

Sous la direction de

KOULA MELLOS et PATRICK SAVIDAN

PLURALISME ET DÉLIBÉRATION

ENJEUX EN PHILOSOPHIE
POLITIQUE CONTEMPORAINE

Φ PHILOSOPHICA



LES PRESSES
DE L'UNIVERSITÉ
D'OTTAWA

PLURALISME ET DÉLIBÉRATION

La collection *Philosophica* accueille des ouvrages portant sur l'histoire de la philosophie et sur les problèmes contemporains. Elle est ouverte autant au traitement analytique des thèmes qu'aux perspectives historiques de la tradition franco-allemande. Elle compte une cinquantaine de titres qui vont de l'essai critique à l'ouvrage universitaire érudit et reçoit les manuscrits rédigés en français et en anglais.

The *Philosophica* series covers works dealing with perennial questions of an history of philosophy. The series particularly seeks works written within the European Continental and the analytic traditions. In conformity with the Press's editorial policy, the series welcomes manuscripts written in either English or French.

Directrice de collection : Josiane Ayoub

PLURALISME ET DÉLIBÉRATION

ENJEUX EN PHILOSOPHIE
POLITIQUE CONTEMPORAINE

Sous la direction de
KOULA MELLOS *et* PATRICK SAVIDAN

Données de catalogage avant publication (Canada)

Vedette principale au titre :

Pluralisme et délibération : enjeux en philosophie politique
contemporaine

(Philosophica ; no 50)

Comprend des références bibliographiques.

ISBN-2-7603-0490-6

1. Idées politiques. 2. Pluralisme. 3. Démocratie. 4. Individu
(Philosophie). 5. Morale politique. I. Mellos, Koula, 1942- II.
Savidan, Patrick, 1965- III. Collection : Collection Philosophica ; no 50
JA71.P58 1999 320'.01 C99-900958-3

Les Presses de l'Université d'Ottawa remercient le Conseil des Arts du Canada et l'Université d'Ottawa de l'aide qu'ils apportent à leur programme de publication.

Nous reconnaissons l'aide financière du gouvernement du Canada par l'entremise du Programme d'aide au développement de l'industrie et de l'édition (PADIE) pour nos activités d'édition.



UNIVERSITÉ D'OTTAWA
UNIVERSITY OF OTTAWA

Maquette de la couverture : Robert Dolbec

«Tous droits de traduction et d'adaptation, en totalité ou en partie, réservés pour tous les pays. La reproduction d'un extrait quelconque de ce livre, par quelque procédé que ce soit, tant électronique que mécanique, en particulier par photocopie et par microfilm, est interdite sans l'autorisation écrite de l'éditeur.»

ISBN-2-7603-0490-6

ISSN 1480-4670

© Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1999
542, King Edward, Ottawa (Ont.), Canada K1N 6N5
press@uottawa.ca <http://www.uopress.uottawa.ca>

REMERCIEMENTS

Les thèmes abordés dans ce recueil sont d'un intérêt philosophique et politique certain. Quelques-uns ont été examinés dans le cadre des travaux du Centre de recherche en philosophie politique et sociale de l'Université d'Ottawa dont les résultats sont présentés ici. D'autres thèmes ont été explorés par des collègues d'autres institutions académiques qui ont bien voulu accepter l'invitation de collaborer à ce projet qui réunit différentes perspectives philosophiques et politiques des enjeux contemporains.

La Faculté des Sciences sociales de l'Université d'Ottawa a octroyé les fonds nécessaires pour la publication de ce volume. Nous sommes en outre reconnaissants des contributions aux différentes étapes de la préparation de cet ouvrage à plusieurs personnes, membres du Centre et autres : Guy Lafrance, Roberto Miguelez, Douglas Moggach, Alvaro Pires, Léonard Beaulne et Véronique Boudreau. Une mention spéciale doit aller à Marguerite Côté qui, par son travail dévoué, a veillé à la production technique de l'ouvrage.

This page intentionally left blank

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos	<i>ix</i>
--------------------	-----------

I

1. Voix discordantes dans la philosophie politique contemporaine <i>Koula Mellos</i>	3
--	---

II

2. La guerre des dieux : remarques sur les fondements philosophiques du multiculturalisme <i>Alain Renaut</i>	25
3. Raison publique, raisons non publiques : les citoyens libéraux et leurs convictions morales <i>Geneviève Nootens</i>	43
4. Démocratie et rationalité : la question de l'autonomie du sujet dans deux modèles de démocratie <i>Roberto Miguelez</i>	67
5. La démocratie et le défi des particularismes <i>Guy Lafrance</i>	91

III

6. L'éthique philosophique selon H.-G. Gadamer :
le problème de l'application
Patrick Savidan 107
7. Vers une éthique du droit : critique
de l'éthique du bien chez Taylor
Koula Mellos 125

IV

8. La réalité existante est chancelante et brisée
Josiane Boulad-Ayoub et Paule-Monique Vernes 143
9. La rencontre de l'altérité : vers une hybridité politique
Fuyuki Kurasawa 173

AVANT-PROPOS

La philosophie politique bénéficie aujourd'hui d'un regain d'intérêt. Depuis la *Théorie de la justice* de Rawls — qui a certainement joué un rôle de catalyseur au sein de cette discipline —, on a vu se multiplier les controverses et les débats politiques dans lesquels s'affrontaient des positions qui, tout en se situant par rapport à des traditions clairement établies dans l'histoire de la philosophie politique, les renouvellent en profondeur en leur assignant la tâche de penser les problèmes de notre temps. L'œuvre de Rawls a ici, par rapport à ce renouveau de la philosophie politique, force de symbole. Cependant, sans mésestimer l'indéniable importance des travaux de celui-ci, il serait simplificateur de penser qu'ils représentent la source unique de ces débats vigoureux. Si l'œuvre de Rawls a connu un tel retentissement, c'est aussi parce qu'elle correspondait à de nouvelles exigences sociales et intellectuelles qui découlent de l'histoire du XX^e siècle. En effet, si la débipolarisation de l'univers politique, économique et social a bien entraîné une inévitable recomposition de l'espace géo-politique, nous constatons aussi que ces profonds bouleversements ont été accompagnés d'une recomposition des problèmes intéressant désormais la philosophie politique.

Hegel a insisté sur le fait que la philosophie n'est pas étrangère à son temps, qu'elle a, au contraire, pour fonction de penser ce qui est. Cette affirmation de Hegel, qui peut ainsi prendre l'allure d'un véritable adage, trouve dans l'évolution des problèmes dont s'occupe la philosophie politique une remarquable confirmation. C'est comme si la pensée du politique s'était trouvée ainsi libérée de la contrainte que faisait peser sur elle l'opposition — souvent stérile — entre les valeurs du libéralisme et les formes du marxisme (théorique ou réel) et pouvait désormais s'ouvrir à un champ nouveau de thématiques. Ainsi, non

content de ne pas coïncider avec une quelconque « fin de l'histoire », l'effondrement du communisme a-t-il redonné toute sa vigueur à la réflexion politique. La problématisation philosophique du phénomène totalitaire initiée par des philosophes politiques tels que H. Arendt, R. Aron ou Cl. Lefort, puis la réflexion sur les conséquences historiques de la dissolution du totalitarisme — notamment du point de vue des valeurs et du sens de l'existence — ont ainsi débouché sur une réappropriation novatrice du problème de l'espace public comme foyer de la liberté. Ainsi l'individu et la communauté se trouvent-ils de nouveau placés face aux questions essentielles d'identité, de droits, de dignité et de légitimité des valeurs (voire de légitimité des processus de légitimation des valeurs), tandis que les phénomènes dits de mondialisation ou d'intégration internationale et la thématization politique des phénomènes de migration de population amènent, notamment à travers une redéfinition du rapport entre la culture et la politique, un réinvestissement massif de la réflexion sur l'État et la nation, la citoyenneté et la souveraineté.

Qu'elle s'affirme dans un effort de réélaboration des principes libéraux ou qu'elle s'attache à trouver des solutions de rechange à ces derniers, la philosophie politique contemporaine se voit ainsi attribuer une place de premier plan dans la vie intellectuelle, au point que l'intérêt qu'elle suscite s'étend bien au-delà du cercle des spécialistes de la discipline. Cette place qu'on lui accorde est liée à la reconnaissance des enjeux traversant les débats opposant libéralisme et libertarisme, libéralisme et républicanisme, néomarxisme, communautarisme, multiculturalisme, nationalisme ou postnationalisme, etc. L'Autre et le même, le particulier et l'universel, l'opposition entre les systèmes de valeurs et la délibération individuelle ou collective en vue de la détermination de ces valeurs, constituent autant de problèmes cruciaux auxquels doivent aujourd'hui faire face les sociétés démocratiques. Ce sont ces problèmes que la philosophie politique s'est appropriés et qu'elle a contribué à rendre publics.

De façon synthétique, nous avons cru pouvoir rassembler l'ensemble de ces questions autour d'un pôle de réflexion associant la notion de *pluralisme* et celle de *délibération*. C'est en effet la redécouverte du *pluralisme* (comme valeur et comme fait) qui nous oblige à considérer de nouveau les différentes modalités de la *délibération*. Sans toujours aller jusqu'à admettre, à l'instar de Jürgen Habermas ou de Karl-Otto Apel, la nécessité de changer de paradigme — du sujet à l'intersubjec-

tivité —, la philosophie politique contemporaine a néanmoins pris acte du défi que les particularismes lançaient aux philosophies centrées sur l'universalité de la réflexion et du sujet. Le problème n'est pas nouveau : autour de Kant et de Fichte et par rapport à Hegel déjà, la question pouvait être formulée en termes presque identiques. Ce qui a changé, en revanche, c'est le fait que ces questions philosophiques sont désormais directement conçues comme autant de problèmes sociaux et politiques qu'il nous appartiendrait de résoudre. Le sauvetage de l'universel implique-t-il de se défaire d'un sujet devenu décidément bien encombrant? C'est une des questions auxquelles la philosophie politique doit répondre. Qu'en est-il du sujet? de la réflexion? Et, à partir de là : quel est le statut de l'universalité et quelle est la fonction de celle-ci? On peut reconnaître la force de certains arguments contextualistes qui visent à « particulariser » cet universel et, ce faisant, à le destituer peut-être, mais cela nous donne-t-il pour autant la possibilité de penser le lien politique en nous fondant sur la seule diversité des identités et de la seule particularité des intérêts? Quels sont les mérites de la reconnaissance du pluralisme? Mais, par ailleurs : quels sont les risques inhérents à toute tentative d'institutionnalisation des particularismes? Autant de questions, autant de problèmes difficiles sur lesquels les textes présentés ici se penchent selon une diversité d'approches qui ne saurait nous surprendre. Les manières de traiter le pluralisme sont en effet elles-mêmes plurielles. Loin de faire problème, cette diversité nous a semblé constituer une garantie contre toute tentation dogmatique dans l'étude du pluralisme. Elle permet de rendre compte de l'essentiel des discussions sur le pluralisme (notamment sous sa forme aujourd'hui la plus courante : le multiculturalisme¹) et l'universalisme. À quelles conditions la référence à un universel est-elle possible? Quelque diverses que soient les démarches suivies, elles reconnaissent toutes le rôle déterminant de la délibération dans l'organisation des sociétés démocratiques, lequel permet le maintien d'une référence à une universalité qui implique non pas la négation des particularismes, mais leur « dépassement » possible — la diversité des démarches réside d'ailleurs dans la façon d'élaborer cette idée de « dépassement ». L'orientation générale ne doit pas, en effet, faire oublier les différences d'orientation que prennent les diverses défenses des idéaux de liberté et d'égalité. La critique de la subjectivité, qu'elle soit directement menée par certains auteurs du présent ouvrage (par exemple, de la façon la plus radicale, par Fuyuki Kurasawa) ou qu'elle

soit traitée dans des œuvres dont il est ici discuté, ne sera donc pas écartée.

La réflexion que nous avons menée sur le pluralisme et la délibération a abouti à un ensemble de textes qui peuvent être divisés en trois parties distinctes. En guise d'introduction, nous proposons un texte de **Koula Mellos** qui passe en revue les multiples doctrines politiques en présence. L'auteure propose un repérage critique des principales directions que la réflexion philosophique et politique contemporaine sur le problème du lien social a prises. Identifiant quatre types de socialité, Koula Mellos tente de déterminer quels sont leurs fondements. Cette démarche synthétique conduit alors à grouper un premier ensemble de textes qui ont pour caractère commun d'être axés sur des problèmes propres aux sociétés démocratiques contemporaines. Ainsi **Alain Renaut** propose-t-il tout d'abord une réflexion exigeante visant à reconstruire les options philosophiques qui sous-tendent l'idéal multiculturaliste. Cet idéal est examiné en prenant comme point d'appui une discussion de la thèse wébérienne de l'hétérogénéité des systèmes de valeurs. Pour sa part, **Geneviève Nootens** s'interroge, à travers un examen de l'œuvre de John Rawls, sur l'aptitude des sociétés démocratiques à accueillir, dans le cadre d'une discussion publique, des idées émises par les citoyens, dès lors que ces dernières sont considérées comme relevant d'un ordre non public. Prolongeant cette réflexion sur les mérites et les limites des sociétés démocratiques libérales, **Roberto Miguelez** procède à une analyse serrée du problème de l'autonomie du sujet dans des régimes démocratiques en s'appuyant sur deux modèles : un modèle monologique et un modèle dialogique. La première partie se clôt sur la réflexion menée par **Guy Lafrance** à propos de ce qu'il appelle le « défi des particularismes » que doit relever la démocratie. Éclairant cette tension de l'universel et du particulier à partir de l'opposition entre pensée des Lumières et pensée romantique, l'auteur signale les dangers du particularisme, qui tend à s'opposer aux exigences de l'idéal démocratique.

La deuxième partie traite de la même problématique, mais cette fois à travers l'étude d'auteurs qui ont plus particulièrement placé l'éthique au cœur de leur réflexion. **Patrick Savidan** cherche à déterminer quel type d'éthique l'herméneutique philosophique de Hans-Georg Gadamer implique ainsi que les problèmes de cohérence qu'elle suscite. Le problème étudié est alors celui de l'inscription du jugement moral dans une tradition et dans une communauté. **Koula Mellos**,

quant à elle, analyse le sens et les fondements du jugement moral dans l'œuvre de Charles Taylor. Elle examine la logique et les limites du réalisme moral prôné par celui-ci en s'appuyant sur une interprétation de l'éthique moderne et, à l'occasion d'une analyse des thèses essentielles de Taylor, elle cherche à définir les principes susceptibles de concilier la morale et le droit.

Enfin, dans la dernière partie, deux textes, l'un de **Josiane Boulad-Ayoub** et **Paule-Monique Vernes** et l'autre (priviliégiant une approche plus sociologique) de **Fuyuki Kurasawa**, nous proposent de réfléchir aux problèmes que rencontre le pluralisme lorsque, pour des raisons diverses, la liberté et la discussion publique se trouvent entravées et font ressortir la nécessité de redéfinir les tâches de la philosophie politique, soit par la réintroduction de la notion de révolution, soit en tablant sur une « politique de l'hybridité » fondée sur les concepts de « subjectivité migrante » et de « communauté diasporique ».

Note

1. Voir sur ce point les très pertinentes mises au point de Will Kymlicka dans *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Clarendon Press, 1989, et dans *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1995 (traduction française de P. Savidan à paraître).

This page intentionally left blank

I

This page intentionally left blank

CHAPITRE PREMIER

VOIX DISCORDANTES DANS LA PHILOSOPHIE POLITIQUE CONTEMPORAINE : INTRODUCTION

Koula Mellos

Le discours philosophique, politique et social contemporain est aux prises avec la question du lien social, du « vivre-ensemble ». Ce « vivre-ensemble », peut-on encore l'envisager comme ce qui peut rendre possible une véritable réalisation personnelle ou, au moins, comme recherche d'une compréhension mutuelle? Ou bien est-il, au contraire, ce qui est susceptible d'étouffer notre liberté et notre individualité? Et, dans ce cas, faut-il alors que l'individu fasse prévaloir son indépendance? Mais, comment? Sous la forme d'une liberté privée visant l'autopromotion ou sous celle de la liberté expressive qui se manifeste dans la créativité esthétique? Vouloir concilier devoir et liberté aurait-il un sens? Faut-il envisager la notion de droit uniquement en relation avec les intérêts de l'individu, en particulier celui qui consiste à exclure les autres de son domaine propre, ou faut-il, au contraire, nécessairement faire intervenir l'idée de relation à autrui au point d'y voir poindre l'idée de droits collectifs? L'autocompréhension est-elle fonction de la communication des expériences communes et, par suite, suppose-t-elle l'appartenance à une même culture? Ou est-elle plutôt rendue possible par une rencontre avec d'autres cultures, par la connaissance et la reconnaissance mutuelle des différences? Devons-

nous concevoir nos rapports à autrui comme des rapports à distance, nous plaçant dans une relation d'extériorité par rapport aux visées d'autrui? Ou, au contraire, devons-nous les concevoir comme des rapports de collaboration dans la recherche de finalités communes et, en ce sens, comme une source d'enrichissement dans notre vie? Enfin, comment envisager les conditions rendant possible le lien social le meilleur? S'agit-il de conditions fondant l'exclusion d'autrui de la sphère des intérêts personnels ou encore la résistance stratégique aux intentions d'autrui? Ou bien de conditions favorisant la compréhension mutuelle? Voilà, brièvement, et sans souci d'exhaustivité, quelques-unes des questions qui balisent la problématique actuelle du « vivre-ensemble ».

