours son origine dans la révolte sociale des « déchus » puis engendre un goût excessif pour la liberté qui se trouve ainsi commuée en licence. Cette dernière induit un affaissement du règne des lois sous le coup d'une tolérance excessive généralisée. Pire encore, elle conduit à un renversement de l'ordre moral : à la recherche de la vertu se substitue une quête insatiable du plaisir. Il en résulte une sorte d'inversion de l'ordre social : les maîtres craignent les élèves qui les moquent ; les vieux veulent plaire aux jeunes et même les animaux comme les ânes prennent la liberté de heurter les passants dans les rues. Voilà pourquoi Platon conclut que la démocratie est « une constitution politique agréable, privée d'un réel gouvernement, bariolée et qui distribue une égalité bien particulière tant aux égaux qu'à ceux qui sont inégaux<sup>26</sup> ». Elle est d'abord le fruit de la démagogie qui engendre un règne de la démesure (*hybris*). De là découle sa propension à l'anarchie qui la fait déboucher sur la tyrannie, gouvernement de la vanité et du crime. Le propos est bien connu. La tradition interprétative retient surtout de ce texte la condamnation de la démocratie par Platon au nom d'une approche aristocratique du pouvoir. Cette perspective est juste, mais l'analyse en détail peut aussi révéler une autre dimension. Avant Platon, la démocratie était régulièrement rattachée à l'*an-archia* laquelle désignait simplement l'absence de dirigeants notamment dans les cas de

24. « Ceux-là demeurent inactifs dans la cité, où ils sont, je pense, bien pourvus d'aiguillons et armés, les uns criblés de dettes, les autres couverts d'infamie, les autres des deux à la fois ; remplis de haine, ils complotent contre ceux qui se sont appropriés leurs biens et contre tout le monde, désireux d'une seule chose : voir apparaître un régime nouveau » in PLATON, *Ceuvres complètes, La République* VIII 556a, Paris, Flammarion, 2008, p. 1722. Platon s'inscrit ici dans la vieille tradition intellectuelle d'hostilité à la démocratie : elle s'est installée très tôt dans l'Antiquité grecque. C'est ainsi que dès les premières années de la guerre du Péloponnèse (donc vers 430), un anonyme écrivit un pamphlet analysant la démocratie comme le double produit résultant d'une vision perverse de l'humanité et d'une conception erronée de la société. L'argument central était déjà que la démocratie n'est pas le gouvernement du peuple tout entier, mais seulement le gouvernement des pauvres. Pour cette raison, les historiens de l'Antiquité l'ont dénommé le « traité du Vieil Oligarque ». Cet ouvrage fut longtemps attribué à tort à Xénophon, car il nous fut transmis avec ses écrits. Il a été publié, sous la forme plus éclairante d'un dialogue par CANFORA L., *La Démocratie comme violence*, Paris, Éd. Desjonquères, 1989.

25. PLATON, *Ceuvres complètes, La République* VIII 557b, *op. cit.*, p. 1723.

26. PLATON, *Ceuvres complètes, La République* VIII 558c, *op. cit.*, p. 1725.

vacance du pouvoir. La plupart du temps, ces situations de vacance provenaient de conflits civils. Pour autant, l'anarchie n'était pas spontanément associée à l'idée de désordre social. Or, Platon introduit un changement dans la notion d'anarchie : elle passe de l'absence de gouvernants à l'absence d'ordre incorporant une dimension sociale et même morale. L'allusion aux animaux bousculant les passants dans la rue souligne précisément ce lien singulier selon lequel l'ordre politique perverti engendre des effets jusque dans l'ordre naturel. En d'autres termes, entre la démocratie et l'anarchie, il existait bien un lien logique auquel Platon ajouta une composante sociale et morale pour l'enrôler au service de sa vision aristocratique du monde. Ce lien logique entre démocratie et anarchie avait pourtant été relevé par Jacqueline de Romilly lorsqu'elle écrivait : « au sens strict du terme, le régime démocratique, opposé à la mon-archie et à l'olig-archie, est une sorte d'an-archie<sup>27</sup> ».

Troisièmement, les remarques de Josiah Ober permettent également d'interroger la racine grecque *kratos*. Le politiste américain soutient que *kratos* signifiait le pouvoir, mais au sein d'un spectre extrêmement large allant de la domination à l'influence, de l'aptitude ou capacité à agir à la décision. Le vocable politique le plus courant formé avec la racine *kratos* était l'isocratie ; elle désignait l'égal accès de tous au bien public qu'était le pouvoir. Sous cet angle, *kratos* référait nettement à une abstraction totalement déconnectée de la question pratique du nombre de détenteurs du pouvoir. C'est pourquoi Ober propose de comprendre la racine *kratos* comme désignant le pouvoir au sens de la force, de la capacité à faire des choses. Il évoque l'idée d'un « *empowered demos* » c'est-à-dire d'un peuple qui habilite, autorise. Sous cet angle, la démocratie lui apparaîtrait comme « un régime dans lequel le *demos* a une capacité collective à produire des changements effectifs dans le domaine public<sup>28</sup> ». L'intuition de Josiah Ober conduit sur une piste très instructive qu'il paraît possible de consolider de deux manières au moins. D'abord, l'étymologie nous enseigne que la racine archaïque *kratos* signifiait « porter, lever, supporter » avant ensuite de désigner la force. « La force n'est, en effet, que la faculté de porter, de soulever plus ou moins développée<sup>29</sup>. » Plus tard, le mot a pris le sens de puissance, de régner sur, être maître de<sup>30</sup>... , pour finir par désigner une forme spécifique du pouvoir finalement très proche de la formule de Arendt sur « l'aptitude à agir de concert à l'issue du dialogue ». Ensuite, si l'analyse de Ober permet de différencier la logique relevant de l'*arche* de celle relevant du *kratos*, en revanche, elle ne permet pas de comprendre les

27. ROMILLY J. de, *Problèmes de la démocratie grecque*, [1975] Paris, Press Pocket, 1986, p. 120.

28. OBER J., *op. cit.*, p 7 : [*Demokratia is not just "the power of the demos" in the sense "the superior or monopolistic power of the demos relative to other potential power-holders in the state". Rather it means, more capaciously, "the empowered demos" – it is the regime in which the demos gains a collective capacity to effect change in the public realm*].

