

## Histoire moderne et contemporaine du politique

M. Pierre ROSANVALLON, professeur

### Cours : « Les institutions de l'intérêt général »

Le cours a essentiellement été consacré à analyser la place rémanente de l'idéal d'unanimité dans les démocraties contemporaines. Si les appréhensions anciennes de la participation politique avaient été explicitement liées à la perspective de l'expression d'une société une, il est en effet frappant de constater que l'adoption ultérieure du principe majoritaire n'a pas conduit à rompre avec cette vision. Pour mener l'enquête, une première partie du cours a été consacrée à étudier les formes de rituels d'unanimité dans le monde antique et à rappeler les conditions techniques d'introduction du principe majoritaire, en particulier dans le monde chrétien médiéval. Le fait remarquable avait alors été que les approches unanimes du consentement politique avaient perduré, la notion de majorité étant restée purement instrumentale (excluant notamment toute conception structurée de la notion de minorité). La question avait surtout été pratiquement secondarisée, le recours à l'élection dans la vie sociale et politique, même entendue de façon très allégorique, presque équivalente à une archaïque acclamation, ayant ensuite fortement reculé.

L'avènement des démocraties modernes fondées sur le pouvoir d'individus-électeurs égaux et la nécessaire reconnaissance de la règle majoritaire allait-il entraîner la rupture avec cet univers ? On pourrait *a priori* le supposer, tant l'individualisation et la formalisation de l'expression politique conduisent mécaniquement à adopter une conception plus arithmétique de la volonté générale, donnant une consistance mesurable et incontestable aux notions de majorité et de minorité. Or force est de constater que cela n'a pas été le cas. L'idéal d'une communauté unie comme seul sujet politique légitime a continué à sous-tendre le nouveau monde régi par le suffrage universel. D'un point de vue théorique, les deux grands penseurs de la rupture moderne, Locke et Rousseau continuent significativement de partager nombre de représentations héritées de conceptions anciennes du politique. Chez Locke, par exemple l'idée de consentement popu-

laire n'est pas comprise sur le mode psychologique et arithmétique d'une expression subjective des individus ; elle reste encore inscrite dans la vision préexistante d'un monde juste et bien ordonné dans lequel les hommes reconnaissent leur place. L'idée d'une auto-institution de la société lui est donc tout à fait étrangère. Si Rousseau se fait en revanche le champion de cette approche du politique, la volonté générale n'en reste pas moins chez lui toujours fortement liée à l'appréhension d'un peuple-corps, un et indivisible.

Si les grandes œuvres portent l'empreinte de cette ambiguïté, ce sont cependant surtout les *pratiques* des régimes démocratiques naissants qui manifestent le plus clairement la persistance des précédentes appréhensions unanimistes de la vie politique. L'exemple des communes américaines de la Nouvelle Angleterre est particulièrement frappant à cet égard. Ces *townships* incarnent au XVIII<sup>e</sup> siècle la modernité démocratique. Elles sont gouvernées par un profond *ethos* égalitaire et la vie commune y est réglée par les décisions des assemblées d'habitants. Les premières formes de suffrage individuel sont instituées dans ce cadre et le respect du principe majoritaire est inscrit dans les statuts de ces cités. Mais les choses ne se passent pas de cette façon pratiquement. Le souci d'unanimité reste en effet primordial et les assemblées sont beaucoup plus conçues comme des moyens de consolider le groupe que comme des lieux où s'exposent et se tranchent des divergences. La légalité d'une décision qui n'aurait emporté qu'une majorité des suffrages est alors de fait jugée insuffisante. La « vraie » légitimité, aux yeux de tous, ne peut dériver que de l'unanimité. Les conflits sont donc perçus comme illégitimes, imposant des perturbations artificielles et indésirables à l'ordre commun. Si une élection vient à opposer des personnes ou des groupes, c'est, pense-t-on, signe que la communauté est gravement en crise. Les sermons et les discours politiques se rejoignent d'ailleurs pendant cette période pour exalter le consensus comme le seul état social normal et désirable. S'il y a des divisions, il faut donc s'empresse de les traiter pour les surmonter. Politique démocratique et religion de l'unité se superposent alors totalement.

Lorsque de graves conflits se manifestent et perdurent, nul ne songe à se contenter de les trancher en donnant l'avantage à la majorité. La seule issue qui apparaît viable est alors celle de la sécession. La minorité se sépare alors pour que se reforment de la sorte deux entités homogènes et unies. Les hommes vivent ensemble de façon harmonieuse ou ils se séparent dans le Massachusetts du XVIII<sup>e</sup> siècle ; il n'y a pas de moyen terme. Il est d'ailleurs fascinant d'observer la dynamique urbaine pendant cette période. On voit ainsi des villes qui préfèrent renoncer à s'étendre plutôt que de prendre le risque d'accueillir des nouveaux venus appartenant à d'autres Églises. On cherche à tout prix à préserver l'homogénéité du groupe existant, même si c'est au détriment de son intérêt économique et fiscal. Il y a d'ailleurs alors des tribunaux qui reconnaissent pour ce motif un certain droit à la sécession. À l'inverse, c'est presque toujours sur la base d'un fort consensus, social et religieux, que se découpent de nouvelles entités municipales (à la différence de ce qui se passera un siècle plus tard lors

de la conquête de l'Ouest). Ce n'est que très lentement et très progressivement que cette vision évoluera au XIX<sup>e</sup> siècle. Si un Hamilton ou un Madison reconnaissent un rôle positif aux factions dans *Le Fédéraliste*, ils n'accomplissent cependant aucune véritable rupture avec l'horizon unanimiste. Leur point de vue est purement pragmatique (annuler les méfaits d'une grande division en acceptant de voir les plus petites se multiplier) et n'a pas de portée philosophique. Aux États-Unis comme ailleurs, ce n'est que tardivement dans la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle que le pluralisme des partis cessera d'être considéré comme une pathologie politique.

