

**Problématiser les liens entre la démocratie et les droits de l’homme  
Les perspectives de Castoriadis, Lefort et Gauchet.**

Yves Couture

(Université du Québec à Montréal)

Selon le point de vue adopté, on estimera que les droits de l’homme et la démocratie participent d’une même logique, ou du moins qu’ils sont compatibles, ou encore que leur nature et leur dynamique s’opposent de façon plus ou moins radicale. Les théories libérales de la justice – ou plus précisément leurs versions contemporaines – illustrent en majorité la première position, puisque l’usage y est de définir la démocratie comme un type d’organisation politique qui vise la réalisation la plus satisfaisante d’une conception universelle et égalitaire des droits individuels. Dans ses principes mêmes, la démocratie est ainsi identifiée au droit, et la principale tension considérée sera dès lors l’écart qui sépare ces principes de leur actualisation. L’équation change bien entendu si on approche la question depuis d’autres perspectives, en voyant par exemple la démocratie non seulement comme un idéal mais aussi comme un *régime*, au sens englobant du terme. Notre principal objectif sera ici d’illustrer l’intérêt d’une telle approche pour faire ressortir la complexité des liens entre la démocratie et les droits de l’homme.

Précisons d’emblée ce que nous entendons par une analyse de la démocratie comme régime. Pour l’essentiel, l’expression désignera ici la pensée d’auteurs comme Claude Lefort, Cornelius Castoriadis, Marcel Gauchet, Pierre Manent, Robert Legros ou même Pierre Clastres.<sup>1</sup> Quoique de manière différente, tous ont néanmoins renoué avec une conception classique du politique comme institution du sens. La démocratie n’est pas considérée uniquement comme un ensemble de principes abstraits, d’institutions et de procédures qui relèvent d’une sphère limitée de la société, mais bien comme une forme globale et instituée du monde humain. Cette forme globale est travaillée dans toutes ses dimensions par un imaginaire cohérent qui est lui-même centré sur ce qu’Aristote décrivait comme un sens partagé de la justice.<sup>2</sup> La pensée grecque associait déjà au régime démocratique une certaine conception de la liberté et de l’égalité. On insiste aujourd’hui sur le lien entre la démocratie et une visée d’autonomie aussi bien de la société, qui se veut alors la source ultime de ses propres lois, que des individus, peu disposés à se soumettre à des lois qu’ils n’auraient pas contribué à faire ou du moins auxquelles ils n’auraient pas consenti.

Plusieurs facteurs ont favorisé le renouveau d’une compréhension élargie de la démocratie à partir des années soixante-dix. Pensons à la volonté d’approfondir la critique du totalitarisme par la prise en compte de sa signification comme fait politique global. Démocratie et totalitarisme sont dès lors pensés comme deux formes possibles et opposées de la société moderne. Les contrastes antérieurs entre la démocratie et les sociétés traditionnelles,

---

<sup>1</sup> Rappelons que ces auteurs ont animé, dans les années 1970, des revues comme *Textures* puis *Libre*, dont l’un des objectifs fut de contribuer à une nouvelle pensée du politique.

<sup>2</sup> Aristote, *Les politiques*, traduction Pellegrin, Livre I, chap. 2, alinéa 12.

hiérarchiques ou monarchiques s’enrichissent ainsi d’un nouvel axe de comparaison. Rappelons également l’importance de la critique du marxisme, ou encore du structuralisme et d’une certaine conception des sciences sociales. Bien sûr, il ne s’agit pas d’un rejet entier, sans reste. On prend néanmoins ses distances avec le type d’objectivation des diverses sphères du social jugé dominant dans la pensée contemporaine. La philosophie politique a constitué un des principaux supports à la fois pour cette mise à distance et pour repenser de manière plus ouverte la cohérence des totalités sociales. Retenons notamment le recours à des auteurs comme Tocqueville, Machiavel ou même Aristote dans cette *repolitisation* de la conception du social. La référence à la philosophie politique ne va toutefois pas de soi, comme l’atteste la persistance des polémiques sur son rapport à la démocratie et à la vie politique.

De cet écheveau de motifs et de sources diverses ressort néanmoins une ambition commune : proposer une nouvelle ontologie politique du social.<sup>3</sup> C’est de là qu’il nous faut partir pour éclairer, dans une première partie, les principaux traits qu’attribuent à la démocratie les auteurs qui visent à la repenser comme une forme de société globale et cohérente. Il ne saurait bien sûr être question de déployer cette réflexion dans tous ses aspects. Nous chercherons surtout à faire ressortir les différences d’accentuation, selon les auteurs, qui feront mieux comprendre ensuite la diversité des analyses du statut des droits de l’homme et de leur lien à la démocratie.

## **I. Ressaisir la société moderne comme fait politique**

Dans un premier temps, le projet d’une nouvelle ontologie politique du social peut être caractérisé à partir de trois grands positionnements critiques et des orientations de la pensée qui en découlent. D’abord un questionnement radical de la tendance à naturaliser la réalité sociale et le monde humain. Cette tendance est parfois pourchassée dans l’œuvre d’auteurs qui pouvaient en paraître exempts. Pensons entre autres aux remarquables analyses où Castoriadis met en lumière le fondement naturaliste de la théorie de la valeur chez Marx.<sup>4</sup> C’est plutôt en termes d’institution politique du sens qu’on cherche à penser la cohérence et la dynamique de chaque totalité sociale. Deuxième positionnement critique : une remise en question des philosophies de l’histoire. On refuse ici aussi bien l’idée de nécessité historique au sens fort que les téléologies qui présentent l’histoire comme un mouvement unidirectionnel déployant ce que la nature humaine, considérée dans son unité, aurait toujours été en puissance. Troisième positionnement critique : une forte méfiance à l’égard de l’Un, de la métaphysique et des effets politiques qui leur ont été associés. Cette méfiance s’exprime positivement par diverses thèses générales sur le monde : l’idée que toute forme instituée repose sur un fond chaotique primordial, ou l’idée d’une division originaire du social, ou encore l’affirmation des effets bénéfiques de l’*agon* et du conflit, ou du moins le constat d’une pluralité indépassable de biens incommensurables.

---

<sup>3</sup> Nous entendons le terme dans le sens où l’emploie notamment Nicolas Poirier dans *L’ontologie politique de Castoriadis*, Paris, Payot, 2011. Avec d’importantes nuances, il nous paraît convenir également aux pensées de Lefort, Clastres, Gauchet et Manent.