29. CAMPOS LAYZA E. de, *Analyse étymologique des racines de la langue grecque pour servir à l'histoire de l'origine et la formation du langage*, Bordeaux, Librairie générale d'Émile Crugy, 1874, p 230.

30. Voir CHANTAIRE P., *Dictionnaire étymologique du grec, Histoire des mots*, Paris, Éd. Klincksieck, 1970, t. 2, p. 578-579.



raisons du passage de l'une à l'autre. Sur ce terrain, Jean-Pierre Vernant a fourni des indications précieuses lorsqu'il écrivait :

« Ce qu'implique le système de la *polis*, c'est d'abord une extraordinaire prééminence de la parole sur tous les autres instruments du pouvoir. Elle devient l'outil politique par excellence, la clé de toute autorité dans l'État, le moyen de commandement et de domination sur autrui. Cette puissance de la parole – dont les Grecs feront une divinité : *Peithos*, la force de persuasion – rappelle l'efficacité des mots et des formules dans certains rituels religieux, ou la valeur attribuée aux "dits" du roi quand il prononce souverainement la *thémis* ; cependant, il s'agit, en réalité, de tout autre chose. La parole n'est plus le mot rituel, la formule juste, mais le débat contradictoire, la discussion, l'argumentation. Elle suppose un public auquel elle s'adresse comme à un juge qui décide en dernier ressort [...]. Toutes les questions d'intérêt général que le Souverain avait pour fonction de régler et qui définissent le champ de l'*arche* sont maintenant soumises à l'art oratoire et devront se trancher au terme d'un débat ; il faut donc qu'elles puissent se formuler en discours, se couler dans le moule de démonstrations antithétiques, d'argumentations opposées. Entre la politique et le *logos*, il y a ainsi un rapport étroit, lien réciproque<sup>31</sup>. »

Ce lien entre la politique, le discours et la discussion est la clé de ce glissement de l'*arche* au *kratos*. Si cette hypothèse est exacte, alors l'exercice de la délibération visant la légitimité est le cœur normatif de la démocratie.

### *Dans quelle mesure les révolutions modernes ont-elles impacté le mot démocratie ?*

Une autre légende relative à la démocratie tient à l'idée d'une invention de la démocratie moderne par les révolutionnaires français ou par les *Founding Fathers* américains. Or, les recherches désormais nombreuses sur l'histoire moderne du mot démocratie nous montrent une situation exactement inverse. Durant toute la phase de la révolution française, le mot est resté rare. L'étude lexicologique nous a ainsi révélé que dans une base de données de plus de 3 000 livres majeurs, le mot démocratie n'apparaissait que 91 fois dans les livres de la période révolutionnaire contre 2 474 occurrences du mot peuple ou 2 073 occurrences pour le terme liberté<sup>32</sup>. Sur les dix dictionnaires principaux publiés entre 1790 et 1801, un seul définit la démocratie. Dans tous les cas, le terme renvoie à un passé lointain et révolu. De ce fait, « la connotation antiquisante et presque technique du mot démocratie au XVIII<sup>e</sup> siècle permet de comprendre qu'il ait été aussi absent de la langue de 1789 », écrit Pierre Rosanvallon<sup>33</sup>. Le mot est également rare dans les discours politiques ; seuls Robespierre et Billaud-Varenne vont clairement le revendiquer, mais au sens singulier d'une dictature de la vertu si bien que le vocable s'en trouvera durablement discrédité. Si les révolutionnaires inventent

31. VERNANT J.-P., *Les Origines de la pensée grecque*, [1962] Paris, PUF, 1990, pp 44-45.

32. MONNIER R., « Démocratie et Révolution française » in *Mots*, 1999, n° 59, p 50.

33. ROSANVALLON P., « L'histoire du mot démocratie à l'époque moderne », in *La pensée politique*, mai 1993, n° 1, p 15.

bien le système représentatif, ils se gardent bien de le rattacher à la notion de démocratie. Au contraire, comme l'a montré Bernard Manin, le triomphe de l'élection est directement rattaché à la notion de « gouvernement représentatif » et non celle de démocratie. Entre les deux, il existe un fossé. Sieyès le dira clairement dès septembre 1789 : « le concours immédiat est ce qui caractérise la véritable démocratie. Le concours médiat désigne le gouvernement représentatif. La différence entre ces deux systèmes politiques est énorme [...] La France n'est point, ne peut pas être une démocratie<sup>34</sup> ». Trente ans plus tard, Benjamin Constant réitère ce propos :

« chez les nations [anciennes], le pouvoir législatif était exercé par le peuple entier [...]. Mais qui ne sent que cette institution appartient à la démocratie pure ou le nombre des citoyens empêche de discuter ? La démocratie est bien différente du gouvernement représentatif ; dans ce dernier, quel que soit le nombre des représentants de la nation, il ne se rapprochera jamais de celui des citoyens<sup>35</sup> ».

Ces propos traduisent à la fois une remarquable méconnaissance de la démocratie antique et une peur atavique du « peuple en acte ».

Cette situation n'est nullement spécifique à la France. Dans sa thèse consacrée à l'histoire du mot démocratie aux États-Unis, Bertinde Laniel établit également le caractère rare, révolu et discrédité du vocable « democracy » souvent identifié à la « Mobocracy » (règne de la populace) chez les Pères fondateurs et au-delà<sup>36</sup>. La Constitution de 1787 souvent réinterprétée comme la première pierre de l'édifice démocratique américain était pourtant considérée par Jefferson comme incarnant une « monarchie déguisée ». Ce n'est qu'après 1791 et l'adoption des 10 premiers amendements que les jeffersoniens commenceront timidement à utiliser le mot démocratie sans ses habituelles connotations péjoratives. Mais c'est surtout la « révolution jacksonienne » qui consacra l'appropriation du terme et sa redéfinition. L'accès au pouvoir d'Andrew Jackson en 1828 symbolisa la victoire des « barbares de l'Ouest » sur la culture britannique qui continuait de régner dans les 13 colonies d'origine à l'Est. Comme l'écrit B. Laniel « l'Ouest, pour l'expérience américaine, est donc plus une phase d'organisation sociale, une forme de société, qu'une région géographique. [...] La démocratie du pionnier se basait sur le sentiment de solidarité et de camaraderie véritable dû à une parité des périls, des intérêts et des ambitions ». En même temps, Jackson développa une rhétorique de l'homme moyen opposé aux privilégiés. Il élargit aussi la portée du mot démocratie, le transforme en une valeur hautement désirable afin d'édifier non un régime, mais une société démocratique. Le mot passe alors

34. Cité par ROSANVALLON P., « L'histoire du mot démocratie à l'époque moderne », *op. cit.*, p. 19.

35. CONSTANT B., *Cours de politique constitutionnelle*, [1818-1820] Bruxelles, 1837, 3<sup>e</sup> éd., chapitre IV – « Du gouvernement représentatif », p. 26. Ironie de l'histoire : Constant qui passe pour le père fondateur de l'idée de démocratie représentative n'emploie jamais le terme en ce sens. Le mot est d'ailleurs très rare sous sa plume et renvoie toujours à l'Antiquité. Pour lui, l'idéal du gouvernement représentatif, qui est le seul grand acquis de la Révolution à préserver, n'a pas besoin du vocable de démocratie pour être exprimé et accepté.