L'examen du cas français permet aussi d'approfondir l'enquête sur cette rémanence des visions holistes du social dans la modernité démocratique. En 1789, ce sont les droits de l'individu-citoyen qui sont solennellement consacrés. Le principe est désormais de compter les têtes et non plus de peser les ordres. L'impératif égalitaire — un homme, une voix — impose de fait une appréhension arithmétique de la démocratie, en rupture donc avec les visions antérieures de la société-corps. Mais les termes dans lesquels est formulé ce grand basculement conduisent en même temps à exalter la nation-une. « Nous n'avons qu'un seul désir : nous perdre dans le grand tout » : cette *Adresse* de la Commune de Paris a justement été considérée par Michelet comme une des expressions symbolisant l'esprit de la Révolution française. Pour réaliser le nouvel idéal d'égalité et de fraternité, on veut en effet effacer toutes les distinctions et les particularités précédentes. Le sacre de l'individu et l'exaltation de l'unité sociale vont pour cette raison de pair. La nation ne peut alors être comprise que comme une totalité homogène et complète, parfaite antithèse de la précédente société hiérarchique. La volonté générale que les révolutionnaires aspirent à forger doit dans cette mesure se manifester « d'une manière terrible, spontanée et unanime », pour reprendre une formule de Lanthenas. L'unanimité et l'immédiateté sont bien perçues de fait comme les deux qualités démocratiques essentielles de la période. Les impératifs de la rupture avec l'ancien régime conduisent de cette façon à contredire pratiquement le sacre premier de l'individu-citoyen. La nation ne peut être envisagée que comme un grand tout, fondée sur le rejet de tout ce qui s'oppose à elle. Pour un Sieyès, elle doit ainsi être essentialisée et absolutisée pour s'affirmer, de telle sorte que l'intérêt national puisse s'imposer « pur et sans mélange ».

L'idéal du grand tout auquel se réfère Sieyès se conçoit cependant, il faut le souligner, dans des termes différents de ceux de Rousseau. Pour l'auteur du *Contrat social* la perspective de l'unanimité s'inscrivait toujours dans l'ancienne appréhension d'une société-communauté. Il n'y a plus rien de tel chez Sieyès. Chez lui, comme chez tous les révolutionnaires français, l'impératif d'égalité est en effet lié à une vision individualiste du social. Cet impératif conduit à renforcer et à radicaliser en quelque sorte l'exigence d'unanimité. Celle-ci, pour faire sens, doit en effet dorénavant prendre une dimension plus arithmétique. Si les individus sont par nature libres et égaux, aucun ne doit être en situation de dominer les

autres et le pouvoir ne peut légitimement procéder que de la volonté de chacun s'unissant à celle des autres. Mais comment envisager ce qu'on pourrait alors appeler une « unanimité mécanique » et non plus seulement l'ancienne « unanimité-principe » ? Sieyès doit résoudre cette difficulté par un appel à la fiction, la majorité étant considérée comme un équivalent de l'unanimité. Suivons son raisonnement. « Une association politique est l'ouvrage de la volonté unanime des associés » rappelle-t-il en préalable avant d'ajouter : « on sent bien que l'unanimité étant une chose très difficile à obtenir dans une collection d'hommes tant soit peu nombreuse, elle devient impossible dans une société de plusieurs millions d'individus (...). Il faut donc se contenter de la pluralité ». Cette assimilation de la majorité à l'unanimité est légitimée à ses yeux d'une double façon. D'abord, estime-t-il, car il est alors possible de parler « d'unanimité médiate », les membres de la société ayant reconnu unanimement la nécessité de cette assimilation. Mais aussi parce qu'il faut « se résoudre à reconnaître tous les caractères de la volonté commune dans une pluralité convenue ». La majorité, pour ces deux raisons, vaut donc pour l'unanimité aux yeux de Sieyès. Mais cette assimilation reste bien comprise chez lui comme un recours à la fiction, qui ne change donc nullement, sur le fond, la perception de la légitimité comme dérivant de l'unanimité.

Ces représentations unanimistes de la volonté générale ont survécu à la période révolutionnaire. En 1848, alors même qu'est proclamé le suffrage universel (masculin), ce sont partout des manifestations unitaires et fraternelles qui se multiplient. Bien loin d'être accueilli comme une condition du pluralisme, permettant l'expression des différences professionnelles ou de la diversité des intérêts sociaux, l'avènement du suffrage universel a d'abord été vécu comme un moyen d'exprimer la concorde nationale. Ledru-Rollin, l'une des grandes figures de l'époque, a résumé sa vision de cette démocratie naissante dans des termes étonnants qu'il vaut la peine de rappeler. « La science politique est trouvée maintenant, écrit-il (...). Il ne s'agira que de convoquer le peuple par grandes masses, le souverain tout entier, et d'invoquer le consentement unanime dans ces questions où la conscience populaire parle avec tant d'éloquence et d'ensemble par acclamation ». La notion d'élection n'est donc pas encore liée à cette époque à celle d'arbitrage ou de compétition. L'avènement de la démocratie en 1848 ne semble ainsi que ressusciter et donner consistance aux anciens idéaux d'expression unanime de la communauté, comme si l'ancien régime n'avait consisté qu'à les contrarier. S'il est affirmé dans les règlements électoraux, le principe de majorité reste donc extérieur aux représentations effectivement dominantes du politique.

Il est en outre significatif de constater que le terme même de majorité n'est pas encore vraiment entré dans le vocabulaire de l'époque. Un des principaux dictionnaires du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle note que le mot est « nouveau en politique ». Il n'a alors pas de sens précisément arithmétique : on l'assimile à « la voix générale », à « l'assentiment du plus grand nombre ». Quand il est utilisé,

c'est en effet surtout pour l'opposer au régime précédent du suffrage censitaire. Il est ainsi compris dans une perspective sociale globale et non pas utilisé dans un sens politique technique. Rappelons d'ailleurs que le mot était totalement étranger à la langue du XVIII<sup>e</sup> siècle. Il n'y a d'article « majorité » ni dans l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert ni dans l'*Encyclopédie méthodique* de Demeunier. Le terme anglais *majority* qui a timidement fait son apparition dans le vocabulaire parlementaire britannique de la moitié du siècle, n'a pas été acclimaté en français. Dans son édition de 1814, le *Dictionnaire de l'Académie française* ne parle toujours de majorité qu'au sens de « l'âge compétent pour jouir pleinement de ses droits ». Un *Dictionnaire démocratique* de 1848 va jusqu'à dire qu'il s'agit d'un « terme dangereux et sujet à fausse interprétation ». Symétriquement, la notion de minorité est également perçue comme étant problématique. Elle est ressentie comme une sorte de défi ou d'anomalie dans l'univers démocratique. Elle renvoie soit à la persistance d'un archaïsme, d'une rémanence du passé dans le présent, soit à l'expression d'une idée neuve qui n'est pas encore rentrée dans les moeurs. Les minorités ne sont donc pas définies dans ce cas comme des positions politiques, mais seulement comme des *moments historiques* accompagnant le mouvement de la civilisation ; elles sont donc structurellement passagères, destinées à s'étioler ou au contraire à s'élargir.