<sup>4</sup> Voir « Valeur, égalité, justice, politique : de Marx à Aristote et d’Aristote à nous », *Les carrefours du labyrinthe 1*, Paris, Seuil, 1998 (1978).

Ces grandes orientations critiques appellent d’emblée plusieurs remarques. Rappelons d’abord que leur sens et leur degré de radicalité varient d’un auteur à l’autre. Il est clair par exemple que Manent ne questionne pas ce qu’il définit comme la tension entre nature et histoire de la même façon que Castoriadis, qui propose pour sa part un rejet radical de ce qu’il appelle l’ontologie héritée ou traditionnelle. Soulignons également que la dimension critique de leur réflexion ancre les auteurs réunis ici dans une mouvance plus large de la pensée contemporaine. La méfiance à l’égard du naturalisme, à l’égard des philosophies de l’histoire et à l’égard de l’Un est en effet un trait qu’on trouve aussi bien dans les postérités de Nietzsche et de Heidegger, que dans la philosophie analytique, dans le pragmatisme ou encore dans les usages post-métaphysiques de Kant. Une part non négligeable des débats théoriques actuels consiste d’ailleurs à repérer chez ses interlocuteurs un reste non surmonté de naturalisme, de grands récits ou de métaphysique, tout en cherchant à parer des critiques similaires. On peut enfin se demander quel est le lien entre ces axes critiques et la démocratie elle-même. Est-il vraiment possible de la penser sans référence à la nature, à une téléologie historique et à une fondation symbolique unitaire, ou ne serait-ce pas plutôt les conflits politiques du vingtième siècle qui nous ont amené à construire une idée épurée de la démocratie par inversion radicale des traits associés au totalitarisme ?

Nous retrouverons plus loin ces questions générales. Précisons pour l’instant qu’au sein de la pensée contemporaine, l’apport spécifique d’une appréhension globale de la démocratie comme régime consiste avant tout dans l’affirmation d’une *institution politique de la différence entre sociétés*. La thèse s’appuie sur trois présupposés théoriques et méthodologiques : l’importance du sens vécu pour comprendre le monde humain, l’idée que ce sens est un fait global et cohérent qui influe sur la formation des individus, et enfin l’idée que ce sens institué est un fait contingent ouvert à la contestation et à une transformation qui produirait un nouveau fait global contingent.

Tâchons maintenant de montrer de manière plus précise le rôle de la réflexion sur la démocratie dans cette visée d’une ontologie politique du social. Compte tenu de notre objectif général, nous nous concentrerons sur les aspects qui permettront ensuite d’ouvrir la question des rapports complexe entre la démocratie et les droits de l’homme.

Comme le faisait la philosophie politique classique, les penseurs considérés ici lient leurs vues générales à l’analyse détaillée de sociétés concrètes. L’expérience interrogée ne se limite toutefois plus à la Cité, puisqu’elle inclut désormais aussi bien les sociétés modernes que les sociétés primitives. L’interprétation de la modernité comme fait démocratique s’est fortement appuyée sur une réappropriation de l’œuvre de Tocqueville. À sa suite, des auteurs comme Lefort, Gauchet, Manent ou Legros ont insisté sur la prégnance croissante d’un imaginaire de l’égalité et du semblable, qui informerait tous les aspects de la vie et des mœurs modernes. Certes, répondront certains, mais cela suffit-il pour conclure que la modernité soit vraiment démocratique ? En l’observant à partir des concentrations de pouvoir qui s’y opèrent plutôt que de ses principes explicites ou de son imaginaire, on peut considérer qu’elle constitue plutôt une oligarchie libérale, tout au plus matinée d’éléments égalitaires. On peut aussi juger que la centralité de l’État éloigne le monde moderne d’une véritable direction de la société par elle-même. Castoriadis déploie ces deux critiques en s’appuyant sur l’analyse de la démocratie athénienne. Son apport le plus original à cet égard consiste à penser l’émergence

de la philosophie et de la démocratie – considérées comme les deux grandes expressions d’une visée d’autonomie du monde humain – en lien avec l’imaginaire grec préalable.<sup>5</sup> Clastres critique plutôt le caractère inégalitaire de la modernité en contrastant celle-ci avec les sociétés primitives. L’absence d’extériorisation du pouvoir dans un grand nombre de sociétés amazoniennes, par exemple, s’expliquerait non pas par un retard historique, mais bien par un choix du Tout social *contre* l’État. Et c’est bien ce refus de la domination étatique et de ses corollaires, cette égalité et cette liberté maintenues, que Clastres appelle démocratiques.<sup>6</sup>

Une partie des débats sur la démocratie comme forme politique de la société viendra de la confrontation de ces types différents de totalités – société moderne, Cité antique et sociétés primitives – et surtout de l’accentuation différente des principes qu’on y rattache : égalité, non-domination, autonomie. Voyons d’un peu plus près l’éclairage qu’apportent à cet égard les trois grands positionnements critiques identifiés plus haut.

Premier défi : renoncer à voir la liberté et l’égalité démocratiques comme des faits naturels pour les comprendre plutôt comme des réalités instituées et contingentes. L’expression de cette thèse est tranchante chez Clastres. Loin d’être propres à un hypothétique état de nature, la liberté et l’égalité d’avant l’État résulteraient d’un dispositif politique et symbolique qui neutralise la tendance à situer le pouvoir hors de la société. Invention de la culture, ce dispositif préserverait la société des effets néfastes des désirs de domination et de soumission. La liberté et l’égalité seraient donc instituées non seulement contre l’État, mais aussi contre la nature.<sup>7</sup> Castoriadis déploie une thématique similaire à partir de l’exemple grec. Son texte le plus frappant sur ce point est peut-être *Nature et valeur de l’égalité*.<sup>8</sup> Il s’y emploie de nouveau à lutter contre la tradition philosophique, qui tend à fonder les significations imaginaires instituées sur la nature, Dieu, la Raison ou l’Histoire. Or l’égalité elle-même, insiste-t-il, n’est pas un *fait* : elle n’est fondée sur rien d’autre que sur le sens que lui donne une société. S’appuyant sur une analyse des tendances de la psyché, il n’hésite d’ailleurs pas à suggérer que la quête d’un fait qui précède l’institution du social aboutit plutôt à constater la force d’une pulsion originelle de domination.<sup>9</sup> L’œuvre de Gauchet témoigne d’un refus similaire de fonder l’histoire sur la nature, notamment lorsqu’il s’agit de comprendre le lent avènement de sociétés qui installent la visée d’autonomie au cœur de leur dispositif politique et symbolique. Ajoutons toutefois cette nuance importante : Gauchet tend également à concevoir l’hétéronomie et l’autonomie comme des horizons de sens certes institués collectivement, mais qui répondent aussi à des tendances fondamentales de la psyché humaine.<sup>10</sup>

---

<sup>5</sup> On trouve un exposé complet de ces thèses dans *Ce qui fait la Grèce. 1. D’Homère à Héraclite*, Paris, Seuil, 2004.