Face à cette problématique, le discours contemporain est profondément divisé. Il présente un vaste éventail de réponses, depuis le rôle de premier plan accordé à l'indépendance individuelle dans la détermination des finalités jusqu'à la défense d'une conception du lien social en vertu de laquelle la détermination et la réalisation de projets communs supposent la participation de tous. Pour l'individualisme indépendant, le moi est la seule entité à pouvoir juger du bien-être personnel : toute force extérieure — qu'elle soutienne ou qu'elle entrave l'action individuelle — est une interférence, et le seul projet « commun » recevable est alors celui, négatif, du rejet de toute immixtion dans les affaires privées de l'individu. Cette forme d'individualisme indépendant — qui procède directement d'un libéralisme de type lockéen avec ses relations mutuellement exclusives par rapport aux choses privées — est à distinguer clairement de cette autre forme, héritée de Nietzsche, dans laquelle la relation significative est celle, esthétiquement expressive, qu'instaure le moi avec soi-même. L'individu tel que Locke l'avait pensé — à savoir comme agent de la rationalité téléologique — se voit alors remplacé par un moi qui se détache autant de la structure que de la rationalité et entre dans le mode créatif de l'art. Dans cette façon de concevoir le moi, le lien social en tant que structure normative constitue une menace pesant sur l'expression esthétique du moi et, dès lors, le lien social ou la socialité implique nécessairement une relation antagonique entre les multiples moi. Le moi se protège par l'action stratégique, mais au prix d'une socialité hantée par le conflit.

Dans la perspective d'une socialité reposant sur une positivité du vivre-ensemble, le moi individuel est une partie intégrale de la communauté. La relation sociale suppose alors non pas la projection de

la subjectivité dans la communauté — comme dans l'individualisme indépendant —, mais plutôt l'intersubjectivité de la compréhension mutuelle. La variante néo-aristotélicienne de cette forme de socialité attribue même à cette intersubjectivité une qualité substantive, c'est-à-dire qu'elle la conçoit comme appartenant à l'ordre de la substance. En d'autres termes, elle en fait une forme de vie éthique ou de vie selon le bien dans laquelle l'individu trouve la source du sens. Cette variante, qu'on appelle d'une manière générale « communautarisme », diffère radicalement de la conception postmétaphysique, néo-kantienne, de l'intersubjectivité en vertu de laquelle la compréhension mutuelle ne peut pas être conçue en dehors d'un procès discursif — et d'une procédure discursive — critique qui transcende la domination et l'oppression de ces particularismes, lesquels ne se rapportent plus dès lors qu'à des caractéristiques culturelles. Ces deux conceptions du vivre-ensemble ont ceci de commun, cependant, qu'elles défendent les valeurs de la liberté d'expression, des institutions du bien public, de la souveraineté des citoyens et de la formation démocratique de la volonté. Dans cette brève introduction, j'examinerai un certain nombre d'éléments particulièrement importants de chacune des perspectives suivantes : l'individualisme indépendant, le communautarisme, le procéduralisme et l'individualisme expressif. Je ne manquerai pas alors de faire état des enjeux politiques qu'ils impliquent. Pour ce faire, je m'arrêterai aux penseurs les plus représentatifs de ces perspectives.

La subjectivité de l'individualisme indépendant

L'individualisme indépendant prend sa source chez les premiers contractualistes modernes et demeure, sous plusieurs rapports, tributaire de leur façon de poser le problème. La socialité liée à la société civile est seulement un moyen de préserver l'indépendance de l'individu et n'a pas de valeur en elle-même. La société civile est le résultat d'un contrat, et le contrat, à son tour, est le produit de l'intérêt privé des individus. L'individu se donne librement, c'est-à-dire sans entraves comme sans aide extérieure, des objectifs ou des buts et met en œuvre les moyens propres à les atteindre. Il n'est exigé des individus que la reconnaissance mutuelle de cette indépendance dans le respect des sphères privées d'activité. C'est parce que ce respect ne peut être obtenu par les restrictions que les individus s'imposeraient à eux-mêmes que l'État devient nécessaire. L'indépendance de l'individu, la liberté et la

propriété sont sanctionnées par l'institution d'un système juridique constitué seulement de libertés négatives, suffisamment fort pourtant pour protéger l'individu contre toute intrusion. C'est là que l'État trouve son fondement. Il n'a pas d'autre raison d'être¹. Pour Locke comme pour Hobbes, l'État est une institution tout à fait extérieure au domaine privé de l'individu, et il n'est établi précisément que pour sauvegarder ce domaine. Si l'État hobbésien se permet d'utiliser tous les moyens possibles pour réaliser cette fin, c'est qu'il fait peu de cas de la capacité d'autorestriction des individus, ceux-ci étant dotés d'appétits par nature insatiables et, donc, étant susceptibles d'aller au-delà des frontières privées, violant ainsi celles des autres. L'individu indépendant est en quelque sorte tenu en respect, confiné dans les limites de son propre moi.

À l'origine, dans la conception moderne du droit, l'indépendance individuelle trouvait son fondement dans l'ordre naturel des choses. La revendication de l'indépendance relève de la nature même de l'individu. Pour Locke, l'indépendance est associée à la vie de l'individu d'une manière aussi étroite que la parole l'est à l'orateur. Le contenu du droit chez Locke est la vie, la liberté et la propriété; c'est là une détermination qu'aucun libéral ne mettra en question. Il est significatif que cette propriété et cette liberté, qui constituent le contenu du droit, sont également des expressions de la subjectivité. Or, la seule forme de propriété qui soit l'expression de cette dernière est, bien entendu, la propriété privée. En s'appuyant sur cette forme de propriété, Locke n'a évidemment pas de difficulté à faire de la structure d'une socialité d'exclusion mutuelle une structure de relations marchandes. Il n'est pas surprenant non plus qu'il ramène le travail à une simple activité d'appropriation et qu'il ne fasse aucun cas de son caractère essentiellement productif.

Il résulte de l'explication que donne Locke de l'origine de la propriété que le travail est une activité d'appropriation privée. Locke ne distingue pas la forme générique de la propriété en tant que relation sociale, d'avec la forme spécifique de la propriété privée comme relation d'exclusion mutuelle. En fait, la première forme est englobée dans la seconde. Dans cette opération, la notion d'« originel commun » est capitale : cet originel commun est la nature dont le Créateur fait don à tous. La nature, en tant que bien commun, est une chose qu'il est impossible de revendiquer. Elle est à tous en général et à personne en

particulier. « Prendre » ce qui est commun est alors équivalent à « faire mien » :

Un homme qui se nourrit de glands qu'il ramasse sous un chêne, ou de pommes qu'il cueille sur des arbres, dans un bois, se les approprie certainement par là. On ne saurait contester que ce dont il se nourrit, en cette occasion, ne lui appartienne légitimement. Je demande donc : *Quand est-ce que ces choses qu'il mange commencent à lui appartenir en propre?* Lorsqu'il les digère, ou lorsqu'il les mange, ou lorsqu'il les cueille? Il est visible qu'il n'y a rien qui puisse les rendre siennes, que le soin et la peine qu'il prend de les cueillir et de les amasser. Son travail distingue et sépare alors ces fruits des autres biens qui sont communs ; il y ajoute quelque chose de plus que la *nature*, la mère de tous, n'y a mis ; et, par ce moyen, ils deviennent son bien particulier².

Il poursuit, plus loin :

L'eau qui coule d'une fontaine publique appartient à chacun ; mais si une personne en a rempli sa cruche, qui doute que l'eau qui y est contenue, n'appartienne à cette personne seule? Sa peine a tiré cette eau, pour ainsi dire, des mains de la *nature*, entre lesquelles elle était commune et appartenait également à tous ses enfants, et l'a appropriée à la personne qui l'a puisée³.

Les exemples abondent chez Locke, mais il n'est pas utile d'en donner d'autres pour rendre encore plus claire cette idée qu'à l'origine de la propriété se trouve l'appropriation.

Comme nous le savons, cette activité originelle d'appropriation par laquelle le particulier et le privé sont constitués ne sert qu'à introduire l'activité de l'échange marchand. Or, c'est dans cette activité que nous pouvons saisir le mieux la portée illimitée de l'appropriation privée. Pour Locke, le marché constitue le lieu de régulation métabolique d'une société ouverte, faite d'individus indépendants, libres.

La même idée revient dans la doctrine contemporaine de l'individualisme indépendant. C'est particulièrement clair chez Robert Nozick⁴. La propriété privée, qui est en même temps l'expression et la condition de l'indépendance, est avant tout le droit de disposer de ses titres (*right of entitlement*) selon son bon plaisir. Ce droit s'exerce chez Nozick dans le seul champ des rapports marchands de transfert de propriété et, à cet égard, il diffère du droit primordial au respect de la dignité humaine défendu par la variante contemporaine de l'humanitarisme⁵. Dans l'optique néolibérale de Nozick, ce droit cesse d'appartenir

à la sphère des conditions de production de la propriété. Il relève de la sphère des conditions d'usage de la propriété, autrement dit de la sphère du marché. La rationalité de l'action ne trouve sa place que dans la détermination du moment et du lieu du transfert des titres, sans qu'intervienne une instance étrangère quelconque.

La subjectivité impliquée dans cette manière de voir est aux antipodes de l'idée du bien commun et de toute institution destinée à l'assurer. Les individus se rencontrent seulement dans l'échange marchand. Leur action commune se limite à exploiter, à l'aide d'un système de taxes, les ressources nécessaires au maintien et à la protection de la propriété privée. Nozick tend à faire de l'État un État privé et à lui attribuer, du fait de la subjectivité constitutive de ce dernier, un fondement éthique. Il recourt à la notion de liberté négative dans le contexte d'une éthique de l'abstention, qui interdit toute intervention ou toute interférence dans ce qui appartient à l'individu. L'État, d'après Nozick, doit lui aussi se conformer à cette morale de l'abstention auquel il doit astreindre les individus. L'État doit non seulement interdire à l'individu de s'immiscer dans les affaires privées d'un autre individu mais aussi s'abstenir d'intervenir dans le domaine privé. En assumant des fonctions de redistribution, même de façon minimale, l'État manquerait au principe négatif auquel il est censé obéir, à savoir le principe de non-ingérence dans les affaires de l'individu.

Tout comme dans le libéralisme classique, la perspective subjective du néolibéralisme contemporain, c'est-à-dire de l'individualisme indépendant, exclut la possibilité d'une saisie objective du système des interactions entre agents libres. Il est impossible à ceux-ci de prévoir les effets systémiques de l'activité d'appropriation. L'horizon de subjectivité ne peut s'étendre, comme Lukàcs l'a montré d'une manière si convaincante dans son étude sur le libéralisme classique, jusqu'à la totalité⁶. L'agent individuel n'est pas en mesure de prédire les effets systémiques avec la même assurance que celle permise par les lois. Pourtant, le mécanisme du marché est conçu comme ayant des propriétés systémiques qui, même si elles ne peuvent être comprises par l'agent individuel, ne manquent pas de produire une certaine régularité. La notion de la « main invisible » d'Adam Smith est justement censée conférer au marché une sorte de sagesse dans la régulation de l'activité des agents libres, et ceci en deça ou au-delà de leur propre intentionnalité. Cette idée de systématisme se retrouve chez Nozick. Chez lui, l'effet des actions individuelles est un effet de distribution des récompenses

et des pénalités qui varie suivant le contenu des rationalités subjectives. Cet effet demeure nécessairement en dehors de la visée rationnelle de l'action individuelle particulière.

La forme de la socialité, dans cette optique, correspond à celle des rapports marchands. En tant que mécanismes de régulation des interactions des individus dans les processus d'appropriation, ces rapports sont l'expression de la rationalité instrumentale. Un mécanisme de distribution qui se substituerait à la logique de ces rapports ne pourrait qu'affecter l'action privée. Ce subjectivisme constitue une compréhension « commune » de l'exclusion mutuelle impliquée dans la liberté négative et place les droits individuels au-dessus de toutes les autres valeurs. Ces droits constituent, conformément à la doctrine lockéenne, comme une sorte de mise en garde contre toute action d'ordre public qui voudrait empiéter sur la liberté de l'individu. Aujourd'hui, ce courant de pensée s'exprime à travers le minimalisme étatique qui demande la suppression des programmes d'aide sociale et de nouvelles mesures afin d'accroître l'expansion du capital, c'est-à-dire la propriété privée.

Le communautarisme et l'intersubjectivité de la tradition

En tant qu'héritier de la philosophie aristotélicienne de la substance, le communautarisme conçoit la vie éthique comme une vie selon le bien. Cependant, à la suite des critiques nietzschéenne et heideggérienne de la métaphysique — y compris de la métaphysique hégélienne de la philosophie de l'histoire —, le communautarisme n'associe plus le bien à une expérience humaine ultime. Le bien est plutôt lié à l'expérience culturelle qui cherche au-delà de ses propres particularités le sens et la vérité, c'est-à-dire l'universalité. D'autre part, au lieu d'être considérée comme susceptible de s'accomplir pleinement dans les formes rationnelles de la communauté — comme celles, téléologiquement orientées, d'une philosophie de l'histoire —, l'expérience humaine devient une recherche ouverte, continue, du sens.

Cet éloignement par rapport à la téléologie de l'expérience historique absolue s'accompagne d'un rapprochement par rapport à une philosophie du langage dans laquelle ce dernier apparaît essentiellement comme le fondement de l'intelligibilité et du sens. Dans ce déplacement, la relation entre compréhension et sens ne disparaît pas, mais subit une modification. La question théorique d'une

compréhension du monde dans son objectivité renvoie encore à la question pratique de l'agir éthique. Dans l'optique de la philosophie du langage, la relation entre compréhension et sens conserve aussi cette nature productrice, acquise dans la philosophie de l'histoire, qui regarde l'agir éthique comme action créatrice d'un monde objectivement valable et, en tant que tel, ouvert à la compréhension⁷. La philosophie du langage rompt avec la philosophie de l'histoire en faisant du langage une activité productive qui relie le connaître et l'agir, la compréhension et l'action éthique, une activité toujours ouverte à des possibilités créatrices dans la quête continue du sens.

L'herméneutique philosophique est une variante importante de la philosophie historicisée du langage. Hans-Georg Gadamer a grandement contribué à la développer. L'œuvre de ce dernier cherche à donner au particularisme les moyens de se dépasser et d'atteindre ainsi une vérité supérieure, mais non ultime ou absolue. Ce que Gadamer cherche à établir, c'est une relation entre le particulier et l'universel, non pas par le moyen d'une synthèse rationnelle mais par le moyen du jugement esthétique. C'est par la rencontre avec l'altérité — c'est-à-dire avec une autre culture vivante ou disparue — que se fait le passage du particularisme à l'universalité. En quoi la rencontre entre particuliers peut-elle constituer une médiation esthétique entre le particulier et l'universel? La réponse à cette question se trouve, à mon avis, dans l'appropriation phénoménologique de l'idée platonicienne du beau que Gadamer réalise dans le cadre de son interprétation de la métaphysique platonicienne et néo-platonicienne de la lumière. Cette idée se trouve développée dans la conclusion de son ouvrage monumental, *Wahrheit und Methode*⁸.

La rencontre avec l'autre suscite une compréhension mutuelle qui transcende le particularisme dans l'acte même de la reconnaissance et de l'appréciation esthétique des différences mutuelles. La lecture de la métaphysique platonicienne du beau inspire à Gadamer une analogie entre le beau et la compréhension mutuelle. Pour lui, le beau constitue l'unique structure ontologique d'une identité immédiate entre l'universel, c'est-à-dire l'idée, et le particulier, c'est-à-dire l'apparence. « Le beau n'apparaît pas seulement dans ce qui est là, sous nos yeux, mais de telle manière que c'est lui seul précisément qui confère à ce qui est là sa présence véritable, c'est-à-dire le fait émerger de tout en son unité⁹. » Ce qui est essentiel dans le beau c'est donc l'immédiate autoprésentation.

Gadamer propose la même structure d'identité immédiate entre l'universel et le particulier dans la compréhension mutuelle.

La modalité d'être du sens linguistiquement constitué ou de la compréhension mutuelle est analogue à la modalité d'être du beau comme autoprésentation. Le langage fait advenir le sens à l'être non pas comme quelque chose qui aurait existé préalablement, ni comme quelque chose de partiel ou d'essentiellement différent de sa forme phénoménale. Le langage fait plutôt advenir le sens à l'être comme pure immédiateté. Le sens constitué est identique à l'objet créé. La vérité ontologique du sens et de l'objet créé consiste donc dans la *présentation* de soi-même. « Ce qui se présente ainsi ne diffère pas de lui-même en se présentant. Il n'est pas une chose en lui-même et autre chose pour d'autres¹⁰. » L'expérience herméneutique est une rencontre avec cette autoprésentation. En se référant aux textes comme autoprésentation de la tradition, Gadamer affirme que « le comprendre ne se complait pas dans la virtuosité technique d'une "compréhension" de tout ce qui a bien pu être écrit. C'est au contraire une expérience authentique, c'est-à-dire la rencontre d'une chose qui se fait valoir comme vérité »¹¹.