L'analyse des pratiques politiques de la période confirme la prégnance de ces représentations unanimistes. Sous la monarchie de Juillet, alors que sont organisées des élections municipales avec un droit de vote très élargi, il est ainsi frappant de noter que les rivalités politiques exprimées par la pluralité des candidatures sont presque partout vivement condamnées. Lorsqu'ils existent, ces affrontements électoraux sont jugés très négativement, assimilés à des « intrigues », des « cabales », des « manœuvres douteuses », voire « criminelles ». L'idée que l'existence de projets concurrents participe de la vitalité démocratique n'est pas acceptée. D'où la dénonciation omniprésente des partis et de la « fièvre politique » qu'ils inoculent au corps politique. Une bonne élection, pense-t-on, doit au contraire témoigner de l'unité des habitants. Dans les faits, de très nombreux conseils municipaux sont d'ailleurs élus avec la quasi-totalité des suffrages. Cette vision que l'on pourrait qualifier de communautaire se retrouve en 1848. Dans une célèbre page de ses *Souvenirs*, Tocqueville a décrit comment les habitants de son village de Valognes, dans la Manche, s'étaient tous rendus en cortège pour voter au chef-lieu de canton (il sera élu avec près de 95 % des suffrages !). La scène se reproduira partout en France. Avec le premier affrontement des « rouges » et des « blancs », les élections législatives de 1849 marquent certes une rupture. Mais c'est une division du territoire, plus qu'une césure à l'intérieur de chaque communauté qui s'opère. L'idéal d'unité continue en fait bien à perdurer. Sous la III<sup>e</sup> République, il n'est ainsi pas rare de voir des candidats élus avec plus de 90 % des suffrages. Ces comportements ne reculent en fait que très lentement, avec l'introduction de partis politiques plus structurés qui

survient au début du XX<sup>e</sup> siècle. Et même dans ce cadre, continue de s'imposer l'idée qu'une « bonne » politique devrait conduire à supprimer les affrontements partisans. À droite, on pense que si « l'idéologie » ne perturbait pas la vie sociale en entretenant l'idée fallacieuse d'une lutte des classes, tous les honnêtes gens pourraient se retrouver ensemble. À gauche, on défend l'idée que la société serait unie si elle mettait fin à l'emprise d'une poignée de privilégiés.

Ces représentations et ces pratiques unanimistes du politique ont été particulièrement marquées en France, trouvant dans l'anti-pluralisme de sa « culture politique de la généralité » un point d'appui essentiel. Mais le phénomène a bien traversé toutes les démocraties naissantes. Même la Grande-Bretagne, berceau du pluralisme, a été marquée dans ses pratiques électorales par le sentiment que les élections étaient l'occasion d'affirmer la cohésion d'une communauté et d'en resserrer les liens. Dans cette société fortement hiérarchisée, les rituels électoraux ont permis au XIX<sup>e</sup> siècle à un certain imaginaire communautaire de s'affirmer, suggérant qu'au-delà des différences apparentes, existait ce qui pouvait être considéré comme un peuple. Il est plus encore impossible de penser à un cas comme celui de l'Italie sans mentionner l'élan des plébiscites d'unification qui ont vu les populations de la péninsule s'exprimer à l'unisson pour faire entrer leur pays dans la modernité démocratique. Le vote a bien correspondu dans ce cas à la mise en scène d'un contrat social inaugural, s'imposant comme une sorte de sacrement de l'unité sociale. Le scrutin ne se distingue pratiquement pas dans ce cas de ce qu'étaient les anciennes acclamations. Partout sur le globe, les multiples phénomènes plébiscitaires n'ont depuis cessé de maintenir vive la flamme d'une telle culture politique de l'unanimité. Si les pathologies totalitaires ont quant à elles exprimé le côté le plus sombre de cette culture, en instaurant son cours forcé dans une société d'individus, force est bien de constater qu'elle n'a pas cessé d'irriguer aussi de façon plus apaisée la vie des démocraties. L'universelle suspicion rémanente des partis n'a cessé d'en témoigner avec éclat. À l'aube du XXI<sup>e</sup> siècle, au sein même des démocraties les plus décidément libérales, la dénonciation récurrente de la « politique politicienne » en est le signe, en même temps que la renaissance permanente de l'idée qu'une « bonne politique » devrait se situer au-dessus des partis, permettant à la société de se retrouver unie pour décider de son avenir. Si personne ne songe à discuter le gouvernement des majorités, c'est bien toujours l'horizon de l'unanimité qui donne à la légitimité sa plénitude. Le recours constant à des expressions comme « immense majorité », « très large majorité », « quasi-unanimité » témoigne de son côté de la tentative sémantique conséquente d'essayer de combler le fossé entre la brutalité de l'arithmétique démocratique et la référence à une société appréhendée dans sa globalité. Comme si la pratique des institutions devrait en permanence racheter ses apparences pour être pleinement justifiée.

**Séminaire : « L'universalisme démocratique en question : un nouveau paradigme ? »**

Le séminaire s'est tenu sous la forme d'un colloque les 7 et 8 juin 2007.

En introduction, Pierre Rosanvallon a souligné l'importance d'une réflexion sur l'universalisme démocratique. L'histoire de ces trente dernières années a été vécue dans le monde occidental avec le présupposé satisfait que la démocratie était un bien parfaitement théorisé et adéquatement réalisé. Dénoncer l'écart de la réalité à l'idéal, noter l'inachèvement d'une promesse, a du même coup conduit à adopter le catéchisme contraire du relativisme absolu. Les impatiences et les rejets qui ont nourri les *post-colonial studies* ont ainsi trouvé dans la prétention occidentale leur ressort et leur justification. Aveuglement sur soi de l'Occident et profession d'un relativisme protecteur ont progressivement fait système. C'est cet enchaînement pervers qu'il est urgent de rompre aujourd'hui. Car il est moteur de toutes les confusions et de tous les abandons.

Pour bien penser la démocratie, il faut abandonner l'idée de modèle au profit de celle d'expérience. Les conditions du vivre ensemble et de l'auto-gouvernement, en effet, ne sont pas définies *a priori*, fixées par une tradition, ou imposées par une autorité. Le projet démocratique constitue au contraire le politique en un champ largement ouvert du fait même des tensions et des incertitudes qui la sous-tendent. S'il apparaît depuis plus de deux siècles comme l'incontournable principe organisateur de tout ordre politique moderne, l'impératif que traduit cette évidence a en effet toujours été aussi ardent qu'imprécis.

