

Congrès AFSP 2009

Section thématique 52 La liberté à l'épreuve de la démocratie

Axe 2

Audric Vitiello (I.E.P. de Paris)
audric.vitiello@sciences-po.fr

Repenser le changement social. Autonomie et démocratie, entre moyen et fin du politique

L'objet de cette communication est de souligner l'existence et d'analyser la cohérence d'une ligne de pensée profondément originale, bien que relativement marginale dans le débat politique et scientifique contemporain, dont la spécificité est de repenser et de réévaluer la démocratie du point de vue moins de l'égalité que de la liberté : la démocratie « agonistique », parfois aussi qualifiée de démocratie « radicale ».

Cette conception émerge au tournant des années 1960 et 1970, à partir de linéaments posés par la gauche révolutionnaire antistalinienne voire antiléoniniste – à commencer par le groupe « Socialisme ou barbarie », dont deux des principaux protagonistes, Castoriadis et Lefort, jouent en deçà de leurs différences un rôle essentiel pour la formulation d'une conception agonistique de la démocratie. Mais, même s'il peut déboucher sur une histoire des idées encore largement à écrire, l'ambition de ce travail est autre : il s'agit d'opérer une analyse conceptuelle afin de mesurer les déplacements théoriques à l'œuvre et de souligner leur portée heuristique pour penser certains phénomènes cruciaux de la vie politique contemporaine – concernant aussi bien les recompositions de l'action politique que les relations nouvelles entre action politique et identités socioculturelles.

La démocratie agonistique prend sa source dans une critique de la bureaucratie et de la technocratie, puis plus largement de l'économicisme, au nom de la démocratie conçue comme régime de la liberté politique et de la liberté humaine dans l'histoire. Il s'agit de repenser le changement social en adoptant non le prisme de l'égalité socioéconomique, mais, *via* le thème de l'égalité de pouvoir, celui de la liberté politique : *i.e.* de penser à la fois la liberté à l'épreuve de la démocratie et la démocratie à l'épreuve de la liberté. Le cœur de cette conception est d'affirmer une liaison étroite entre la liberté (individuelle ou collective) et le conflit sociopolitique – le propre de la démocratie étant d'explicitier ce lien et de l'ériger en nœud constitutif du collectif social-historique. La diversité et la conflictualité apparaissent alors comme le vecteur de la liberté, grâce à leurs effets de déstabilisation de l'ordre institué et d'ouverture à de nouveaux possibles ; elles constituent moins une menace pour la société qu'une opportunité pour l'humanité de réaliser sa liberté, *i.e.* son auto-crédation autonome – laquelle constitue l'horizon indépassable du politique.

C'est dire que dans cette perspective la démocratie est pensée et promue comme une politique du conflit projectif, comme un projet d'organisation du collectif social-historique autour et à partir du conflit politique. À terme la démocratie semble constituer en elle-même un projet de société susceptible d'animer une action politique, à condition de préciser qu'elle désigne moins une structure qu'un mode de structuration, moins une identité qu'un mode d'identification, bref moins un état final à réaliser qu'une dynamique interminable où l'action politique tient la première place. D'où la qualification de démocratie « radicale » : parce qu'elle s'ordonne à un mouvement de radicalisation de la démocratie, mais aussi parce qu'elle affirme que la démocratie n'a pas de racine, *i.e.* pas de fondement autre que l'action politique démocratique elle-même – qu'elle existe à travers la dialectique sans cesse recommencée de l'institution réciproque du régime et de l'agir démocratiques.

La démocratie ne peut donc pas se repérer à l'existence de certains dispositifs institutionnels – par exemple l'État de droit, les élections ou la délibération. Ces dispositifs ne valent qu'en référence à ce qui constitue le propre de la démocratie : un certain rapport au monde marqué au coin de

l'indétermination, *i.e.* une disposition fondamentale à favoriser la liberté d'agir et de créer de la nouveauté dans le monde et dans l'histoire. Le politique démocratique est habité d'une tension, sinon d'une contradiction où s'origine sa dynamique, parce qu'elle accorde le primat à la politique – *i.e.* à l'action politique. Parce que son essence est d'affirmer le primat de l'existence, pour être fidèle à elle-même il lui est nécessaire d'admettre sa propre contingence et d'accepter sa propre remise en cause. Toute la question est alors celle des frontières du légitime dans un cadre qui « établit la légitimité d'un débat sur le légitime et l'illégitime » [Lefort, 1986, 54], sans prédéfinir ni les formes ni les limites de ce débat au-delà du respect de certaines valeurs fondamentales – mais en assumant que ces valeurs sont elles-mêmes ambivalentes, objets d'interprétations diverses et partant enjeux de polémiques politiques.

Cette conception du politique a d'importantes répercussions sur celle de l'action politique, dont le principe se trouve réévalué et les modalités réformées. Cette action est en effet irréductible à celle que favorisent les logiques démocratiques libérale, républicaine et délibérative – dans la mesure où sa fonction n'est pas tant l'intégration du collectif, quelles que soient ses modalités concrètes, mais un processus dialectique de dés-intégration et de ré-intégration créatives où la première place revient à la contradiction et à la conflictualité – lesquelles portent sur le fond comme sur la forme de l'action politique. C'est dire que l'indétermination est non seulement une dimension inhérente du système politique du fait du primat de l'action, mais qu'elle se loge aussi au cœur même de l'action politique. La question ne se réduit pas à celle des choix tactiques conjoncturels ; l'indétermination porte sur les éléments structurels de l'action – sur ses lieux, sur ses objets, sur ses formes voire sur ses sujets ; ce qui amène à considérer la démocratie comme un régime d'auto-fondation dynamique, et par là comme un régime « hybride » ou « impur » qui doit vivre avec sa propre altérité pour s'y confronter et par là entretenir sa logique dynamique d'autonomie.

I. Réhabiliter le politique : la problématique de la liberté

La part du symbolique : la réalité de l'idéalité

Au cours de la période contemporaine, la question de la démocratie et de l'autonomie a d'abord été posée vis-à-vis du schéma marxiste-léniniste du changement social. A partir d'une critique du totalitarisme et plus particulièrement du phénomène bureaucratique, évidemment contraires à l'objectif marxiste d'une émancipation par le dépérissement de l'instance étatique, s'est engagé un processus régressif de réflexion sur les moyens et sur les fins de l'action politique – revenant à des degrés divers sur l'objectif marxiste de voir « l'administration des choses remplacer gouvernement des hommes ».

Cette critique, élaborée aussi bien par divers théoriciens en rupture de ban avec le marxisme que par des militants du courant autogestionnaire, se retrouve sur le point de ne considérer la bureaucratie ni comme une simple déviation sans rapport avec le projet originel, ni comme un instrument neutre justifié par l'argument d'efficacité, mais comme un « phénomène social total » [Lefort, 1979, 307] impliquant une réorganisation globale de la société autour de référents fonctionnalistes qui marginalisent la question politique.

Il semble que, à partir de la critique anti-bureaucratique, le premier mouvement de cette réhabilitation de la démocratie ait été un déplacement d'accent au sein du schéma marxiste – posant la question moins de l'exploitation que de l'aliénation, *i.e.* de la perte de contrôle par l'être humain de sa propre activité. Dès 1955, Castoriadis affirme ainsi que :

« le conflit dans la société de classe ne se traduit pas simplement dans le domaine de la distribution, comme exploitation et limitation de la consommation ; ce n'est là qu'un aspect du conflit, et non le plus important. Son aspect fondamental est la limitation et en fin de compte la tentative de suppression du rôle humain de l'homme dans le domaine de la production. C'est le fait que l'homme est exproprié du commandement sur sa propre vie, aussi bien individuellement que collectivement », si bien qu'il faut « saisir le contenu du socialisme comme l'autonomie du prolétariat, comme activité créatrice libre se déterminant elle-même » [Castoriadis, 1979, 96-97].

C'est dire que la démocratie apparaît à l'origine comme une alternative à la logique bureaucratique, mais aussi au dispositif de marché promu par le libéralisme, où la décision procède de la composition des intérêts et des choix individuels – au profit d'un modèle axé sur la délibération et la participation au processus délibératif. Cette pente semble justement résumée par Guillerm, lorsqu'il souligne que la critique du marxisme au nom de la liberté aboutit à deux conclusions logiquement liées :

« le socialisme, ce n'est pas la nationalisation des moyens de production, mais l'autogouvernement des producteurs associés ; [...] la société n'est pas fondée essentiellement sur l'exploitation mais sur l'aliénation » [Guillerm, 1979, 11].

Parler d'aliénation, c'est évoquer les effets de l'organisation sociale sur la subjectivité : si la domination et l'exploitation peuvent apparaître comme des phénomènes extérieurs à l'individu et qui s'exercent sur lui, l'aliénation en revanche implique une modification de l'individu lui-même – qui précisément lui interdit d'accéder à la subjectivité. Reste que la thématique de l'aliénation est susceptible d'ouvrir deux perspectives très différentes, toutes deux relatives aux rapports entre l'individu et le collectif : celle de l'authenticité qui plaide pour la défense de l'identité contre les atteintes extérieures – soit une forme de liberté négative et une conception monadologique de l'individu – et celle de l'autonomie qui plaide pour le contrôle de la constitution de l'identité par le sujet – soit une forme de liberté positive ordonnée à une conception subjectiviste de l'individu [Renaut, 1989].

Au niveau de l'individu, mais aussi du collectif et des rapports entre l'individu et le collectif, l'aliénation ou l'autonomie désignent donc une certaine façon de se rapporter au monde. Les poser en critères distinctifs d'une société signifie donc que la société ne désigne pas tant une certaine substance existentielle que, plus profondément, une certaine façon de se rapporter à cette substance – une forme d'existence. C'est dire que la démocratie ne peut désigner seulement un certain nombre de dispositifs institutionnels (élections, séparation des pouvoirs, etc.) ; elle renvoie, au-delà, à un certain mode d'institution de l'existence ordonné autour de valeurs et de représentations de ce qu'est le monde, l'individu et le collectif – si bien que « l'analyse de cette expérience du monde, de ces modes de pensée et de croyance qu'on assigne conventionnellement à l'ordre de la culture [sont] impliqués dans l'analyse du politique » [Lefort, 1986, 114-115].