Ainsi, le comprendre — ce que Gadamer appelle, à la suite de Heidegger, *l'expérience authentique* — est la rencontre avec ce qui peut être désigné sous le nom d'« auto-identité », ce qui est identique avec soi-même et, par conséquent, différent des autres « auto-identités ». Mais la rencontre suppose sensibilité et appréciation des différences. Dès lors, la compréhension mutuelle ne peut pas chercher une intégration. Elle ne fait que prendre note de — elle est « captivée » par — l'autoprésentation du sens, et cherche seulement à ajouter au legs de la tradition ce qui est maintenant rencontré. La tradition devient alors *pluralité* de points de vue, de voix singulières. En ce sens, l'expérience herméneutique gadamérienne en tant que compréhension mutuelle est célébration du pluralisme des cultures. Le travail de synthèse de la dialectique hégélienne de la réflexion où, pour être conservé, le particulier doit être transformé en une forme plus complète est remplacé ici par le travail non synthétique de la dialectique de la perception. La « fusion des horizons » est l'aboutissement de cette dialectique. C'est une compréhension faite de reconnaissance mutuelle des différences, et c'est dans cette reconnaissance que se produit la transcendance. En d'autres mots, le particularisme est transcendé dans la reconnaissance de l'altérité. « Lorsque nous comprenons un texte, ce qui en lui a sens captive de la même manière que le beau. Il s'impose et

captive d'emblée, avant que pour ainsi dire on ne revienne à soi et que l'on puisse contrôler la prétention au sens qu'il formule à quelqu'un¹². »

Si tant est que notre interprétation de l'herméneutique gadamérienne comme reconnaissance et appréciation esthétique de la différence soit juste, le pluralisme culturel devient alors une condition essentielle de la compréhension mutuelle. Ce qui ne veut pas dire que la façon d'envisager le pluralisme culturel dans le communautarisme soit dépourvue d'ambiguïtés. S'il est vrai que des doctrines aussi diverses que celles de Gadamer, Richard Rorty¹³, Alasdair MacIntyre¹⁴, Hannah Arendt¹⁵, Charles Taylor¹⁶ et autres se rencontrent dans la critique du néolibéralisme et dans la défense de la liberté positive et publique, de la participation civique et de la citoyenneté active, il est vrai aussi qu'elles ne sont pas toutes également prêtes à associer la vie éthique à toute forme culturelle. Il est cependant difficile de dire si cette attitude repose sur un fondement théorique solide plutôt que sur une intuition. La question ne se pose pas pour Rorty dans la mesure où, chez lui, la compréhension trouve sa place exclusivement à l'intérieur de l'expérience culturelle et n'admet d'autre universalité que celle qui découle de la culture en question. Mais là où le problème de l'universalité se pose, la question des fondements du bien est loin d'être réglée. Il est, en effet, parfois difficile de savoir si ces fondements sont transcendants ou immanents, métaphysiques ou historiques, ou si le transcendant et l'immanent, le métaphysique et l'historique coexistent dans une difficile tension. L'intuitionnisme moral de Charles Taylor, par exemple, semble attribuer une place de premier plan au transcendant et au métaphysique dans la question des fondements du bien, tandis que, dans l'intuitionnisme esthétique de Gadamer ou de Hannah Arendt, ces fondements renvoient plutôt à l'immanent et à l'historique. Dans tous les cas, cependant, la thématization de la vie éthique comme voix et substance suppose les relations intersubjectives et, en même temps, des principes d'action dont la validité est censée aller au-delà de la simple contingence ou de l'expérience particulière d'une culture donnée. Dans l'intuitionnisme esthétique, cette universalité, nous l'avons vu, est l'aboutissement d'un processus d'apprentissage rendu possible par la rencontre de différentes cultures, comme fusion des horizons dont l'issue est une plus grande autocompréhension. Il reste à voir si cette autocompréhension permet d'énoncer des jugements sur la vie éthique de chaque culture. La chose est peut-être aisée lorsqu'il s'agit de montrer que les institutions qui protègent la liberté publique

et politique sont moralement supérieures à celles qui favorisent l'individualisme indépendant, la liberté négative et l'État minimal, mais elle l'est sans doute beaucoup moins lorsqu'il s'agit de défendre les libertés publiques face, par exemple, à une conception de la vie comme celle du confucianisme, dans laquelle la citoyenneté active cède la place à l'obéissance et à la piété filiales.

La compréhension mutuelle résultant de la reconnaissance et de l'appréciation de la différence a lieu dans la communication interculturelle, et celle-ci amène une certaine part de relativisme. Si cette universalité naît de la rencontre et se nourrit d'une pluralité de formes culturelles qui, dans leur rencontre, parviennent à une meilleure auto-compréhension et qui se défont, au moins en partie, de leur esprit provincial, on ne voit pas vraiment comment une telle universalité pourrait éviter le relativisme, du moins celui qui est impliqué dans la *qualité* de l'apprentissage. Est-il possible, quand des cultures se rencontrent dans un esprit d'ouverture de conserver certains caractères qui leur sont propres tout en en sacrifiant d'autres?

L'intersubjectivité rationnelle

La forme reconstructiviste de la philosophie du langage associée à Jürgen Habermas¹⁷ — que nous désignerons ici sous le terme de procéduralisme — prend aussi ses distances par rapport à la téléologie historique sans pour autant se défaire des idéaux des Lumières et de la croyance dans le pouvoir émancipateur de la raison. Dans le procéduralisme, la compréhension mutuelle de l'herméneutique est remplacée par la compréhension mutuelle de l'argumentation ou du discours critique. Cette substitution entraîne un changement radical des rapports entre compréhension et histoire. Tandis que, dans la compréhension herméneutique, la relation entre le particulier et l'universel est une relation de reconnaissance et d'appropriation mutuelle de la différence, dans l'argumentation discursive, il s'agit d'une relation dans laquelle le particulier se dissout, pour ainsi dire, dans une compréhension d'un niveau plus élevé, à savoir dans l'universel, lequel devient d'ailleurs une idée régulatrice dans le refus de la domination.

On a affaire non pas à une médiation esthétique entre le particulier et l'universel, mais à une médiation rationnelle, bien que dans le sens régulateur faible d'une « délivrance » de la domination, plutôt que dans le sens, positif ou fort, qui lui est attaché tant dans le

transcendantalisme que dans le courant spéculatif de l'esprit absolu. L'universalité a donc ce sens faible dans la théorie de la raison communicationnelle. En se séparant de la raison transcendantale aussi bien que de la raison spéculative, la raison communicationnelle substitue une rationalité plurielle à la vérité universelle, unifiante, de la métaphysique. Mais le pluralisme résulte non pas de la reconnaissance de la différence culturelle, à l'occasion de la rencontre avec des cultures étrangères, mais de la différenciation structurelle de la société moderne elle-même, tant sur le plan de ses institutions que sur celui de son autocompréhension. Sur le premier plan, il s'agirait des conséquences institutionnelles de la différenciation entre système (notamment l'économie et la bureaucratie) et monde vécu. Sur le deuxième plan, il s'agirait de la différenciation de « trois mondes », à savoir le monde objectif, le monde social et le monde subjectif, chacun répondant à des valeurs spécifiques de vérité, de justesse normative et d'authenticité dans le cadre de rationalités spécifiques.

Ce pluralisme de la raison communicationnelle — qui trouve d'ailleurs sa première expression chez Weber —, entretient une relation paradoxale avec l'histoire. La raison communicationnelle émerge de l'histoire et pourtant elle se sépare de celle-ci dans l'argumentation discursive critique du particularisme. Est-ce que cette raison communicationnelle, avec sa position anti-ontologique, serait condamnée au formalisme? N'entraîne-t-elle pas l'illusion que l'histoire peut repartir de zéro? On serait tenté de le penser, puisque la notion de situation idéale de langage ou celle de voile d'ignorance, chère à Rawls, supposent, entre autres, l'oubli des particularités des individus socialisés qui prennent part à un discours. Mais Habermas et Rawls sont conscients des implications potentiellement anhistoriques de ces instruments conceptuels. Pour déterminer si la séparation d'avec l'ontologie est justifiée, il faut cependant recourir à la notion de précompréhension, qui relie l'action communicationnelle à l'histoire. Cette notion s'apparente à celle de « préjugement » employée par Gadamer, mais, lorsqu'elle est pensée dans son rapport au passé, on ne peut guère la rapprocher de celle de Gadamer, en dépit de tous les efforts que Habermas déploie pour faire coïncider l'herméneutique et l'argumentation¹⁸. Le préjugement et la précompréhension sont tous deux situés dans le passé; le préjugement est substance et renvoie à l'idée de la continuité historique, tandis que la précompréhension n'est que partage du sens idéologique. Cette dernière rend possible la

communication mais subit en tant qu'elle est idéologique, des transformations radicales.

Dans la théorie communicationnelle, la précompréhension est réception passive de la compréhension passée. Elle précède la réflexion active, mais elle ne fonctionne pas comme un *a priori* transcendantal. Elle ne fonctionne pas non plus ontologiquement comme un objet offert dans sa pleine apparence. Elle constitue plutôt un lien prérationnel commun entre des sujets à la recherche de la compréhension mutuelle de quelque chose d'autre. Il s'agit donc d'une condition historique de la compréhension, qui s'annule cependant elle-même dans le processus de compréhension. Ainsi, la précompréhension rend possible la compréhension communicationnelle, mais elle n'est pas, elle-même, objet de la compréhension communicationnelle. Cette mise à l'écart de l'examen rationnel n'est pas, pour Habermas, absolue. À la différence de la position heideggérienne, où la vérité se trouve toujours en retrait par rapport à la raison, ce qui est tenu pour acquis dans un discours, c'est-à-dire la précompréhension peut apparaître comme objet de compréhension dans un autre discours¹⁹. La différence de structure entre la précompréhension et la compréhension mutuelle ne représente pas, pour Habermas, un obstacle insurmontable dans le processus de rationalisation, dans la mesure où le choix entre précompréhension et thématization empêche toute exclusion systématique de l'examen rationnel.

La précompréhension occupe une position particulière dans la théorie sociale critique. Elle forme un lien indissoluble avec le passé même si elle amène une distanciation par rapport à lui. Cette connaissance préalable reçue passivement constitue un point de vue privilégié à partir duquel l'action communicationnelle s'approprie une partie de la vision totale du monde, en fait un objet *pour* la compréhension mutuelle afin de le transformer rationnellement en un objet *de* compréhension mutuelle. Nous pourrions dire, dans le langage hégélien, qu'il s'agit de dissoudre l'opacité de la substance historique, mais, à la différence de l'autoréflexion hégélienne, la raison communicationnelle pratique cette dissolution en s'affranchissant de cette substance.

C'est le prix que paye cette compréhension mutuelle lorsque, faisant appel à la raison critique, elle cherche à empêcher la domination de s'étendre. Ici, donc, la compréhension mutuelle a une relation

« émancipatrice » plus étroite avec l'universalité parce qu'elle exige que la compréhension préalable soit dissoute et non pas simplement reprise — même dialectiquement — dans la nouvelle compréhension mutuelle. Cette lutte en vue de l'émancipation entraîne une rupture avec la substance de la vie éthique et le remplacement de celle-ci par une démarche critique destinée à dépasser le particularisme.

La vie éthique n'est plus envisagée dans la perspective ontologique de la philosophie de la substance ou de la philosophie de l'histoire, mais plutôt dans la perspective critique de l'argumentation. D'un point de vue épistémique, la notion de vie bonne ou de vie éthique a plutôt une fonction régulatrice — au sens kantien du terme — ayant pour but d'éloigner du particularisme, chaque fois un peu plus, la qualité essentiellement progressive de l'argumentation afin de la rapprocher de l'universalité. Cette distance « épistémique » de la culture rend possible la distinction — essentielle, en ce qui concerne les sociétés multiculturelles — entre le particularisme culturel des différentes communautés culturelles et l'universalisme de la culture politique moderne²⁰. Dans une telle culture politique universaliste, le procéduralisme du discours ouvert l'emporte sur les conceptions culturellement déterminées de la vie bonne, quelles qu'aient été les contingences historiques qui permettent d'expliquer leur coexistence dans un « État-nation ». Dans ce cas, le principe du droit se superpose à celui du bien mais non pas dans le sens exclusif de la liberté négative de l'individualisme indépendant mais dans le sens inclusif d'une citoyenneté active.

La subjectivité esthétique

Un courant néo-nietzschéen de la pensée politique contemporaine s'oppose fermement tant au communautarisme culturel qu'au procéduralisme et qu'au néolibéralisme. Il garde cependant une certaine sympathie pour la théorie critique en raison de sa position contre la domination. Mais ce néo-nietzschéanisme ne partage pas les présuppositions de la théorie critique — du moins dans la variante reconstructionniste habermasienne. Alors que celle-ci cherche à réhabiliter l'universalité en la replaçant dans une perspective rationaliste fondée dans la communication, le néo-nietzschéanisme cherche à discréditer le principe même d'une universalité rationnelle. Il trouve son inspiration critique dans la liberté expressive — ou dans ce que l'on peut appeler aussi la créativité esthétique.

Cette créativité esthétique se distingue par le fait qu'elle est censée s'exercer en dehors d'un idéal déterminé rationnellement. Il n'y a pas de modèle ou de règle pour une telle activité. Il n'y a pas non plus de subsomption sous un universel, comme c'est le cas de l'application d'une règle générale ou encore de l'application de la loi morale kantienne. Enfin, il ne s'agit pas d'une participation à l'universel comme agent actif, suivant le modèle de la philosophie de l'histoire. C'est plutôt une miraculeuse création, la réunion de divers éléments dans une œuvre belle dont l'unique objet est de susciter le plaisir en opposition nette à la fonction de l'instrument, conçu pour la poursuite d'autres fins.

Cette conception de l'activité fait de l'individu esthète un créateur. La mort de Dieu n'est, pour Nietzsche, qu'un appel à l'être humain pour qu'il fasse sienne l'activité de création. Cela signifie non pas que le niveau de créativité est abaissé pour correspondre aux capacités des hommes qui ne peuvent plus compter sur une assistance transcendante, mais plutôt que la créativité humaine doit s'élever à un niveau jamais atteint. Une telle activité créative n'a pas de déterminants, car aucun modèle *a priori* ne peut exister. Dans une perspective nietzschéenne ou néo-nietzschéenne, c'est l'appel à des modèles qui définit la passivité et l'assujettissement. Pour Nietzsche, le dépassement de cette limite, en acceptant de relever le défi d'une création toujours renouvelée, est déjà en lui-même un acte libérateur, autant que l'acte de création lui-même.

Michel Foucault reprend, bien que d'une manière indirecte, le défi nietzschéen attaché à la créativité esthétique. Dans la plupart de ses ouvrages²¹, il examine des expériences historiques qui représentent non pas des ouvertures à la liberté expressive et à la créativité esthétique, mais, au contraire, des entraves à cette liberté et à cette créativité qui contribuent à perpétuer l'asservissement²². L'objectif de Foucault est de saper ces pratiques historiques qui prétendent avoir une validité épistémique et normative. Les principes à la base de ces pratiques peuvent varier dans l'espace et le temps, mais ils ont toujours pour effet d'opprimer. Les analyses du traitement clinique de la maladie mentale et de la disciplinarisation du corps menée par Foucault fournissent des exemples du rôle des règles dans la soumission et l'assujettissement. Dans l'activité réglée, que l'adaptation soit voulue ou acceptée, qu'il y ait donc identification ou aliénation, il y a toujours domination. Plutôt

que d'être l'auteur de son acte, l'individu est alors un technicien dont l'action est un simple véhicule qui applique la règle.

L'interprétation que fait Foucault de certaines pratiques historiques se place résolument dans la perspective nietzschéenne du rejet du principe de la loi. Pour Foucault, le principe de la loi est intrinsèquement oppresseur. Dans son observance comme dans son application, la loi suppose une relation de domination, car elle ne vient pas du sujet et lui demeure extérieure. La seule attitude que le sujet devrait donc adopter à l'égard de la loi est une attitude de défiance et d'opposition, et la seule activité qui puisse échapper à la loi est la créativité esthétique. Chez Foucault, la création remplit donc un rôle stratégique. Elle résiste au principe de la loi en se plaçant en dehors et en ne comptant que sur ses propres ressources. La relation d'extériorité entre le moi et la loi reflète la relation d'extériorité entre le moi et les autres. Il s'agit d'une relation d'antagonisme entre adversaires.

C'est dans ce contexte que Foucault fait intervenir la notion de pouvoir²³. En fait, sa généalogie du pouvoir peut être considérée comme une revendication explicite de l'activité esthétique plutôt qu'implicite, comme dans les analyses des pratiques historiques. Ainsi considérée, en effet, l'analytique du pouvoir chez Foucault apparaît comme une apologie de cette activité. Le pouvoir signifie la possibilité de résistance, et il en est ainsi non pas en tant qu'application de la règle, ou en tant que substantiation du principe mais en tant que stratégie créatrice. Le non-anticipé, le non-prédict, l'inconnu, sont des éléments d'une stratégie de résistance efficace dans la mesure où je réduis l'adversaire à ma merci. L'adversaire est pris au dépourvu par la surprise d'une attaque stratégique. Et c'est précisément cet élément de surprise dans le non-anticipé et le non-prédict qui renforce le créateur et le protège, du moins dans l'immédiat. Nous pouvons appeler cette attitude l'« esthétique de la surprise ». Elle fait partie à titre décisif de l'action stratégique réussie.

L'esthétique de la surprise diffère totalement de l'esthétique gadamérienne du plaisir du beau. Du point de vue de l'adversaire, en effet, la surprise ne provoque, bien entendu, aucun plaisir comme le fait le beau. Elle représente plutôt une sorte de signal indiquant un danger réel ou imminent et elle appelle une résistance à la fois stratégique et créatrice. Mais cette activité n'est pas seulement un acte de défense face à une attaque. Elle sert aussi en contre-attaque. Il y a donc un chevauchement de stratégies offensives, chacune d'entre elles visant la

défaite de l'adversaire au cours d'un processus sans fin et sans répit pour les deux parties en présence. En même temps, ce chevauchement offre à chacun la possibilité de résister à la domination de l'autre.

Dès lors, il n'y a pas d'entente possible sur des principes communs, quelle que soit la manière dont on envisage le fondement de ces principes — fondement rationnel ou autre. Dans la lutte stratégique, les individus en présence ne sont pas des camarades unis dans une compréhension mutuelle mais, au contraire, des adversaires qui s'affrontent. C'est cette situation d'opposition et de résistance qui alimente la fonction créatrice. Paradoxalement, la présence de l'adversaire, du fait de la menace qu'il représente, est une condition nécessaire de l'action créatrice, laquelle apparaît alors comme une lutte pour l'autoaffirmation, force vitale pour la liberté expressive.

Quelles conséquences peut-on tirer de cette perspective subjectiviste esthétique relativement à la question du gouvernement? Comme le principe de la loi est essentiellement oppressif, il est évident que des institutions politiques telles que la citoyenneté et la liberté publique seront rejetées. La volonté d'asservissement manifestée par tous les individus et qui est au principe de la loi exclut toute possibilité de compréhension mutuelle et, par conséquent, de volonté commune. La subjectivité esthétique implique plutôt la dissolution de ces institutions politiques et leur remplacement par un autogouvernement à tel point radical que les esprits et les volontés ne peuvent se rencontrer que sur le champ de bataille.