L'idée d'un universalisme fermé du modèle doit ainsi céder le pas à un universalisme ouvert de la confrontation des expériences. C'est à un tel changement de paradigme que le colloque est consacré. Il suppose à la fois une réflexion critique sur la constitution dans la pensée occidentale du modèle démocratique dominant et une compréhension des expériences démocratiques dans les mondes non-occidentaux.

Pierre Rosanvallon a insisté, dans son intervention, sur la nécessité pour une telle réflexion de comprendre l'histoire tumultueuse de mot démocratie, dont la définition est restée longtemps indécise et qui s'est trouvé au centre de nombreuses controverses. Il a également souligné qu'il fallait distinguer différentes formes d'universalisme fermé dans la pensée occidentale : l'universalisme démocratique-religieux, qui se constitue au XIX<sup>e</sup> siècle en Amérique ; l'universalisme rhétorique-formaliste qui marque l'expérience française depuis 1789 ; enfin l'universalisme normatif, qui s'est imposé depuis ces trente dernières années, dans les œuvres du premier Rawls et d'Habermas. Pour sortir de ces universalismes, il faut construire une méthode de comparaison qui puisse faire toute sa place à la multiplicité des expériences démocratiques.

Florent Guénard (maître de conférences au Collège de France) s'est interrogé dans son intervention sur les fondements théoriques de la promotion de la démo-

cratie telle qu'elle s'est mise en place dans les années 1990 aux États-Unis. Il a pris comme objet la revue *Journal of Democracy*, où toutes les grandes figures des *Democratization studies* ont écrit. Il a montré qu'on pouvait découper trois grandes périodes dans l'histoire de cette revue. Dans un premier temps, les débats ont porté sur la notion de transition démocratique. Les contributeurs du *Journal of Democracy* se sont notamment interrogés sur les rapports qu'entretiennent démocratie et capitalisme, concluant que le désir de démocratie était de nature politique et non économique. Mais, dans un deuxième temps, la réflexion s'est déplacée : les difficultés théoriques rencontrées dans la promotion de la démocratie ont conduit à écarter le concept de transition au profit d'une réflexion sur la consolidation des nouvelles démocraties, impliquant de nombreux déplacements et éveillant de nouvelles difficultés théoriques. Celles-ci conduisent, dans un troisième temps, à la formulation de critiques dont la radicalité laisse planer un doute sur la possibilité de mettre en place une idéologie cohérente de la démocratisation. Ce doute est entretenu par le pessimisme qui entoure, depuis la fin des années 1990, la démocratisation — pessimisme que nourrit le problème posé par l'Afghanistan et l'Irak

Laurence Whitehead (Official Fellow au Nuffield College, Université d'Oxford) discute d'abord l'intervention de Florent Guénard, avec laquelle il n'a pas de désaccord majeur. Membre du conseil éditorial du *Journal of Democracy*, il considère que l'analyse de Florent Guénard a bien montré l'évolution de cette revue proche du pouvoir américain. Cependant, il faut nuancer cette analyse critique : les contributeurs du *Journal of Democracy* sont avant tout des acteurs de la promotion, et il ne faut pas exagérer la profondeur théorique de leurs réflexions. En outre, il ne faut pas négliger le pluralisme des positions qui peuvent s'exprimer dans une telle revue : la transitologie n'est pas essentiellement néoconservatrice, et un certain nombre de contributions, ces dernières années, ont critiqué la politique étrangère américaine.

Laurence Whitehead, commentant ensuite l'intervention de Pierre Rosanvallon, souligne son accord général avec l'idée que les conditions de l'autogouvernement ne sont pas fixées *a priori* et qu'il faut dépasser l'idée de modèle au profit de celle d'expérience. C'est d'ailleurs à cette idée qu'est consacré son ouvrage *Democratization : Theory and Experience*. Il est également entièrement d'accord avec la distinction proposée par Pierre Rosanvallon entre les trois types d'universalisme fermé. Il émet cependant deux réserves. D'une part, il ne faut peut-être pas exagérer la clôture du débat sur la démocratie, en France et aux États-Unis. Ainsi, au XIX<sup>e</sup>, on discute en Amérique pour déterminer les fonctions d'une constitution ou la nature du peuple souverain. D'autre part, il faut nuancer ce qui est dit sur l'universalisme normatif procédural : il n'est pas aussi monolithique qu'on l'a dit parfois (les derniers écrits de Rawls, par exemple, insistent beaucoup moins sur la nature procédurale de la démocratie).

Patrick Savidan (maître de conférences en philosophie à l'Université Paris IV) discute à son tour les interventions de Pierre Rosanvallon et de Florent Guénard.

À celui-ci, il pose la question suivante : dans quelle mesure peut-on considérer que les *Democratization studies* relèvent de l'universalisme fermé décrit par Pierre Rosanvallon ? Le *Journal of Democracy* est-il un instrument de la diplomatie culturelle américaine, comme en son temps le Congrès pour la liberté de la culture, ou n'est-il pas un espace où se construit un véritable travail critique sur l'idée même de démocratie ? Patrick Savidan souligne ainsi que la revue a été sensible aux évolutions historiques, et que cela a conduit un grand nombre de ses contributeurs à s'interroger sur la définition même de la démocratie.

Patrick Savidan, dans un deuxième moment, interroge les rapports entre l'approche historique et l'approche normative de la démocratie. Il se demande si la volonté de s'en tenir à la démocratie comme expérience ne force pas la séparation entre ces deux approches, alors que l'histoire ne se constitue vraiment qu'à travers des normes. Il cite à l'appui de sa démonstration la critique que Sen porte à Rawls : pour Sen, l'approche transcendantale de la justice que Rawls met en place n'est d'aucune utilité pour comparer des systèmes de justice historiques. Mais Sen oublie, souligne Patrick Savidan, que pour qu'il y ait comparaison, il faut un système de mesure.

Au cours de la discussion qui clôt la première demi-journée du colloque, Pierre Rosanvallon met l'accent sur deux points. D'une part, dans l'histoire de la France et des États-Unis, il a toujours existé un rapport conflictuel entre l'idéologie de la démocratie et son histoire sociale, mais aujourd'hui, force est de constater que la démocratie ne fait plus l'objet d'une critique sociale poussée et que l'idéologie démocratique est de ce fait triomphante. D'autre part, il n'est pas question dans la comparaison des expériences démocratiques de se passer d'une échelle de normes. Le problème est de déterminer l'origine de ces normes, qui ne doivent pas être fixées *a priori* mais résulter du travail de comparaison même.