36. LANIEL B., *Le Mot « Democracy » aux États-Unis de 1780 à 1856*, Saint-Étienne, Presses universitaires de Saint-Étienne, 1995.



définitivement dans le registre social. Ainsi naît la « *socially democratic society* » qui renvoie plutôt à une manière de se comporter en société du fait qu'elle se veut démocratique. En ce sens, la révolution jacksonienne incarne la propagation d'un « *democratic way of life* » et la constitution d'un « credo démocratique » très ancré dans la culture américaine.

En France, à partir de la Restauration puis plus encore sous la Monarchie de Juillet, le terme de démocratie tend à changer radicalement de sens et à entrer dans la langue politique courante. Cela résulte d'un processus d'appropriation du mot par les libéraux alors que ceux-ci tentaient de dresser un bilan de l'œuvre révolutionnaire. C'est ainsi qu'au cours du débat parlementaire de 1822 sur la liberté de la presse, le comte de Serre s'accorde avec Royer-Collard pour considérer que la société issue de la Révolution française est démocratique. Mais le premier s'en inquiète car il rattache à l'idée de démocratie celle d'effervescence sociale, de masses populaires en action agitées par la presse. Aussi plaide-t-il pour un renforcement de la répression des délits de presse. De Serre conclue son propos par une métaphore qui fera date : « si le torrent coule à pleins bords dans de faibles digues qui le contiennent à peine, ne soyons pas assez imprudents pour ajouter à sa force et à son impétuosité<sup>37</sup> ». Le second convient que « la démocratie coule à pleins bords », mais s'en réjouit car c'est là, selon lui, l'apport majeur de la Révolution française. Aussi juge-t-il que « la démocratie a voulu changer l'état intérieur de la société, et elle l'a changé. [...] L'égalité des droits [...] est aujourd'hui la forme universelle de la société et c'est ainsi que la démocratie est partout ». Lorsqu'il analysera a posteriori ces débats, Charles de Rémusat confirmera que la démocratie est « le résultat le plus certain, le plus éclatant de la Révolution<sup>38</sup> ». Reste à déterminer en quel sens les libéraux récupérèrent la notion de démocratie. En réalité, la démocratie est surtout appréhendée comme une forme de société. Alors qu'en 1814, le *Dictionnaire de l'Académie Française* évoquait l'Antiquité et les errements de la Terreur sous le vocable démocratie, en 1835, Villemain écrit dans une introduction à la nouvelle édition de ce même dictionnaire : « La démocratie est dans les mœurs ». Royer-Collard l'avait annoncé dès 1822 en considérant la démocratie comme un « état social » et comme une puissance « qui a voulu changer l'état de la société ». Rémusat le confirmera rétrospectivement en constatant que « la démocratie est dans l'ordre social » et qu'un tel mot ne désigne rien d'autre que la « civilisation moderne<sup>39</sup> ». Plus que tout autre, Tocqueville incarne cette nouvelle définition. D'abord, il a été le témoin de la révolution jacksonienne aux États-Unis durant son séjour et le succès considérable *De la démocratie en Amérique* dont le premier volume paru en 1835 popularisa cette acception. Pour lui, « la démocratie constitue l'état social, le dogme de la souveraineté du peuple constitue le droit politique. Ces deux choses ne sont point analogues. La démocratie est une manière d'être

37. COMTE DE SERRE in *Discours à la Chambre des députés du 3 décembre 1821*, *Archives Parlementaires*, 2<sup>e</sup> série, tome XXXIII, p. 656 et rapportés dans SCHÉRE E., *La démocratie et la France*, Paris, 1883, p. 3-5.

38. Cités par ROSANVALLON P., « L'histoire du mot démocratie à l'époque moderne », *op. cit.*, p. 23-24.

39. *Idem*, p. 24.

de la société, la souveraineté du peuple est une forme de gouvernement<sup>40</sup> ». La démocratie implique une remise en cause radicale de l'ensemble des relations entre les hommes. Elle présuppose plus qu'elle n'engendre l'effacement des distances sociales. Certes, Tocqueville évoqua cette dynamique de « l'égalisation des conditions » dont il se méfiait largement. Mais il est aussi possible de relire ce phénomène plus positivement à la lumière des travaux de Robert Legros<sup>41</sup>. Ce dernier souligne que l'idée démocratique traduit une nouvelle expérience d'autrui, de soi, de notre humanité. Elle met finalement en œuvre le principe fondamental de la reconnaissance de l'autre comme semblable ce qui induit une mise entre parenthèses des appartenances identitaires.

Pourtant, après 1848 et plus encore sous le second Empire où le mot démocratie devint un substitut du vocable République – lui-même interdit –, la démocratie fut progressivement assimilée au seul suffrage universel et à l'élection. Le ralliement des républicains, des socialistes et même des libéraux y contribua beaucoup<sup>42</sup>. Le triomphe progressif de l'élection chassa de la scène l'idée d'une démocratie comme forme de société pour imposer celle de démocratie comme forme institutionnelle, comme régime. Comme l'a admirablement montré Bernard Manin, si l'élection ne relevait pas du tout à l'origine de l'idée de démocratie, elle a fini par s'y insérer et même se confondre avec la démocratie parce qu'elle était désormais comprise comme une technique permettant d'assurer le consentement rationnel de tous au pouvoir dans le cadre d'un idéal d'auto-législation. En d'autres termes, l'élection apparut comme l'outil par excellence permettant de trancher la dispute sociale. L'expansion du suffrage universel fut à n'en pas douter le vecteur spectaculaire du triomphe de l'idéologie démocratique au xx<sup>e</sup> siècle. Mais ce processus ambigu conduit à s'interroger : pourquoi le vocable démocratie a-t-il rétrospectivement accepté en son sein des pratiques, des techniques, des principes qui ont émergé, à l'origine, sans aucun lien avec l'idée démocratique ? Après tout, ni la déclaration des droits de l'homme et du citoyen, ni les révolutions française et américaine, ni le gouvernement représentatif ne furent pensés comme démocratiques ou même en référence à cet idéal alors même qu'ils sont aujourd'hui vécus comme les éléments cardinaux de la démocratie. Cet étrange processus de labellisation après coup ne peut, selon nous, être compris que si l'on se dote d'un concept de démocratie qui puisse rendre compte de cette dynamique d'invention permanente de formes sociales et politiques.