* * * * *

L'individualisme indépendant, le communautarisme culturel, le procéduralisme et l'individualisme expressif ne parlent sans doute pas la même langue. L'individualisme indépendant s'appuie sur l'échange économique et il concentre son attention sur la raison individuelle qui s'exerce dans la sphère des intérêts particuliers, au détriment de celle des intérêts publics. S'il vise l'autopromotion de l'individu comme acteur dans le marché, il donne congé à l'individu en tant que citoyen éclairé, travaillant au bien-être de la communauté. Si le sens de la vie et l'accomplissement de soi ne sont qu'une affaire d'appréciation subjective et restent cantonnés dans la sphère de l'individu privé, la communauté politique et la citoyenneté ne peuvent être alors que des superfluités ou bien une entreprise sur la liberté de l'individu. Ce langage antipolitique est aveugle ou indifférent au prix écologique et

humain à payer pour une telle liberté. Si l'instrumentalisme, l'absence de l'esprit de communauté, les disparités sociales et économiques, le déclin écologique, etc., ne peuvent être considérés comme des effets libérateurs d'une liberté négative, alors une telle liberté peut difficilement devenir l'élément moteur de la société.

Les objections formulées dans l'individualisme expressif, le communautarisme culturel et le procéduralisme à l'égard de l'individualisme indépendant se trouvent donc justifiées. Celles de l'individualisme expressif ouvrent la voie à la résistance, mais elles acculent l'individu à un combat sans fin, sans issue, avec l'autre, combat où chacun se protège de l'autre et qui, par le fait même, empêche toute forme d'engagement politique. La notion de citoyenneté, pensée comme formation discursive de la volonté, y est écartée au profit d'une rébellion individuelle permanente. Il y a là pourtant un paradoxe puisque l'individu en état de rébellion n'a sur la société dans son ensemble pas plus d'effet que l'individu indépendant tout à son travail d'auto-promotion. Les implications nécessairement égotistes des projets respectifs de l'individu rebelle et de l'individu indépendant se révèlent étrangement semblables. Tous deux demeurent également aveugles ou indifférents aux effets socialement pernicieux de cet intérêt exclusif pour eux-mêmes. Ni l'un ni l'autre n'offrent donc une option politique acceptable.

Les perspectives communautariste et procéduraliste offrent une meilleure solution. L'une et l'autre font appel à la compréhension mutuelle, un principe supérieur à l'intérêt particulier. L'individu se considère lui-même comme une partie du monde commun ou communautaire, il s'identifie à ce monde et travaille en vue de son avènement. Mais, ainsi que nous l'avons vu, le rapport entre l'individu et la communauté n'est pas envisagé de la même manière dans les deux perspectives, et il est nécessaire d'en tenir compte dans l'appréciation de leurs visions respectives de la communauté. Le communautarisme culturel ne va pas bien loin lorsqu'il s'agit de reconnaître à la raison un rôle créateur. L'individu semble devoir se contenter de respecter, par conviction intuitive, la valeur de la tradition et d'adhérer aux conceptions véhiculées par celle-ci. Entre l'individu et la communauté, la balance penche du côté de la communauté, vue comme partage culturel particulier. Le procéduralisme, en revanche, s'appuie sur une raison argumentative critique qui dissout le lien intuitif avec la tradition. Mais dans ce cas, la balance, au lieu de se maintenir en position d'équilibre

entre l'individu et la communauté et promouvoir ainsi leur réconciliation, semble plutôt pencher de l'autre côté, celui de l'individu autonome. Pourtant ce déséquilibre peut ne pas être incompatible avec l'idée d'une communauté politique de citoyens actifs, à condition, cependant, que l'individu autonome demeure attaché au principe du droit et à l'idée d'une formation discursive de la volonté qui prend ses racines dans un monde vécu collectivement partagé.

Notes

1. Dans la doctrine des droits naturels inaliénables de Locke, l'activité politique en tant que citoyenneté active est aussi superflue que dans le système de Hobbes. Dans ce dernier système, les droits naturels ne ressortissent pas à la compétence de l'individu. Le politique est ainsi absorbé dans une structure légale, laquelle est fondée sur les libertés négatives.
2. John Locke, *Traité du gouvernement civil*, traduit de l'anglais par David Mazel, Paris, Flammarion, 1984, par. 28, p. 195.
3. *Ibid.*, par. 29, p. 196.
4. Robert Nozick, *Anarchie, État et utopie*, traduit de l'anglais par Évelyne d'Auzac, Paris, PUF, 1988.
5. Je pense ici à la forme de contractualisme élaborée par John Rawls. Voir John Rawls, *Théorie de la justice*, traduit de l'anglais par Catherine Audard, Paris, Éditions du Seuil, 1987.
6. Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe*, traduit par K. Axelos et J. Bois, Paris, Éditions de Minuit, 1960.
7. Bien entendu, cette perspective n'a pas des rapports avec celle, linguistique aussi, du positivisme logique développée notamment dans les travaux du Cercle de Vienne. Dans le positivisme logique, la relation entre connaissance et action est plutôt dualiste et le langage de la connaissance a un statut non historique.
8. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1960; traduction française de Pierre Fruchon, J. Grondin et G. Merlio : *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996.
9. *Ibid.*, p. 507.
10. *Ibid.*, p. 513.
11. *Ibid.*, p. 514.
12. *Ibid.*, p. 516.
13. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, 1979; *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

14. Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1981; *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988.
15. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, traduit par Georges Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1961; *Essai sur la révolution*, traduit par Michel Christien, Paris, Gallimard, 1963.
16. Charles Taylor, *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne*, traduit de l'anglais par Charlotte Melançon, Montréal, Boréal, 1998.
17. Jürgen Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1981; traduction française : *Théorie de l'agir communicationnel*, vol. I, Jean-Marc Ferry, Paris, Fayard, 1987, vol. II, Jean-Louis Schlegel, Paris, Fayard, 1987; *Nachmetaphysisches Denken : Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1988; traduction française : *La pensée post-métaphysique*, Rainer Rochlitz, Paris, Armand Colin, 1993; *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1992; traduction française : *Droit et démocratie : entre faits et normes*, Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997.
18. Voir Jürgen Habermas, *Zur Logik Sozialwissenschaften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970; traduction française.
19. Habermas s'inspire ici directement d'Alfred Schutz, *Der Sinnhafte Aufbau der Sozialen Welt* et *Strukturen der Lebenswelt*.
20. Voir Jürgen Habermas, *Droit et démocratie : entre faits et normes*.
21. Michel Foucault, *Folie et déraison : histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961; *Naissance de la clinique : une archéologie du regard médical*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963; *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975; *Histoire de la sexualité*, vol. 1-3, Paris, Gallimard, 1976, 1984, 1984.
22. Cette stratégie de promotion de l'idée d'une activité esthétique consistant à examiner les effets de l'universalité rationnelle sur les relations sociales a eu comme résultat de donner à l'idée d'activité esthétique une place si discrète dans l'œuvre de Foucault qu'elle est passée inaperçue pour bon nombre de commentateurs, qui ne voient dans ces analyses que l'empreinte d'un froid fonctionnalisme. Voir, par exemple, Axel Honneth, *Kritik der Macht : Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschafts-theorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1985.
23. Voir, en particulier, *Surveiller et punir* et *Histoire de la sexualité*, vol. I : *La volonté de savoir*, *op. cit.*

II

This page intentionally left blank

CHAPITRE DEUXIÈME

LA GUERRE DES DIEUX : REMARQUES SUR LES FONDEMENTS PHILOSOPHIQUES DU MULTICULTURALISME

Alain Renaut

La question que je voudrais examiner ici porte sur les fondements philosophiques de la conviction qui a cours aujourd'hui et qui est constitutive de l'idéal multiculturaliste, conviction suivant laquelle les sociétés humaines seront ou seraient d'autant meilleures qu'elles constitueront ou constitueraient des sociétés culturellement pluralistes. Au-delà du fait que la plupart des sociétés actuelles, surtout les sociétés démocratiques, sont, pour des raisons diverses tenant à leur origine ou à leur histoire, des sociétés multiculturelles, la question se pose en effet de savoir au juste ce qui permet de passer du fait au droit, de l'être au devoir être, de la constatation d'un fait à la définition d'un idéal ou d'une exigence. Pour être tout à fait clair, je précise d'emblée que la différence des cultures, en tant que fait, n'a à mes yeux rien qui soit susceptible de heurter une quelconque sensibilité et que, s'il fallait parler en termes de sensibilité, je dirais éprouver spontanément la plus grande défiance, pour ne pas dire plus, à l'égard de toutes les politiques restrictives en matière d'immigration et de droits des immigrés. Cela étant dit, mon interrogation commence une fois que l'on a précisément reconnu et accepté la différence des cultures en tant que fait. De cette reconnaissance et de cette acceptation résulte-t-il que le genre de société

qu'il nous faut perpétuer ou créer en tenant compte de cette diversité soit tenu de se définir par la conviction qu'une telle diversité doit absolument être érigée en valeur, être préservée, défendue, voire creusée, en tout cas cultivée — au sens où la culture qu'il nous faudrait viser serait une culture de la diversité comme telle?

À cette question, j'ai évidemment tendance à répondre par l'affirmative, dans la mesure où le programme antithétique de l'éradication des différences, de l'homogénéisation du divers, de la réduction de l'autre au même ne rencontre aucune de mes sympathies ni intellectuelles, ni politiques, ni même affectives; il est en outre tellement clair (comme on le voit bien aujourd'hui en France à travers un programme comme celui du Front National) que le refus de la diversité culturelle comme *idéal* traduit en réalité, le plus souvent de manière mal déguisée, un rejet pur et simple du *fait* même de la diversité, que j'ai toutes les bonnes raisons possibles de conclure pour ma part de la reconnaissance du fait de cette diversité à son affirmation comme valeur. Pourtant, cette conclusion du fait au droit n'est pas à mes yeux d'une parfaite évidence, et ce pour des raisons qui ne sont pas, je crois, uniquement personnelles, en tout cas, des raisons dont il m'est apparu qu'elles pouvaient être considérées comme telles et être communiquées à ce titre.

La question est donc la suivante : comment fonder philosophiquement la conviction suivant laquelle les sociétés humaines sont d'autant meilleures qu'elles sont culturellement pluralistes? Précisons certains éléments de cette question. Fonder philosophiquement : j'entends par là à la fois un *type de fondation* et *certaines espèces envisageables de fondements*. Un *type de fondation*, c'est-à-dire une fondation rationnelle, susceptible d'être argumentée, faisant appel à autre chose qu'aux sentiments et aux émotions. *Certaines espèces de fondements* : j'entends par là que fonder philosophiquement une conviction, c'est l'argumenter par référence à ce que la philosophie a en général essayé de défendre, c'est-à-dire soit une conception de l'homme, soit une vision du monde, soit une idée de la vérité, ou soit une représentation du bien ou du juste. La question deviendrait donc celle-ci : par référence à quelle conception de l'homme, ou à quelle vision du monde, ou à quelle idée de la vérité ou à quelle représentation du bien ou du juste puis-je établir qu'une société humaine est d'autant meilleure qu'elle est culturellement pluraliste? Il me paraît que cette question vaut la peine d'être discutée parce que j'ai, en tant que philosophe, tendance à penser que c'est uniquement sous l'emprise du sentiment, de l'émotion, de l'idéologie

ou des traditions, que nous la considérons — sans faire preuve à l'égard de notre opinion, de cette liberté d'esprit et de réflexion qui est pour moi le bien le plus précieux de la philosophie.

Je n'ai assurément pas l'intention de recenser de façon exhaustive et systématique tous les fondements philosophiques possibles de l'opinion en question. Sans doute serait-ce au demeurant peu utile : d'une part, certaines de ces fondations sont largement connues — par exemple, celle qui fait intervenir l'idée de l'humanité comme champ infini de diversités et de particularités; ou, sous une forme plus complexe, l'idée que l'identité humaine est dialogique, qu'elle ne se construit que dans le dialogue avec l'autre, bref, qu'il n'y a d'humanité que s'il y a cette relation à l'autre en tant qu'autre; ou encore, par référence cette fois à une conception du monde, l'argument vitaliste selon lequel toute réalité est vie et toutes les formes de vie, si variées soient-elles, sont des fins en elles-mêmes et des valeurs en soi. Toutes ces fondations, nous nous y référons plus ou moins dans nos discussions, et, en tout cas, il serait aisé de mettre des noms sur chacune d'entre elles, puisque tels ou tels les ont plus spécialement faites leurs et thématiques philosophiquement. J'ajoute que, si je crois peu utile de recenser ces fondations, c'est aussi parce que, dans la plupart des cas, il y aurait une série d'arguments auxquels une série symétrique de contre-arguments pourrait être opposée : par exemple, contre l'argument vitaliste, je pourrais objecter que la vie comme telle ne peut constituer une valeur parce que la vie est par essence conflit, violence, volonté de puissance, bref : guerre; de même, contre l'argument dialogique, je pourrais objecter que la communication et le dialogue avec l'autre supposent que nous puissions nous référer l'un et l'autre à des principes communs, donc surmonter nos différences, plutôt que les creuser à l'infini, etc. Il m'est donc paru plus utile de concentrer mon attention sur ce qui me semble constituer le meilleur argument : celui dont nous pouvons à bon droit penser, en considérant entre autres le stock de réponses que fournit l'état de la discussion philosophique, qu'il est le plus susceptible d'apporter une fondation consistante à la conviction multiculturaliste. Il importe donc de rechercher cet argument, de l'énoncer dans sa forme la plus radicale, puis d'en évaluer avec le plus de précision et de rigueur possible les conséquences dans le présent débat, de façon à déterminer jusqu'à quel point et dans quel sens il permet effectivement de le clore. La démarche n'est pas entièrement démonstrative (comment cela pourrait-il être possible avec ce type

de questions?), mais elle a l'avantage, sinon de convaincre qui que ce soit (ce n'est généralement pas sur ce mode que se forgent les convictions), du moins d'aider à saisir la logique des convictions en présence et donc de permettre à chacun de se rapporter de façon plus réfléchie à ses propres convictions.

Max Weber et le polythéisme des valeurs

L'argumentation la plus efficace pour fonder la conviction multiculturaliste, consisterait sans doute à faire référence à une thématique très présente dans la philosophie contemporaine au moins depuis la fin du XIX^e siècle (au moins depuis Nietzsche), à savoir celle du relativisme axiologique. C'est certainement Max Weber qui, à l'aube de ce siècle, a donné à cette thématique sa forme la plus frappante en comparant les systèmes de valeurs aux divers panthéons que les cités antiques avaient construits en se dotant chacune de dieux propres, irréductibles les uns aux autres : comparaison d'où procède, dans l'héritage weberien, l'expression de « polythéisme des valeurs » pour désigner cet insurmontable relativisme axiologique. Au-delà de la métaphore, cette thématique du polythéisme des valeurs consiste à soutenir, comme chacun sait, que les jugements de valeur ultimes (éthiques, esthétiques, politiques) et les choix normatifs ultimes sur lesquels une existence individuelle ou collective (par exemple, sous la forme d'une culture) est fondée ne peuvent prétendre à aucune forme de vérité ni d'objectivité. Je voudrais indiquer tout d'abord ce qu'implique en elle-même cette thèse impressionnante et j'indiquerai ensuite en quoi elle nous concerne ici et en quoi elle permet de comprendre la doctrine du multiculturalisme, de cerner ses présupposés et de mettre en lumière les questions que, me semble-t-il, elle suscite.

Qu'implique donc la thèse du polythéisme des valeurs? Pour le dire de façon très schématique, quitte à revenir là-dessus, elle implique une conviction majeure qui, si elle avait certes, avant Weber, déjà connu un certain nombre de fissures non négligeables, avait néanmoins, en un sens, traversé toute la modernité — en l'occurrence la conviction selon laquelle les choix humains se doivent et peuvent, pour être admis et considérés comme légitimes, se fonder sur un savoir. Ainsi est-il patent que, de la certitude cartésienne selon laquelle il suffit de « bien juger » pour « bien faire » jusqu'à l'assurance d'Auguste Comte, si caractéristique du positivisme français du XIX^e siècle, que les « rationnelles

indications de la science » sur les lois régissant les sociétés permettent de déterminer ce qu'il faut faire pour les « perfectionner convenablement »; autrement dit, de la connaissance des faits se déduit progressivement la détermination de l'idéal, s'affirme une continuité qui, même si elle a été rompue souvent, a néanmoins été déterminante aussi bien dans l'histoire de la philosophie pratique que dans celle des sciences sociales naissantes.

Or, c'est ce dispositif qui vole en éclats avec Max Weber. Que cet éclatement ait été préparé, sans doute n'est-ce pas douteux, et il y aurait tout un travail d'archéologie à faire, que je laisse évidemment de côté ici, pour déterminer jusqu'à quel point le geste weberien se peut ou non inscrire dans une contre-tradition elle aussi moderne (qui passerait, par exemple, par Hobbes ou par Pascal, indiquant que « la raison ne peut mettre le prix aux choses », etc.). Il reste qu'en 1919, après une réflexion sur la « théorie de la science » développée dans des essais plus techniques, la célèbre conférence de Weber sur la vocation du savant fait état, avec une étonnante vigueur, de « l'impossibilité de se faire le champion de convictions pratiques au nom de la science »; seule « la discussion des moyens nécessaires pour atteindre une fin fixée au préalable » peut, précise Weber, légitimement revendiquer la contribution de la raison scientifique, mais non pas la discussion qui détermine les fins elles-mêmes parce que « divers ordres de valeurs s'affrontent dans le monde en une lutte inexpiable ».