Mamadou Diouf (professeur à l'Université du Michigan) souhaite proposer une réflexion sur le traitement de l'universalisme dans les études post-coloniales. Il ouvre son propos en montrant que pour mieux situer l'histoire du déploiement de l'universel, il faut s'efforcer, comme le fait par exemple Sheldon Pollock, de rendre compte des développements identiques, parallèles et divergents entre l'Europe et les sociétés non européennes. C'est de cette manière que l'on pose les bonnes questions : ainsi, pourquoi seule l'Europe a été capable de détacher de manière systématique le domaine de la recherche scientifique des croyances religieuses ? Pourquoi, alors que l'Inde et l'Europe faisaient face au même moment et dans des conditions identiques à une Querelle des Anciens et des Modernes, la première pencha-t-elle pour les Anciens et la seconde pour les Modernes ?

Pour répondre à de telles questions, il faut commencer par essayer de comprendre le processus par lequel l'universel a accompagné l'hégémonie politique, économique et sociale de l'Europe. C'est au XVII<sup>e</sup> que l'universalisme occidental s'est vu référé à l'Europe, avant que ne s'efface le lieu de naissance pour

se fondre dans le déploiement d'une raison jugée émancipatrice, entraînant la disqualification des savoirs indigènes. Mamadou Diouf souligne l'importance des guerres de religion dans la constitution de cet universel, constitué autour du Droit naturel. Il souligne également la longue tradition de refus de cet essentialisme racialisé dans la littérature post-coloniale, de Senghor aux romanciers africains.

Cependant, malgré l'hégémonie européenne, les empreintes profondes d'un universalisme précolonial ou prémoderne se sont maintenues comme le montrent les travaux récents des *Subaltern Studies* (Chatterjee, Chakrabarty). Il faut néanmoins reconnaître que la situation africaine n'est pas identique, et qu'il est nécessaire de considérer la manière dont la question de la modernité a circulé dans ce continent.

Mamadou Diouf termine son intervention en soulignant que l'Europe ne détient pas le monopole de l'universel. La Révolution haïtienne constitue probablement l'une des premières tentatives, à l'intérieur de l'espace atlantique, de repenser l'universalisme des Lumières dans toute sa totalité. Il rappelle également que la traduction est le meilleur moyen pour constituer un universel où l'on se retrouve sans se fondre.

Françoise Vergès (professeur au Goldsmiths College, Université de Londres) discute l'intervention de Mamadou Diouf. Elle en souligne l'intérêt : Mamadou Diouf permet de mesurer la place de la colonie dans la constitution de la pensée européenne. Il montre également que le discours post-colonial est attentif à dénoncer deux promesses : celle des Lumières, mais aussi celle du nationalisme anti-colonial. Françoise Vergès souligne qu'il faut cependant que la pensée post-coloniale s'enrichisse de la considération d'un monde indien, qui ne peut être identifié au monde atlantique.

La Révolution Haïtienne, événement majeur du monde atlantique, est généralement ignorée par les interprétations occidentales de la révolution. Une *colour-line* court dans la pensée occidentale : ainsi, l'abolitionnisme ne peut penser la pleine citoyenneté de l'affranchi, qui d'esclave devient indigène. Ainsi, de la même manière, l'Outre-mer français reste un espace périphérique, peu étudié.

Le monde indien a une spécificité dont il faut prendre toute la mesure. Son histoire est plus longue que celle du monde atlantique, elle est faite de rencontres transcontinentales, parce que l'océan Indien est un espace de voyage et de commerce. Pour le comprendre, il faut donner toute sa place au vernaculaire, et à la compréhension des espaces.

Sunil Khilnani (professeur à la Johns Hopkins University) considère que les difficultés que l'Inde a rencontrées dans l'instauration d'un régime démocratique sont à la fois propres à son histoire et significatives des dilemmes que rencontre toute politique démocratique moderne. Deux obstacles majeurs semblaient empêcher toute réflexion sur la démocratie en Inde à la fin du XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> : d'une part, les conséquences de la colonisation britannique (ainsi, pour les

Anglais, les Indiens ne formaient pas une nation), d'autre part l'ordre social hindou (divisé par un système de castes sur lequel la politique semblait ne pas avoir de prise).

Ces difficultés marquèrent ceux qui entreprirent après-guerre de rédiger une Constitution démocratique pour l'Inde. Ils s'efforcèrent ainsi de tenir compte des identités diverses des Indiens, en donnant aux minorités religieuses la possibilité d'être gouverné par leur droit civique coutumier, en favorisant par une politique de discrimination positive les castes les plus basses ou en mettant en place des principes de gouvernement fédéraux. Il faut noter cependant que la pratique de la politique inaugurée par la Constitution a pris des directions inattendues.

Comment caractériser aujourd'hui la démocratie indienne ? Le régime politique, pleinement représentatif de la société, est confronté à des problèmes nouveaux : la situation économique, l'activisme croissant des institutions gouvernementales non élues, et une démographie que la nation peine à maîtriser.

Christophe Jaffrelot (professeur à l'IEP Paris, directeur de recherche au CNRS, directeur du CERI) s'accorde pour l'essentiel avec les propos de Sunil Khilnani. Il remarque que l'Inde est une référence dans les études post-coloniales, comme l'attestent les exposés de Mamadou Diouf et de Françoise Vergès, ce qui prouve qu'il existe sur ce point un transfert sud-sud qui structure les sciences sociales. Si l'Inde est une démocratie dynamique, c'est parce que les Indiens votent massivement et qu'il existe des contre-pouvoirs solides (la Cour Suprême, la presse). L'implantation de la démocratie en Inde a bien fonctionné, alors qu'au Pakistan c'est nettement plus difficile. Il y a trois grandes raisons à cela. D'abord, l'hindouisme a une grande tradition d'hétérodoxie. L'autorité politique n'est pas sacralisée et l'État est surveillé. Ensuite, la décentralisation, qui certes pose problème pour l'unité nationale, garantit la démocratisation. Ensuite, les castes sont devenues des groupes d'intérêts qui servent le jeu démocratique. L'Inde cependant a de nombreux défis à relever : les inégalités économiques et sociales sont croissantes, et une grande partie de la population, parmi les couches aisées, sont dépolitisées.

Pierre Rosanvallon, dans la discussion qui clôt la première journée du colloque, souligne que l'Inde, où les Cours de Justice ont un grand rôle, n'est pas une démocratie de la volonté générale. Il souligne également que la question de l'articulation entre tradition et démocratie est une difficulté que la France, au XVIII<sup>e</sup>, a connue lorsqu'on s'est interrogé pendant la Révolution pour déterminer si la démocratie était une invention des Lumières ou une idée d'Ancien Régime.