<sup>6</sup> C’est ce qui permet à Clastres d’écrire « qu’à les considérer selon leur organisation politique, c’est essentiellement par le sens de la démocratie et de l’égalité que se distinguent la plupart des sociétés indiennes d’Amérique. » « Philosophie de la chefferie indienne », *La société contre l’État*, Paris, Minuit, p. 26.

<sup>7</sup> Clastres revient souvent sur ce thème. Voir notamment « La question du pouvoir dans les sociétés primitives », *Recherches d’anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1980, p. 108.

<sup>8</sup> C. Castoriadis, « Nature et valeur de l’égalité », *Les carrefours du labyrinthe 2*, Paris, Seuil, 1999. (1986)

<sup>9</sup> Castoriadis écrit ainsi que « la monade psychique que nous portons en nous (...) se rêve toujours, quel que soit notre âge, toute puissante et centre du monde », « Nature et valeur de l’égalité », op. cit., p. 396.

<sup>10</sup> Sur cette question voir notamment la « Présentation » du *Désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 2005.

Le refus du naturalisme signale une prise de distance à la fois à l’égard de la pensée politique classique et du jusnaturalisme moderne. En se radicalisant, ce premier rejet en appelle un second : la critique des philosophies de l’Histoire héritées des Lumières et du dix-neuvième siècle. Les grands récits modernes peuvent en effet s’interpréter comme une historicisation de la nature, de la Raison ou de Dieu. Ce transfert dans l’histoire suppose certes un réaménagement considérable de la pensée. Mais qu’on les conçoive sous la figure du devenir plutôt que de l’éternité, la nature, la Raison et Dieu ont pu continuer, pour un temps du moins, à servir de fondation ultime de l’ordre et de la Loi. Bien des auteurs du dix-neuvième siècle, par exemple, ont vu dans l’avènement de la démocratie moderne le résultat d’un télos naturel, la réalisation de la Raison ou même l’effet de la providence. Autant de manières de conserver les diverses conceptions fondationnalistes du politique. À distance des grandes philosophies de l’histoire – et notamment de l’influence de Marx et de Hegel, ou encore de Tocqueville et d’une part des Lumières – la plupart des penseurs actuels du régime démocratique insiste plutôt sur la *contingence historique radicale* de la démocratie, de l’égalité et de l’autonomie.

Considérons enfin la réflexion sur la démocratie à la lumière du troisième refus qui informe le projet d’une nouvelle ontologie politique, soit la volonté d’une prise de distance à l’égard des métaphysiques de l’Un et de leurs conséquences politiques. La valorisation de la pluralité est aujourd’hui un thème courant. Le passage de Marx à Machiavel dans une partie de la gauche intellectuelle, ou si l’on veut le passage d’une conception de la lutte des classes informée par l’idée d’une réconciliation finale de l’humanité à une conception d’une lutte structurante et insurmontable, fut l’une des expressions de cette dévalorisation de l’Un. Passage bien sûr favorisé par la critique du totalitarisme, pensé comme l’expression ultime de l’obsession unitaire. Lefort eut le mérite de donner tout son poids au thème machiavélien en l’insérant, par l’idée de division originaire du social, au cœur du projet d’une nouvelle ontologie politique du monde humain. L’expression recouvre des enjeux complexes et sera d’ailleurs retravaillée par d’autres auteurs. Deux dimensions importent pour la réflexion sur la démocratie. D’une part le sens le plus visible, qui renvoie à la division qui oppose l’élite dirigeante et les dirigés, les grands et le peuple. D’autre part l’idée que toute société est traversée par une division qui la coupe de son origine et du lieu symbolique où s’affirme son existence. Dans les termes de Gauchet : toute société se constitue sur une dette de sens.<sup>11</sup> Or le contraste avec la monarchie et le totalitarisme ferait précisément voir que la démocratie transforme l’économie symbolique du social. Le lieu symbolique où s’affirme la cohésion du Tout n’est plus occupé ni concrètement ni par un discours qui affirme l’unité de la Loi, du savoir et du pouvoir. L’unité deviendrait par conséquent problématique, elle deviendrait question. Par ce retrait se découvrirait l’irréductibilité du conflit social et de la division de la société avec son origine. Et à rebours la pleine visibilité du conflit social contribuerait à maintenir ouverte la question de ce qui fonde l’unité de la société.

En maintenant du moins l’Un comme question, Lefort propose une version somme toute modérée de la critique des métaphysiques unitaires. Il adopte la même attitude dans l’enjeu de la vérité, où les postures radicales lui semblent l’effet de la surenchère actuelle d’un *pathos de*

---

<sup>11</sup> Voir sur ce point « La dette de sens et les racines de l’État », *La condition politique*, Paris, Gallimard, 2005.

*la négation*.<sup>12</sup> La thèse voulant que la démocratie rende visible la division du social l’a néanmoins amené à critiquer fortement Tocqueville, dont plusieurs analyses associent plutôt l’égalité à un imaginaire unifié pouvant mener au conformisme. Dans *Tocqueville, l’Amérique et nous*, Gauchet développe une critique similaire avec encore plus de véhémence.<sup>13</sup>

La réflexion sur la démocratie constitue donc bien le pivot qui donne au projet théorique d’une nouvelle ontologie politique de la société à la fois son tranchant comparatif et son actualité, notamment parce que s’y déploie avec force la méfiance contemporaine à l’égard de l’idée de fondation naturelle, historique ou métaphysique du pouvoir et de la Loi.