L'idéal n'est en pas un dérivé de la vie réelle : il se place au contraire au cœur du social, assorti d'une puissance fondatrice transversale aux autres niveaux (apparemment plus « concrets ») de réalité. L'essentiel n'est pas comment une société est organisée, mais comment elle pense son organisation – « le rapport propre qu'une société établit au fait qu'elle soit » [Lefort, 1971, 13-14] :

« l'espace nommé société n'est pas concevable en soi, comme un système de relations aussi complexe qu'on puisse l'imaginer ; c'est à l'inverse son schéma directeur, le mode singulier de son institution, qui rend pensables l'articulation de ses dimensions et les rapports qui s'établissent en son sein entre les classes, les groupes, les individus, comme entre les pratiques, les croyances, les représentations » si bien qu'il faut l'appréhender en fonction de « cette référence primordiale à un mode d'institution du social, à des principes générateurs » [Lefort, 1986, 256].

C'est à partir de cette interrogation sur les principes générateurs, constitutifs moins de la substance que de la forme d'une société, que Lefort s'est intéressé aux travaux de Tocqueville sur la démocratie. Celui-ci, on le sait, voit dans la démocratie non un régime politique, mais comme une « révolution sociale » [Tocqueville, 1981, 1, 69] qui se déploie à partir d'une affirmation fondamentale – celle de « l'égalité des conditions » des individus érigée en « fait générateur dont chaque fait particulier semble descendre » [*Ibid.*, 1, 57] et qui remodèle l'ensemble de l'existence collective. Mais, concernant ses effets, Tocqueville reste ambivalent ; ainsi, quant à la liberté, la démocratie ouvre un horizon où « l'égalité, dans son degré le plus extrême, se confond avec la liberté » [*Ibid.*, 2, 120] tout en faisant planer sur la liberté des individus les menaces de l'émergence d'une nouvelle forme de « despotisme », en l'occurrence « un pouvoir immense et tutélaire [...] absolu, détaillé, régulier, prévoyant et doux » [*Ibid.*, 2, 385]. Cette hésitation même est précieuse, en ce qu'elle révèle une dimension inhérente à la démocratie : si « Tocqueville nous instruit par ses contradictions mêmes », c'est que la démocratie est avant tout une « énigme » insolvable [Lefort, 1986, 247], moins dans sa substance que dans et par sa forme – puisque s'il est clair que ses valeurs sont la liberté et l'égalité, en revanche la façon dont elles se réalisent reste toujours en suspend.

Vis-à-vis des analyses tocquevilliennes, il est donc nécessaire d'introduire un degré de réflexivité supplémentaire pour mesurer le fait que la démocratie ne marque pas seulement l'émergence d'un nouvel ordre symbolique, *i.e.* d'une nouvelle substance symbolique, mais qu'elle déstabilise le principe même d'un ordre symbolique, *i.e.* que c'est la forme même d'une société unifiée par un ordre symbolique qu'elle atteint en affirmant que l'ordre est le produit de l'action humaine et n'a d'autre garant que cette action. Le symbolique démocratique, c'est donc :

« une nouvelle expérience du savoir », « l'instauration d'un rapport à la loi et au savoir libéré d'un rapport au pouvoir, impliquant l'impossibilité de se référer désormais à un principe qui transcenderait souverainement

l'ordre de la pensée et de l'action humaine », si bien que « la société moderne et l'individu moderne s'instituent à l'épreuve d'une dissolution des repères derniers de la certitude » [*Ibid.*, 213].

C'est à partir de cette mutation que peut s'appréhender la globalité du phénomène démocratique, qui n'est pas seulement une mutation dans le symbolique, mais une mutation du symbolique, de sa substance et de sa forme, *i.e.* de son rapport aux autres dimensions de l'existence. L'égalité ne dit pas tout de la démocratie, parce qu'elle reste de l'ordre de la substance, qu'elle désigne une façon de se rapporter à autrui mais qu'elle laisse dans l'ombre le propre du rapport démocratique au monde – l'indétermination et donc la liberté. Ce que permet l'analyse par le symbolique, c'est justement de « découvrir la liberté dans la démocratie » [*Ibid.*, p. 19], parce que la démocratie, en tant que nouveau rapport au réel marqué au coin de l'indétermination, implique la liberté et l'activité humaines – autant dire l'histoire et la politique.

La démocratie, ou l'historicité de la liberté historique

Parce qu'elle est indétermination symbolique, ou symbolique d'indétermination, la démocratie est ouverture à l'histoire, à l'innovation, au changement. Nul mieux que Lefort n'a exprimé ce lien intime entre démocratie et ouverture à l'histoire qu'introduit la mutation du symbolique :

« le sens de ce qui advient demeure en suspens. La démocratie se révèle ainsi la société historique par excellence, société qui, dans sa forme, accueille et préserve l'indétermination, en contraste remarquable avec le totalitarisme qui, s'édifiant sous le signe de la création de l'homme nouveau, s'agence en réalité contre cette indétermination, prétend détenir la loi de son organisation et de son développement, et se dessine secrètement dans le monde moderne comme société sans histoire » [Lefort, 1986, 25].

Mais si l'histoire est assumée dans la société démocratique, elle n'est pas pour autant absente des autres sociétés – dans la mesure où toute société existe dans le temps et, partant fait face au changement. Le symbolique lui-même n'existe et n'occupe cette fonction matricielle que parce qu'une société n'existe à proprement parler pas par elle-même. L'unicité d'une société, le fait qu'elle se distingue des autres mais aussi que les différences qu'elle recèle en son sein se pensent comme membres d'une unité, réside, et fondamentalement ne réside que, dans le symbolique – lequel, à cet égard, n'est autre que « le pouvoir instituant du social » venant contrebalancer l'indépassable « division originaire » du collectif :

« l'espace social se circonscrit à partir de lui, en tant qu'il est absent : l'assurance symbolique fournie aux hommes de se rencontrer dans un même champ promet leur action à une efficacité certaine, sans que le plan où se vérifie leur appartenance commune doive jamais se matérialiser » [Lefort, 1971a, 17].

C'est dire que la socialité qu'exprime le symbolique est en même temps, et nécessairement, une historicité – un certain rapport à l'éventualité du changement qu'introduit la division de fait de la société. Comprendre une société suppose donc de « relier un mode d'historicité à un mode de socialité » [Lefort, 1978, 71], et de reconnaître que toute société existe comme « social-historique », *i.e.* comme « l'unité de la double multiplicité de dimensions, dans la simultanéité (synchronie) et dans la succession (diachronie) » [Castoriadis, 1975, 148].

Reste qu'il semble y avoir sur ce point une ambivalence : d'une part en effet l'historicité semble érigée en dimension constitutive de toute société, alors que, d'autre part, est affirmé le fait que c'est le propre de la démocratie d'être une société historique. A certains égards, la démocratie peut apparaître comme explicitation ou assumption de la réalité de la condition humaine, comme une organisation conforme non seulement dans sa forme mais aussi dans sa substance à l'être-au-monde spécifique de l'humanité. A ce titre il semble que l'autonomie rejoigne l'authenticité, que l'être humain authentique est l'être humain autonome – à condition pourtant de préciser que l'authenticité en question est tendanciellement vide ou plus exactement auto-évident, tension vers la remise en cause et vers le changement.

Cette tendance à ériger l'autonomie en fait propre de l'être humain que la démocratie permettrait d'assumer et de réaliser n'est pas sans rappeler la perspective aristotélicienne, ou celle de l'humanisme civique, qui ordonne l'humanité à une téléologie sociopolitique. Elle semble particulièrement présente chez Castoriadis, par exemple lorsqu'il déclare :

« la seule norme consubstantielle à la *phusis* de l'homme est qu'il ne peut pas ne pas poser des normes. La société est humaine et non pas pseudo-société animale pour autant qu'elle pose des normes dans et par l'institution, que ces normes incarnent des significations, et que leur mode d'être et de conservation ne possède aucun substrat biologique spécifique, ni ne répond à des fonctions » [Castoriadis, 1997, 26].

Il faut cependant immédiatement préciser que cette téléologie civique et autonome n'a aucune nécessité, il n'agit pas comme marche immanente vers une entéléchie mais comme création volontariste

(plus ou moins consciente) d'une dynamique sans fin. L'autonomie de fait est un levier politique, dans la mesure où elle fonde la possibilité de l'autonomie de droit, i.e. de l'autonomie reconnue et formalisée en société démocratique. Peut-être faut-il ici introduire une distinction entre deux figures de la liberté : l'indétermination – qui est de l'ordre de la condition naturelle de l'homme, qui la transforme immédiatement en une condition historique et qui ouvre la possibilité de la liberté politique – et l'autonomie – qui est un produit de l'action historique des hommes et qui réalise la liberté politique.

C'est dire que si la possibilité de l'autonomie est inhérente à l'être humain, son effectivité suppose sa reconnaissance symbolique – parce qu'alors elle remodèle le rapport au monde de la société et de ses membres autour de l'autonomie et, ce faisant, impulse une dynamique de restructuration *a priori* interminable en fonction de l'action créatrice désormais légitime des différents sujets individuels et collectifs. Mais cette reconnaissance symbolique elle-même suppose l'action créatrice des sujets humains : qu'on la nomme avec Castoriadis « projet d'autonomie » ou avec Lefort « invention démocratique », dans les deux cas la société démocratique procède de l'exercice d'une action politique elle-même démocratique, au sens où elle suppose l'exercice du pouvoir du peuple, de l'ensemble des sujets actifs, non encore de droit, mais de fait, dans la constitution de la société. Ainsi, selon Lefort,

« la destruction du pouvoir personnel, monarchique, a pour effet de creuser un vide au lieu même où la substance de la communauté était censée se figurer dans le roi [...] l'opération de la négativité se confond avec l'institution de la liberté politique » [Lefort, 1986, 39].