Je reviendrai plus loin sur la métaphore qui consiste à désigner le relativisme axiologique comme une « lutte » entre les systèmes de valeurs irréductiblement divers, lutte qu'il compare à une « guerre des dieux ». Ce qu'il y a lieu de retenir pour l'instant, c'est la modestie des arguments qui, dans cette conférence sur la vocation du savant, viennent appuyer ces énoncés si radicaux : l'insurmontable « polythéisme » des valeurs tient, explique certes la conférence, à des « raisons profondes », mais à lire l'ensemble du développement, on se demande toutefois quelle représentation l'auditeur de Weber pouvait s'en faire, tant les indications du conférencier sont rapides. Se référant à la Bible et donnant l'exemple des *Fleurs du Mal*, Weber se borne en effet à souligner que, de fait, il existe des conflits entre les divers ordres de valeurs : une chose peut être sainte bien qu'elle ne soit pas belle, ou belle bien qu'elle ne soit pas bonne, ou vraie bien qu'elle ne soit ni belle, ni sainte, ni bonne. Constatation d'une portée toute relative et que, visiblement, le conférencier veut ensuite élargir à partir de ce qui prend

aussi la forme d'une constatation : au-delà de ces oppositions entre ordres de valeurs, il est en effet, même au sein d'un seul ordre, impossible de « trancher scientifiquement », une question comme celle de la « valeur de la culture française comparée à la culture allemande », puisque « là aussi différents dieux se combattent, et sans doute pour toujours ». Cette observation doit retenir notre attention, car elle fait de la diversité culturelle une des premières illustrations du polythéisme axiologique, et on conviendra sans peine qu'elle fait surtout figure, devant un public allemand et en 1919, d'argument *ad hominem*. Il reste que, dans le cadre de cette conférence, elle semble avoir suffi à l'auteur pour justifier son propos puisqu'il se borne ensuite à donner un dernier exemple, sans doute destiné à rendre encore plus sensible le caractère inévitable des conflits en matière de valeurs : évoquant le *Sermon sur la montagne* et l'éthique de la non-résistance au mal qui s'y trouve prônée, il souligne l'antagonisme qui peut en résulter avec une éthique comprenant tout autrement la « dignité d'un être viril » et en déduisant des préceptes opposés à ceux de la parabole des deux joues — en sorte que, au sein d'une même culture, c'est « à chacun de choisir » laquelle de ces deux éthiques « prendra le visage du diable, l'autre celle du dieu ». Formule quelque peu emphatique, appropriée pour frapper un auditoire, sur laquelle en tout cas se clôt ce développement si bref consacré à justifier une thèse d'une telle ampleur. Quand on examine aujourd'hui l'enchaînement de ces quelques phrases, on s'aperçoit que la perspective introduite par Weber d'une dispersion entre les valeurs s'est peu à peu creusée : d'un conflit entre les divers ordres de valeurs, elle s'est déplacée vers un conflit concernant la valeur respective des cultures, fût-ce au sein d'un même ordre, pour finir par s'appliquer à un conflit survenant à la fois au sein d'un même ordre — celui de l'éthique — et au sein d'une même culture — la nôtre, où, bien évidemment, plusieurs conceptions de la dignité restent non superposables. Il n'en est pas moins surprenant que, même si la perspective évoquée s'est ainsi subrepticement élargie, cette courte série de remarques factuelles ait pu justifier l'extension de la thèse et l'adoption d'une forme aussi catégorique : « dans tous les ordres de la vie, conclut en effet Weber, chacun aura à décider, de son propre point de vue, qui est dieu et qui est diable ».

Il faut évidemment tenir compte de ce qui venait limiter l'instrumentation même du propos dans une conférence publique prononcée, en tant qu'économiste, devant la Ligue des étudiants

libéraux à Munich, c'est-à-dire dans des circonstances et sous une forme qui ne permettaient qu'une argumentation très incomplète. Si l'on veut mieux comprendre cette thèse et surtout en apprécier la puissance théorique, il faut, puisque le polythéisme des valeurs excède largement ce qui, en 1919, sert à l'appuyer, se retourner vers les travaux plus techniques (notamment les *Essais sur la théorie de la science*), où Weber, dégagé des impératifs de la communication orale, a donné de manière autrement détaillée une explication de sa thèse.

Les fondements du relativisme axiologique

Pour ne pas forcer le cadre de cette étude¹, j'essaierai de résumer les contours philosophiques de la thèse webérienne. Dans les travaux plus théoriques de Weber, en particulier dans ses *Essais sur la théorie de la science*², où se développe une argumentation que l'on peut parfaitement reconstituer autour de trois propositions :

1. *Des jugements de fait aux jugements de valeur, il existe un saut qui, faisant accéder de l'être au devoir être, ne peut être accompli par la raison scientifique : il ne se peut concevoir de raison pratique qui, posant les valeurs, établissant ce qui doit être, soit dans le prolongement de la raison théorique (cognitive)*³.
2. *La caractéristique constitutive de la rationalité scientifique est l'universalité des énoncés : l'objectivité des résultats atteints vaut ici pour tous les hommes, quelles que soient les différences culturelles, y compris pour un Chinois*⁴.
3. *Puisque la raison scientifique ne peut fonder les jugements de valeur et qu'il n'est pas d'autre figure de la raison susceptible de les fonder, ceux-ci tombent inévitablement dans le domaine de la pure liberté : relevant tous de décisions prises par le sujet (individuel ou collectif) qui les énonce et relatifs aux conditions (psychologiques, historiques, culturelles, sociales) de ces décisions, les jugements de valeur doivent donc être tenus pour équivalents; en d'autres termes, c'est ce qu'on appelle le décisionnisme (thèse en vertu de laquelle les jugements de valeur procèdent de purs choix ou de pures décisions individuelles ou collectives) qui fonde ici le relativisme.*

Je ferai ici deux remarques pour déterminer quelques-uns des tenants et des aboutissants de ce groupe de trois propositions :

1. Il y a lieu de faire remarquer tout d'abord, pour prévenir quelques objections susceptibles d'être soulevées par les spécialistes des sciences sociales (où la référence à Weber et à sa méthode est très courante), que bien évidemment, pour Weber, l'impossibilité de fonder scientifiquement les jugements de valeur ne signifie pas que l'examen rationnel des valeurs et des jugements de valeur par l'historien, le sociologue ou l'ethnologue soit impossible : il est en effet parfaitement concevable d'étudier scientifiquement, c'est-à-dire selon les méthodes de la science empirique, les effets de tel ou tel jugement de valeur sur des comportements (individuels ou collectifs), en traitant les valeurs comme des faits normatifs dont on considère, non pas ce qui les rend justifiables, mais les liens de causalité qui unissent les conduites ou les pratiques.
2. De même la science empirique peut éclairer les conditions des choix et des décisions en déterminant les moyens propres à réaliser une fin donnée; l'analyse rationnelle peut dégager la signification des valeurs et des axiomes ultimes qui guident une conduite, et amener ainsi une meilleure compréhension de ce qui oriente par exemple des pratiques culturelles. Sous ces trois rapports, la raison peut donc préparer une évaluation ou fournir la clarté qui permet la responsabilité du choix : du moins ne saurait-elle permettre de produire cette évaluation elle-même ou de déduire ce choix⁵ — et c'est là le point essentiel de cette argumentation, puisque c'est précisément pour cette raison que l'universalité possible pour les énoncés descriptifs (par exemple, pour les vérités scientifiques) ne peut pas être envisagée, selon Weber, pour les énoncés prescriptifs, notamment pour les choix ultimes des valeurs autour desquelles se structurent les existences individuelles et collectives. *Le caractère insurmontable, irréductible, de la diversité culturelle reçoit ici, à partir d'une telle argumentation, l'une de ses fondations les plus impressionnantes.* C'est pourquoi il me paraissait important, pour la présente discussion, d'isoler ce noyau de trois propositions qui permet de désigner le lieu intellectuel où est venue s'inscrire la conception polythéiste des valeurs. J'ajoute que ce repérage permet enfin — ce n'est pas, à mon sens, un avantage négligeable — de reconnaître en quoi la démarche spécifique prise par Weber supposait de sa part un

certain nombre de convictions elles-mêmes assimilables à un choix entre des possibles.

Pour formuler les trois propositions que j'ai dégagées, quels choix intellectuels et philosophiques faut-il en effet opérer? Deux choix me semblent être impliqués, plus ou moins implicitement, dans la position adoptée :

1. En premier lieu, il fallait déjà exclure la capacité, pour la rationalité scientifique, d'accéder, en partant de la connaissance des faits, à une détermination objective des fins ou des valeurs : exclusion qui supposait déjà la récusation d'une conception possible de la raison, conception très ancienne qu'on peut assimiler à celle d'une raison théorico-pratique et dont l'une des dernières et plus optimistes versions avait été fournie par exemple dans le positivisme français, à travers la résorption de la raison pratique dans la raison théorique. L'exclusion de ce modèle de la raison théorico-pratique a évidemment elle-même toute une histoire, que je ne peux retracer ici, mais qui passe notamment par le fameux interdit de Hume mettant en évidence l'impossibilité de tout passage de l'indicatif à l'impératif, de la connaissance de ce qui est à celle de ce qui doit être, de la raison théorique à la raison pratique, de la connaissance à l'action. D'un point de vue un peu plus extérieur à l'histoire de la philosophie, ce premier choix (choix négatif, puisqu'il prend la forme d'une exclusion) suppose que l'on n'attend rien des progrès de la rationalité scientifique en matière de définition des valeurs : l'universalisation progressive, grâce à l'essor des sciences, dans la connaissance du monde, où, pour parler comme Max Weber, même un Chinois est capable de reconnaître ce en quoi consiste l'objectivité scientifique, n'implique pas l'universalisation des valeurs ultimes, et, par conséquent, les différences qui découlent de l'adoption de telle et telle valeur, en particulier les différences culturelles, ne sont pas entamées par les progrès de la rationalité scientifique.
2. En deuxième lieu, une fois reconnue l'impossibilité pour la raison scientifique de passer de l'être au devoir être, il est nécessaire, pour arriver à la thèse du polythéisme des valeurs, de retirer toute consistance susceptible d'être assignée à une quelconque raison pratique tenue pour autonome par rapport à la raison théorique : le rejet de la raison pratique entraîne celui d'une autre

conception de la raison, à savoir celle par laquelle une doctrine philosophique comme le criticisme creuse un abîme entre la science et la sphère des fins, tout en admettant la possibilité de ce que Kant appelle la « connaissance pratique », ainsi que de l'« objectivité pratique » qui lui correspond. Bref, la thèse du polythéisme des valeurs suppose à la fois la décomposition de la raison théorico-pratique (dont le positivisme français constitua le dernier visage pré-weberien) et le refus de la recombinaison kantienne d'une raison pratique capable elle aussi d'objectivité, même si, selon la formule de la *Fondation de la métaphysique des mœurs*, la définition des « lois de ce qui doit arriver » ne doit rien emprunter à celle des « principes de ce qui arrive ». Cela signifie en clair que la fondation du polythéisme des valeurs (donc aussi, je crois, de la conviction multiculturaliste dont ce relativisme axiologique constitue l'une des bases essentielles) suppose que la notion de « vérité pratique » est privée de signification, si du moins on accorde que la notion de vérité contient en elle-même celle d'universalité.

Renoncement à la raison théorico-pratique, refus d'une raison pratique capable de définir des fins susceptibles de valoir universellement : telles sont les conditions ultimes de possibilités intellectuelles et philosophiques de la position que Weber a faite sienne et qui assure à la conviction multiculturaliste l'une de ses fondations (à mon avis : sa fondation) la plus consistante. Il appartient à chacun d'entre nous de décider si et jusqu'à quel point ces conditions lui paraissent acceptables, et l'ampleur de ce que ces conditions entraînent comme conséquences (notamment à travers le renoncement à l'idée de vérité pratique) est telle que je ne peux évidemment pas entreprendre ici un examen systématique de la question de la recevabilité ou de la non-recevabilité de telles conditions. Encore une fois, c'est à chacun, me semble-t-il, de faire son choix entre les divers partis. Cependant, je peux, pour amorcer la réflexion, attirer l'attention sur un point que je crois extrêmement important pour la présente discussion : Weber a exprimé le contenu du relativisme axiologique non seulement à travers la métaphore du polythéisme des valeurs, mais aussi à travers celle de la « guerre des dieux », autre métaphore (venant préciser la première) qui vise à mieux faire saisir l'irréductible diversité et relativité des systèmes de valeurs aussi bien que leur perpétuelle opposition.

De la diversité au conflit

Tout ce que nous avons mis en évidence jusqu'ici, notamment le noyau des trois propositions sous-tendant le polythéisme axiologique, n'impliquait pas encore directement cette perspective de la guerre des dieux, par laquelle Weber entend souligner les implications ultimes de la coupure entre rationalité scientifique et position de valeurs — tant il est vrai qu'après tout rien ne saurait exclure par principe qu'une conviction en la relativité et la diversité indépassables des positions de valeurs pût entraîner, non la certitude de leur entrée en conflit, mais tout au contraire l'appel lancé à leur tolérance réciproque et l'espoir placé dans un possible respect de leur pluralité. Bref, d'un tel relativisme à la certitude complémentaire, exprimée aussi bien par Weber dans sa conférence de 1919, qu'à travers l'affrontement des systèmes de valeurs, « les dieux antiques sortent de leur tombe, sous la forme de puissances impersonnelles parce que désenchantées, et s'efforcent à nouveau de faire retomber notre vie en leur pouvoir tout en reprenant leurs luttes éternelles », il y a encore un pas, que Weber a incontestablement franchi et dont il importe de percevoir selon quelle logique il l'a effectivement franchi et ce qu'implique pour nous, s'il existe une telle logique, sa mise en évidence.

L'explicitation wébérienne du polythéisme des valeurs en guerre des dieux s'accomplit dans ces termes : « Pour autant que la vie a en elle-même un sens et qu'elle se comprend d'elle-même, elle ne connaît que le combat éternel que les dieux se font entre eux ou, en évitant la métaphore, elle ne connaît que l'incompatibilité des points de vue ultimes possibles, l'impossibilité de régler leurs conflits et par conséquent la nécessité de se décider en faveur de l'un ou de l'autre. » Bref, *non seulement les jugements de valeur se valent, mais ils sont antagoniques*. Il faut donc ajouter au noyau des trois propositions précédemment dégagées une quatrième proposition, dont la réunion aux trois autres constitue proprement l'argumentation wébérienne :

1. Entre les jugements de fait et les jugements de valeur, il existe une insurmontable solution de continuité.
2. La rationalité scientifique se caractérise par l'universalité des énoncés vrais.
3. Puisque la raison scientifique ne peut fonder les jugements de valeur et qu'il n'y a pas de raison pratique, les jugements de valeur relèvent de la libre décision de l'individu ou de la collectivité.

4. Parce que les valeurs procèdent uniquement de la liberté, leur diversité reflète celle des libertés entrant en conflit les unes avec les autres — l'opposition d'une liberté à une autre liberté s'exprimant à travers le conflit de leurs systèmes de valeurs.

Pour comprendre pleinement ce qui a pu sous-tendre la thématique wébérienne du polythéisme des valeurs comme « guerre des dieux », il est nécessaire de clarifier un dernier point : comment expliquer le passage de la relativisation des choix ultimes à l'affrontement des systèmes de valeurs (dans les termes de Weber : du simple polythéisme des valeurs à la « guerre des dieux »)? La question est évidemment capitale, car la réponse nous permettra de déterminer s'il y a lieu de rechercher ou non une solution de rechange au relativisme axiologique et, éventuellement, à l'option multiculturaliste que ce relativisme induit. Si le polythéisme des valeurs ne conduit pas inévitablement à la guerre des dieux, la perspective d'une telle relativisation peut non seulement être acceptée, mais même défendue, parce que, par exemple, le renoncement à l'idée de vérité ou d'objectivité pratiques peut nous aider à nous prémunir contre le dogmatisme moral. Devant un tel dogmatisme et ses manifestations historiquement non douteuses comme l'impérialisme culturel, voire la colonisation, comment en effet ne pas être séduit par les potentialités libertaires du relativisme pratique? Ainsi, étant donné les effets dévastateurs d'une raison identitaire et uniformisante, comment ne pas approuver le resurgissement des différences que le relativisme permettrait, à commencer par celui des différences culturelles, puisqu'il est clair que la diversité irréductible des systèmes de valeurs trouverait alors comme une présentation sensible particulièrement adéquate dans la perspective de la diversité des cultures? En somme, le fait de reconnaître le polythéisme des valeurs assurerait bel et bien la fondation philosophique la plus certaine d'un multiculturalisme profondément prometteur et, par ailleurs, fondé sur des arguments solides. Or, l'examen de l'argumentation wébérienne, jusque et y compris dans la dimension proprement tragique à laquelle elle aboutit (à travers l'explicitation du polythéisme des valeurs en guerre des dieux), nous fait douter que cela soit possible, car, si c'est la « guerre des dieux » et non pas la coexistence pacifique des cultures qui constitue bien, selon une logique consistante, la vérité du polythéisme des valeurs, le saut qui fait passer du fait de la diversité à l'adoption (multiculturaliste) de cette diversité comme *norme* ou comme *idéal* ne va plus du tout de soi.

De Max Weber à Carl Schmitt

Pour essayer de restituer la logique qui peut conduire de la simple reconnaissance de la diversité des systèmes de valeur à la certitude de leur conflit inéluctable, la solution la plus efficace en même temps que la plus simple consiste à examiner, sur le chapitre de la détermination de la logique interne du polythéisme axiologique, la contribution de celui que Habermas a désigné comme le « fils naturel de Weber », à savoir Carl Schmitt.

On sait que Carl Schmitt s'était expressément, dans *Legalität und Legitimität* (1932), référé à Weber et à ses réflexions sur les types de domination pour mettre en évidence la décadence de l'État de droit et inviter à travailler à son dépassement. Plus généralement (c'est pourquoi l'expression de « fils naturel », avec ce qu'elle implique de « non voulu », me paraît assez heureuse), la doctrine politique de Carl Schmitt présente l'intérêt de représenter une sorte de décisionnisme à l'état pur, assumant sans nulle concession une conception du choix et de la décision comme étant extérieurs à toute fondation argumentative — un choix ou une décision qui ne s'appuie sur rien et pour la théorie de laquelle Schmitt se réfère volontiers à la célèbre formule du *Léviathan* : « *Auctoritas, non veritas facit legem.* » C'est dans la logique d'un tel décisionnisme pur que l'une des convictions les plus assurées de Schmitt fut — cela est bien connu, mais rarement lié à ses fondements ultimes — que le critère du politique (ce qui fournit un principe de détermination du champ politique) serait la distinction de l'ami et de l'ennemi⁶. Critériologie célèbre, sur la portée de laquelle il convient toutefois de ne pas se méprendre : elle ne signifie pas que l'ennemi politique soit nécessairement celui qui semble devoir être éliminé ; il peut parfaitement, au contraire, être concevable et avantageux, ne serait-ce qu'au plan économique, de conclure avec lui des affaires. Simplement — tel est le sens exact de cette thématique — n'y aurait-il d'espace proprement politique que là où surgit l'« autre », l'« étranger », avec une altérité telle que des conflits avec lui sont inévitables et que ces derniers ne peuvent être résolus par référence à un ensemble de normes partagées et reconnues à l'avance. Car (et c'est en ce point précis que le polythéisme des valeurs vient s'inscrire dans cette réflexion et porter toutes ses conséquences), il n'y a pas de système de normes qui puisse ainsi être commun à des adversaires et permettre d'arbitrer leurs affrontements. Bref, il n'y a pas de consensus qui se puisse envisager

autour de quelconques valeurs, mais seulement des paix de compromis ou des équilibres de puissances.