Concluons cette première partie en revenant à des interrogations plus larges. On peut considérer le retour à une analyse englobante de la démocratie de deux points de vue distincts. D’une part, comme un choix théorique justifié par le refus de réduire la réflexion sur le politique et la démocratie à une définition formelle de principes et de pratiques, comme le font souvent les théories de la justice. Mais ce choix théorique, d’autre part, fut malgré tout lié aux grandes orientations critiques de la pensée contemporaine, et tout particulièrement au rejet des conceptions fondationnalistes du pouvoir et de la Loi. Valable dans son ensemble, ce second constat doit pourtant être nuancé. Nous avons ainsi rappelé que Manent ne partageait pas l’antinaturalisme présent chez la plupart des autres auteurs.<sup>14</sup> Pour sa part, Gauchet ne rejette pas la philosophie de l’histoire comme le fait Castoriadis ou même Lefort.<sup>15</sup> Castoriadis exprime enfin des réserves à l’égard du thème lefortien de la division originaire du social et de manière plus large à l’égard de la méfiance contemporaine pour toutes les figures de l’unité.<sup>16</sup>

On peut d’ailleurs penser que l’éloignement du moment antitotalitaire de la pensée politique conduira à des analyses qui épouseront moins étroitement les grands axes critiques qu’a aiguïés la réflexion sur les tragédies du vingtième siècle. Il est possible, par contre, que ces axes critiques aient un ancrage plus profond, induit par la démocratie elle-même. Comme tous les régimes, celle-ci tend en effet à se comprendre et à se voir d’une manière qui reste conforme à ses principes et à ses passions. Ce qui la pousserait par exemple à disqualifier ou à neutraliser les conceptions du monde qui affirment l’idée d’une nature finalisée et hiérarchique, ou encore la référence à l’idée d’Histoire ou à une figure métaphysique de l’Un, puisque de telles idées heurtent sa compréhension de la liberté et de l’égalité. Chaque régime produirait ainsi une sorte de halo de théories protectrices, qui en un sens confirme sa nature propre mais qui rend aussi plus difficile de la penser dans des termes généraux qui ne soient pas que l’expression idéalisée de sa particularité. On ne peut bien sûr traiter ici ces questions de front. Retenons du moins que la dimension comparative de l’analyse de la démocratie comme régime a le mérite de garder ouvertes de telles interrogations, et ce mieux sans doute

---

<sup>12</sup> Lefort emploie l’expression dans « Repenser la démocratie », *Le temps présent*, Paris, Belin, 2007, p. 342.

<sup>13</sup> Pour la critique de Tocqueville par Lefort voir notamment « De la liberté à l’égalité », *Essais sur le politique*, Paris, Seuil, 1986. On trouve désormais le texte de Gauchet dans *La condition politique*, op. cit.

<sup>14</sup> Manent problématise le lien de chaque régime à la nature de l’homme, mais sans renoncer à ce terme de référence.

<sup>15</sup> La position de Gauchet sur ce point est visible dans tous ses grands textes. Il s’en explique explicitement dans « On n’échappe pas à la philosophie de l’histoire », *La condition politique*, op. cit.

<sup>16</sup> Sur la différence entre Castoriadis et Lefort sur cet enjeu, voir le livre déjà cité de Nicolas Poirier.

que les théories de la justice ou que les déconstructions inspirées par le *pathos de la négation*, pour reprendre le terme de Lefort. Retenons aussi l’importance de cet horizon de questionnement élargi pour considérer avec suffisamment de recul les relations entre la démocratie et les droits de l’homme.

## **II. Penser le statut politique des droits de l’homme**

La référence aux droits de l’homme fut centrale, au cours des années soixante-dix, dans la contestation des régimes soviétiques et plus largement dans la critique du totalitarisme. À l’Est comme à l’Ouest, certains iront au-delà en fondant sur les droits de l’homme une critique morale de l’État ou même de la politique. Comment maintenir dès lors l’ambition d’une compréhension cohérente de la politique moderne ? La question se posait pour la plupart des courants intellectuels et fut incontournable pour les penseurs qui revenaient à une analyse englobante de la démocratie. Leur attitude générale à cet égard repose d’abord sur un double refus : refus d’une posture strictement morale, mais aussi refus d’une simple reconduction des pensées du soupçon, dont la radicalité semble disqualifier la démocratie tout autant qu’une conception universaliste du droit. Il fallait plutôt replacer la question des droits de l’homme dans l’horizon général d’une ontologie politique de la société. Et plus précisément clarifier leurs liens avec la démocratie conçue comme forme de société qu’il faudrait penser à distance du naturalisme, des philosophies de l’histoire et d’une conception unitaire de la politique.

Soulignons d’emblée l’ampleur variable des développements consacrés à ces défis. Lefort fait des droits de l’homme le motif d’une réflexion très élaborée. Gauchet et Manent y voient également un enjeu central pour penser la dynamique moderne, bien qu’ils soient plus réservés sur les conséquences d’une politique recentrée sur le droit. Castoriadis est à la fois moins explicite et plus critique. Au-delà de cette diversité formelle, trois grandes positions se dessinent. La plus radicale insiste sur les tensions entre les droits de l’homme et le fait démocratique. Une deuxième position tend plutôt à souligner leur compatibilité, mais en cherchant à repenser les droits de l’homme à partir d’une compréhension globale de la démocratie moderne. Le constat d’une connivence entre les deux pôles peut toutefois se faire aussi sur une autre base. Une troisième position consiste précisément à revenir sur l’analyse initiale de la démocratie à la lumière du rôle central qu’y jouent désormais les droits de l’homme et le droit de façon plus large.

Chacune de ces trois positions mériterait un examen approfondi qui soulignerait ses diverses articulations possibles et suivrait l’évolution des auteurs qui l’ont défendue. Nous nous proposons ici d’esquisser les principes et le cadre général d’une telle analyse.

Considérons d’abord la thèse selon laquelle il y aurait une forte tension entre les droits de l’homme et le régime démocratique. Castoriadis en exprime une version particulièrement forte. Les droits de l’homme lui apparaissent comme le dispositif par lequel la société libérale moderne pose les limites jugées légitimes à la volonté du peuple. L’enjeu de la limite était bien sûr connu des Grecs. Platon en donne une formulation spectaculaire qui le conduit, en contraste, à définir la démocratie comme le régime de l’illimitation. Il nous présente un *demos*

qui veut diriger la Cité alors qu’il ne sait même pas diriger ses propres désirs, dont le déploiement mène au désordre et à la tyrannie. Castoriadis ne voit qu’une caricature dans cette analyse. En réalité, la démocratie grecque aurait été parfaitement consciente des risques de la démesure. Pour contrer ces risques, on pensait qu’il fallait éduquer l’âme à la vertu. L’art athénien par excellence, la Tragédie, aurait précisément eu cette finalité : montrer à tous les effets néfastes de l’*hybris*.<sup>17</sup> Les modernes remplaceront ce souci d’instituer en chacun le sens et l’habitude de la mesure par un dispositif légal-coercitif. Instance extérieure à la société, l’État reçoit la charge de faire respecter les lois naturelles. Castoriadis considère du reste l’ensemble du jusnaturalisme moderne comme l’aboutissement d’une métaphysique indissociable de l’idée d’immortalité de l’âme et de la fausse conception de l’autonomie individuelle qu’elle favoriserait. Et comme le christianisme a joué à cet égard un rôle décisif, les droits de l’homme seraient liés à une dogmatique qui détermine de l’extérieur les limites qu’on juge nécessaire d’imposer à la volonté du peuple.