Si cette conception de la démocratie peut être qualifiée de « radicale », ce n'est donc pas tant parce qu'elle exige « plus » de démocratie ou qu'elle justifie un « extrémisme » démocratique, mais parce qu'elle affirme que la démocratie, en tant que forme de société institutionnalisée dans un système juridique, n'a pas d'autre racine *i.e.* pas d'autre fondement que la démocratie, en tant que constitution de la société à travers l'action politique. Bref, la démocratie existe et ne peut exister que par la démocratie – ce qui fait écho à la critique du fonctionnalisme et de la prétention à concevoir quelque dimension que ce soit de l'existence comme neutre vis-à-vis du symbolique et du politique : les moyens employés ne sont pas neutres vis-à-vis des finalités de l'action.

C'est dire que la démocratie ne peut pas être fondée en raison, que sa valeur ne peut pas être prouvée ; en tant que création historique contingente, elle doit pour pouvoir s'instituer être voulue par les sujets qui composent la société. Elle constitue un projet non pas universel mais universaliste ; son universalité est potentielle, mais ne peut pas être réalisée n'importe où ni n'importe comment. Elle est conditionnée à l'engagement d'une population en faveur de la démocratie, à une pratique démocratique d'instauration de la démocratie, à l'exercice de la liberté positive qui fonde à la fois les libertés négatives et les libertés positives – soit un processus d'autoréalisation où fins et moyens sont indissociables, et qui s'ancre dès l'origine dans une conflictualité instituante contre l'ordre institué.

II. Repenser la démocratie : la liberté et le conflit

L'autonomie politique, fin et moyen de la démocratie

Dans la mesure où elle constitue une forme de société, c'est-à-dire un certain mode d'être-ensemble, la démocratie existe comme phénomène global – au même titre que les sociétés dites « sans histoire », bureaucratique ou totalitaire. A ce niveau, la continuité est la règle : toute société ne peut exister comme telle que parce qu'il existe un lieu, un moment, une dimension, où elle se représente et se pense, i.e. où elle existe symboliquement. Ce niveau est celui du politique, dont l'existence, même si elle n'est pas formellement reconnue, est inhérente à toute société, c'est-à-dire « les principes générateur de la société ou, pour mieux dire, des diverses formes de société », niveau qui « vise la société comme totalité » caractérisée par « une expérience du monde, du visible et de l'invisible, sur tous les registres » et dans toutes les dimensions de l'existence humaine [Lefort, 1986, 256-258].

A ce niveau du politique, l'autonomie semble être un fait universel. Le fait que certaines voire la plupart des sociétés nient leur propre autonomie en s'ordonnant à une référence extérieure (les ancêtres, les dieux, l'histoire, la nature, etc.) n'empêche pas qu'ainsi elles exercent déjà leur autonomie – en l'occurrence en effectuant le choix de nier leur propre autonomie. Encore faut-il préciser que cette action se déroule dans un cadre symbolique qui ne permet pas de penser cette autonomie de fait, un cadre qui au contraire affirme l'hétéronomie, qui limite drastiquement le pouvoir des hommes sur eux-mêmes et

interdit l'apparition de l'autonomie. Les analyses de Gauchet sur les sociétés « sauvages » expriment de façon synthétique cette conception :

« d'une certaine manière, les sociétés primitives savent le procès d'institution qui les traverse ; doit en outre être apportée cette précision capitale qu'elle ne se savent pas sachant, en quelque sorte, ou qu'elle ne savent pas ce qu'elles savent. Ce savoir qui les habite se déploie dans une irréflexion essentielle » [Gauchet, 2005, 152]

L'essentiel pour l'apparition de l'autonomie est donc le basculement d'un politique occulté à un politique explicité par l'action même des êtres humains, *i.e.* la rupture affirmée entre l'ordre humain et l'ordre naturel du monde. Certes, cette rupture est un fait, puisque l'être humain se distingue des autres espèces animales parce qu'il peut et doit organiser son existence ; dès lors, l'observateur peut toujours repérer dans une société des dispositifs politiques, et même des dispositifs qui semblent propre au politique démocratique – en particulier la gestion du collectif par l'échange langagier [Baechler, 1985 ; Detienne, 2003 ; Sen, 2005]. Pour autant, il est abusif d'en conclure avec Baechler que « la démocratie est le régime naturel de l'homme » ou avec Sen que « la démocratie est universelle ». C'est négliger l'importance du symbolique et le fait que le sens comme la portée de ces dispositifs changent dans une société démocratique – où précisément ces dispositifs figurent un rapport au monde ouvert à l'indétermination, où l'agir humain autonome devient une dimension constitutive du monde.

La démocratie est une universalité latente, une potentialité partout présente mais pas pour autant partout effective : une fois encore, l'effectivité de l'autonomie suppose la reconnaissance de l'autonomie, *i.e.* à la fois la conscience et la valorisation de l'autonomie. La démocratie apparaît ainsi comme la société qui accède à l'autonomie par l'action autonome de ses membres, comme l'organisation du politique qui reconnaît la spécificité et affirme la primauté de la politique, *i.e.* de l'agir créateur des êtres humains, dans la constitution de l'être-ensemble.

L'autonomie du politique ne peut exister que pour autant qu'une société reconnaît à la fois l'efficacité et la contingence de l'action humaine – donc l'autonomie relative du pouvoir et du savoir sur la société. Par cette disjonction, la loi, le *nomos*, devient un enjeu interminable parce qu'elle ne peut prétendre ni à d'autre légitimité, ni à d'autre solidité que celles, momentanées et incertaines, que lui confère l'accord et le soutien de ceux auxquels elle s'applique. L'autonomie politique, de la société vis-à-vis d'elle-même, induit ainsi la reconnaissance et l'organisation d'une part de l'autonomie de la politique vis-à-vis social, et d'autre part de l'autonomie des individus vis-à-vis du collectif.

La logique interne de la démocratie et de l'autonomie collective aboutit ainsi à valoriser deux dimensions constitutives de la logique de la démocratie libérale – la séparation des pouvoirs et la liberté individuelle. La liberté humaine se trouve ainsi à l'origine et à la fin de la démocratie, dont elle constitue à la fois la fin et le moyen : historiquement comme logiquement, la liberté collective s'actualise dans la démocratie, laquelle cherche à institutionnaliser la liberté non seulement entre la société et elle-même, mais aussi au sein de la société, entre les membres constitutifs (individuels ou collectifs) de la société et celle-ci, voire entre ces sujets et eux-mêmes.

Reste que, même si ces deux perspectives ont pu se trouver des points d'accords politiques, en particulier dans leur commune opposition au totalitarisme, ce type d'accord est plus circonstanciel que de principe, car la logique de la démocratie n'est pas celle du libéralisme. Certes, la démocratie est à certains égards, comme le libéralisme, « une doctrine de la séparation » des acteurs et des sphères d'activité [Sadoun, 2000, 417] – mais dans un sens tout à fait différent : pour le libéralisme, la séparation joue contre la politique en posant une limite a priori à son action afin de garantir l'indépendance des individus ou de certaines activités ; en démocratie, la séparation s'effectue pour et par la politique, elle procède et produit de l'autonomie aussi bien individuelle que collective – comme une « auto-limitation » [Castoriadis] qui est en même temps auto-fondation de la démocratie comme régime de liberté à la fois négative et positive ou, plus exactement, de liberté négative parce que de liberté positive.

C'est dire que, du point de vue démocratique, la liberté moderne n'est pas celle que Constant promeut – où « l'individu, indépendant dans la vie privée, n'est même dans les Etats les plus libres souverain qu'en apparence » [Constant, 1997, 593]. C'est au contraire parce que s'exerce l'autonomie collective que peut exister quelque chose comme une indépendance de l'individu vis-à-vis de son environnement social et politique. Non tant parce que la participation politique de l'individu lui permet de contrôler le pouvoir et de faire respecter ses droits, mais parce que cette participation lui permet d'exercer le pouvoir et de déclarer ses droits. Telle est la perspective de Lefort lorsque, s'appuyant sur Tocqueville pour réfuter Constant, il souligne la « réversibilité » de la liberté individuelle et de la liberté politique :

« les hommes se découvrent dans la démocratie comme individus et comme citoyens. [...] Rien, dans cette reconnaissance du droit, qui accrédite l'illusion d'une antériorité des individus par rapport à la société : c'est de son sein, de la démocratie, qu'ils émergent, non seulement qu'ils apparaissent comme semblables, mais qu'ils se trouvent définis et peuvent se déclarer comme tels [...] c'est dire que la liberté politique, elle-même historiquement advenue, ne saurait se ramener à un système d'institutions destinés à la protection de la liberté individuelle ; l'une et l'autre procèdent de la même cause : l'émancipation de toute autorité particulière qui s'arrogerait le pouvoir de décider en fonction de ses propres fins de ce qui affectait la destinée commune. La liberté politique devient inconditionnée ; elle révèle l'essence du politique » [Lefort, 1986, 202-203].