40. TOCQUEVILLE A. de, Manuscrit de Yale de *De la démocratie en Amérique*, cité in LAMBERTI J.-C., *Tocqueville et les deux démocraties*, Paris, PUF, 1983, p. 33.

41. LEGROS R., *L'Avènement de la démocratie*, Paris, Grasset, 1999.

42. Ce renversement ne s'opéra que très lentement ainsi que l'attestent les deux anecdotes suivantes. En 1852, la police de Versailles « fichait » un des clients d'un café qu'elle surveillait dans les termes suivants : « démocrate quand il a bu... » En 1882, Gladstone fut qualifié de démocrate par un adversaire à son projet de *Home Rule* pour l'Irlande. Il considéra ne jamais avoir reçu d'insulte aussi basse de sa carrière. Ces deux anecdotes sont rapportées par LAVAU G., « La démocratie », in GRAWITZ M., LECA J. (dir.), *Traité de science politique*, Paris, PUF, 1985, vol. 2 – « Les régimes politiques contemporains », p. 38.



## La reconstruction du concept de démocratie

À partir des éléments précédemment évoqués, il est sans doute possible de tenter une reconstruction d'un concept de démocratie. Mais qu'est-ce qu'un concept? La notion ne fait nullement consensus. Au sens de Kant, « le concept est une représentation générale (*representatio per notas communes*) ou réfléchie (*representatio duscursiva*)... de ce qui est commun à plusieurs objets<sup>43</sup> ». Le philosophe de Königsberg ajoute que le concept est le produit de trois actes logiques que sont la comparaison, la réflexion et l'abstraction. Sans doute, faut-il ajouter avec Hegel, qu'un concept implique une relation au temps à travers une projection dans l'histoire. Sous cet angle, un concept n'a pas seulement une dimension analytique en instaurant une structure d'intelligibilité du réel; cette dernière dépend, en effet, d'une dimension normative dans la mesure où la structure d'intelligibilité du réel s'adosse à un horizon de sens et repose sur des conditions logiques qui esquissent une tâche infinie au plan pratique. Pris en ce sens, le concept de démocratie peut être esquissé en repartant de trois questions élémentaires: Qui? Pourquoi? Comment?

### *La question « Qui? »: le principe d'inclusion*

La question « Qui? » introduit deux interrogations différentes: d'une part, celle sur l'identification du peuple; d'autre part, celle sur son rôle. Les réflexions précédentes nous ont révélé que le terme « démocratie » ne répondait pas à la question « Qui gouverne? », mais plutôt à celle « Qui est à la source du pouvoir? ». De ce point de vue, il faut définitivement congédier de notre imaginaire politique cette figure illusoire d'un « peuple en acte ». La démocratie n'implique pas que le peuple soit lui-même gouvernant, mais qu'il soit à la racine, à la source, à l'origine de toutes les décisions politiques. C'est pourquoi Josiah Ober a raison de souligner que le peuple était initialement entendu au sens d'un peuple autorisant, habilitant des gouvernants ou des décisions (*empowered people*). Cette piste introduit l'idée d'une maîtrise – à tout le moins d'une influence prépondérante – sur les décisions sans impliquer le principe d'un exercice direct du pouvoir.

Une telle définition ne résout pas tous les problèmes, loin s'en faut. En quel sens la notion de peuple ou *demos* peut-elle être alors comprise? En d'autres termes, qu'est-ce que le peuple? Et d'ailleurs, qui peut décider de ce qu'est le peuple? Depuis quelques années, cette question agite les spécialistes de la théorie politique<sup>44</sup>. Derrière cette question, pointe la célèbre aporie démocratique

43. KANT K., *Logique*, Paris, Vrin, 1989, p 99. Sur le développement relatif aux actes logiques de comparaison, réflexion et abstraction: *ibid.*, p. 103 *sq.*

44. Pour un bilan de la littérature sur ce sujet, voir SCHERZ A., « The Legitimacy of the Demos: Who should be included in the Demos and on what Grounds? », in *Living Reviews on Democracy*, 2013, vol. 4, accessible en ligne: [<http://democracy.livingreviews.org/index.php/lrd/article/viewArticle/25/86>].