Le polythéisme des valeurs, ainsi compris, ouvre-t-il ainsi sur une apologie de la guerre comme horizon inéluctable des relations inter-subjectives, internationales et interculturelles? Sans doute la position de Schmitt est-elle plus subtile, en ce sens qu'elle est dominée surtout et, si j'ose dire, *seulement* par la conviction assumée qu'en politique la reconnaissance de l'autre en tant que tel, sans être absolument impossible, passe inévitablement par son appréhension comme ennemi : plutôt que l'apologie pure et simple de la guerre en acte, c'est cette représentation de l'autre comme ennemi (un ennemi qu'éventuellement l'on respecte, même si on le respecte uniquement comme ennemi) qui, elle, apparaît intrinsèquement inscrite dans la logique polythéiste et décisionniste. Même si *cela seul* se trouve compris dans une telle logique, on conviendra néanmoins que c'est en quelque sorte déjà beaucoup, voire (c'est sur ce point, je crois, qu'il nous faut vraiment réfléchir) *beaucoup trop* : pensée à partir de l'horizon d'une indépassable guerre des dieux, la politique, opposée radicalement au savoir, devient en tout état de cause, du moins dans ses options ultimes (celles qui décident précisément des affrontements les plus redoutables), le lieu même de l'irrationnel — le moment d'irrationalité résidant dans le système de valeurs adopté par chaque groupe social, par chaque culture ou par chaque État entendant exprimer une culture et son système de valeurs, sans qu'il puisse y avoir à cet égard (*et tel est le point décisif, qui exclut à mon sens que la logique du polythéisme soit un simple relativisme tolérant à l'égard des valeurs des autres*) communication ou dialogue compréhensif avec les autres groupes ou avec les autres États. Bref, il faudrait reconnaître comme constitutif de l'espace politique un moment irréductible d'indiscutabilité — comprendre que cet espace serait en dernière analyse celui où, sur les fins ultimes, s'opère une mise entre parenthèses de la discussion, au sens où, pas plus que l'on ne saurait discuter raisonnablement des goûts et des couleurs, il n'y aurait matière à débattre argumentativement de valeurs renvoyant en définitive à des choix impossibles à justifier rationnellement.

Éclairée (ou plutôt, en l'occurrence, assombrie) par la considération des complicités, que je n'évoque pas ici, où ce type de convictions a pu conduire un Carl Schmitt, la thèse du polythéisme des valeurs ne saurait donc se voir attribuer, si ce n'est au prix d'une invraisemblable naïveté, la vertu, que l'on pouvait être porté à lui accorder, de fonder

philosophiquement un pluralisme accueillant à l'égard de la différence. Le principe de l'hétérogénéité des valeurs a pu certes être doté, dans certaines circonstances historiques, de potentialités libertaires ou libératrices vis-à-vis des divers dogmatismes qui, au nom d'une Valeur/Vérité absolue, ont répandu la terreur rouge ou la terreur brune, ou même simplement vis-à-vis de diverses pratiques de normalisation ou de contrôle social que démontait un auteur comme Foucault. Reste qu'il ouvre aujourd'hui — et ici divers arguments de fait pourraient compléter ceux de droit — sur des phénomènes dont je vois mal comment le réel lui-même ne nous aiderait pas à percevoir le danger, de la perspective d'une guerre des cultures à celle d'une guerre des sexes en passant, moins dramatiquement, mais plus certainement, par toutes ces formes de l'éclatement des grandes sociétés démocratiques en communautés structurées par l'adhésion à des valeurs spécifiques et souhaitant, par la culture de modèles propres, approfondir l'écart qui les distingue des autres communautés.

Il me paraît donc que la discussion concernant le polythéisme des valeurs devrait aujourd'hui être reprise, à partir d'une réflexion sur ce qui, dans cette thèse, fait à mon sens le plus difficulté et rend si difficilement acceptable la guerre des dieux, à savoir l'assomption d'un moment d'*indiscutabilité* dans le choix des valeurs. Si le choix des fins échappe à la discussion, il me semble que dans le pire des cas se profile le culte du chef, du leader, du *Führer*; dans le meilleur des cas, la réflexion sur le problème du « choix » reconduit vers l'idée aristotélienne du « prudent » doté d'une sorte de don particulier pour saisir le *kairos* et décider de ce qu'il faut faire et du moment où il faut le faire. Reste que se trouve de toute façon vouée à l'échec la tentative de soumettre à une discussion rationnelle la détermination des fins de la communauté ou du groupe, des fins communes à plusieurs communautés ou à plusieurs groupes, puisque les clivages entre les diverses conceptions de ces fins, renvoyés au mieux à des différences de « sensibilité », au pire à des rapports de forces ou à des conflits d'intérêts, sont alors par définition perçus comme hors de prise pour une raison qui souhaiterait les réduire : ce que souligne précisément C. Schmitt en acceptant que le critère de l'espace politique ne puisse être autre que « la possibilité, pour un conflit quelconque, d'évoluer vers un conflit extrême mettant aux prises des ennemis ». Bref, la prétendue « raison pratique » ne serait en définitive que la raison du plus fort — laquelle, comme on sait, justement, n'est pas raison. Ainsi convient-il

d'apercevoir en quoi et pourquoi une position du type de celle de C. Schmitt, même détestable pratiquement ou moralement, est plus difficile à évacuer argumentativement qu'on ne le souhaiterait : certes, elle disjoint radicalement rationalité et politique, en n'ordonnant cette dernière qu'à la logique de la puissance — ce qui peut heurter bien des consciences; en revanche, la position ainsi construite ne saurait être écartée radicalement si ce qui la fonde de manière ultime, à savoir précisément la reconnaissance de l'hétérogénéité des valeurs comme indépassable, ne peut lui-même être surmonté. La difficulté, pour qui entreprend de surmonter cette hétérogénéité, est alors double — et je ne peux, ici, que terminer par un simple balisage de ce double versant de la difficulté.

Un premier versant fait apparaître une difficulté proprement philosophique, qui tient à ce qu'a de redoutable l'entreprise elle-même : comment en effet se représenter aujourd'hui les conditions de possibilité et de pensabilité d'un tel dépassement de l'hétérogénéité des systèmes de valeurs? Comment recomposer un sujet de l'évaluation (un sujet posant les valeurs) qui, sans pouvoir désormais être rabattu sur le sujet de la connaissance (entre autres raisons, *parce qu'il est vrai que les conceptions de la Valeur/Vérité absolue ont été mortifères*), n'expose pas le sujet de l'action à n'être qu'un pouvoir proprement arbitraire de décision? À cet égard, une piste semble pouvoir se dessiner à partir, précisément, d'une réflexion sur ce point d'aboutissement du polythéisme que constitue la reconnaissance d'une indiscutabilité des choix ultimes : si c'est l'assomption de ce moment d'indiscutabilité qui fait ici le plus problème, en raison de ses conséquences sur le plan pratique, pourquoi ne pas tenter de reconstruire une raison pratique à partir du geste symétrique et inverse qui consisterait à aller chercher dans l'exposition à la discussion elle-même la seule source non dogmatique de justifiabilité? C'est évidemment un tel geste qui a donné leur teneur propre, dans la philosophie contemporaine, aux tentatives les plus consistantes pour échapper à la dynamique de la guerre des dieux — et cela du rationalisme critique de Popper et des néo-popperiens aux diverses versions de l'éthique de la discussion, ou, pour ce qui me concerne, à la reconstruction, dans la tradition du kantisme, d'une raison pratique à partir de la faculté de juger. Il n'y a pas lieu d'exposer et de discuter ici ces tentatives. Celles-ci s'enracinent toutes dans la difficulté principale que lègue à la philosophie contemporaine la thématique de la « guerre des dieux » : comment penser aujourd'hui, de

façon non régressive, un dépassement du principe de l'hétérogénéité absolue des systèmes de valeurs?

Le second versant de la difficulté tient à la manière dont, quand on entreprend ce type de dépassement, on se heurte à des habitudes, voire à des *habitus* qui sont extrêmement enracinés dans la conscience contemporaine et qu'il est fort délicat et même périlleux de vouloir déraciner : si l'on s'est convaincu que, comme l'écrivait Lyotard il y a quelques années, tout ce qui est consensus n'est que violence à l'égard de l'hétérogène et que l'hétérogénéité, comme telle, est sacrée⁷, alors la référence à des normes universelles ne peut qu'apparaître profondément catastrophique. Toute la question est de savoir si une telle idée n'est pas elle-même portée par des habitudes ou des *habitus* qu'il nous faudrait enfin avoir le courage de remettre en cause, en reconstruisant, ce que j'ai essayé de faire ici, les choix intellectuels ou les options philosophiques qui y sont sédimentés et s'y trouvent bien souvent oubliés, c'est-à-dire soustraits à toute dimension de questionnement.

Notes

1. Je ne peux que renvoyer sur ce point à S. Mesure et A. Renaut, *La guerre des dieux. Essai sur la querelle contemporaine des valeurs*, Grasset, 1996. Voir également, *ibid.*, *Alter ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, à paraître chez Aubier.
2. M. Weber, *Essais sur la théorie de la science*, traduit par J. Freund, Plon, 1965 (désormais ETS). Ce volume est la traduction partielle des textes épistémologiques les plus élaborés de Weber, datant du début du siècle et réunis dans *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, Mohr, 1922 (désormais WL).
3. Weber, WL, p. 501; ETS, p. 418 : « La validité d'un impératif pratique entendu comme norme, et d'autre part la validité de vérité d'une constatation empirique d'un fait, sont deux choses absolument hétérogènes au niveau de la problématique, de sorte que l'on porte préjudice à la dignité de l'une et de l'autre de ces deux sphères si l'on méconnaît leur distinction et si l'on cherche à les confondre. »
4. Weber, WL, p. 155; ETS, p. 131-132 : l'argumentation scientifique « doit être reconnue comme exacte également par un Chinois, ou plus précisément doit avoir cet objectif, qui n'est peut-être pas pleinement réalisable par suite de l'insuffisance des matériaux ». De même, WL, p. 184; ETS, p. 171 : « Est vérité scientifique seulement celle qui prétend valoir pour tous ceux qui veulent la vérité. »

5. Weber, WL, p. 181; ETS, p. 463 : « Quand une chose normativement valable devient l'objet d'une recherche empirique, elle perd en devenant telle son caractère de norme : on la traite comme de l'étant (*seiende*) et non comme du valable (*gültig*). »
6. Voir notamment *Der Begriff der Politischen* (Munich, 1932), Berlin, Duncker et Humblot, 1963, traduction et préface de J. Freund, Paris, Calmann-Lévy, 1972.
7. J.-F. Lyotard, *La condition post-moderne*, p. 8 : « Le consensus obtenu par la discussion, comme le pense Habermas? Il violente l'hétérogénéité des jeux de langage. »

CHAPITRE TROISIÈME

RAISON PUBLIQUE, RAISONS NON PUBLIQUES : LES CITOYENS LIBÉRAUX ET LEURS CONVICTIONS MORALES¹

Geneviève Nootens

Le développement de la tolérance religieuse en Occident joue un rôle paradigmatique dans la conceptualisation de la vie morale des citoyens des démocraties libérales. En effet, les philosophes libéraux considèrent généralement les mécanismes conçus à partir de la Réforme, en vue d'assurer la continuité de la vie en commun dans un contexte de diversité des convictions religieuses, comme le modèle conceptuel de la distinction entre les convictions non publiques des individus et les principes publics réglant leur vie politique. Pour rendre possible cette vie en commun, les citoyens doivent respecter certains principes fondamentaux, alors même qu'ils divergent parfois fondamentalement sur certaines de leurs convictions morales (les questions d'ordre religieux par exemple).

Cependant, on peut se demander jusqu'à quel point une vie morale cohérente peut admettre la « séparation » de ces deux sphères de principes et de valeurs, soit la sphère de la raison publique et celle de la raison non publique. En constituant la philosophie politique sur le modèle de la tolérance religieuse, ainsi que prétend le faire Rawls par exemple, n'oublie-t-on pas que les systèmes de valeurs morales auxquels adhèrent les individus sont ordonnés les uns aux autres?

Dans ce texte, je me propose d'examiner cette question de l'articulation de la vie morale des citoyens libéraux en centrant l'analyse sur la façon dont, *du point de vue de la raison publique*, peuvent être caractérisées les raisons *non publiques* qu'ont les citoyens de défendre certaines convictions morales. Cette articulation me paraît comporter deux volets fondamentaux, du point de vue du raisonnement commun. En premier lieu, il faut déterminer quel est le type de raisons que les citoyens mettent en avant pour soutenir leurs revendications en matière de justice politique. En d'autres termes, il faut établir clairement quelles raisons se verront accorder un statut moral lors des délibérations communes. En effet, dans l'optique du respect du principe libéral de légitimité, la détermination des principes de justice et le règlement des conflits relatifs aux institutions de base ne doivent pas se fonder sur des conceptions du monde particulières à propos desquelles il y a désaccord parmi les citoyens. Ce qui divise les citoyens peut servir de base à la vie politique. Cependant, cette conception de la légitimité et de l'impartialité n'implique pas nécessairement qu'il sera impossible aux citoyens de présenter leurs raisons non publiques dans les discussions politiques. Les convictions « raisonnables » peuvent concourir à soutenir la raison publique.

En second lieu, il me paraît essentiel de déterminer le statut moral des convictions et des motivations qui, du point de vue de la raison publique, sont considérées comme « déraisonnables ». En effet, certains libéraux tels que John Rawls, Brian Barry et Stephen Macedo soutiennent que le point de vue commun représenté par la théorie de la justice n'a pas à se prononcer sur la vérité morale des doctrines adoptées par les citoyens dans leur usage non public de la raison. L'importance de ce postulat pour la définition rawlsienne d'une conception de la justice indépendante des doctrines épistémologiques et métaphysiques est bien connue. Suivant ce postulat, du point de vue de la conception commune de la justice, nous pouvons qualifier certaines conceptions de « déraisonnables » et ainsi les exclure du forum public, sans que cette exclusion constitue un jugement quant à la vérité des théories morales jugées déraisonnables.

J'avancerai ici la thèse que, si la raison publique admet certaines raisons non publiques dans le forum politique, la philosophie politique libérale doit être honnête quant au jugement moral qu'elle porte sur les convictions déraisonnables. Dans la première section, nous déterminerons quelles sont les conditions nécessaires pour arriver à un point de

vue commun, en tenant compte de la diversité des convictions morales des citoyens des démocraties libérales. La deuxième section sera consacrée à la clarification des rapports entre la motivation morale des citoyens et la rationalité publique. Enfin, dans la troisième section, nous concentrerons notre attention sur le jugement que porte la raison publique sur les convictions morales déraisonnables. Le cadre d'analyse de ce texte s'inspire principalement du libéralisme de type rawlsien, qui domine largement la philosophie politique anglo-américaine.

La moralité publique libérale

Dans l'optique de la philosophie politique anglo-américaine, le pluralisme pose un défi fondamental : celui d'établir une base publique de justification alors que les convictions morales des citoyens sont parfois opposées les unes aux autres. La tolérance religieuse constitue (à tort ou à raison²) le paradigme de ce défi, dans la conception rawlsienne du libéralisme politique. Rawls suggère en effet d'étendre ce type de tolérance à la philosophie elle-même, c'est-à-dire de poser comme objet de la philosophie politique la définition d'une conception politique commune, indépendante des diverses doctrines énoncées. De cette vision découle la théorie de la justice comme équité en tant que conception « indépendante », métaphysiquement et épistémologiquement, et le recours au constructivisme pour définir des principes de justice à partir de l'usage de la raison pratique. Il écrit par exemple :

In formulating such a conception [of political justice], political liberalism applies the principle of toleration to philosophy itself. The religious doctrines that in previous century were the professed basis of society have gradually given way to principles of constitutional government that all citizens, whatever their religious view, can endorse. Comprehensive philosophical and moral doctrines likewise cannot be endorsed by citizens generally, and they also no longer can, if they ever could, serve as the professed basis of society³.

Malgré des désaccords parfois profonds quant à la vie morale (nature, sources, raisons), les citoyens doivent s'entendre sur certains principes communs qui constituent la base de règlement des conflits en matière de justice sociale. Le politique concentre ainsi en lui la moralité commune à tous les citoyens. Il ne définit pas un simple *modus vivendi* : les principes et les normes qui font l'objet d'un accord (hypothétique, spécifions-le bien) entre les citoyens jouent un rôle motivationnel, rôle

lié à la conception du citoyen qui définit l'idéal politique. Les citoyens, en tant qu'agents moraux, doivent être motivés par les principes de justice et aussi de l'idéal dont proviennent ces principes.

Que les citoyens s'entendent, ou convergent, sur certains principes et sur des raisons de les respecter se révèle essentiel en regard du principe libéral de légitimité : quand les citoyens font entendre leur voix sur la place publique et qu'ils doivent décider de certaines questions politiques, ils veulent invoquer des raisons qui puissent être admises par leurs concitoyens et avoir un poids moral, conforme aux principes qui définissent la raison politique. Lorsque les citoyens discutent des questions politiques, il importe qu'ils puissent produire des raisons auxquelles les autres citoyens peuvent attribuer une certaine légitimité. Autrement dit, ils recherchent des raisons qui puissent prétendre à un statut moral dans le processus politique et le règlement des conflits. Une revendication qui s'appuie sur des raisons de ce genre a un poids plus considérable dans la discussion publique, la justification et la prise de décisions relative à des conflits. Les considérations relatives à la liberté individuelle, l'égalité et l'autonomie constituent une catégorie large justifiant la plupart des règlements des conflits concernant la structure de base dans une société libérale.