Quelle est alors, par exemple, la valeur des droits de l'homme ? Celle d'une action politique de déclaration, *i.e.* d'un acte d'autonomie, qui fonde un politique à la fois limité (dans son champ d'action) et illimité (dans son horizon d'action). Ces droits « naturels » ne sont pas, à l'image du jusnaturalisme lockéen, dictés par la nature humaine, ils sont attachés à la nature humaine par un acte autonome de décision propre à l'humanité – et ils ont pour fonction d'entretenir cette faculté d'autonomie. Non seulement parce que ces droits sont relativement vagues quant à leur contenu, mais aussi parce que, attachés à l'être humain comme tel, ils s'appliquent à tous et à chacun et peuvent en conséquence être mobilisés contre tout pouvoir institué comme, inversement, au profit de tout choix instituant :

« L'idée de l'homme sans détermination ne se dissocie pas de celle de l'indéterminable. Les droits de l'homme ramènent le droit à un fondement qui, en dépit de sa dénomination, est sans figure, se donne comme intérieur à lui et, en ceci, se dérobe à tout pouvoir qui prétendrait s'en emparer [...] ils sont en conséquence en excès sur tout formulation advenue : ce qui signifie encore que leur formulation contient l'exigence de leur reformulation ou que les droits acquis sont nécessairement appelés à soutenir des droits nouveaux [...] à partir du moment où les droits de l'homme sont posés comme ultime référence, le droit établi est voué au questionnement » [Lefort, 1981, 68].

Le terme est lâché : la démocratie existe dans et par « l'excès ». Cette référence à l'excès fait évidemment écho aux analyses des théoriciens antiques du politique qui pensaient la démocratie comme le régime de l'*hubris*, nécessairement instable, voué aux conflits internes sinon à la guerre civile et au total à la disparition. Mais c'est cet excès même qui est ici valorisé – et précisément pour les mêmes raisons : parce qu'il introduit un élément d'instabilité, de conflictualité et de dynamisme au sein de l'ordre social par où peut se réaliser la liberté, *i.e.* l'autonomie individuelle et collective. Où apparaît le dernier sens de la démocratie « radicale » : une démocratie qui tend toujours à se radicaliser, à dépasser son état présent au nom même de la conformité à sa propre identité.

La centralité du conflit : la démocratie comme société contradictoire

Dans cette perspective, le conflit est inhérent à la société démocratique ; plus, il est le dispositif caractéristique de ce régime et l'élément constituant de cette expérience, dont procède son orientation spécifique – le dynamisme. En effet, si le propre d'un régime démocratique est qu'il institutionnalise le conflit, cette spécificité est inexplicable sans référence à sa volonté de réaliser un certain rapport au monde intrinsèquement contradictoire – l'institutionnalisation du changement social.

Ce conflit existe en fait, au moins de façon latente, dans toute société – dans la mesure où, appréhendée au prisme de son historicité, toute société est confrontée à l'existence irréductible du différent, à la potentialité du différend et de la différenciation. L'enjeu fondamental de toute société est son existence comme telle, *i.e.* son identité diachronique et synchronique. C'est dire que toute société existe et s'organise autour d'une tension fondamentale, celle du même et du différent :

une société, « c'est l'union et la tension de la société instituante et de la société instituée, de l'histoire faite et de l'histoire se faisant », si bien que « en tant qu'instituante comme en tant qu'instituée, la société est intrinsèquement histoire – à savoir auto-altération [...] l'auto-altération perpétuelle de la société est son être même » [Castoriadis, 1975, 148 et 496].

Parce que ce conflit est toujours présent, au moins à l'état latent, toute société est toujours construite dans le temps autant que dans l'espace, *i.e.* le produit d'une institutionnalisation de son identité. S'il n'est pas utile ici de dénombrer tous les dispositifs par lesquels le conflit est saisi, organisé et, dans une mesure variable, neutralisé par les sociétés humaines, il faut en revanche souligner la tendance lourde à externaliser le conflit, à le déporter aux seules frontières de la société afin de réaffirmer en regard l'unité de la société – de la logique du bouc émissaire [Girard, 1982] à celle de la guerre dans les sociétés primitives [Clastres, 1974], voire, dans une certaine mesure, à la construction de l'Etat comme instance extérieure à la société « civile » (*i.e.* « civilisée », « polie » et « policée ») et seule détentrice du monopole de la violence légitime.

C'est en regard de cette tendance lourde à l'exclusion du conflit qu'apparaît en pleine lumière la spécificité de la démocratie : non tant l'inclusion des individus quels qu'ils soient sous la pression de l'égalité des conditions toquevillienne (ce qui laisse dans l'ombre la qualité du rapport entre ces individus) mais l'inclusion du conflit – comme phénomène mais surtout comme rapport du sujet à lui-même et au monde – sous la pression d'un idéal d'autonomie qui implique que l'exercice du pouvoir soit foncièrement indéterminé :

« le lieu du pouvoir devient un lieu vide. Inutile d'insister sur le détail du dispositif institutionnel. L'essentiel est qu'il interdit aux gouvernants de s'approprier le pouvoir. Son exercice est soumis à la procédure d'une remise en jeu périodique. Il se fait au terme d'une compétition réglée, dont les conditions sont préservées d'une façon permanente. Ce phénomène implique une institutionnalisation du conflit » si bien que « se déploie dans la pratique sociale une interrogation dont nul ne saurait détenir la réponse et à laquelle le travail de l'idéologie, vouée toujours à restituer de la certitude, ne parvient pas à mettre un terme » [Lefort, 1986, 27 et 29].

La démocratie est une société qui met en jeu son identité dans le conflit, et qui réalise son identité par le conflit. Non que cette identité puisse être réduite à une pure forme vide de toute substance : d'une part, le but du conflit est précisément de travailler une substance donnée et de créer une substance nouvelle, d'autre part, le fait même d'organiser et d'assumer ce conflit identitaire repose sur un choix substantiel en faveur de la liberté humaine. Comme le souligne Castoriadis :

« la fin de la politique n'est pas le bonheur, qui ne peut être qu'une affaire privée, c'est la liberté ou l'autonomie individuelle ou collective. Mais ce ne peut pas être seulement l'autonomie, car alors on retomberait dans le formalisme [...] nous voulons la liberté à la fois pour elle-même et pour en faire quelque chose. [...] La démocratie comme régime est donc à la fois le régime qui essaie de réaliser autant que faire se peut l'autonomie individuelle et collective, et le bien commun tel qu'il est conçu par la collectivité concernée » [Castoriadis, 1996, 237-238 et 240].

L'identité démocratique n'est donc pas purement formelle ou procédurale, parce que ces procédures reposent sur, et tentent de réaliser, des choix de valeurs substantielles, et parce que réciproquement ces valeurs peuvent jouer de façon critique contre les procédures qui s'en inspirent. La stabilité n'est donc pas celle des procédures, elle est, plus fondamentalement, celle des valeurs et des idéaux – où se retrouve le poids de l'idéalité dans la constitution d'une société. La démocratie repose sur une double contradiction, entre la stabilité et l'instabilité, et entre l'idéalité et la réalité du collectif, qui l'engage dans une dynamique interminable :

« la démocratie [est] le régime d'auto-institution explicite et lucide, autant que faire se peut, des institutions sociales [...] cette auto-institution est un mouvement qui ne s'arrête pas, elle ne vise pas une société parfaite (expression dénuée de sens) mais une société aussi libre et aussi juste que possible. C'est ce mouvement que j'appelle projet d'une société autonome et qui, s'il aboutit, doit établir une société démocratique » [Castoriadis, 1996, 225]

Une société démocratique suppose non seulement d'assumer, mais aussi d'organiser l'incertitude : le conflit est précisément le dispositif dynamique par lequel la possibilité de l'incertitude reste toujours ouverte. Une société n'a *in fine* d'autre fondement que l'accord contingent et précaire entre ses membres ; le conflit n'oppose pas la vérité à l'erreur, mais des opinions dont le seul critère de validité est le soutien plus ou moins large qu'elles rassemblent, si bien que sa résolution est avant tout une affaire d'évaluation quantitative des forces en présence. La démocratie apparaît alors comme le cadre d'une confrontation, d'une question de force et de pouvoir où, s'il n'y a pas toujours de perdant (par exemple si la décision s'opère de façon consensualiste ou unanimiste), il y a nécessairement un gagnant : celui dont l'opinion prédomine et devient celle du collectif. La contingence et l'indétermination sur lesquelles repose la démocratie impliquent la reconnaissance du phénomène du pouvoir comme le pivot indépassable de la constitution du collectif ; loin de nier le pouvoir, la démocratie l'érige en dimension constitutive de la société :

« il ne peut y avoir de société sans pouvoir : il y aura toujours besoin de trancher des litiges, ou de décider qu'il y a dans tel cas une transgression de la loi sociale, de même qu'il y aura toujours besoin de prendre des décisions affectant la totalité des membres de la société quant à ce qui est à faire et à ne pas faire, c'est-à-dire d'établir des lois et de gouverner » [Castoriadis, 1999, 113]

« le pouvoir explicite apparaît ainsi comme enraciné dans la nécessité de la décision quant à ce qui est à faire et à ne pas faire » [Castoriadis, 1990, 122].

La société démocratique existe dans l'entre-deux de la politique : la politique, en effet, est le vecteur d'une dynamique récurrente entre deux états, entre le passé et l'avenir, *i.e.* entre l'identité et l'altérité ou entre le dedans et le dehors de la société. Mais la politique existe elle-même dans un entre-deux, précisément parce qu'elle travaille les frontières constitutives de la société – si bien qu'elle est irréductible aussi bien à la coopération de la société civile qu'à la confrontation guerrière du concert des

nations. La démocratie introduit la politique comme troisième terme dynamique entre le civil et le militaire, la figure de l'adversaire entre l'ami et l'ennemi, et le principe de l'*agôn* entre la coopération et la domination. En effet,

« l'*agôn*, c'est, bien sûr, la lutte, le concours, la rivalité dans tous les domaines [...] mais l'*agôn* c'est aussi la recherche des égaux, la quête d'amis pour former un groupe [...] la réunion, l'assemblée des pairs » [Boilleau, 1995, 54].