Castoriadis nous place donc devant un contraste très frappant. La démocratie grecque aurait comporté une forme d’autorégulation du désir, par l’éducation et les lois décidées collectivement. Les sociétés modernes ont un mode de gestion externe du désir, par l’État, par des lois positives sur lesquelles le peuple a peu de prise directe et enfin par une conception du droit dont la fondation demeure hétéronome. Proche de Marx sur ce point, il n’hésite d’ailleurs pas à voir dans les droits de l’homme un aspect de la duplicité qu’il reproche à la pensée et à la pratique politiques modernes, dont les idéaux affichés d’égalité et de liberté masqueraient une toute autre réalité.<sup>18</sup>

Une telle généalogie critique des droits de l’homme ouvre cependant deux difficultés importantes. D’une part, on peut se demander si le dispositif grec pour assurer la limitation du désir échappait plus que la solution moderne à un ancrage hétéronome. Après tout, la Tragédie, école de modération du peuple athénien, ne s’est jamais totalement déagée d’un sens au moins partiellement religieux. L’identification des droits de l’homme à une métaphysique individualiste marquée par le christianisme appelle également des nuances, ne serait-ce que parce que l’examen attentif de la démocratie classique montre que s’y esquissait aussi une conception nouvelle des rapports de l’individu à la Cité. Ce que Benjamin Constant considérait déjà comme une sorte de pré-modernité athénienne.<sup>19</sup> Sur un mode certes ironique et critique, Platon lui-même trace le portrait d’un homme démocratique qui évoque à bien des égards l’individu au sens actuel.<sup>20</sup> Il semble donc que le déploiement de la logique démocratique, en soi, favorise les pratiques politiques qui instituent l’individu comme valeur centrale. Il serait naïf d’en conclure que quelque chose comme les droits de l’homme aurait nécessairement émergé dès l’Antiquité si l’expérience démocratique s’y était prolongée. Mais

---

<sup>17</sup> Sur la conception grecque de l’autolimitation voir notamment « La polis grecque et la création de la démocratie », *Les carrefours du labyrinthe 2*, op. cit. Sur le rôle de la tragédie à cet égard, p. 373-378.

<sup>18</sup> Pour un exemple de sa critique sur ce point, « La polis grecque et la création de la démocratie », op. cit., p. 371.

<sup>19</sup> Constant développe notamment l’idée dans « De la liberté des anciens comparée à celle des modernes », *De la liberté chez les modernes*, Paris, Pluriel, 1980, p. 500-501.

<sup>20</sup> Voir les passages sur l’homme démocratique au livre VIII de la *République*, et particulièrement 561c-561e.



l’affirmation inverse, qui fait étroitement dépendre les droits de l’homme de l’apport extérieur des idées chrétiennes, paraît tout aussi unilatérale et discutable.<sup>21</sup>

La thèse d’une forte tension entre la démocratie et les droits de l’homme peut donc découler d’une généalogie critique du droit naturel moderne, jugé dogmatique et inséparable de l’État. Elle peut s’appuyer aussi sur une analyse des conséquences politiques d’un tel dispositif de limitation de la volonté démocratique. Pour le comprendre, revenons à l’horizon essentiel des droits de l’homme : ils supposent et renforcent *l’idée d’humanité*. Dans les termes de Castoriadis, ils dépendent et contribuent donc à un imaginaire de l’unité. Une large part de la pensée libérale n’hésite d’ailleurs pas à souligner leur potentiel pacificateur. Or les penseurs de la démocratie comme régime ont plutôt eu tendance à caractériser le fait démocratique par sa capacité à dévoiler la division originaire du social, ou du moins à souligner son lien à une pratique agonistique de la politique. Adaptant l’intuition de Machiavel, on soutiendra dès lors que la démocratie est le régime politique par excellence, puisque l’affaiblissement des anciennes légitimations sacrales du pouvoir y laisserait notamment apparaître, dans sa vérité nue, le conflit irréductible entre les élites et le peuple. Dans la mesure où les droits de l’homme proposent un nouveau discours d’unité, ils entreraient donc en tension avec la dynamique de la démocratie ainsi comprise. Voilà un des motifs qui a amené Gauchet à affirmer qu’ils ne « sont pas une politique ».<sup>22</sup> Par leur caractère pacifiant et unificateur, les droits de l’homme lui paraissent en effet relativiser et recouvrir une des conditions essentielles – le conflit des intérêts ou des conceptions du monde – de l’ouverture démocratique.

De manière générale, la thèse de la tension entre les droits de l’homme et la démocratie repose ainsi sur deux arguments principaux. D’abord sur l’idée que cette forme moderne de limitation à la volonté du *demos* requiert une fondation naturaliste, historique ou métaphysique qui serait étrangère à la vérité profonde de la démocratie. Ensuite sur l’idée que l’institutionnalisation des droits de l’homme entrave la vitalité conflictuelle du jeu politique. Certains ajouteront que cette entrave fausse l’équilibre des forces en présence et favorise l’avènement de régimes oligarchiques, ou du moins, mixtes.

Abordons maintenant la deuxième grande position sur les rapports entre les deux pôles. Elle souligne leur conciliation possible sur la base d’une reconceptualisation du droit et d’une analyse renouvelée de ses effets politiques. Le premier point consiste essentiellement à redéfinir le droit à distance des postures fondationnalistes héritées de la tradition, de manière à ce que la théorie des droits de l’homme s’accorde aux trois axes critique qui orientent la conception contemporaine du régime démocratique. Cette prise de distance peut être seulement partielle et sélective. On a pu rejeter par exemple l’idée de fonder les droits de l’homme sur la nature au nom de l’affirmation de leur caractère foncièrement historique, tout en comprenant cet ancrage dans l’histoire en lien avec l’idée d’un progrès nécessaire. Ce fut le cas notamment chez des interprètes du droit influencés par Hegel.<sup>23</sup> Le renouvellement de

---

<sup>21</sup> Curieusement, Castoriadis, par ailleurs si réfractaire à Hegel, semble s’en tenir à ses analyses sur cette question.