La deuxième journée du colloque a été consacrée à l'étude de quatre cas régionaux (Afrique noire, Proche Orient, Amérique Latine, États-Unis).

Pierre Boilley (professeur à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne) considère que le Mali offre un exemple intéressant de démocratisation réussie en Afrique. C'est, depuis 15 ans, une démocratie dans une certaine mesure exemplaire, alors qu'il n'existe pas dans l'histoire du Mali de réelle culture démocratique.

La transition démocratique au Mali, au début des années 1990, succède à trente années de dictature, d'abord socialiste, puis après un coup d'état dirigé par l'UDPM. Mais, contre toute attente, la démocratisation réussit, le pouvoir militaire qui renverse l'UDPM en 1990 installe des institutions démocratiques. Les élections qui se déroulent depuis cette date sont légales, et si elles connaissent parfois des irrégularités, on ne peut dire qu'elles sont l'objet de détournement. Les crises que le Mali connaît (notamment le problème Touareg) sont traitées par la négociation.

S'agit-il de l'application réussie du modèle occidental démocratique ? On doit noter cependant que la culture malienne, qui favorise le consensus, prédisposait à la démocratie. D'autant que le système de chefferie s'est adapté à la démocratie, les chefs traditionnels récupérant une partie du pouvoir étatique.

Cette démocratie connaît un certain nombre de problèmes : des problèmes matériels pour organiser les élections, pour compter les voix, et des soupçons d'arrangements électoraux. Cependant, le verdict des urnes est toujours accepté, et si on doit attendre pour en faire un modèle de transition démocratique, il faut convenir que les résultats obtenus sont pour l'instant dans l'ensemble satisfaisants.

Patrick Quantin (professeur à l'IEP de Bordeaux) souligne que la contestation du modèle démocratique occidental en Afrique est ancienne, que l'Afrique produit ses propres modèles et qu'il faut pour le comprendre être sensible aux inventions et réinventions. Au moment de l'indépendance, la démocratie apparaît dans bien des pays africains comme une référence positive. Mais la démocratie occidentale n'est qu'une variable parmi différentes conceptions de la démocratie. Les conceptions les plus anciennes, celles qui sont en usage depuis la fin des années 1950, ont en commun de considérer le passage à la démocratie comme le processus interne de chaque société africaine issue de la colonisation. Cependant, vers 1990, des conceptions externes succèdent à des conceptions internes de la démocratisation. Les modèles qui émergent aujourd'hui doivent apparaître comme ne devant rien à l'Occident, soit parce que l'inspiration d'origine vient d'Orient comme dans la « démocratie islamique » ou bien constitue la réécriture par des émules au-dessus de tous soupçons et respectueux des privilèges des chefs d'État africains des règles de la bonne gouvernance prônée par les institutions de Bretton Wood.

Patrick Quantin conclut en soulignant que, par-delà la mise en évidence d'une diversité des modèles s'opposant à la conception fermée d'une démocratie unique et occidentale, c'est la question de l'hybridation qui est en jeu.

Olivier Roy (directeur de recherche au CNRS, directeur d'études à l'EHESS) remarque que si dans le monde musulman la demande de démocratie est réelle, celle-ci ne peut être satisfaite par les trois formes de régimes dominant : le nationalisme arabe, inspiré du fascisme européen, le système monarchique ou l'État islamique (dont l'Iran est le seul représentant).

Il est pourtant de nombreuses pressions extérieures venant de la communauté internationale pour que cette demande soit prise en compte. On peut en distinguer trois : la demande de réformes (on veut amener les gouvernements en place à se réformer, en présupposant qu'un régime autoritaire est nécessaire pour que se mette en place un processus de sécularisation), l'imposition de la démocratie par le haut (les Américains en Irak), qui conduit au résultat inverse, la retraditionnalisation d'un pays parce que l'absence d'autorité étatique se traduit par un repli des individus vers leur communauté ; la construction d'une société civile par l'action des ONG. Dans les trois cas, l'échec est patent.

La solution ne peut être que politique. Car la démocratisation est un processus politique et non idéologique, qui ne suppose pas que les partis soient nécessairement idéologiquement démocratiques, mais qu'ils soient prêts à un jeu démocratique. La plupart des partis islamistes le sont ; seule une frange, déterritorialisée, ne l'est pas.

Baber Johansen (professeur à l'Université d'Harvard) part du problème suivant : la démocratie aujourd'hui est en crise, parce qu'aux problèmes structurels de l'État-nation s'ajoute une situation internationale qui incite au pessimisme (Irak, Afghanistan). Comment comprendre, sous ces conditions, le contenu d'un concept de démocratie en tant que valeur universelle ? Sans doute, comme le fait ce colloque, en s'intéressant à la manière dont les sociétés mobilisent leurs propres ressources délibératives afin de constituer leurs propres pratiques démocratiques.

Dans cette perspective, le principe de la légitimité du dissentiment dans le droit musulman est significatif. Les Musulmans en effet sont libres d'interpréter et d'appliquer les normes de leur droit sacré de manière autonome. À l'intérieur de chaque école de droit, les normes sont disputées, elles requièrent des arguments et des justifications. Le dissentiment des écoles en matière de droit est leur raison d'être, preuve de leur identité, mais aussi du fait qu'en matière de normativité islamique, il y a de la place pour l'acceptation de la contingence, pour le débat contradictoire. Une grande place est ainsi faite au raisonnement individuel.

Pourquoi cette tradition, qui a également une dimension politique et judiciaire, n'a-t-elle pas contribué à la construction d'une démocratie islamique ? Elle est restée trop peu influente pour constituer une assise juridique et politique pour des pratiques démocratiques. L'opposition dans les pays musulmans a pris la forme des mouvements de masse, non de pratiques de délibération.

Ramin Jahanbegloo (professeur au Centre pour les Études des Pays Développés à Delhi) discute les interventions d'Olivier Roy et de Baber Johansen. Il commence par souligner que les sociétés musulmanes sont hantées par le spectre de la démocratie. Mais la montée, indéniable, des démocraties musulmanes traduit-elle une adhésion de ses acteurs à la culture démocratique, et notamment à l'idée de l'alternance du pouvoir ? C'est là toute la question. Les recherches que Ramin Jahanbegloo a menées avec une équipe indienne ont précisément pour objet de

répondre à une telle interrogation. Elles permettent de poser les bonnes questions : la démocratisation des sociétés musulmanes est-elle un processus horizontal ou vertical ? Faut-il islamiser la démocratie ou démocratiser l'Islam ? Mais quels sont les critères d'une démocratisation réussie ?