Qualifier la démocratie comme un régime « agonistique », c'est ainsi souligner qu'elle est une forme de société en tension non seulement entre son passé et son avenir, mais aussi entre ses principes constitutifs, entre égalité et inégalité, entre amitié et inimitié – précisément parce que le propre de ce régime est de s'ordonner à la liberté, *i.e.* à la création autonome, et que cette liberté lui interdit de se poser en idéal achevé.

« La démocratie ne souffre pas de définition, mais elle désigne un type de société dans lequel nul ne saurait s'approprier le pouvoir ; dans lequel se trouve aménagée et circonscrite une scène politique où joue la compétition, dans lequel cette compétition a pour effet d'activer et de légitimer les conflits qui surgissent dans la société civile, dans lequel donc, les divisions ne sont pas déniées, enfin dans lequel la différence des instances qui commandent la vie sociale est préservée.

Dans ce type de société, la figure du peuple s'esquisse, mais elle ne peut se fixer, l'unité du dérobe, les critères du juste et de l'injuste, du vrai et du faux, du bien et du mal, même ceux du possible et de l'impossible, sont indéterminables. Bref, la société fait ouvertement question pour elle-même » [Lefort, 2007, 366].

Est-ce à dire, pour autant, qu'une société démocratique est à proprement parler impossible ? Ce point est l'objet de vifs débats au sein même de la perspective agonistique, dans la mesure où certains, tels Rancière ou Abensour, tendent à radicaliser la logique agonistique pour réserver la démocratie aux épisodes contestataires, niant de fait la possibilité d'institutionnaliser la démocratie. Ainsi, selon Abensour, la démocratie n'existe jamais que « contre l'Etat », *i.e.* contre l'instance étatique mais aussi, plus largement, contre toute institutionnalisation d'un état de chose : elle est « démocratie sauvage » [Abensour, 2004, 161 sq.] contre tout ordre « civilisé », c'est-à-dire normalisé. De façon similaire, Rancière affirme que toute société vit dans l'entre-deux de la « police » de l'ordre normal (normé) des choses et de la « politique » désorganisateur du monde :

« démocratie est le nom d'une interruption singulière de cet ordre de la distribution des corps en communauté que l'on a proposé de conceptualiser sous le concept élargi de police. C'est le nom de ce qui vient interrompre le bon fonctionnement de cet ordre » [Rancière, 1995, 139].

Cette interprétation « révoltiste » de la logique agonistique n'est pas sans fondement : il est certain que l'agonisme démocratique accorde une place centrale à la contestation et à la subversion de l'ordre normé des choses, dans la mesure même où il s'agit de penser et de vivre l'ouverture historique. Il semble pourtant qu'elle opère une réduction de la logique agonistique en glissant de la centralité à l'exclusivité de la révolte – alors que, comme Lefort le souligne, toute démocratie existe pour autant qu'elle « mobilise des oppositions », à commencer par « celle de la démocratie sauvage et de la démocratie paisible » [Lefort, 1986, 227]. Réduire la démocratie aux périodes et aux actions contestataires, c'est revenir sur le fondement même de l'analyse agonistique : l'élaboration d'une pensée de la complexité démocratique.

Cette réduction paraît jouer à au moins deux niveaux. D'une part, elle tend à voir dans la démocratie une tendance pure (pure égalité et pure liberté) qui s'insurgerait contre l'ordre des choses et, ce faisant, minimise les contradictions internes de la démocratie – alors qu'il semble que ces contradictions soient précisément à la source de la tension démocratique et de son ouverture au devenir. D'autre part, cette tendance pure est en elle-même anhistorique : si elle produit de l'histoire, elle peut se repérer, identique dans son fond, à divers moments de l'histoire humaine, de la révolte plébéienne de la Rome antique au mouvement socialiste en passant par la Révolution française – ce qui sous-estime sans doute la portée de l'innovation moderne, c'est-à-dire l'émergence d'un rapport au monde marqué au coin de la rupture et de l'incertitude et, partant, au moins partiellement favorable à l'agonisme démocratique.

III. Repenser l'action politique : la démocratie entre politisation et hégémonie

Le partage du politique

Développer une analyse agonistique de la démocratie, ce n'est pas seulement affirmer que le conflit occupe une place centrale en démocratie, ou que la forme démocratique de société se structure autour

d'une acceptation et d'une organisation du conflit. C'est, au-delà, mettre en lumière le fait que la tension et le conflit sont des éléments constitutifs de la pratique démocratique elle-même, autrement dit que le conflit existe à l'intérieur même des éléments structurants d'un conflit.

L'indétermination est une expérience transversale aux différentes dimensions de la société démocratique – ce qui revient à dire que la politique n'a pas de limites absolues qui pourraient être prédéfinies de façon logique et abstraite. C'est pourquoi, fondamentalement, la dynamique démocratique est d'abord une politisation du monde :

elle « sert à révéler le caractère politique (au sens large) des relations sociales, et le fait que ces dernières sont toujours le résultat de modes d'institution qui leur confèrent leur forme et leur signification » (Laclau et Moufe, 2009, p. 282).

A travers cette politisation, les repères structurels et structurants de la société se trouvent brouillés ; sans pour autant disparaître, ils sont au cœur d'un processus conflictuel de déconstruction / reconstruction qui porte aussi bien sur la substance que sur la forme de la société. En découle une incertitude fondamentale non seulement quant à ce que la politique doit faire, mais aussi, simultanément, quant à ce que la politique doit être – i.e. d'une part sur ce qui est politique, et d'autre part sur qui est le sujet politique. Dès lors le pouvoir et le rapport de force ne sont pas seulement des moyens de l'action politique, ils deviennent également des éléments constitutifs de cette action – transversalité qui pousse à repenser la démocratie non plus comme l'organisation d'un rapport égalitaire, mais comme l'émergence d'un rapport complexe où l'égalité et l'inégalité, tout comme l'inclusion et l'exclusion, s'articulent dans la perspective dynamique de l'autonomie.

La question n'est donc pas seulement celle des objets légitimes de l'action politique, au sens des objets susceptibles de recevoir un traitement politique. En effet, à partir du moment où la démocratie existe dans l'indétermination d'un symbolique toujours retravaillé par l'imagination, il est impossible de prédéfinir ce qui ressort du politique et ce qui doit en être exclu – pour la simple raison que l'indétermination est globale et que par conséquent tout objet est potentiellement politique. Le champ du politique n'est pas et ne peut pas être prédéterminé, il résulte d'un travail politique de détermination ou, selon la formule de Castoriadis, d'une « autolimitation » de la démocratie par elle-même :

« la démocratie est le pouvoir du *dèmos*, c'est-à-dire de la collectivité. Immédiatement, se pose la question : où s'arrête ce pouvoir ? Quelles en sont les limites ? Il est clair que ce pouvoir doit s'arrêter quelque part, qu'il doit comporter des limites. Mais il est tout aussi clair qu'à partir du moment où la société n'accepte plus aucune norme transcendante ou simplement héritée, il n'y a rien qui puisse, intrinsèquement, fixer les limites où ce pouvoir doit s'arrêter. Il en résulte que la démocratie est, essentiellement, le régime de l'autolimitation » [Castoriadis, 1999, 150].

Reste que cette logique de la décision d'autolimitation introduit deux questions plus fondamentales encore que celle des objets du politique – auxquelles il faut déjà avoir répondu pour pouvoir répondre à la question de l'objet : celle du sujet de l'action politique (qui est le *dèmos*, i.e. où s'arrête la collectivité décisionnelle ?) et celle du mode d'action politique (qu'est-ce qui spécifie une action démocratique, i.e. comment s'arrête une décision ?).

La première incertitude concerne la localisation du pouvoir politique : s'il semble nécessaire qu'existe un lieu spécifique dédié à l'agir politique et organisé de telle façon que, selon la formule de Lefort, il soit un « lieu vide » propice au conflit, pour autant ce lieu n'a ni place ni organisation prédéfinie. Il est en particulier irréductible à la dichotomie Etat / société civile, subsumée par l'émergence d'un « espace public » démocratique auxquels tous participent d'une façon et d'une autre et qui est en perpétuelle restructuration en fonction de cette participation : « un espace public toujours en gestation, dont l'existence brouille les frontières convenues entre le politique et le non-politique » [Lefort, 1986, 48].

La tension est ici celle de la représentation et de la participation : s'il est nécessaire qu'existe une ou des instances qui prétendent représenter la société, il est tout aussi nécessaire, étant donné la symbolique démocratique, que cette représentation soit en permanence en butte à la dynamique qu'impulse la participation de fait de tous les membres de la société à sa constitution – ou, pour le dire autrement, que les institutions politiques ne parviennent jamais à institutionnaliser l'ensemble des puissances sociales instituanes.

Reste que la tendance lourde de la perspective agonistique est la revendication d'une « démocratie participative », i.e. d'institutions politiques propices à une participation plus étendue – et, idéalement, à la participation de tous. D'où, en particulier au cours des années 1970, la proximité des promoteurs de la

démocratie agonistique avec le courant autogestionnaire – où la participation vaut tour à tour pour sa positivité, parce qu'en elle-même elle réalise l'idéal démocratique d'autonomie individuelle, et pour sa négativité, parce qu'elle introduit le conflit et la dynamique au sein de la société démocratique, et ainsi fonde la possibilité de l'autonomie collective :

« des revendications en grande partie inédites se développent aujourd'hui pour manifester l'exigence d'un contrôle sur les lieux de pouvoir : contrôle sur le milieu de production, contrôle sur le milieu d'habitation, etc. C'est ce qu'on appelle l'autogestion. Toutes ces revendications sont d'essence profondément démocratiques. Mais ces revendications peuvent-elles fusionner dans un programme totalisant, qui coïnciderait avec le programme d'un bon pouvoir ? Cela je le conteste formellement, parce que le pouvoir, même le meilleur sera toujours le pouvoir [...] le problème c'est que ce pouvoir soit obligé de tenir compte de, qu'il soit constamment exposé à, des revendications » [Lefort, 2007, 354].