<sup>22</sup> « Les droits de l’homme ne sont pas une politique », *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002.

<sup>23</sup> Voir par exemple Norberto Bobbio, « L’âge des droits de l’homme », *Le futur de la démocratie*, Paris, Seuil, 2007.

la réflexion peut toutefois être plus général. On le voit chez Lefort, qui vise à penser le statut des droits de l’homme en conformité avec l’ontologie du politique et de la démocratie que déploie l’ensemble de sa réflexion.

La proposition d’une théorie non-fondationaliste du droit pose bien sûr des défis considérables à la pensée contemporaine. En affirmant que les droits de l’homme ne sont fondés ni sur la nature ni sur l’Histoire, n’aboutit-on pas notamment à l’idée qu’ils relèvent d’une pure contingence ? Et dès lors en quoi seraient-ils différents du droit des États tel que le conçoit le positivisme juridique ? Lefort propose une double réponse à ces questions. Au niveau le plus essentiel, il apparente le statut du droit à celui de la vérité. Comme elle, le droit ne serait jamais définitivement acquis, mais toujours à viser pour que l’activité d’interrogation – qui vaut pour le juste comme pour le vrai – ait son sens. On reproche par ailleurs aux droits de l’homme leur universalité formelle, qui ne rejoindrait que cet homme abstrait sur lequel De Maistre ou Marx ont tant ironisé. La distance à l’égard de toute détermination contribuerait pourtant à maintenir ouverte aussi bien la question de l’homme que la question du sens et de la portée du droit. « L’idée de l’homme sans détermination ne se dissocie pas de celle de l’*indéterminable*. »<sup>24</sup> À ce niveau essentiel s’ajoute un niveau plus proprement politique. Parce qu’elle défait le lien immémorial de la Loi et du pouvoir, la démocratie est le régime qui favorise et vit de l’ouverture du sens. Les droits de l’homme, vus aussi comme vecteur d’ouverture, lui seraient donc étroitement liés. Mais si l’on admet que la démocratie, comme tout régime, est un fait contingent et non pas nécessaire, cela ne revient-il pas à affirmer que les droits de l’homme sont eux-mêmes un fait contingent ? Certes, répond Lefort, leur avènement n’est pas plus nécessaire que ne l’est celui de la démocratie. Une fois ouverte, toutefois, la question de la nature de l’homme et de ses droits ne pourrait plus être refermée.<sup>25</sup>

Une telle position n’est pas sans soulever plusieurs difficultés. Il n’est pas certain notamment que Lefort arrive à tenir ensemble la critique des philosophies de l’histoire et l’idée que la question du sens ne puisse plus être refermée. Poursuivons néanmoins l’analyse en montrant comment ses vues théoriques sur le statut des droits de l’homme sont inséparables d’un renouvellement de la réflexion sur leurs effets politiques. N’annonçant aucune certitude sur notre nature ou sur la politique, la dynamique interrogative qu’ouvrent les droits de l’homme travaillerait ensuite le social dans toutes ses dimensions. On ne saurait arrêter a priori leur portée et leur sens. Tels groupes ou tels mouvements pourront s’y référer pour leurs luttes ici et maintenant en cherchant à en étendre la portée et la définition. Marx aurait donc eu tort d’y voir une simple expression de l’égoïsme bourgeois. Les luttes des deux derniers siècles – pour les droits des ouvriers, les droits des femmes, les droits des minorités – montreraient au contraire que l’extension de la portée et du sens des droits de l’homme fut centrale dans la transformation sociale.<sup>26</sup> Compte tenu de leur centralité dans la lutte

---

<sup>24</sup> « Droits de l’homme et politique », *L’invention démocratique*, Paris, Fayard, 1994, p. 66.

<sup>25</sup> « un principe surgit auquel on ne peut désormais que faire retour pour déchiffrer la société, l’individu et l’histoire », « Droits de l’homme et État providence », *Essais sur le politique*, op. cit., p. 52. Voir aussi p. 56.

<sup>26</sup> La critique de Marx est l’axe principal de la réflexion de Lefort sur ce thème. Contre l’inspiration marxiste, il en vient même à écrire que « l’histoire du mouvement ouvrier n’est après tout qu’un immense chapitre de l’histoire des droits de l’homme. » « La pensée politique devant les droits de l’homme », *Le temps présent*, op. cit., p. 419.

intellectuelle et morale contre le totalitarisme, on aurait également tort aujourd’hui de les interpréter comme un simple vernis hypocrite d’inégalités persistantes.

Considérée dans son ensemble, l’argumentation de Lefort constitue un remarquable effort de réhabilitation politique du droit. Cet effort a d’ailleurs une double originalité. Par rapport à d’autres défenses des droits de l’homme, il se démarque par le souci de replacer la réflexion dans le cadre d’une analyse générale du régime démocratique et du politique. Et si on compare plutôt Lefort à Castoriadis, Gauchet ou même Manent, il apparaît alors comme celui qui insiste le plus sur la proximité entre les droits de l’homme et la démocratie, repensés conjointement – avec la philosophie – comme des figures de l’indétermination et de l’interrogation toujours relancée. En ce sens, sa réflexion est un contrepoint utile, voire nécessaire, ne serait-ce que pour maintenir la *complication* propre à cet enjeu décisif, si l’on nous passe ce terme lefortien. Un soupçon demeure néanmoins. La pensée de Lefort nous paraît de part en part informée par une conception de la philosophie comme questionnement infini. Mais le propre de l’activité philosophique ainsi conçue n’est-il pas ensuite trop rapidement projeté sur l’homme, la démocratie et le droit ? Il y a là le risque de perdre de vue la part déterminée et opaque de leur être concret – l’indéterminé pur n’*existe* pas, au sens fort du terme. Les droits de l’homme et la démocratie peuvent certes nourrir l’interrogation et la dynamique sociale. En montrant comment la pratique toujours imparfaite de la représentation politique empêche que la Loi et le pouvoir ne s’identifient pleinement, pas plus que le peuple et le souverain, Lefort fournit une illustration très forte de cette intuition générale.<sup>27</sup> La démocratie moderne produit donc indéniablement une part d’indétermination nouvelle. Cela ne justifie pourtant pas de minimiser le fait que les droits de l’homme et la démocratie s’arriment néanmoins au pouvoir de l’État, et qu’ils reposent non pas uniquement sur l’*ouverture*, mais aussi sur des doctrines spécifiques et un horizon moral partagé.