Le défi dans les sociétés musulmanes paraît être de démocratiser la pensée de la démocratie. Cela suppose d'aller au-delà des théories essentialistes et universalistes de la démocratie, en essayant de pluraliser les conceptions de la démocratie. Il faut prêter attention aux processus locaux de démocratisation, loin de la rhétorique globale sur la marche en avant de la démocratie. C'est de cette manière que l'on peut vérifier si l'Islam en tant que foi est un obstacle à la démocratisation. En Iran par exemple, de nouveaux comportements sociaux et de nouvelles pratiques culturelles contribuent à cette démocratisation. Ce qu'on doit conclure d'une telle réflexion, c'est que la société civile joue dans ce processus un rôle plus important que l'appareil étatique.

La dernière demi-journée du colloque est consacrée à l'Amérique Latine et aux États-Unis.

Geneviève Verdo (maître de conférences en histoire à l'Université Paris 1) évoque dans son intervention certains des nœuds problématiques qui ont caractérisé l'évolution de la démocratie en Amérique latine depuis les révolutions d'indépendance. En proclamant le peuple comme unique détenteur de la souveraineté dans des sociétés qui demeurent largement traditionnelles, ces révolutions engendrent des décalages à l'origine de plusieurs sortes de tensions : celle tenant à la nature du peuple souverain, oscillant entre la conception unitaire et abstraite d'un peuple d'individus et la réalité plurielle des communautés ; celle portant sur la représentation politique et ses formes ; celle ayant trait à la définition de la citoyenneté et à la pluralité de ses modes d'expression.

La consolidation des régimes oligarchiques engendre au début du XX<sup>e</sup> siècle un puissant mouvement de contestation, émanant des catégories sociales ascendantes ou spoliées par la modernité économique. La remise en cause de cet ordre, confondu avec le capitalisme étranger, est le point commun de tous les régimes qui tentent dès lors d'intégrer le plus grand nombre de citoyens dans le corps de la nation.

La période actuelle, caractérisée par un enracinement des principes démocratiques allant de pair avec une croissance des inégalités, hérite largement de ces contradictions élaborées sur le long terme. La question de la souveraineté du peuple et de sa figuration s'y repose sans cesse, à travers l'effervescence des mouvements sociaux et leur articulation avec la représentation politique traditionnelle. Le discrédit des institutions et des hommes qui les incarnent a redonné son sens à la mobilisation physique des citoyens, traduisant une exigence démocratique accrue qui est à l'origine du « virage à gauche » actuellement à l'œuvre dans le sous-continent.

Véronique Hébrard (ingénieur d'études à l'Université Paris 1 et membre du MASCIPO) s'interroge sur le statut de la démocratie au Venezuela. Celle-ci est souvent présentée comme l'une des plus anciennes démocraties d'Amérique latine et bénéficie en outre d'une réputation de stabilité. Mais cette image n'est pas tout à fait exacte lorsqu'on s'intéresse à l'histoire du pays. C'est une telle histoire qu'il faut comprendre, notamment afin de ressaisir les raisons de l'avènement de Chavez.

La difficulté de la construction de la démocratie au Venezuela tient à une volonté clairement affichée d'égaliser des modèles démocratiques et à une rhétorique constante d'autodénigrement : le Venezuela est jugé par ses élites incapable de bénéficier d'un tel système politique, parce que trop immature. C'est pour cela que le recours à un grand homme est jugé nécessaire.

La démocratie au Venezuela est une démocratie captive. Captive d'abord de l'homme en armes et de sa mémoire, qui joue un rôle considérable au XIX<sup>e</sup> siècle, notamment dans la légitimation de toute remise en cause des institutions. Captive ensuite d'une conception absolue de la représentation, qui empêche des formes efficaces de participation. Captive enfin de la rente pétrolière, qui permet aux partis politiques de coexister en distribuant des prébendes à leur clientèle.

Bernard Manin (directeur d'études à l'EHESS, professeur à la New-York University) s'interroge sur les relations entre l'état de droit et le paradigme de la guerre dans l'histoire des États-Unis, afin de montrer que celle-ci, contrairement à ce que tend à montrer la tradition libérale, n'est pas aussi lisse qu'elle le paraît. Au contraire, il est possible de montrer que l'histoire des États-Unis est faite d'une suite de réactions face aux menaces en temps de guerre. Bernard Manin donne trois exemples de situations d'exception : Lincoln suspendant pendant la Guerre Civile l'*habeas corpus*, la loi interdisant tout discours anti-guerre pendant la première Guerre Mondiale, l'internement de milliers de ressortissants japonais ou d'origine japonaise pendant la deuxième Guerre Mondiale.

Dans ces trois cas, le système s'est déformé le temps de la crise, avant de se reformer. Mais c'est parce que la crise, c'est-à-dire la guerre, avait une fin assignable et constatable. Or, depuis le 11 septembre s'est mise en place aux États-Unis une législation d'exception, alors que le terrorisme n'a pas de terme que l'on peut clairement identifier. Il est à craindre, par conséquent, que le système ne se reforme pas, que les dispositifs attentatoires à l'état de droit ne cessent pas. Considérer le terrorisme comme un acte de guerre pose ainsi un problème démocratique de tout premier plan.

L'intervention de Ioannis Papadopoulos (maître de conférences à l'Université de Thessalonique, chargé de cours à l'Université Paris 1) porte sur une comparaison entre la culture juridique des États-Unis et celle de la France à travers l'étude des modalités du procès. Trois figures doivent être mises en évidence dans une telle analyse.

La première est celle de la syncope, soit en musique un effet de contretemps. Dans le procès américain, les acteurs sont démultipliés, la procédure accusatoire consiste à mettre différents récits en concurrence, dans une conception agonistique de la vérité. En France, le récit de l'accusation n'est pas à former, il est présenté par le procureur, il n'a qu'à être validé. Cette différence souligne l'importance aux États-Unis des cultures communautaires qui confrontent leur récit dans l'espace public.

La deuxième figure est celle de la division-dissémination. Aux États-Unis, la division, à l'image de la séparation des pouvoirs, est un trait fondamental de la culture juridique. Ainsi, le juge et le jury se répartissent les tâches, alors qu'en France énoncer la vérité et dire le droit sont des fonctions attribuées à une même instance. Mais cela a aussi pour conséquence de disséminer les lieux de décision.