formulée notamment par Frederik Whelan<sup>45</sup>. En effet, le peuple ne peut pas décider de ce qu'est le peuple; ce serait logiquement contradictoire. Si nous nous en remettons à une procédure pour définir le peuple, nous entrerions alors dans un nouveau raisonnement régressif à l'infini. En fait, délimiter la communauté politique est une décision politique – peut-être la décision la plus fondamentale – pour laquelle la théorie de la démocratie n'offre aucune garantie ultime. En d'autres termes, il n'est pas possible de trouver une origine légitime au *demos*. Il nous faut reconnaître qu'il s'agit là plus d'une construction historique que d'une construction logique. C'est précisément cette voie qu'a exploré Catherine Colliot-Thélène dans son ouvrage intitulé *La démocratie sans demos*<sup>46</sup>. Elle y montre que la démocratie s'est développée à l'époque moderne au croisement de deux sources que sont, d'un côté, le principe de l'auto-législation supposant un peuple unifié et d'un autre côté, le principe des droits subjectifs reposant sur la revendication à l'égalité de la part des individus. Dans cette logique, l'État moderne naissant a confisqué les droits qui relevaient des collectifs organisés, des communautés de l'époque médiévale pour les redistribuer et les concéder aux individus en les instituant comme sujets de droits. Bien qu'il ait opéré ce transfert, l'État en a aussi subverti le fondement: alors que les droits de l'homme furent initialement proclamés au nom de son appartenance à l'humanité, l'État substitua à ce fondement l'idée de droits obtenus en raison de son appartenance à une communauté nationale. Sous cet angle, le peuple comme entité unifiée n'est rien d'autre qu'une construction historique et juridique étroitement dépendante de l'État-nation. À l'ère de la globalisation, cette fiction d'un peuple unifié tend évidemment à disparaître ce qui n'implique nulle nostalgie ou rhétorique de la déploration. L'auteure affirme ainsi que « la pluralisation du *kratos* rend le *demos* inassignable<sup>47</sup> ». Mais, au regard de l'analyse terminologique proposée plus haut, mieux vaudrait dire que la pluralité des *archai* rend le *demos* problématique. Reste alors la seconde source constitutive de la démocratie: des individus revendiquent des droits au titre de l'égalité en s'adressant à des pouvoirs multiples, mais constitués. Sous cet angle, il demeure une sorte de dynamique sociale si l'on comprend alors la démocratie comme « un mode d'aménagement du rapport entre dominés et dominants, dont le noyau réside dans la revendication de droits égaux<sup>48</sup> ». Cette piste se révèle stimulante à bien des égards. En particulier, elle met en valeur le fait que la démocratie ne repose nullement sur l'abolition de la domination ou même sur le principe d'identité des gouvernants et des gouvernés. Au contraire, la démocratie repose sur le principe de distinction de l'un et l'autre (y compris lorsqu'elle se veut rotative comme à Athènes): simplement les gouvernés peuvent agir et revendiquer au nom de l'égalité tout en ayant alors besoin de gouvernants à qui s'adresser lesquels vont alors utiliser le pouvoir

45. WHELAN F. G., « Prologue: Democratic Theory and the Boundary Problem », in *Nomos XXV: Liberal Democracy*, New York, New York University Press, 1983, p. 13-47.

46. COLLIOT-THÉLÈNE C., *La Démocratie sans demos*, Paris, PUF, 2011, 213 pages.

47. *Ibid.*, p. 21.

48. *Ibid.*, p. 199.





institué pour garantir ces droits. En second lieu, cette interprétation analyse la démocratie sous l'angle d'un processus historique dynamique dont le cœur est la revendication d'égalité. En prolongeant cette réflexion, il est possible d'appréhender la question de la définition du peuple. En effet, si la constitution initiale du *démós* relève plus d'un fait historique, cela ne signifie pas que les contours du *démós* ne puissent pas par la suite être légitimés et justifiés. La délimitation du *démós* peut et doit être une question régulièrement remise en question au sein du processus démocratique et peut donc recevoir une légitimation *a posteriori*. De fait, l'histoire des démocraties occidentales a été aussi celle d'un élargissement des contours du peuple à travers par exemple l'extension des droits de participation aux plus pauvres, aux femmes, aux résidents européens, aux étrangers dans certains cas... Même si la définition du peuple peut ainsi être intégrée au processus démocratique, cela ne règle pas tout. Le concept de démocratie implique-t-il des principes susceptibles d'aider à définir plus précisément le peuple? Sur le plan des principes, la démocratie implique que tous ceux qui sont potentiellement affectés ou intéressés par des décisions politiques doivent pouvoir participer à la détermination de la légitimité de ces décisions. C'est la conséquence logique de l'« *empowered people* » évoqué précédemment. En ce sens, la démocratie incorpore un principe d'inclusion généralisée. Mais comment comprendre un tel principe? Il ne peut s'agir d'un principe constitutif; il est, en effet, impossible de déterminer clairement et de manière opérationnelle les contours du peuple à partir de ce principe. En réalité, l'inclusion généralisée se heurte à plusieurs obstacles comme le risque d'élargir la notion de peuple jusqu'à l'échelle mondiale et ainsi de forger un *démós* non fonctionnel, inopérant. Ensuite, ce principe implique – en théorie – de pouvoir faire droit aux générations futures en tant qu'elles sont impactées par les décisions. Même si ce dernier obstacle n'est pas insurmontable<sup>49</sup>, il y a là des difficultés qui ne peuvent être dépassées qu'en comprenant le principe de l'inclusion généralisée comme une idée régulatrice au sens de Kant. Dans ce cas, le principe d'inclusion ne détermine pas directement le peuple, mais permet seulement d'évaluer de manière critique toutes les tentatives de le constituer, de le définir. C'est un principe de réflexivité qui permet de penser la possibilité de la réalisation de la démocratie dans l'histoire sans nullement induire l'idée d'une démocratie mondiale. Reste qu'en pratique, la définition du peuple s'opère selon un principe instrumental de fonctionnalité. Et c'est précisément ce dont rend compte C. Colliot-Thélène en montrant combien le pouvoir d'État se forge son peuple comme interlocuteur structurellement nécessaire à son fonctionnement.

49. Voir en ce sens, Tännjö T., « Future People, the All Affected Principle, and the Limits of the Aggregation Model of Democracy », in RONNOW-RASMUSSEN T., PETERSSON B., JOSEFSSON J., EGONSSON D. (dir.), *Philosophical Hommage to Wlodek. Papers dedicated to Wlodek Rabinowicz*, 2007, accessible en ligne à [<http://www.fil.lu.se/hommageawlodek/site/papper/TannsjoTorbjorn.pdf>]. Ajoutons que les intérêts des générations futures peuvent être pris en compte par celles et ceux qui sont actuellement affectés ou intéressés sans requérir l'impossible présence de celles-ci.

### *La question « Pourquoi ? » : le principe délibératif de légitimité*

La question « Pourquoi ? » interroge la fin ultime de la démocratie. Nous avons remarqué précédemment que dans le glissement de l'*arche* au *kratos*, un lien nouveau entre le politique et le *logos* propre au discours, à la discussion s'établissait. C'est pourquoi le cœur normatif de la démocratie nous semblait être la délibération qui vise l'établissement de la légitimité du pouvoir. Les théoriciens contemporains de la démocratie ont très justement insisté sur cette dimension. Par exemple, Joshua Cohen rappelle que « la conception délibérative de la démocratie est organisée autour d'un idéal de justification politique. Selon cet idéal, justifier l'exercice d'un pouvoir politique collectif s'opère sur la base d'un raisonnement public libre entre égaux. Une démocratie délibérative institutionnalise cet idéal<sup>50</sup> ». Quelques années auparavant, Cohen avait déjà souligné que « les résultats sont démocratiquement légitimés si et seulement si ils pourraient être l'objet d'un accord libre et raisonné entre égaux<sup>51</sup> ». Ce principe démocratique de légitimité passant par l'épreuve de la délibération appelle cependant plusieurs précisions majeures.