L’œuvre de Lefort montre du reste qu’il partage l’inquiétude de Tocqueville quant aux risques d’un conformisme inédit.<sup>28</sup> C’est reconnaître que la société moderne pourrait malgré tout s’éloigner de la relance interrogative qui est le propre de la philosophie. La *complication* atteint ainsi la compréhension du fait démocratique lui-même. Cela nous rapproche de la troisième grande option possible pour éclairer les rapports entre les droits de l’homme et la démocratie. Elle consiste à admettre que les deux pôles ont effectivement des liens très forts, tout en estimant nécessaire, pour penser ces liens, de nuancer l’identification de la démocratie aux idées d’indétermination, d’ouverture radicale ou d’autonomie. L’œuvre de Gauchet est sans doute celle qui illustre le mieux ce retour critique.

La position de Gauchet est pourtant très proche, au départ, de la thématique machiavélienne mise au service d’une critique du totalitarisme, puisqu’il définit la démocratie par l’ouverture du sens qu’y favorise le libre déploiement du conflit. La principale différence avec Lefort porte précisément sur la question des droits de l’homme, où son analyse rappelle plutôt les arguments critiques de Castoriadis. Dans le *Désenchantement du monde*, il soutient par exemple que la conception moderne du Sujet demeure hantée par une métaphysique

---

<sup>27</sup> Voir notamment « Démocratie et représentation », *Le temps présent*, op. cit., p. 611-624.

<sup>28</sup> Il associe parfois les analyses de Tocqueville sur le conformisme au thème de la servitude volontaire tel que développé par La Boétie. Voir par exemple « La croyance en politique », *Le temps présent*, op. cit., p. 893-906.

religieuse et donc par l’hétéronomie.<sup>29</sup> Liés à cette métaphysique, les droits de l’homme auraient dès lors un lien plus problématique qu’on ne le croit généralement avec la démocratie. Sur le plan politique, ils introduiraient par ailleurs une dynamique unitaire qui risque de neutraliser les effets du choc des intérêts et des représentations du monde. C’est donc moins dans les théories morales et politiques sous-jacentes aux droits de l’homme qu’il faudrait voir le socle de la démocratie moderne, que dans les conditions structurelles qui favorisent le maintien d’une ouverture du sens.

Si on en restait là, il faudrait ranger Gauchet parmi les penseurs qui insistent avant tout sur les tensions qui opposent les droits de l’homme et la démocratie. Il se différencie toutefois de Castoriadis sur un point crucial qui jouera un rôle important dans l’évolution de sa réflexion. La critique castoriadienne du fondement hétéronome des droits de l’homme et de leur fonction idéologique s’avère cohérente avec une compréhension grecque de la démocratie. Mais Gauchet ne voit dans l’exemple grec qu’une esquisse historique de durée et de portée limitées. Le christianisme lui semble en effet la matrice de sens qui rendra paradoxalement possible l’approfondissement et la généralisation du principe d’autonomie. Pour reprendre sa formule, le christianisme serait la religion de la sortie de la religion. La démocratie et les droits de l’homme constitueraient donc conjointement les fruits du long travail symbolique qui fut la condition de possibilité du monde moderne. Cette thèse fondamentale vient forcément relativiser l’idée d’une opposition de principe et de fait entre les deux pôles. Gauchet doit plutôt réintégrer la différence d’abord mise en lumière dans l’affirmation générale d’une identité essentielle. Ou pour le dire en sens inverse et dans des termes proches des siens, il en est venu à penser les droits de l’homme à la fois comme la même chose que la démocratie moderne et comme une référence morale qui peut se retourner contre sa logique la plus profonde.

Les textes réunis dans la *Démocratie contre elle-même* témoignent de tentatives précoces pour comprendre la nature et les diverses expressions de la tension interne au régime moderne. *L’Avènement de la démocratie* ressaisit ces matériaux pour redéployer l’équation dans toute son ampleur, en reformulant notamment les enjeux liés à l’identité-différence de la démocratie et des droits de l’homme. La thèse essentielle demeure l’identification de la démocratie avec l’autonomie, définie comme un fait structurel qu’on ne peut associer uniquement aux doctrines, aux idéaux et aux pratiques des acteurs. Elle serait en réalité portée ou actualisée par trois vecteurs principaux : le droit, l’histoire (ou l’historicité) et le politique. La pensée moderne a très tôt proposé une conception neuve du droit, ou des droits, conçus comme attributs de l’individu. La dynamique engendrée par ce vecteur explicite de l’autonomie ne produira toutefois que peu à peu ses effets concrets. Il faudra ainsi attendre le dernier demi-siècle pour que l’individualisme juridique achève de transformer ces bastions de la tradition qu’étaient le couple et la famille. Mais avant cette étape tardive, l’autonomie moderne a également pris la figure du politique, d’abord à travers une conception de l’État comme producteur et transformateur de la société, puis à travers les grandes révolutions et enfin dans les diverses figures activistes de l’État qui se constitueront au vingtième siècle. Une conception et une dynamique neuves de l’histoire, qui prend définitivement forme au

---

<sup>29</sup> Voir la section « L’être soi : conscience, inconscient », *Le désenchantement du monde*, op. cit., p. 238-247.

dix-neuvième siècle, avait elle aussi contribué à renforcer l’idée que les hommes sont collectivement maîtres de leur destin.

Droit, politique et histoire constitueraient donc la grammaire complexe de l’autonomie dans le monde moderne. Une telle tripartition permet de penser les principales figures de la politique des deux derniers siècles comme autant d’équilibres ou de déséquilibres distincts entre les trois pôles. Le totalitarisme se caractériserait ainsi par une volonté pathologique de retour à l’ancien primat du politique, dans un contexte où le politique est lui-même transformé par une conception nouvelle de l’histoire. L’après-guerre et les trente glorieuses offrirait à l’inverse ce qui resterait jusqu’ici l’équilibre le plus avantageux entre les droits individuels, le rôle de l’État et l’ouverture historique vers l’avenir. L’équilibre atteint fut pourtant suivi par une ascendance nouvelle du droit qui tendrait à relativiser le politique, et dès lors à relativiser aussi l’idée que la société a prise sur son destin. La distinction des vecteurs de l’autonomie et des moments de son devenir permet donc à Gauchet de préciser l’équation générale des rapports entre la démocratie et les droits de l’homme. Les deux pôles sont identiques, puisqu’il s’agit de deux figures de l’autonomie. Un nouveau déséquilibre entre les vecteurs de celle-ci crée cependant une dynamique où la démocratie, dans sa version dominée par l’idée du droit, travaille désormais contre elle-même.