Ainsi il semble que la compétition pour le contrôle du lieu du pouvoir se dédouble en une compétition pour l'occupation de ce lieu, et une compétition entre ce lieu et le reste de l'espace public, soit un conflit qui porte sur la structure même de l'espace public. Loin de se réduire aux dispositifs institués comme politiques, l'action politique démocratique peut surgir en n'importe quel point de l'existence collective – mettant en lumière non seulement de nouveaux objets politiques mais aussi de nouveaux lieux politiques.

Dans cette perspective la dichotomie classique entre actions conventionnelles et actions non-conventionnelles se trouve relativisée : loin d'être marginale, l'action non-conventionnelle acquiert une place centrale dans un régime démocratique, dans la mesure où elle interroge non seulement le contenu des politiques, mais aussi la façon de faire de la politique. L'enjeu est bien ce que Touraine désigne, dans son analyse des mouvements sociaux, comme « la direction de l'action historique » [Touraine, 1993, 33], au double sens du terme : la direction que l'action donnera à l'avenir collectif, mais aussi l'organisation de cette direction, c'est-à-dire le fonctionnement concret de la fonction de direction – les lieux où elle se déroule autant que les acteurs légitimes pour y intervenir. Ce qui définit un mouvement social n'est donc ni son rapport aux institutions politiques, ni l'usage de tel ou tel répertoire d'action, c'est sa volonté d'intervenir de façon conflictuelle et d'agir contre l'organisation présente de l'existence collective :

« il se définit par l'affrontement d'intérêts opposés pour le contrôle des forces de développement et du champ d'expérience historique d'une société. [...] L'important est que l'acteur ne se définit pas par rapport à des normes de fonctionnement ou à des procédures de discussion et de décision, mais par rapport à un conflit social » [*Ibid.*, 323].

L'action politique ou la production de l'autonomie

Aussi bien les objets que les lieux du politique sont donc foncièrement indéterminés, et ne sont qualifiés comme tels qu'au terme qu'une action politique à travers laquelle se (re)définit la substance mais aussi, en amont, le mode de structuration de la société – une action qu'on peut qualifier, en référence au droit constitutionnel, de constituante du mode d'institution ou, à la suite de Negri, de « pouvoir constituant » [Negri, 1999]. Mais cette action est elle-même ambivalente – parce qu'il lui est structurellement impossible de se conformer à l'idéal démocratique de l'action avec autrui, dans la mesure où l'impulsion d'une dynamique collective inclut nécessairement une dimension dissymétrique d'action sur autrui.

L'action type de la démocratie est la réflexion et la délibération à fin décisionnelle. En effet dans un contexte d'indétermination, une décision ne peut jamais prétendre à l'évidence, elle doit toujours être élaborée à travers un processus délibératif ; or la démocratie se caractérise précisément par l'extension du champ de l'incertitude et par contrecoup de la délibération, si bien que l'on peut à la suite de Castoriadis qualifier la démocratie de régime « réflexif et délibératif ». Affirmer le primat de la délibération signifie que le pouvoir sur la société doit être un pouvoir exercé par et avec les membres de cette société. La délibération suppose donc la participation des individus à un espace public où s'élabore la décision, et s'oppose à la domination du choix unilatéral d'une part, à la composition des opinions élaborées de façon privatiste d'autre part.

Reste que les formes de cette pente participative sont incertaines : d'une part, elles sont elles-mêmes l'objet d'un débat, débat qui ne peut qu'excéder les procédures instituées ; d'autre part, l'impulsion même d'un débat suppose un acte d'institution unilatéral irréductible à la logique délibérative – ce pourquoi il peut paraître utile de parler non seulement de démocratie « délibérative », mais de démocratie « débattante » [Bouvier, 2007], d'une démocratie qui, selon la formule de Lefort, « établit la légitimité

d'un débat sur le légitime et l'illégitime » [Lefort, 1986, 54] sans présumer des formes de cet échange ou plutôt en assumant par avance que ces formes seront elles-mêmes débattues et que, par conséquent, la participation démocratique ne peut être *a priori* encadrée si l'on veut conserver sa dimension créative.

Une action démocratique suppose que la création ne soit pas imposée, que les citoyens participent autant que faire se peut à élaborer et à arrêter la décision créatrice. En ce sens, elle est bien une *praxis* au sens qu'Arendt donne à ce terme, c'est-à-dire une action égalitaire où *avec* autrui visant à l'exercice conjoint du pouvoir politique. Mais cette *praxis* est foncièrement statique : « on est avec autrui, ni pour ni contre – c'est-à-dire dans l'unité humaine pure et simple » [Arendt, 1961, 202] ; or d'un point de vue agonistique, l'action est créatrice, autonome et source d'autonomie, pour autant qu'elle est conflictuelle – parce que le conflit met en lumière la contingence du fait social et, ainsi, (re)pose la question du choix autonome contre l'apparente normalité de l'ordre des choses.

L'action démocratique ne peut en conséquence être une pure *praxis* ; l'exercice de ce pouvoir démocratique suppose, en amont, l'exercice d'une puissance instituante qui pose un problème et par contrecoup appelle l'organisation d'un débat délibératif. Or cette puissance, ainsi qu'Arendt le note justement, n'est pas de l'ordre du pouvoir démocratique, elle est nécessairement le fait d'un acteur singulier qui décide unilatéralement d'intervenir dans l'espace public et d'interpeller ses concitoyens : elle est « caractéristique d'une entité individuelle », ou du moins minoritaire, qui agit *sur* autrui pour l'amener sinon à prendre telle ou telle décision, du moins à prendre une décision – et qui par là réalise « l'autonomie » politique [Arendt, 1972, 144].

C'est dire que, à moins de la réduire à un instrument technique d'adaptation pragmatique au cours des choses, il est réducteur d'affirmer, comme le fait Habermas, que la communication est « une activité orientée vers l'entente » [Habermas, 1998, 268] ; le propre de la communication démocratique, c'est justement d'inclure, au moins à l'origine, une dimension de confrontation et d'asymétrie par laquelle s'affirme la mésentente au sein de la collectivité – et par là, l'autonomie du collectif vis-à-vis de lui-même. L'action démocratique n'est pas celle qui respecte la liberté d'autrui de vivre comme il l'entend, mais impose à autrui d'exercer sa liberté en le plaçant devant une situation conflictuelle qui l'oblige à s'engager dans un processus délibératif où se réalise son autonomie :

« ce faire dans lequel l'autre ou les autres sont visés comme être autonomes et considérés comme l'agent essentiel du développement de leur propre autonomie », cet agir « qui vise le développement de l'autonomie comme fin et utilise à cette fin l'autonomie comme moyen » [Castoriadis, 1975, 103]

Parce que l'autonomie suppose le conflit, et que le conflit suppose qu'un acteur déclare les hostilités, l'action démocratique est à la fois action *sur* autrui et action *avec* autrui – non pas pure symétrie égalitaire au sein d'un ordre statique mais asymétrie libertaire ouvrant une perspective dynamique de changement individuel et collectif. C'est précisément cette « impureté » de l'agir démocratique où le pouvoir du collectif procède de l'exercice d'un pouvoir sur ses membres afin de les constituer en acteurs autonomes qui amène Castoriadis, après avoir insisté sur la dimension de *praxis* inhérente à l'action politique pour mieux la distinguer des réductions technicistes auxquelles procèdent bureaucraties et technocraties de toutes obédiences idéologiques, à nuancer sa position pour adopter la notion d'action « *pratico-poiétique* » :

« je l'appelle poiétique, car elle est créatrice : son issue est (et doit être) l'apparition d'un autre être ; je l'appelle pratique, car j'appelle *praxis* l'activité lucide dont l'objet est l'autonomie », bref parce qu'elle « vise à aider l'individu à devenir autonome » [Castoriadis, 1990, 146 et 148]

Le prisme agonistique amène donc à élaborer une conception complexe de la citoyenneté et de l'agir civique en attirant l'attention sur leur dynamique constitutive : l'exercice même de l'autonomie renvoie à des pratiques connexes de l'autonomie, en particulier l'éducation et l'analyse, et conserve dans sa structure même la dialectique qui les caractérise entre hiérarchie et égalité, entre autorité et liberté, et au final entre hétéronomie et autonomie. En prolongement de l'analyse que propose Descombes des conditions de l'autonomie, et en particulier de sa qualification de l'éducation comme un « cercle moral de l'autonomie [où] l'exercice vise à développer chez l'agent des capacités d'agir, des dispositions à agir, des aptitudes, des habitudes, donc des mœurs » propices à l'autonomie [Descombes, 2004, 463], l'action démocratique peut être qualifiée de « spirale politique de l'autonomie » - spirale et non cercle, dans la mesure où son objectif est d'activer les capacités créatrices propres à l'autonomie et, partant, d'ouvrir le champ des possibles au-delà du cercle de la répétition du même.

L'intérêt majeur que présente cette ligne analytique est de pouvoir rendre compte de phénomènes limites vis-à-vis de l'idéal démocratique sans pour autant ni renoncer à celui-ci ni le réduire à un simple

contrôle *a posteriori* de l'action des gouvernants. En cherchant à comprendre comment peuvent se réaliser l'orientation participative et projective de la démocratie, l'analyse est amenée à penser la constitution de la démocratie et la façon dont elle s'articule à son autre pour fonder sa possibilité. Se voient ainsi revalorisés tout un ensemble de phénomènes et de pratiques dont les dimensions stratégiques ou de pouvoir semblent apparemment incompatibles avec l'idéal démocratique – de l'éducation à la ruse ou à la violence symbolique en passant par tous les arts politiques tels que l'usage des médias ou la rhétorique qui réintroduisent de l'inégalité entre les citoyens mais qui, appréhendés dans leur dynamique, se révèlent parfois propices à la démocratie.