Premièrement, il importe de noter qu'en se fixant le but de construire la légitimité du pouvoir, la démocratie se fixe en réalité une tâche infinie. La légitimité est une ressource très rare, fragile, évanescence. Elle est singulièrement difficile à faire émerger particulièrement dans des sociétés complexes travaillées par une dynamique de pluralisation. Elle repose sur la mobilisation de ressources de sens construites en dehors de l'espace politique. Or, l'évolution du politique ces dernières décennies – et notamment la professionnalisation de la communication politique avec le règne du marketing politique – conduit à une exploitation intensive et purement stratégique des ressources de sens ; face à une urgence quelconque, le politique espère ainsi s'acheter à bas prix ce qu'il faut bien appeler un ersatz de légitimité c'est-à-dire une popularité temporaire. Une vie politique polarisée sur les personnalités ou des recettes de court terme et structurée par une simple pédagogie orientée par un marketing ciblé se révèle totalement déconnectée de l'exigence démocratique de construction d'une légitimité. En démocratie, le but ultime de la légitimité implique pour les gouvernés comme pour les gouvernants un processus continu et exigeant, une tâche infinie.

Deuxièmement, le principe de légitimité ne permet pas de dessiner clairement le cercle des personnes pouvant participer à la délibération. En réalité, comme l'a montré Francis Cheneval, la démocratie repose sur le recoupement de deux formes du peuple qui n'ont pas la même extension :

50. COHEN J., « Procedure and Substance in Deliberative Democracy », in BOHMAN J., REHG W. (ed.), *Deliberative democracy. Essays on Reason and Politics*, Cambridge, MIT Press, 1997, p. 412. [*The deliberative conception of democracy is organized around an ideal of political justification. According to this ideal, to justify the exercise of collective political power is to proceed on the basis of a free public reasoning among equals. A deliberative democracy institutionalizes this ideal.*]

51. COHEN J., « Deliberation and Democratic Legitimacy », in HAMLIN A., PETTIT P. (ed.), *The Good Polity. Normative Analysis of the State*, Cambridge, Basil Blackwell, 1989, p. 22. [*Outcomes are democratically legitimate if and only if they could be the object of a free and reasoned agreement among equals.*]



« Le *démos* délibérant s'étend à tous les êtres capables de jugements réfléchis et il est basé sur des droits qui ne sont pas acquis à travers la citoyenneté. Le *démos* votant et participant à la prise de décision est imbriqué dans le *démos* délibératif; et c'est seulement les deux pris ensemble qui forment le *démos* libéral et démocratique. [...] Par conséquent, le *démos* doit être conçu comme une communauté double: une communauté finie de prise de décision politique et une communauté épistémique plus large qui délibère et fait appel au sens commun. Le lien entre les deux *démoi* est réalisé si la prise de décision formelle et démocratique est intégrée à une délibération publique ouverte<sup>52</sup>. »

En ce sens, la légitimité construite ici et maintenant au sein d'un groupe défini de manière pragmatique n'est jamais totale et parfaite; elle dépend de son articulation à une légitimité plus idéale, élaborée par cette communauté épistémique plus large qui demeure logiquement contrefactuelle.

Troisièmement, le principe de la légitimité par la délibération pose la question de la cohésion nécessaire entre les participants à la délibération. En d'autres termes, le *démos* ou peuple exige-t-il une cohésion forte entre ses membres? Ou si l'on préfère, la démocratie requière-t-elle une identité commune pour fonctionner? Sur ce terrain, il est d'usage de distinguer deux options opposées. D'un côté, les théories nationales renvoient à l'exigence d'une cohérence culturelle, d'une identité collective forte dont la France apparaît comme l'archétype. D'un autre côté, la théorie postnationale se borne à une exigence de cohérence purement politique limitée à un « patriotisme constitutionnel » intégrant les valeurs fondamentales de la démocratie et de l'État de droit. Il existe de nombreux arguments invalidant la possibilité de faire aujourd'hui coïncider une communauté politique avec une communauté culturelle unifiée, même si cette illusion demeure tenace en France. Dans le même temps, il existe de nombreux arguments plaçant en faveur d'une cohésion seulement politique entre les sociétaires. Au demeurant, la démocratie américaine auscultée par Tocqueville révélait la présence d'une pluralité de cultures et l'absence d'une identité commune forte. En revanche, Tocqueville notait la présence d'une culture publique intégrant non seulement des règles du jeu politique et institutionnel, mais aussi une vie associative et dans les quartiers. De la même manière, la Suisse constitue un exemple emblématique attestant que le concept de démocratie ne nécessite pas cette identité culturelle forte. Après tout, les helvètes ne partagent entre eux guère plus qu'un cadre politique commun. Pour le reste, la société helvétique repose sur quatre cultures différentes, sur un plurilinguisme affirmé, sur un faible espace médiatique commun (la Suisse romande a ses journaux, ses télévisions tout comme la Suisse alémanique). C'est aussi sur cette voie d'une « simple culture publique partagée » que peut être envisagée l'intégration européenne au sens d'une « *démoi*-cratie » ou d'une union démocratique multilatérale<sup>53</sup>.

52. CHENEVAL F., « The People in Deliberative Democracy », in BESSON S., MARTI J.-L. (ed.), *Deliberative Democracy and its Discontents*, Ashgate Publishing, 2006, p. 159-160.

53. NICOLAÏDIS K., « Notre *démoi*-cratie européenne. La constellation transnationale à l'horizon du patriotisme constitutionnel », in *Politique européenne*, 2006, vol. 2, n° 19, p. 45-71; CHENEVAL F., *The Government of the Peoples. On the Idea and Principles of Multilateral Democracy*, Londres, Palgrave MacMillan, 2011;

Quatrièmement, si la démocratie recherche la légitimité au moyen de la délibération, quelles sont alors les attitudes et dispositions requises de la part du citoyen ? Sur ce terrain, Habermas avait prévenu très tôt que « le statut juridiquement constitué du citoyen dépend de l'existence favorable d'un arrière-plan approprié de citoyens orientés vers le bien public dont les motivations et les mentalités ne peuvent pas être créés de force par le droit<sup>54</sup> ». En d'autres termes, la démocratie ainsi entendue présuppose bien une culture d'arrière-plan constituée de dispositions, d'attitudes, de mentalités requises pour tous les sociétaires. Cette culture d'arrière-plan ou *ethos* démocratique recoupe étroitement l'idée d'une intellectualisation de la dispute sociale. À suivre Jean-Marc Ferry, cet éthos démocratique est constitué par trois principes ancrés dans notre histoire : la civilité, la légalité, la publicité<sup>55</sup>.