La raison publique comporte donc principalement des principes de justice comme tels, de ce que Rawls appelle les « lignes directrices de l'enquête » (« *guidelines of (public) inquiry* »), ainsi que des valeurs politiques découlant, d'une part, des principes de justice (égalité politique, liberté civique, égalité des chances, réciprocité) et, d'autre part, des valeurs de la raison publique (publicité, notion de raisonnable, devoir de civilité)⁴. La notion de raisonnable occupe, du point de vue de la raison publique, une place particulièrement importante : elle renvoie en effet à un ensemble de critères intersubjectifs ancrés dans la tradition démocratique libérale, mais rattachés également à la raison pratique. La raison publique exige en effet qu'en ce qui concerne la structure de base nous nous référions uniquement « *to reasons all might reasonably be expected to endorse*⁵ ». Du caractère raisonnable d'une conception politique de la justice dépendent sa capacité à susciter l'adhésion des citoyens et sa légitimité. La notion de « raisonnable » délimite ce qui est moralement acceptable et légitime, politiquement, sans qu'il y ait à se prononcer sur la vérité morale des convictions non publiques. Nous examinerons ce postulat dans la troisième section. Pour l'instant,

tentons de définir la place des raisons non publiques dans le dialogue public.

Motivation morale et rationalité publique

Nous devons distinguer deux types de questions, en ce qui concerne l'évaluation des considérations publiquement admissibles. Il faut se demander, d'une part, ce que les citoyens peuvent légitimement invoquer pour appuyer leurs revendications en matière de justice politique et, d'autre part, ce sur quoi doit se fonder le règlement politique de ces conflits. Il apparaît essentiel de distinguer ces deux questions puisque les citoyens peuvent invoquer des arguments que leurs concitoyens reconnaîtront comme étant des raisons, mais qui, étant donné le pluralisme moral, ne peuvent fonder la rationalité publique.

Pour qu'une position soit qualifiée de « morale » et fournisse des raisons que nous pouvons faire entendre sur la place publique, elle doit répondre à certains critères. Tout d'abord, il faut en exclure les points de vue basés sur des préjugés, les réactions purement émotives, les propositions allant à l'encontre des règles minimales de preuve rationnelle et d'argumentation, ainsi que l'emprunt des raisons d'autrui non intériorisées⁶. Du point de vue de la raison publique libérale, on s'entend généralement pour écarter les considérations qui concernent exclusivement les intérêts d'un groupe déterminé, les rationalisations de prémisses non morales et les arguments d'autorité qui empêchent la discussion et l'interprétation publiques des idées de ceux qui les apportent⁷. Deuxièmement, l'argument doit être défendu à partir d'une perspective désintéressée⁸. Cela signifie non pas que nous devons partager les raisons ou les motifs de nos concitoyens, mais plutôt que nous pouvons concevoir que, *de leur point de vue*, nos concitoyens ont de bonnes raisons de défendre leurs convictions. Enfin, les prémisses reposant sur des preuves empiriques doivent pouvoir être critiquées à l'aide de méthodes d'enquête généralement acceptées, bien qu'il ne faille pas, *a priori*, tenir pour implausible les prémisses qui ne reposent pas sur une preuve empirique⁹. Les principes d'où procède la moralité politique commune autorisent donc à assigner des limites à la tolérance à l'égard de certaines doctrines (le racisme, par exemple).

Des raisons particulières peuvent intervenir dans le débat politique moyennant le respect de certaines conditions. Dans la mesure

où les citoyens sont moralement motivés à accepter un critère commun de rationalité politique, il n'apparaît pas justifié de les empêcher d'invoquer des arguments particuliers (d'ordre religieux, par exemple) à l'appui de leur opinion en matière de morale dans les débats publics. Ainsi, un individu peut s'opposer à l'avortement parce qu'il croit que la vie humaine est sacrée, qu'elle est un don de Dieu; c'est une raison d'ordre moral, qui motive alors cet individu. Cependant, cet individu ne peut imposer cette raison particulière comme rationalité publique pour amener l'interdiction de l'avortement. En d'autres termes, un individu est motivé à bon droit par des considérations religieuses tant qu'il n'impose pas ses croyances par la force et qu'il admet que ces considérations ne peuvent à elles seules déterminer l'orientation commune.

Prenons, par exemple, le cas des convictions religieuses. Robert Audi estime qu'en matière de politiques restreignant l'étendue de la liberté, les citoyens doivent fonder leurs revendications sur des raisons séculières. Ces raisons ne doivent pas servir à camoufler des motivations religieuses, mais être en elles-mêmes suffisantes et honnêtement pesées. Audi définit une raison séculière de la manière suivante :

*one whose normative force, that is, its status as a prima facie justificatory element, does not (evidentially) depend on the existence of God (for example through appeals to divine command), or on theological considerations (such as interpretations of a sacred text), or on the pronouncements of a person or institution qua religious authority*¹⁰.

Audi considère qu'il ne suffit pas de proposer une raison séculière pour justifier une conduite ou une politique. Selon lui, la motivation doit elle-même être séculière, et ne pas constituer une simple rationalisation, c'est-à-dire une prétendue justification destinée à masquer la motivation réelle¹¹.

Suivant la conception qu'Audi se fait des exigences du raisonnement public, les citoyens seraient obligés de choisir, par exemple, entre avoir des motifs séculiers pour s'opposer à l'avortement et se voir refuser le droit de s'y opposer dans le cadre des discussions publiques. Il est juste de souligner que pour qu'une raison soit recevable, pour qu'elle ait un certain poids, le raisonnement qui supporte les arguments doit être fait en toute probité et non servir à dissimuler des motivations personnelles. Cependant, cela n'implique nullement que l'on doive écarter *a priori* de la place publique les raisons se rattachant à des doctrines morales particulières. Cette ouverture de la place publique

représente, me semble-t-il, une exigence découlant de la nature même de l'engagement libéral envers le pluralisme et la diversité de la vie morale.

Les raisons « motivantes » dépendent en effet de la situation particulière des individus, de leur expérience de vie, de leurs traits psychologiques naturels aussi bien que de leur perception d'eux-mêmes (la façon dont ils pensent devoir remplir leurs rôles sociaux, par exemple). Or, les expériences et les points de vue sont très divers. En ce qui concerne les décisions politiques, les raisons doivent certainement satisfaire au critère d'universalité¹². Nous pouvons toutefois considérer une raison comme suffisante pour certaines personnes dans certaines circonstances, et respecter cette raison parce que nous sommes concernés par le bien-être de ces personnes plutôt que par la raison les motivant. Nous pouvons reconnaître la force normative que constitue une raison du point de vue de l'autre sans partager cette motivation. Il faut bien voir ici que le pluralisme raisonnable s'avère possible en grande partie parce que nous partageons un horizon de compréhension qui nous permet à la fois de comprendre et de contester certaines valeurs, des jugements et des interprétations. Comme le souligne Barry Stroud : dans le cadre d'un horizon de compréhension partagé

if I do not agree with a person's evaluative judgment, I can still correctly attribute to him and understand what it is for him to hold that view, because of my own general competence in the language of evaluation and my knowledge of the evaluative features of the environment--what things are good or bad, better or worse than others¹³.

Par ailleurs, l'adhésion à un critère séculier de justification publique constitue en elle-même une valeur morale et se distingue d'une simple rationalisation destinée à masquer les motivations réelles des individus. Évidemment, ce critère est lui-même limitatif en ce qu'il exige des doctrines religieuses qu'elles respectent la liberté de conscience, qu'elles apportent leur soutien à un régime constitutionnel démocratique ou qu'elles apprennent à coexister avec lui.

L'adhésion à un critère séculier de justification publique, alors même qu'un individu présente des considérations religieuses pour soutenir son point de vue moral, renvoie à une question fort complexe de motivation et de psychologie morale. Il n'est pas évident que nous ayons affaire ici à un argument moral de second ordre. Comme la vie politique d'une société libérale doit être stable, il faut pouvoir compter sur une motivation appropriée assurant que les individus se plieront

aux exigences de la justice. Cependant, la façon d'incorporer cet élément dans la structure motivationnelle des individus demeure floue dans la théorie libérale actuelle. Rawls affirme que les valeurs politiques ont priorité sur les autres valeurs, du point de vue des personnes morales, mais comme le souligne D. Weinstock, il ne précise pas clairement de quelle façon il faut comprendre cette primauté : comme un argument conceptuel tenant les valeurs politiques pour supérieures aux autres valeurs ou comme une hypothèse empirique suivant laquelle les individus s'aperçoivent qu'ils peuvent poursuivre plus efficacement leur bien dans le cadre des institutions libérales¹⁴.

Cependant, aucun de ces deux postulats ne me paraît réellement représentatif de la façon dont les valeurs politiques interagissent avec la structure motivationnelle des individus. Bien sûr, sous le rapport de la psychologie morale, l'éducation aux valeurs morales libérales (la tolérance par exemple) apparaît essentielle, puisque, comme je l'ai mentionné, la perception que l'individu a de lui-même influe sur sa structure motivationnelle¹⁵. Cependant, comme nous ne pouvons évidemment pas assumer que les individus agiront toujours de manière juste (sans compter que, comme l'ont montré les travaux de Kohlberg, les individus n'ont pas tous le même niveau de développement moral), il nous faut introduire une médiation entre la justice qui a la primauté et la structure motivationnelle des individus. La raison publique en tant qu'idéal régulateur de notre moralité politique joue ce rôle de médiation. Cette médiation n'est ni purement rationnelle, ni purement empirique; elle fait appel à la motivation morale mais exerce son action à travers certains mécanismes pratiques tels que la discussion publique, les clauses constitutionnelles et les cours de justice par exemple.

L'éventail des raisons que les citoyens peuvent produire dans leurs revendications sur la place publique est donc assez large pour laisser une certaine place à des raisons non publiques, mais cette « intrusion » ne doit ni affecter l'exercice de la raison publique ni aller à l'encontre des exigences libérales de légitimité. Suivant l'expression de Rawls, la raison publique doit être comprise de façon inclusive plutôt qu'exclusive : elle doit permettre aux citoyens de faire valoir leurs propres raisons d'adhérer à l'idéal commun¹⁶. À l'occasion, non seulement les citoyens exprimeront leurs convictions dans les débats publics, mais ils remettront en cause l'interprétation même du contenu historique de la raison publique et de l'*ethos* de la vie commune.

Cependant, nous pouvons écarter des débats politiques les positions qui ne répondent pas aux critères d'une position *morale* énoncés plus haut.

Quel est cependant le statut des convictions qui ne sont pas considérées comme raisons morales dans les débats publics? Le libéralisme de type rawlsien distingue les doctrines raisonnables, c'est-à-dire celles qui respectent le « fait » du pluralisme et les exigences du principe libéral de légitimité, et des doctrines et des individus qui ne respectent pas ces exigences et qui sont dès lors qualifiés de déraisonnables. Ce libéralisme prétend aussi proposer une conception de la justice qui est indépendante de toute doctrine épistémologique et métaphysique, et se garder de juger de la vérité morale des convictions non publiques des individus. Nous allons nous attacher dans la dernière section de cette étude à examiner la cohérence de cette distinction, particulièrement éclairante quant à la nature des jugements moraux de ce courant du libéralisme contemporain qui se veut « politique et non métaphysique ». En effet, ce type d'argument me paraît contraire à la nature du jugement moral : en niant qu'une doctrine soit raisonnable, nous considérons en réalité qu'au moins une partie de cette conception contrevient à notre moralité politique. Si l'élément responsable de cette entorse à la moralité libérale joue un rôle déterminant dans la doctrine en question (épistémiquement ou métaphysiquement), nous posons alors en fait un jugement sur la vérité morale de cette doctrine, même si, du point de vue non public, ses défenseurs peuvent continuer à la tenir pour valable.

Vérités publiques et non publiques : le paradoxe de la circonspection épistémique

Afin de mieux comprendre ce paradoxe, je me référerai principalement à la critique de *Political Liberalism* formulée par Brian Barry¹⁷. Cette critique constitue un point de départ intéressant, puisque Barry s'attaque précisément à la relation entre les deux étapes de l'argumentation de Rawls dans *Political Liberalism* : la première étape donne de la conception publique de la justice une définition qui est *indépendante* des diverses doctrines morales auxquelles adhèrent les citoyens; la seconde présente le mécanisme du consensus par recoupement qui doit assurer l'adhésion des citoyens à la conception commune de la justice.

Rappelons que, depuis 1985, Rawls a beaucoup insisté sur le fait que l'adhésion à la conception commune de la justice sur la base d'une doctrine générale (telle que cette adhésion était décrite dans *A Theory of Justice*, son ouvrage de 1971) ne peut assurer la stabilité d'une société bien ordonnée dans le contexte du pluralisme moral. Rawls affirme maintenant que la détermination des principes de justice par le biais de la position originelle doit être *indépendante* de toute doctrine métaphysique ou épistémologique, c'est-à-dire dérivée indépendamment des doctrines raisonnables auxquelles adhèrent les citoyens. Une conception de la justice ainsi spécifiée est indépendante en ce qu'elle évite les controverses épistémologiques et métaphysiques à propos des fondements et de la vérité des jugements moraux.

Barry considère que, si cet argument « indépendant » est bien fondé, la seconde étape de l'argumentation, c'est-à-dire le développement de l'idée du consensus par recoupement, devient superflue. Il croit en effet qu'un argument indépendant bien fondé suffit pour obtenir le genre de stabilité qui importe aux yeux de Rawls, c'est-à-dire la stabilité des sociétés justes, dans lesquelles l'ordre politique démocratique doit être librement accepté par une forte majorité de citoyens¹⁸. Si le problème de la stabilité consiste à montrer que les membres justes et raisonnables d'une telle société sont moralement disposés à être loyaux à celle-ci, un argument indépendant démontrant cette disposition suffit alors à garantir la stabilité de cette société. Les individus possédant un sens approprié de la justice seraient disposés à se conformer aux exigences institutionnelles par la reconnaissance même du caractère juste des institutions et de pratiques qui y sont reliées. À l'opposé, si la stabilité dépend du consensus par recoupement, il faudrait en conclure, toujours selon Barry, que la conception politique ne peut être autosuffisante. Nous n'aurions, par conséquent, besoin de la seconde étape que si nous refusons de soutenir qu'il est déraisonnable de nier le fait du pluralisme, c'est-à-dire si Rawls n'introduit pas *a priori* un postulat motivationnel de type scanlonien¹⁹. Remarquons que Jürgen Habermas estime lui aussi qu'en soumettant sa théorie à l'épreuve du consensus par recoupement, Rawls en compromet le statut épistémique²⁰.

Dans l'analyse de Barry, la démonstration de l'autosuffisance de la conception politique dépend largement de l'argument en faveur de la circonspection épistémique. Barry pose la question suivante : qu'est-ce qu'un rawlsien doit répondre à la personne qui croit qu'il est légitime d'obliger quiconque à se conformer à une Église sur la base de

la conviction qu' « il n'y a point de salut hors de l'Église »? Deux réponses sont possibles du point de vue libéral. D'une part, nous pouvons refuser d'admettre qu' « il n'y a point de salut hors de l'Église » et rejeter la conclusion en affirmant qu'elle est incompatible avec la justice comme équité. D'autre part, nous pouvons plutôt affirmer qu'il est déraisonnable d'imposer cette conviction, qu'elle soit vraie ou fausse. Barry retient cette seconde réponse. Bien qu'il croie que Rawls hésite entre les deux types de réponse, Barry considère que Rawls donne lui aussi cette réponse puisqu'il soutient qu'il est déraisonnable de rejeter le fait du pluralisme²¹.

Ce type de réponse définit ce que j'appelle la « circonspection épistémique » et implique, d'après Barry, l'autosuffisance de la conception politique, qui rend inutile la recherche d'un consensus par recoupement. Examinons donc de plus près l'argument suivant lequel un point de vue moral peut être vrai sans répondre aux exigences de l'idéal libéral de légitimité et, donc, sans être publiquement acceptable.

Cet argument renferme l'idée que, dans une optique politique, nous n'assumons pas que les doctrines particulières sont vraies ou fausses; nous affirmons simplement que ces convictions ne doivent pas être imposées aux citoyens qui ne les partagent pas. Dans le contexte du pluralisme et du désaccord raisonnable, l'idéal libéral de légitimité implique que la détermination des principes de justice ainsi que les décisions relatives aux revendications conflictuelles touchant la structure de base, procèdent de principes communs à tous les citoyens. Ainsi que je l'ai déjà dit, ce qui divise les citoyens (leurs convictions morales non publiques) ne peut servir de fondement à la vie politique. La raison publique commande que, en ce qui concerne la structure de base, le point de vue politique s'appuie sur des raisons que tous les citoyens peuvent admettre²². Comme je l'ai mentionné dans la première section, c'est notamment ce qui, pour Rawls, justifie, entre autres, le recours au constructivisme dans l'élaboration d'une conception adéquate de la justice. Par ce moyen, il est sans doute possible de parvenir à une conception de la justice acceptable pour tous sans poser de jugement sur le *contenu* des doctrines particulières que défendent les citoyens.

Par exemple, bien que nous considérions comme illégitime d'obliger les individus à se conformer à une Église particulière sur la base de la conviction qu' « il n'y a pas de salut hors de l'Église », nous

ne nous prononçons pas sur le caractère bien fondé de cette conviction elle-même. Il peut être vrai qu'« il n'y a pas de salut hors de l'Église », mais les citoyens ne partagent pas tous cette conviction, et elle n'est pas non plus conforme aux exigences de la raison. Il serait donc illégitime qu'un individu contraigne ses concitoyens en s'appuyant sur cette conviction. Comme l'explique Rawls, le fait de dire qu'une telle doctrine est déraisonnable signifie non pas que nous la jugeons fausse, mais plutôt qu'il est déraisonnable de se servir du pouvoir politique pour l'imposer²³. Les philosophes libéraux reconnaissent que cela entraîne parfois des conséquences qui ne sont pas neutres, notamment parce que l'importance accordée aux principes communs implique que l'éducation civique fasse dans une certaine mesure la promotion de ces principes et des vertus qui leur sont associées (la tolérance doit relever de l'éducation civique, par exemple). Ainsi, de ce point de vue, le fait qu'un programme scolaire de lecture puisse interférer avec la possibilité, pour des parents, d'enseigner à leurs enfants leurs convictions religieuses particulières ne viole pas un droit moral²⁴.