La politique entre la reconnaissance et l'hégémonie

Si la définition des objets, des lieux et des actions politiques légitimes reste toujours en suspend, ou du moins toujours potentiellement en débat dans le cadre d'une société démocratique, ce n'est pas seulement que l'indétermination démocratique interdit de jamais trancher définitivement ces questions, que toute réalisation de la démocratie passe par l'exercice de la démocratie – que donc toute démocratie est auto-fondation radicale. Mais c'est aussi que, plus fondamentalement, le sujet même de cette action est incertain – que sa définition est elle-même une action de fondation radicale où le conflit joue un rôle pivot dans le processus d'identification individuelle et collective.

Ainsi que Schnapper l'a justement souligné, la démocratie moderne est en effet le lieu d'une tension fondamentale entre deux figures du peuple, le *dèmos* et l'*ethnos*, entre une figure abstraite du peuple politique et une figure concrète du peuple socialisé :

« la tension entre le principe à visée universelle de la citoyenneté démocratique et les singularités de chaque société nationale, entre les valeurs universelles auxquelles se réfèrent les sociétés démocratiques et les intérêts nationaux, donc particuliers, que défendent inévitablement leurs dirigeants » [Schnapper, 1994, 23].

Cette tension ne se pose pas vraiment à la démocratie antique, où le *dèmos* est une mise en forme d'un *ethnos* préexistant fondé en nature – aussi, en dépit de toute son originalité, cette démocratie n'a-t-elle jamais mis sérieusement en cause la subordination des femmes, des esclaves et des métèques. Tout autre est le cas de la démocratie moderne, dont le propre est justement d'ouvrir cette contradiction en s'ordonnant à ce « principe régulateur » que constitue l'érection de « l'espace politique comme lieu de transcendance des particularismes de toutes natures par la citoyenneté » [*Ibid.*, 24].

C'est par exemple ce qu'exprime l'indétermination des déclarations des droits de l'homme qui attachent des droits à cette abstraction qu'est l'être humain – cet être que Lefort décrit justement comme « indéterminable ». Cette pente à l'abstraction est ce qui fonde la possibilité du conflit et de la dynamique démocratique – parce qu'il est toujours possible d'arguer que telle ou telle catégorie exclue ne devrait pas l'être au nom même de la fidélité du collectif à sa propre identité. Mais cette identité ne peut avoir de réalité que si elle se concrétise, si elle s'incarne dans un *ethnos*, aussi peu substantiel soit-il. Cette incarnation est en effet une condition de possibilité de la démocratie – parce que, par exemple, la délibération est impossible en l'absence de cet élément ethnique qu'est une langue commune – mais elle est aussi sa destination – parce que l'autonomie est vide de sens et de réalité si elle n'aboutit pas à une action effective sur la réalité incarnant un choix et un rejet de telle ou telle dimension de la réalité présente.

La démocratie moderne existe donc dans le balancement entre l'ouverture et la clôture, sans qu'il lui soit possible d'abandonner l'un des deux mouvements sans se vider de toute réalité. Parce que la démocratie est ordonnée à l'autonomie, il lui est nécessaire d'aboutir à des décisions concrètes, de prendre position vis-à-vis de la réalité et de la remodeler en fonction de ses choix – autrement dit d'élaborer une conception appliquée du bien et du mal par laquelle elle définit son identité et son altérité.

Dès lors, il semble que l'une des dimensions essentielles de l'*agôn* démocratique est ce que l'on peut nommer, à la suite de Honneth, « la lutte pour la reconnaissance », *i.e.* le conflit autour de l'identification conjointe du sujet individuel et collectif – puisqu'il s'agit à la fois d'admettre que l'individu participe du collectif et que le collectif s'étend jusqu'à englober l'individu. La thématique de la reconnaissance rejoint l'analyse agonistique sur plusieurs points essentiels : non seulement le conflit constitue une dimension essentielle de la démocratie moderne et la source de sa dynamique, mais en outre il prend sa source dans la contradiction inhérente à la démocratie moderne entre son idéal d'inclusion et sa réalité d'exclusion – si bien qu'il apparaît inhérent au régime démocratique. Il ne fonctionne pas à

l'objectivité mais à la subjectivité, *i.e.* à l'opinion et au sentiment, à une « logique morale » mesurée à l'aune d'une norme symbolique :

« les émotions négatives qui accompagnent l'expérience du mépris pourraient en effet constituer la motivation affective dans laquelle s'enracine la lutte [...] le maillon psychique qui, en informant cognitivement la personne concernée sur sa propre situation sociale, aurait permis le passage de la simple passivité à l'action. Ma thèse est que cette fonction peut être remplie par certaines réactions émotionnelles négatives, telles que la honte, la colère ou l'indignation ressentie face à l'injure ou au mépris » [Honneth, 2007, 166].

Ce conflit est global – il se retrouve aussi bien dans les sphères de l'intime et du privé que dans celle de l'existence publique – et tend à brouiller les frontières et les identités instituées au sein de la société à partir d'un engagement dans l'action politique. Celle-ci opère d'ailleurs comme un agir de type « *pratico-poiétique* », puisqu'à travers laquelle se produit un changement social et se réalise la subjectivité autonome :

« la résistance collective née de l'interprétation sociale de sentiments partagés de non-reconnaissance ne constitue pas seulement un moyen pratique par lequel on revendique pour l'avenir des structures de reconnaissance élargies [...] l'engagement dans l'action politique sert aussi, pour les personnes concernées, à sortir l'individu de la situation paralysante d'une humiliation subie passivement et à le faire accéder à une nouvelle relation positive à soi » [*Ibid.*, 196]

Enfin, il faut préciser que ce travail par et sur la subjectivité politique est en même temps un travail sur les lieux, les objets et les modalités du politique – dans la mesure où la reconnaissance des sujets est en même temps reconnaissance de leurs rapports propres au politique. C'est ce que souligne Balibar, à partir du cas particulier de la reconnaissance de la citoyenneté féminine – mais ce processus de reconfiguration globale pourrait sans doute se repérer autour d'autres catégories, des ouvriers aux immigrés :

« l'accès des femmes à la citoyenneté ne peut, à terme, se présenter simplement comme un élargissement du champ d'application d'un concept donné, comme l'octroi d'un droit en lui-même immuable : il faut que les rapports privés qui ont été développés dans le cadre de la non-citoyenneté des femmes soient modifiés aussi, à la fois déconstruits et d'une certaine façon transportés dans l'espace public, incorporés au champ politique [...] la citoyenneté des femmes est donc plutôt un défi, un moteur et un objet de changements qu'un fait accompli » [Balibar, 1992, 101]

La théorie de la lutte de la reconnaissance constitue donc un prolongement particulièrement riche de l'analyse agonistique de la démocratie, fournissant une illustration éclairante de la façon dont se déploie l'*agôn* démocratique contemporain. Elle laisse cependant dans l'ombre la question des modalités de la subjectivation : tout semble se passer comme si une situation ressentie comme injuste impliquait naturellement une mobilisation politique, et du, coup, comme si cette mobilisation était neutre vis-à-vis des identités en quête de reconnaissance. Or, du point de vue agonistique, il n'y a aucune raison a priori pour que cette mobilisation et cette identification ne soient pas elles-mêmes traversées par l'*agôn*. Compte tenu de l'indétermination du social, la quête de reconnaissance doit elle-même procéder d'un travail de re-connaissance de sa propre identité par l'acteur – soit une élaboration de l'acteur en sujet sociale et politique qui est déjà une action politique.

C'est précisément cette question de la constitution du sujet politique qui constitue le point de départ de l'analyse des sociétés démocratiques qu'élaborent Laclau et Mouffe – où le conflit démocratique est pensé comme une lutte pour la conquête de « l'hégémonie ». L'hégémonie peut se comprendre comme la conquête du pouvoir directeur du collectif, pouvoir politique mais aussi, en deçà, symbolique, une opération par laquelle :

« une force sociale particulière assume la représentation d'une totalité qui lui est radicalement incommensurable » si bien que « on pourrait considérer l'hégémonie comme une théorie de la décision prise en situation d'indécidabilité [...] un acte d'institution politique qui ne trouve sa source et sa raison d'être qu'en lui-même » [Laclau et Mouffe, 2009, 22-24].

L'hégémonie existe parce que le monde est foncièrement indéterminé, si bien que l'identité d'une société ne peut être fondée qu'à partir de la société elle-même, *via* un processus d'identification du tout social et de ses parties – soit un choix contingent de celles des dimensions « particulières » de la société qui paraissent dignes d'accéder au pouvoir instituant et de devenir ainsi « universelles », *i.e.* valables pour l'ensemble de la société. Mais, précisément parce qu'il y a choix parmi tous les éléments qui composent la réalité de la société, toute identité collective reste toujours partielle et partielle :

« la société ne parvient jamais à être identique à elle-même » si bien que l'hégémonie « consiste donc en la construction de points nodaux qui fixent partiellement un sens ; et le caractère partiel de cette fixation procède de l'ouverture du social, résultat, à son tour, du dépassement constant de tout discours par l'infinitude du champ de la discursivité » [*Ibid.*, 211]

Il s'agit donc toujours de l'exercice d'une direction politique et symbolique, *i.e.* d'un pouvoir sur la société, mais aussi d'un exercice qui sur une société qui l'excède, qui la dépasse, et dont cet excès ouvre la voie à la contestation du pouvoir – et d'abord à la démonstration qu'il est contingent. Démocratie et hégémonie sont ainsi intimement liées : en affirmant l'indétermination, la révolution démocratique fonde la possibilité de l'hégémonie, laquelle donne forme et vie à la politique démocratique :

« pour qu'il y ait de la démocratie, il faut que des forces particulières viennent occuper la place vide du pouvoir sans s'identifier à lui. Ce qui signifie qu'il y a démocratie seulement si l'écart entre universalité et particularité n'est jamais comblé, mais s'il est au contraire toujours reproduit. Cela signifie aussi que la démocratie est possible seulement sur un terrain hégémonique. Or l'hégémonie implique la nécessité des relations de pouvoir, et nous pouvons en déduire alors que le pouvoir est aussi constitutif de la démocratie » [Laclau, 1999, 84].