Historiquement, la civilité succède à la courtoisie médiévale. Elle traduit un processus de rationalisation des conduites sociales analysé par Norbert Elias en termes de processus de « civilisation des mœurs ». Sous la double pression d'un État en cours de construction et d'un code de conduite propre à l'élite culturelle, s'affirme une nouvelle manière d'être reposant sur le contrôle de ses pulsions. La civilité se définit comme un dépassement de la trilogie classique du prêtre, du guerrier et du cultivateur. Est civil, celui qui se conforme à la règle profane du siècle (séculière) plutôt qu'aux normes régulières de l'Église ou au clergé. En même temps, le civil s'oppose au militaire et donc à l'usage de la violence. Enfin, la civilité traduit aussi un arrachement au monde de la rusticité en se conformant aux règles d'urbanité de la ville. Plus généralement, la civilité traduit une nouvelle manière d'être où chacun se détache de ses communautés étroites de proximité (la famille, le village) pour entrer dans une communauté sociale plus large, pour se mouvoir dans le monde. Cette nouvelle attitude est elle-même le fruit d'une montée des interdépendances. Le monde qui s'affirme à partir de la Renaissance en Europe est celui d'une intensification des relations entre les centres politiques (les États en cours de construction), les centres culturels, les centres économiques et commerciaux. Dans ce nouveau cadre, plusieurs séries d'acteurs dont l'État poussent à une pacification des relations sociales ce qui se traduit par des prescriptions comportementales qui sont progressivement intériorisées au point de devenir inconscientes. L'éthique de la civilité incarne donc une nouvelle conscience traduisant la reconnaissance sociale des individus (de leur sphère privée), mais aussi pointe en direction d'une reconnaissance de la société civile.

Dans ce mouvement de reconnaissance de la sphère privée des individus, le XVII<sup>e</sup> siècle anglais et hollandais marque une nouvelle étape en consacrant

MÜLLER J.-W., « The Promise of Democracy: Diversity and Domination in the European Public Order », in NEYER J. and WIENER A. (ed.), *The Political Theory of the European Union*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 187-205.

54. HABERMAS J., « Citoyenneté et identité nationale » [1990] in *L'Intégration républicaine. Essais de théorie politique*, Paris, Fayard, 1998, p. 76.

55. FERRY J.-M., *De la civilisation. Civilité, Légalité, Publicité*, Paris, Cerf, 2001.



l'autonomie de cette sphère par la loi et des déclarations des droits. Ici, émerge le principe de légalité qui vise à garantir l'intégrité de l'individu face aux violences sociales, mais aussi face aux empiètements de la puissance publique.

Au-delà du principe de légalité, le XVIII<sup>e</sup> siècle ajoute le principe de Publicité. Dans son livre sur *L'espace public*, Habermas l'avait analysé de manière remarquable en soulignant combien « l'idée de sphère publique bourgeoise avait été dotée, dans la philosophie du droit et de l'histoire, d'une structure théorique achevée: le principe kantien de la *Publicité*<sup>56</sup> ». Dans son traité *Vers la paix perpétuelle* (1795), Kant avait montré que la reconnaissance des individus comme sujets de droits libres et égaux implique que ceux-ci ne soient pas seulement destinataires des normes, mais également auteurs de celles-ci. Entre la société civile et l'autorité politique, s'inscrit ainsi un espace public régit par un « usage public de la raison » critique permettant aux individus participant à une communauté politique (donc aux citoyens) de contrôler les termes du contrat social, de déterminer la légitimité de l'action publique. Un tel imaginaire politique pointe une nouvelle fois en direction d'une mise à distance des pulsions, de la violence. Ce principe de publicité a certes pu se traduire de manières très différentes au cours des siècles: salons, cafés et clubs au XVIII<sup>e</sup> siècle, assemblées parlementaires, partis politiques, associations et presse écrite au XIX<sup>e</sup> siècle, médias de masse à caractère audiovisuel au XX<sup>e</sup> siècle, etc. Il n'en demeure pas moins la médiation nécessaire entre les gouvernants et les gouvernés.

### *La question « Comment? »: le principe d'espace public*

De là résulte l'ultime question « Comment? » qui interroge les formes d'institutionnalisation de la démocratie. Nous avons souligné dans la première partie que la démocratie n'impliquait aucun arrangement institutionnel particulier, aucun cadre constitutionnel précis au sens de l'organisation des pouvoirs politiques. Les Grecs ont eux-mêmes connu des formes d'organisation très différentes sous l'appellation « démocratie ». Plus radicalement encore, nous avons souligné que la démocratie n'était pas un régime institutionnel, mais plutôt une mise en forme de la société traduisant un type de relations sociales comme le montra Tocqueville et une mise en forme du politique traduisant une capacité d'influence du peuple (des sociétaires) sur le pouvoir institué par le biais de l'espace public. Une telle compréhension de la démocratie est compatible avec un spectre très large d'arrangements institutionnels, de pratiques politiques: du budget participatif initié à Porto Alegre au jury de citoyens expérimentés à Berlin, du sondage délibératif inventé par James Fishkin aux conférences de consensus auxquels on peut ajouter, par exemple, l'ensemble des pratiques propres aux « nouvelles scènes de l'inventivité citoyenne »<sup>57</sup>. L'élection elle-même peut relever du concept démocratique si et seulement si les campagnes électorales répondent

56. HABERMAS J., *L'Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 1978, p. 112.

57. Colliot-THÉLÈNE C., *La Démocratie sans démos*, op. cit., p. 181 sq.

aux exigences élevées d'une justification publique des principales orientations proposées à la société. Ce n'est donc pas le décompte des voix ou le principe majoritaire qui constitue à lui seul la légitimité; il n'en constitue qu'une approximation sous la condition que la délibération préalable au choix électoral réponde aux exigences rationnelles d'un espace public ouvert.