*L’Avènement de la démocratie* est peut-être l’exemple contemporain le plus abouti d’une volonté de ressaisir la démocratie non seulement dans ses principes, mais bien comme une forme instituée de société comprise dans toute son épaisseur historique. Par delà la richesse du matériau analysé, l’ouvrage propose essentiellement une théorie de la complexité démocratique. Gauchet en condense l’intuition par une formule frappante : la démocratie moderne serait à penser comme une nouvelle forme de régime mixte. Non pas parce qu’elle amalgame des principes et des forces contraires, mais plutôt parce qu’elle serait travaillée par trois figures distinctes et parfois opposées de l’autonomie. Ce concept renouvelé de régime mixte est par ailleurs élevé au rang d’étalon normatif. « L’articulation synthétique entre le politique, le juridique et l’historique est à refaire. Elle est la condition d’une démocratie retrouvée qui serait vraiment la démocratie supérieure que nous croyons détenir, mais dont chaque jour montre un peu plus que nous l’avons manquée. »<sup>30</sup> Le passage par une ontologie politique du social et par une analyse des conditions de possibilité de la démocratie est donc indissociable, chez Gauchet comme chez Lefort ou Castoriadis, d’une proposition pratique. Dans le cas de Gauchet, d’une proposition qui appelle à équilibrer la logique et les effets des droits de l’homme par un renouveau du politique.

L’analyse que propose Gauchet de la complexité démocratique a une ampleur remarquable. Elle nous paraît néanmoins comporter le risque de simplifier notre regard sur la société moderne. Le caractère mixte de nos démocraties viendrait, nous dit-il, de l’articulation de trois vecteurs d’autonomie. On peut déjà se demander si ces vecteurs résument à eux seuls la société moderne, ou même la démocratie. Car notre monde ne continue-t-il pas d’être un régime mixte en un sens plus fort, parce qu’y opèrent encore des dynamiques et des principes

---

<sup>30</sup> *L’avènement de la démocratie*, Tome 1, Paris, Gallimard, 2007, p. 26. Avant ce passage, Gauchet avait posé ainsi l’enjeu qui sous-tend toute l’œuvre : « Comment concevoir le régime mixte qui nous redonnerait du pouvoir sur notre liberté, puisque tel est le problème qui nous est une nouvelle fois posé ? » (p. 12)

distincts de l’autonomie ? On peut penser ici à l’influence persistante de la tradition ou de l’hétéronomie, sous une forme directement religieuse ou non, et ce sur la société dans son ensemble comme sur les individus. On peut penser également à la résurgence de traits oligarchiques dans les sociétés contemporaines. Or une façon trop étroite de comprendre la complexité risque de voiler ces diverses extériorités au principe d’autonomie. À y regarder de près, la théorisation gauchettienne de la démocratie semble encore comporter un second risque, en partie similaire au premier. Gauchet considère principalement le droit, le politique et l’histoire comme des vecteurs d’autonomie. Ne sont-ils que cela ? La généalogie des droits de l’homme en rappelle les sources hétéronomes. Totalisation toujours liée à une dette du sens, le politique est aussi un fait structurel. S’il peut servir l’autonomie collective, il ne s’y réduit toutefois pas. L’histoire garde une part immaîtrisable. Autant de constats que Gauchet admettrait sans peine, mais que sa problématisation de la complexité semble rejeter hors du champ de l’analyse.

Ces remarques critiques rejoignent ce que nous avons dit de Castoriadis ou de Lefort. Nous tâcherons en terminant de resituer ces réserves dans une considération plus large sur l’intérêt d’une approche globale pour penser les rapports entre la démocratie et les droits de l’homme. Comprendre ces rapports reste un des grands enjeux théoriques et pratiques de la pensée actuelle. Mais l’enjeu peut être neutralisé si l’on se contente d’identifier la démocratie aux droits individuels. La ressaisie de la démocratie comme régime, au sens d’une forme globale de société, contribue à l’inverse à problématiser cette identification. À l’élucidation des principes démocratiques et juridiques on ajoute l’analyse des conditions de leur formulation et de leur actualisation, ainsi que l’analyse de leurs effets au sens le plus large et de leur intégration à un horizon global de signification. La comparaison de la démocratie avec d’autres régimes – à laquelle s’ajoute la comparaison des divers types de sociétés démocratiques – permet également de replacer la question de ses rapports aux droits de l’homme dans une perspective historique et normative élargie. Nous avons vu que l’espace d’interrogation ainsi ouvert se structure notamment par la distinction de trois grandes postures à cet égard : la mise en relief de ce qui oppose la démocratie et les droits de l’homme, ou au contraire la mise en relief de l’horizon d’indétermination qui leur serait commun, ou enfin leur identification sur une base renouvelée, qui tient compte de la complexité intrinsèque de la démocratie.

L’approche politique globale de la question des rapports entre la démocratie et les droits de l’homme nous paraît donc bien la voie la plus riche et fructueuse pour cerner tous les aspects de la question. Castoriadis, Lefort ou Gauchet sont à cet égard des pionniers exemplaires. Leurs analyses nous semblent pourtant laisser échapper une partie des avantages que promet leur visée théorique. Penser la démocratie comme un régime, cela permet d’aller au delà des théories de la justice dont le but est avant tout d’en définir les principes. La démarche implique en effet une sortie du domaine des idées et une sortie au moins méthodique, par un comparatisme radical, de l’horizon du juste démocratique. Mais si l’on définit, sans reste, le régime démocratique par les concepts purs d’indétermination ou d’autonomie – et ce même si l’on a une conception complexe de l’autonomie – le gain d’intelligibilité risque de s’en trouver perdu. Car la démocratie redevient un principe, une abstraction, au mieux une dynamique. Sans doute est-elle toujours aussi un principe et une dynamique. La réduire à cela nous ramènerait toutefois, au terme d’un long détour, à une

simplification idéaliste. On peut voir cette simplification comme une tentation propre au moment anti-totalitaire de la pensée, ou encore comme une tentation propre à la démocratie elle-même. Quoi qu’il en soit, la première tâche de la pensée n’en demeure pas moins de comprendre le réel.