Le point crucial de cette approche – où s'affirme sa valeur heuristique pour les sociétés contemporaines marquées par une reviviscence de l'interrogation sur la place des identités dans l'espace public – est l'analyse des modalités par lesquelles s'opère la constitution des identités. Le pouvoir, quelle que soit la façon dont il est structuré, inclut toujours une dimension représentative – au sens où il incarne la représentation de l'identité d'un collectif humain. Le propre du pouvoir démocratique, élaboré à travers le jeu hégémonique, est de révéler que cette représentation n'a rien d'évident, mais résulte d'une action volontariste d'articulation de différentes particularités entre elles et aux références universelles – au point qu'elle « remplace le principe de représentation par celui d'articulation » :

« l'unité entre ces agents n'est alors pas l'expression d'une essence sous-jacente commune mais le résultat de la construction politique et de la lutte. [Par exemple] si la classe ouvrière, comme agent hégémonique, réussit à articuler autour d'elle un certain nombre de revendications démocratiques et de luttes, cela est dû non pas à quelque privilège structurel *a priori*, mais à une initiative politique prise par la classe » [Laclau et Mouffe., 136].

C'est dire que toute identité, dès lors qu'elle se construit à travers le champ politique, révèle sa contingence, *i.e.* révèle qu'elle n'a d'autre fondement que la pratique d'articulation – où se retrouve la logique radicale d'une démocratie qui n'a d'autre racine que sa propre pratique. En ce sens, il existe bien une « logique déconstructrice de l'hégémonie » [*Ibid.*, 144], qui en l'occurrence vaut d'abord déconstruction de l'évidence des identités ou de leur préexistence socioculturelle à leur expression politique – ce qui signifie que, loin de les renforcer, l'intégration des identités à l'espace public peut tout autant les fragiliser et les engager dans un processus de redéfinition où l'autonomie peut trouver sa place.

S'opère en outre une déconstruction du contenu des identités, dans la mesure où la nécessité pour un acteur de se lier à d'autres lui impose de fait de relativiser sa spécificité, voire de revenir sur certains aspects trop exigeants pour pouvoir s'accommoder d'alliances. L'articulation se déploie en effet dans la dialectique des deux logiques de la différence et de l'équivalence [*Ibid.*, 233 sq.], *i.e.* de la reconnaissance de ce qu'il y a de propre et de commun dans chaque identité. L'articulation joue comme affirmation d'une équivalence entre certains agents et, d'une différence vis-à-vis d'autres agents – ce qui n'a rien d'évident mais suppose de s'engager dans une action politique de constitution de cette identité.

L'hégémonie joue ici à deux niveaux, entre lesquels l'action politique crée un continuum : d'une part, dans la constitution des mouvements politiques – qui n'existent comme tels qu'à condition qu'ils parviennent à établir, par le jeu de l'équivalence et de la différence, une identité politique à la fois commune et spécifique – ; d'autre part, dans la constitution de la société comme telle par la concurrence entre ces projets et entre ces acteurs politiques, dont le vainqueur accède (temporairement) à la direction de l'historicité et de l'identité collective.

L'enjeu de l'engagement politique est donc de convaincre qu'une identité ou qu'un projet a une portée générale sinon universelle, afin de mobiliser le plus largement possible, de s'imposer dans le débat ou dans les décisions politiques et d'exercer un pouvoir sur la société. Mais ce faisant, l'action politique impulse un processus de subjectivation et de (ré)identification autonome à travers lequel se modifient les identités instituées : celles des acteurs « périphériques » appelés à s'identifier et à se rassembler autour de l'un d'entre eux, mais aussi celle de l'acteur « central » qui doit incarner une identité qui le dépasse précisément parce qu'elle rassemble une diversité d'autres identités.

C'est pour cette raison que Laclau critique la notion classique de l'émancipation, dans la mesure où « l'émancipation n'est pas un acte de création mais bien plutôt la libération de quelque chose qui était là avant l'acte libérateur » [Laclau, 2000, 44], alors qu'en lui-même l'acte politique de libération modifie l'identité, ne serait-ce qu'en niant sa subordination : « la radicalité de l'acte émancipateur ne peut être que celle d'un acte fondateur » [*Ibid.*, 58]. La liberté n'est donc pas élimination de l'altérité, mais engagement dans l'altération de soi-même et d'autrui :

« ceci implique qu'un particularisme réellement désireux de changement doit rejeter non seulement ce qui nie son identité mais cette identité elle-même [...] la pérennisation de la différence, garantie par le fait de rester constamment un autre, le rejet de l'autre ne peut pas consister en une élimination totale mais bien plutôt en une renégociation des formes de sa présence.

[Par exemple] paradoxalement, une société d'après-apartheid ne deviendra réellement et radicalement telle que pour autant que l'apartheid lui-même y sera présent comme son autre. Au lieu d'être effacé une fois pour toutes, c'est l'apartheid qui devra jouer le rôle d'élément gardant ouvert la relation à l'autre, et de garde-fou face à tout discours prétendant à la possibilité de créer une unité finale » [*Ibid.*, 84-86].

Conclusion

Assumer que l'*agôn* constitue une dimension centrale de l'expérience démocratique amène donc à penser celle-ci comme une dynamique contingente et incertaine toujours en cours de (re)constitution à travers un processus dialectique où l'idéal démocratique reste confronté à son autre – et ne peut exister que par sa confrontation avec cette altérité. Il semble alors tentant de la considérer non comme un type idéal, mais comme un régime mixte ; il semble pourtant que cette qualification est insuffisante, dans la mesure où elle laisse dans l'ombre une de ses dimensions essentielles – sa conflictualité et par contrecoup sa temporalité ouverte au devenir.

Un régime mixte est en effet un régime stable, du moins au niveau de l'organisation d'ensemble : si la vie politique peut être soumise aux aléas du conflit entre principes et groupes opposés, le propre du régime mixte est d'organiser ce conflit de telle façon que les forces en présence se neutralisent réciproquement et ainsi d'assurer la stabilité du politique constitutionnel. Le cas de la démocratie est tout autre, parce que la démocratie, avant d'être une structure institutionnelle, est un cadre symbolique global qui oriente le mode d'institution du collectif et qui cherche à informer l'ensemble de l'existence collective. C'est précisément parce qu'elle n'accepte pas ce qui en elle n'est pas conforme à son idéal, ou du moins à l'interprétation de cet idéal qui domine à un moment donné, que la démocratie est toujours en conflit avec elle-même, engagée dans un travail d'analyse, de redéfinition et de reconstitution de sa propre identité – bref, orientée vers un au-delà d'elle-même qui vaut à chaque fois comme promesse d'un vraiment elle-même.

Bibliographie

Abensour, Miguel : *La démocratie contre l'Etat*, Paris, Ed. du Félin, 2004

Arendt, Hannah : *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961

Du mensonge à la violence, Paris, Calmann-Lévy, 1972

Baechler, Jean : *Démocraties*, Paris, Calmann-Lévy, 1985

Balibar, Etienne : *Les frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte, 1992

Bouvier, Alban : « Démocratie délibérative, démocratie débattante, démocratie participative », in *Revue européenne des sciences sociales*, n°136, 2007

Castoriadis, Cornélius : *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975

Le contenu du socialisme, Paris, 10/18, 1979

Le monde morcelé, Paris, Seuil, 1990

La montée de l'insignifiance, Paris, Seuil, 1994

Fait et à faire, Paris, Seuil, 1999

Clastres, Pierre : *La société contre l'Etat*, Paris, Minuit, 1974

Constant, Benjamin : *Ecrits politiques*, Paris, Gallimard, 1997

Descombes, Vincent : *Le complément du sujet*, Paris, Gallimard,

Detienne, Marcel (dir.) : *Qui veut prendre la parole ?*, Paris, Seuil, 2003

Gauchet, Marcel : *La condition politique*, Paris, Gallimard, 2005

- Girard, René : *Le bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1982
- Guillerm, Alain : *L'autogestion généralisée*, Paris, Bourgeois, 1979
- Habermas, Jürgen : *L'intégration républicaine*, Paris, Fayard, 1998
- Honneth, Axel : *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, 2007
- Laclau, Ernesto : « La démocratie et la question du pouvoir », in *Transeuropéennes*, 17, 1999
La guerre des identités, Paris, La Découverte, 2000
- Laclau, Ernesto et Mouffe, Chantal : *Hégémonie et stratégie socialiste*, Besançon, Les Solitaires intempestifs, 2009
- Lefort, Claude : « Le politique et l'institution du social », in *Textures*, n°2-3, 1971
Éléments d'une critique de la bureaucratie, Paris, Seuil, 1979
L'invention démocratique, Paris, Fayard, 1981
Essais sur le politique, Paris, Seuil, 1986
Le temps présent, Paris, Belin, 2007
- Rancière, Jacques : *La méésentente*, Paris, Galilée, 1995
- Rosanvallon, Pierre : *L'âge de l'autogestion*, Paris, Seuil, 1976
- Sadoun, Marc (dir.) : *La démocratie en France*, Paris, Gallimard, 2000
- Schnapper, Dominique : *La communauté des citoyens*, Paris, Gallimard, 1999
- Sen, Amartya : *La démocratie des autres*, Paris, Payot, 2005
- Tocqueville, Alexis (de) : *De la démocratie en Amérique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1981
- Touraine, Alain : *La production de la société*, Paris, LGF, 1993