La troisième figure est celle de la dépense. Les procédures sont nombreuses aux États-Unis, elles sont coûteuses dans un pays attaché à la rentabilité de l'action. En fait, c'est parce que dans un procès se jouent des modalités importantes de l'être-ensemble américain.

Dans la discussion générale qui clôt le colloque, Baber Johansen commence par souligner qu'il faut tenir compte, dans une réflexion sur la démocratisation, de la tradition, dynamique, de l'Islam éclairé. Il attire également l'attention sur la nécessité d'envisager, dans cette perspective, les relations entre sécularisme et démocratie. Mamadou Diouf relève un certain nombre de questions dont il faut tenir compte dans une réflexion comparatiste : comment comprendre la démocratie lorsqu'elle n'est plus territorialisée ? Comment comprendre la culture civique ? Quels sont les rapports entre Lumières et modernité ? La société civile est-elle substantiellement européenne ? Enfin, Pierre Rosanvallon, concluant le colloque, souligne l'intérêt de la réflexion menée pendant ces deux journées, qui ouvre des pistes pour un comparatisme qui doit inventer son propre langage. Il insiste sur trois points qui ont été abordés et qui méritent d'être approfondis : les formes de réappropriation de l'histoire de la démocratie, la nécessité de s'arrêter sur la diversité des langages par lesquels la démocratie s'exprime, enfin l'écart grandissant, dans un monde post-national, entre le développement général des procédures démocratiques (sous la forme de multiples modalités d'information et d'implication) et l'affaiblissement dans chaque pays des projets de démocratie proprement politique (en tant que constitution d'un espace concerté de redistribution et de délibération).

#### PUBLICATIONS SCIENTIFIQUES

— *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Paris, Seuil, collection « Les livres du nouveau monde », 2006, 346 p.

— « La Contro-democrazia. La democrazia nell'era della diffidenza », *Ricerche di Storia Politica*, n° 3, novembre 2006, pp. 289-301.

- « Democracia y desconfianza », *Revista de Estudios Políticos* (Madrid), n° 134, décembre 2006, pp. 219-237.
- « La democrazia molteplice », *Lettera internazionale*, 1<sup>er</sup> trimestre 2007.
- « Relégitimer l'impôt », *Regards Croisés sur l'Économie*, n° 1, mars 2007, pp. 16-26.
- « Le laboratoire argentin » préface à Geneviève Verdo, *L'Indépendance argentine entre cités et nation (1808-1821)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006.
- « Repenser la solidarité entre générations », *Diagonales*, n° 5, octobre 2006, pp. 16-25.
- « Éléments pour une histoire de la demande sociale de sciences sociales », Actes des 3<sup>es</sup> journées scientifiques du LATTTS, Cité Descartes, Marne la Vallée, pp. 208-214.

## VULGARISATION DE LA RECHERCHE

- « La critique systématique » (entretien), *Télérama*, 13 septembre 2006.
- « Un intellectuel en politique » (entretien) *Les Inrockuptibles*, 3 octobre 2006.
- « La politique à l'âge de la défiance », *Le Nouvel Observateur*, octobre 2006.
- « De nouvelles formes d'implication citoyenne » (entretien), *La Croix*, 6 octobre 2006.
- « La contre démocratie peut créer l'immobilisme » (entretien), *Le Soir*, 30 octobre 2006.
- « Le citoyen doit être électeur et contrôleur » (entretien), *20 minutes*, 2 novembre 2006.
- « Las problemas de la democracia », *Malpensante* (Colombie), novembre 2006.
- « Toda democracia es inconclusa » (entretien), *Tal Cual*, Venezuela, 17 novembre 2006.
- « Estamos en la edad real de las democracias » (entretien), *El Nacional* (Venezuela), 25 novembre 2006.
- « L'entretien du mois », *Le Soir d'Algérie*, 30 novembre 2006.
- « Guérir la démocratie de ses travers » (entretien), *Enjeux — Les Échos*, hors série décembre 2006.
- « Il n'y a pas de déclin de la démocratie » (entretien), *CFDT-magazine*, mars 2007.
- « L'équilibre entre capacité et proximité a été rompu », *Le Monde*, 22 mars 2007.

- « El poder de la contra democracia » (entretien), *Clarín*, Argentine, 23 mars 2007.
- « L'épreuve de la démocratie », *Alternatives Économiques*, hors-série n° 28, mars 2007.
- « Ce que révèle la campagne », *Nouvel Observateur*, 19 avril 2007.
- « Vers des démocraties de défiance », *Sciences Humaines, Grands Dossiers*, n° 6, mars-avril-mai 2007.
- « Historial intelectual y democracia » (entretien), *Revista de libras* (Espagne), mai 2007.
- « La social-démocratie n'est plus une idée neuve » (entretien), *Libération*, 23 juin 2007.

#### CONFÉRENCES INVITÉES À L'ÉTRANGER

- Centro de Estudios políticos y Constitucionales (Madrid, Espagne), 28 septembre : *La Politique à l'âge de la défiance*.
- Columbia University (New York), 31 octobre 2007 : *Distrust and Democracy*.
- New School for Social Research (New-York), 1<sup>er</sup> novembre 2007 : *Globalization and Sovereignty*.
- Columbia University (New York), 2 novembre 2007 : *Negative Sovereignty*.
- Universidad Externado de Colombia (Bogota, Colombie), 13 novembre 2007 : *Los Talleres de la Democracia*.
- Fundación Santillana para Iberoamérica (Bogota, Colombie), 14 novembre 2007 : *La Democracia inconclusa*.
- Universidad Católica Andrés Bello (Caracas, Venezuela), 16 novembre 2007 : *Las nuevas vías de la democracia*.
- Universidad Central de Venezuela (Caracas), 17 novembre 2007 : *La Crisis de la democracia*.
- London Historical Society (Université de Londres), 30 octobre 2007 : *The Politics of Popular Surveillance*.
- Université d'Oxford (Grande-Bretagne), 2 décembre 2007 : *The « Second Left » in France. History and Philosophy*.
- Wissenschaftskolleg zu Berlin (Allemagne), 30 mars 2008 : *Distrust and democracy*.
- Wissenschaftskolleg zu Berlin (Allemagne), 31 mars 2008 : *The Conceptual History of the Political*.
- Institut Universitaire de hautes études internationales (Genève), 17 avril 2008 : *L'Évolution des démocraties occidentales*.

— Chambre des députés du Portugal (Lisbonne), 16 mai 2008 : *Confiance et défiance dans les sociétés contemporaines*.

— Institut Français de Prague (République Tchèque), 28 mai 2008 : *La nation comme expérience de l'universel*.