Le jugement continu des gouvernants au sein de l'espace public interdit de cantonner le rôle du *démos* à un simple pourvoyeur de légitimité *ab initio* ou même *ex ante*. La délibération ne peut être limitée à un simple *input* au sein du système politique. La capacité d'influence et d'action du *démos* s'exerce aussi sur les *ouputs*; c'est d'ailleurs en ce sens qu'est traditionnellement compris la réitération de l'élection qui permet aussi de juger les sortants. Mais plus largement, la capacité d'influence et d'action du *démos* s'exerce *in itinere* ce qui se traduit par un véritable pouvoir de contrôle sur les gouvernants tout au long de leurs actions. Cette fonction de contrôle politique du *démos* est très ancienne ainsi que l'a soulignée récemment une historienne étudiant les textes de la Grèce archaïque: « Les témoignages que nous possédons insistent fréquemment sur le fait que le *démos* participe au contrôle des magistratures. Peut-être que là résidait le véritable changement dans le rôle du *démos*<sup>58</sup>. » Mais là encore, ce pouvoir de contrôle peut connaître des formes d'institutionnalisation très diverses et variées. Dès le début du xx<sup>e</sup> siècle, Alain le rappelait d'ailleurs: « Où est donc la Démocratie, sinon dans ce troisième pouvoir que la Science Politique n'a point défini, et que j'appelle le Contrôleur? Ce n'est point autre chose que le pouvoir, continuellement efficace, de déposer les Rois et les Spécialistes à la minute, s'ils ne conduisent pas les affaires selon l'intérêt du plus grand nombre. Ce pouvoir s'est longtemps exercé par révolutions et barricades. Aujourd'hui, c'est par l'Interpellation qu'il s'exerce<sup>59</sup>. » L'interpellation peut d'ailleurs tantôt prendre la forme d'une mise en cause parlementaire d'un gouvernant, tantôt être un référendum de révocation consécutif à une pétition comme dans la procédure de « *recall* » propre à certains États américains, tantôt se manifester sous la forme d'une pression des gouvernés au sein de l'espace public pour pousser le gouvernant à la démission. Dans tous les cas, ce pouvoir de contrôle s'exerce en démocratie à la place des formes plus violentes de destitution. C'est la dimension élémentaire de la démocratie qui est d'abord un régime de pacification du corps social. Au-delà, chacune des techniques mobilisées pour exercer ce pouvoir ne vaut pas en elle-même, mais seulement dans sa capacité à incarner un jugement public réfléchi. Ici s'illustre cette autre dimension fondamentale de la démocratie: celle d'être une intellectualisation de la dispute sociale.

58. WERLINGS M.-J., *Le Démos avant la démocratie*, op. cit., p. 282.

59. ALAIN, *Propos sur le pouvoir*, Paris, Gallimard, 1985, p. 214 (propos du 12 juillet 1910).



## Conclusion

La démocratie est devenue un mot courant du vocabulaire politique des sociétés modernes. Il n'en demeure pas moins un terme extrêmement vague si l'on s'en réfère à l'usage dominant. Entre le mot et le concept, il demeure un fossé que l'essentiel des interprètes ont finalement renoncé à vouloir combler. Face à cet obstacle, deux stratégies dominent : la première consiste à s'en remettre à des définitions purement nominales qui ajoutent à la confusion plus qu'elles ne permettent de délimiter un sens probant. Dans cette optique, la démocratie s'autorise de grossières approximations pour devenir « le pouvoir du peuple » ou s'aligner sur la formule célèbre de Lincoln. La seconde stratégie consiste à rabattre les expériences politiques portant le nom de démocratie sur des agencements institutionnels précis. La démocratie antique devient alors le synonyme d'une mythique démocratie agoréenne où le peuple tout-puissant exerce le pouvoir dans l'*ecclésia*. La démocratie moderne est, quant à elle, assimilée au système représentatif de type électoral ordonné autour d'un parlement, du suffrage universel, d'un pluralisme partisan concurrentiel. Ces deux stratégies ne conduisent qu'à des compréhensions mutilées de la notion de démocratie.

Pourtant les travaux consacrés à l'histoire du mot nous permettent aujourd'hui de mettre à jour les linéaments d'une autre compréhension de la démocratie. Négativement, la démocratie n'est pas un régime constitutionnel précis parce qu'elle recouvre et a recouvert dans le passé de multiples agencements institutionnels. Le *démos* n'y est jamais une entité close dotée d'une unité culturelle massive. La notion de *kratos* nous révèle que le peuple n'y est pas conçu comme gouvernant, mais plutôt comme source du pouvoir. Le *démos* exerce une influence sur l'autorité en place parce qu'il forge la légitimité au moyen de la délibération dont le pouvoir institué a besoin. C'est encore par ce processus continu de délibération au sein d'un espace public qu'il peut contrôler la légitimité des actions et décisions des gouvernants. L'élection, qui est née en dehors de l'idée de démocratie, a pu rétrospectivement s'incorporer à ce concept précisément parce qu'elle peut être le vecteur d'un consentement rationnel au pouvoir. Non qu'elle soit légitime par nature, mais du moins peut-elle être porteuse d'un jugement public réfléchi établissant la légitimité des décisions.

En réalité, la démocratie est une mise en forme sociale et politique de la reconnaissance progressive des hommes entre eux. La mise en forme sociale de la reconnaissance se traduit par l'invention continue d'un type de société où les hommes expérimentent des relations d'individus libres et égaux. La mise en forme politique de la reconnaissance se traduit par l'instauration d'espaces publics dans lesquels tous les individus (les sociétaires) libres et égaux peuvent juger de la légitimité des actions des gouvernants et des orientations proposées pour la société en participant à une délibération ouverte aux formes sans cesse renouvelées.

Comprise en ce sens, la démocratie apparaît comme une tentative de pacification du corps social obtenue au moyen d'une intellectualisation de la dispute

sociale. Elle s'inscrit donc à la fois dans un processus historique très long d'euphémisation des rapports sociaux (avec des régressions toujours possibles) et dans un processus d'affirmation d'une civilisation du dialogue, de l'argumentation ouvert à tous. Concevoir la démocratie comme un produit exportable ou comme un ordonnancement institutionnel fixe revient à méconnaître la logique historique sur laquelle elle repose et qui la condamne à être une invention continue.