D'un point de vue libéral, nous devrions donc répondre que la conclusion dogmatique (selon laquelle personne ne peut raisonnablement nier la vérité de la doctrine que nous avons prise comme exemple) est déraisonnable et non pas que la conviction elle-même paraît erronée. La conclusion dogmatique est déraisonnable parce que « *... it proposes to use the public's political power... to enforce a view affecting constitutional essentials about which citizens as reasonable persons, given the burdens of reasons, are bound to differ uncompromisingly in judgment* »²⁵.

Cependant, Rawls et Barry procèdent différemment dans leur façon de répondre à la conclusion dogmatique. Ils commencent tous les deux par invoquer le « fait du pluralisme » ; mais les prémisses de leurs raisonnements montrent qu'ils ne lui attribuent pas le même sens. Le raisonnement de Barry comprend quatre étapes :

1. Il est déraisonnable de nier le fait du pluralisme.
2. Les doctrines générales raisonnables doivent être sceptiques à un deuxième niveau, c'est-à-dire épistémiquement compatibles avec le fait du pluralisme. Suivant les termes utilisés par Barry, cela implique une distinction entre le contenu d'une doctrine et la façon de concevoir son statut épistémique.
3. Les individus raisonnables acceptent que les autres puissent nier la vérité des doctrines auxquelles ils adhèrent. Selon Barry, si tel

est le cas, la stabilité de la justice rawlsienne se trouve alors assurée. Cependant, cela implique qu'il est déraisonnable de nier le fait du pluralisme compris comme argument épistémique (c'est-à-dire comme impossibilité de parvenir à un accord raisonnable et réalisable concernant la vérité d'une doctrine générale)²⁶.

4. Par conséquent, une conception du salut comme celle qui nous a servi d'exemple ne peut faire partie de la conception publique, commune, d'une société libérale parce que, dans une situation de pluralisme, ce qui ne peut être publiquement établi par la raison ne peut être imposé par le pouvoir politique. Cela résume, *grosso modo*, l'argument de Barry.

Quant à Rawls, il dit lui aussi explicitement qu'il est déraisonnable d'imposer une doctrine sectaire même si nous affirmons sa vérité parce que les convictions religieuses ne peuvent être définies par la raison publique. Il précise que cela ne signifie pas cependant que nous ne puissions les considérer comme vraies²⁷. Son argument présuppose donc, comme le souligne à juste titre Barry, qu'il est déraisonnable de nier le « fait du pluralisme ». Cependant, Rawls fait précéder cet argument d'une prémisse que Barry écarte parce qu'elle risque d'introduire un critère substantiel du « raisonnable » et qu'elle implique que nous ne pouvons peut-être pas éviter de porter un jugement sur la valeur morale des doctrines qualifiées de déraisonnables.

Cette prémisse est constituée, dans l'argument rawlsien, par la croyance en l'égalité de liberté de conscience fondée sur la défense de la liberté de religion. Rawls écrit que, même si nous évitons d'affirmer que les convictions religieuses ne sont pas fondées, « *our actions nevertheless imply that we believe the concern for salvation does not require anything incompatible with that liberty* »²⁸. Les difficultés du jugement (« *burdens of judgment* »), c'est-à-dire les sources de désaccord compatibles avec le caractère raisonnable des personnes morales, « *limit the scope of what reasonable persons think can be justified to others* », et viennent donc renforcer l'idée de raison publique : « *[R]easonable persons see that the burdens of judgment set limits on what can be reasonably justified to others, and so they endorse some form of liberty of conscience and freedom of thought*²⁹. »

Le fait que cette prémisse soit présente dans l'argument de Rawls explique que celui-ci glisse parfois du premier type de réponse au

dogmatisme (le « déraisonnable mais possiblement vrai ») au second type de réponse, suivant lequel on ne peut parfois éviter de porter un jugement sur le contenu d'une doctrine que la raison publique considère comme déraisonnable. Barry critique les passages dans lesquels Rawls se base sur la prémisse de la liberté de conscience pour conclure explicitement que cela implique parfois de porter un jugement sur le contenu de certaines doctrines. Barry fait remarquer que le fait de reconnaître la liberté de conscience *n'implique pas* d'affirmer également que le salut ne présente pas des exigences qui sont incompatibles avec cette liberté³⁰. Il soutient que l'argument de Rawls ne justifie pas ce glissement. Quelle que soit la ligne adoptée, explique-t-il,

it still would not follow that « our actions » in insisting on liberty of conscience « imply that we believe the concern for salvation does not require anything incompatible with that liberty ». For we would not be rejecting the doctrine that « outside the church is no salvation ». Rather, we would be making the familiar liberal point that ensuring salvation (according to one particular view of what that requires) is not an appropriate job for a state. The basis for this is the idea that any particular view about the means to salvation can reasonably be rejected. And this is, of course, an implication of the « fact of pluralism », understood not as a brute fact about the actual existence of disagreement but as a claim about the irreducible variety of reasonable views under conditions in which freedom of thought is established³¹.

Ainsi, Barry évite d'introduire un critère substantiel qui exigerait des doctrines religieuses raisonnables qu'elles reconnaissent la liberté de religion. Il estime plutôt que nous devons simplement exiger des individus qu'ils respectent le fait du pluralisme.

Pendant, il en résulte une exigence curieuse : il semble que nous devions alors concevoir la possibilité qu'une personne raisonnable (c'est-à-dire qui respecte le fait du pluralisme) puisse adhérer à une doctrine comportant des conclusions dogmatiques. Cette personne soutiendrait que toute conception particulière du salut peut être rejetée, mais que le salut peut exiger des actes incompatibles avec l'égalité de conscience, actes qui ne sont cependant pas du ressort de l'État. De ce point de vue, le « fait du pluralisme » impliquerait que toute conception particulière du salut peut *raisonnablement* être rejetée, mais non pas, par ailleurs, que le salut ne présente aucune exigence incompatible avec la liberté de conscience.

Barry ne rejette donc pas l'égalité liberté de conscience, mais il ne croit pas non plus que le « fait du pluralisme » exige des individus raisonnables que le contenu de leurs doctrines (religieuses, par exemple) s'accorde avec le pluralisme épistémique, pourvu que, comme personnes, ils observent cette exigence sur la place publique. La cohérence de cette position dépend de la signification que l'on doit donner à ce fameux « fait du pluralisme » et aux conséquences qu'il comporte relativement à la vie morale des individus et à la justification d'une théorie de la justice. Pourquoi considère-t-on comme illégitime, dans une société libérale, qu'un individu contraigne politiquement ses concitoyens sur la base d'une doctrine sujette au désaccord raisonnable? Pourquoi le « fait du pluralisme » rend-il déraisonnable l'imposition par la force d'une telle doctrine?

Quand Rawls parle du « fait du pluralisme », il se réfère à l'impossibilité pratique d'arriver à un accord politique raisonnable sur des doctrines générales (ce que Barry appelle « scepticisme »). Il n'affirme pas que les individus doivent être hésitants ou sceptiques à propos de leurs convictions. Sa conception des « difficultés du jugement » ne constitue pas un argument sceptique sur l'impossibilité de la connaissance. Il veut simplement montrer qu'il est difficile d'en arriver à un jugement politique commun, spécialement en ce qui a trait aux doctrines morales générales³².

Mais comme simple « fait » sociologique, le pluralisme ne donne en lui-même aucune indication sur la façon dont les institutions sociales doivent se conformer à ce contexte ou sur la valeur (morale) qu'il faut lui accorder. On pourrait très bien reconnaître l'existence de ce contexte sociologique sans pour autant croire que cela doive se traduire sur le plan des institutions et des arrangements sociaux par la défense de certains droits spécifiques. Ainsi, rien ne s'oppose en principe à ce qu'un individu dogmatique admette que la vérité ne peut être établie grâce aux critères libéraux de la raison publique, mais soutienne également que cela ne permet pas de conclure qu'une conviction religieuse ne peut être reconnue comme un principe de la vie commune d'une société. Le simple « fait » du pluralisme n'implique pas en lui-même qu'il est illégitime d'imposer à ses concitoyens une doctrine générale qui fait l'objet d'un désaccord raisonnable. Comme l'écrit Will Kymlicka : « *The mere fact of social plurality, disconnected from any assumption of individual autonomy, cannot by itself defend the full range of liberal freedoms*³³. » En lui-même, le fait du pluralisme ne justifie aucun

arrangement social déterminé et n'entraîne pas que les individus doivent conformer leurs convictions au pluralisme « épistémique ». Il n'y a donc aucune raison d'imposer cette exigence aux individus si le pluralisme n'a aucune valeur normative qui implique une forme de liberté de conscience telle que celle qui conduit à la liberté de religion.

Cela rend inopportun la distinction établie par Barry entre le contenu d'une doctrine et son statut épistémique. En effet, le pluralisme devient alors un engagement substantiel qui doit faire partie intégrante des préceptes moraux auxquels adhèrent les individus raisonnables. Si de plus nous pouvons attendre de la vie morale des individus qu'elle présente un minimum de cohérence, l'importance publique du respect de la liberté de conscience doit alors également entraîner certaines exigences quant aux convictions morales non publiques des citoyens.

Il paraît en effet difficile de dissocier le contenu d'une doctrine de la conviction relative à son statut épistémique, en particulier lorsque les sources normatives de cette doctrine sont de nature religieuse. Une croyance implique généralement une conviction profonde quant à la légitimité et l'authenticité de sa source (Dieu, par exemple). Quand nous répondons au croyant dogmatique qu'il est déraisonnable d'obliger les citoyens à devenir membre d'une Église bien qu'on soit persuadé qu'« en dehors de l'Église il n'y a pas de salut », nous refusons d'accorder une autorité publique à la parole divine. Les convictions de l'individu dogmatique reposent sur cette parole, mais nous nions que cette raison (c'est-à-dire l'argument qu'il s'agit de la parole de Dieu) puisse être utilisée dans l'établissement d'une morale en politique³⁴. Les individus sont motivés par ce qui leur paraît être des raisons morales, et cela implique qu'ils sont convaincus de la valeur de leur morale. Par conséquent, pour que les individus agissent comme des citoyens raisonnables d'une société politique libérale, le pluralisme doit faire partie de leurs cadres moraux. La détermination à agir comme un être raisonnable exige des citoyens d'une communauté politique libérale qu'ils acceptent un critère séculier de légitimité politique. Cela explique le fait que les doctrines ne survivent pas toutes après avoir été mises en contact avec le pluralisme moral. Je ne veux pas m'attarder sur ce point et je ne suggérerai ici que trois ordres de considérations qui en dépendent. D'abord, c'est la vie morale des individus dont il est question ici, et il me semble que la morale doit avoir en elle-même une certaine cohérence, qu'elle soit personnelle ou publique. Bien que la vie morale d'un individu puisse comporter diverses sphères de valeurs,

nous nous attendons à ce que ces ensembles de valeurs soient dans une certaine mesure compatibles entre eux ou, à tout le moins, non opposés les uns aux autres. Comme le reconnaît Macedo, les valeurs publiques et non publiques occupent le même espace. Deuxièmement, Raz fait état de la difficulté pour un individu de faire une distinction nette entre ce qu'il croit et ce qu'il peut légitimement attendre de la politique : quand un individu croit en quelque chose, il considère en général que cette conviction satisfait à des critères objectifs de vérité. En d'autres mots, du point de vue du « croyant », la vérité d'une croyance apparaît indépendante du fait qu'il y croit. Enfin, si la vie politique doit être stable, la poursuite des idéaux et la recherche des principes qui permettent de régler les questions politiques doivent dominer les autres considérations³⁵.

* * * * *

L'harmonisation des raisons publiques et non publiques représente une lourde tâche pour toute personne voulant respecter à la fois les principes libéraux fondamentaux et la diversité des convictions morales. Dans cette optique, il apparaît particulièrement important de mettre l'accent, d'une part, sur une conception élargie de l'impartialité, laissant un espace de discussion publique ouvert aux raisons particulières, et, d'autre part, sur le caractère universel des raisons communes et sur la pratique des vertus libérales.

Cependant, il importe également que, par souci de lucidité et d'honnêteté, les libéraux ne camouflent pas leurs jugements moraux sous le couvert de la circonspection épistémique. C'est sur ce point, plus épineux que celui qui a trait à la nécessité d'élaborer une conception plus large de l'impartialité, que j'aimerais conclure.

Le postulat de la circonspection épistémique est justifié dans la mesure où, lorsque nous considérons comme illégitimes les actes coercitifs se réclamant de doctrines sectaires, nous ne portons pas de jugement sur l'ensemble de ces doctrines. Nous refusons de regarder comme moraux les éléments de ces doctrines qui violeraient le principe libéral de légitimité. Il semble donc exact d'affirmer que, du point de vue de la raison publique, nous ne jugeons pas le contenu du catholicisme, par exemple, dans la mesure où les catholiques ne se servent pas du pouvoir politique pour rendre le catholicisme obligatoire.

Cependant, l'argument appuyant la circonspection épistémique devient problématique quand les libéraux soutiennent qu'en considé-

rant certaines doctrines comme déraisonnables ils ne présument pas de la fausseté de leur contenu dogmatique. Pour les gens profondément religieux, certains principes ont précisément de l'importance parce qu'ils ont une origine divine. Lorsque, comme libéraux, nous empêchons des membres de certaines Églises d'imposer à leurs concitoyens leurs convictions religieuses, nous nous empêchons de porter un jugement explicite sur la doctrine qu'ils professent; ainsi, nous évitons peut-être, en fait, de dire que ces convictions sont erronées. De même, nous affirmons très certainement que la parole de Dieu n'a aucune autorité sur la place publique. Nous nions par le fait même qu'« il n'y a pas de salut hors de l'Église » et écartons la question même du salut, ce qui, évidemment, va à l'encontre de ce que les doctrines religieuses enseignent.

Barry croit que le rejet des conclusions dogmatiques découlant d'une conviction implique un pluralisme épistémique qui rend inutile l'argument militant en faveur d'un consensus par recoupement, si toutefois il est vrai que, pour Rawls, la stabilité dépende de la volonté morale de se montrer loyal envers une société libérale. Cela implique, selon Barry, que lorsque, du point de vue de la raison publique, nous regardons une doctrine comme déraisonnable, nous n'affirmons pas pour autant qu'elle est fausse. Nous rejetons simplement la conclusion dogmatique que les défenseurs de cette doctrine en déduisent et qui entraînerait une utilisation déraisonnable du pouvoir politique.

Rawls préfère également s'en tenir à la circonspection épistémique et ne pas porter de jugement sur la vérité du contenu des doctrines déraisonnables. Cependant, Rawls reconnaît que nous ne pouvons pas nécessairement éviter de porter un jugement sur la valeur morale d'une doctrine ou d'une conviction lorsque nous l'excluons à cause d'une conclusion dogmatique qui va à l'encontre des principes de la vie politique commune. J'ai défendu l'idée qu'en fait la prémisse que Barry écarte (la signification morale du principe de l'égalité de liberté de conscience eu égard au « fait du pluralisme ») explique pourquoi nous ne pouvons pas nécessairement éviter d'affirmer qu'une conviction est erronée. Mais comme cette prémisse est essentielle pour maintenir la cohérence de l'argument de Barry, il semble que le concept de raisonnable ne soit pas le critère formel sur lequel Barry se fonde pour établir l'autosuffisance de la première étape de l'argumentation de Rawls. Une conviction que la raison publique ne peut admettre ne constitue pas une base légitime pour contraindre les citoyens parce que la moralité libérale

suppose le respect des diverses conceptions religieuses, philosophiques et métaphysiques qui, avec les principes et les valeurs politiques, donnent un sens à la vie des individus. Un tel argument exige des doctrines religieuses raisonnables qu'elles respectent la liberté de religion. Lorsque Rawls affirme qu'il est déraisonnable de rejeter le fait du pluralisme, il fournit un argument sur la nature de la vie morale : c'est le respect de l'égalité de liberté de conscience qui donne sa signification morale au « fait » du pluralisme.

Notes

1. Je tiens à remercier le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada pour la bourse de recherche postdoctorale qui m'a permis de rédiger cette étude.
2. Il n'est pas certain que ce statut paradigmatique soit approprié. Je ne veux pas examiner cette question en détail ici. Cependant, trois points méritent d'être brièvement discutés. Premièrement, les conceptions religieuses constituent une catégorie particulière de cadres moraux; il est sans doute impossible de décrire l'ensemble des systèmes de valeurs morales suivant ce modèle. Deuxièmement, la tolérance n'a pas à s'exercer à l'égard de toutes les doctrines; certaines peuvent être écartées de discussions politiques parce qu'elles sont moralement indéfendables (le racisme, par exemple). Troisièmement, K. McClure affirme que les fondements épistémologiques établis par Locke en vue de justifier l'idée classique de tolérance ne conviennent peut-être pas pour étudier les expressions actuelles de la différence (Kirstie McClure, « Difference, Diversity, and the Limits of Toleration », *Political Theory*, 18, 3 (août 1990), p. 383, 386).
3. John Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993, p. 9-10. Voir aussi p. 154.
4. *Ibid.*, p. 224.
5. *Ibid.*, p. 224-225. C'est moi qui souligne.
6. Ronald Dworkin, « Lord Devlin and the Enforcement of Morals », dans *Morality and the Law*, s. la dir. de Richard A. Wasserstrom, Wadsworth Publishing Company, 1971, p. 55-72.
7. Amy Gutmann et Dennis Thompson, « Moral Conflict and Political Consensus », *Ethics*, 101, 1 (octobre 1990), p. 69-70.
8. *Ibid.*, p. 71.
9. *Ibid.*, p. 71.

10. Robert Audi, « The Separation of Church and State and the Obligations of Citizenship », *Philosophy and Public Affairs*, 18, 3 (été 1989), p. 278.
11. *Ibid.*, p. 278, 284.
12. « To say that something is universalizable is to say that if x is good for y or is something y ought to do, it is something that is good for anyone else or something anyone else ought to do if that someone is relevantly like y and is relevantly similarly situated. » Kai Nielsen, « Justice as a Kind of Impartiality », *Laval théologique et philosophique*, 50, 3 (octobre 1994), p. 518.
13. Barry Stroud, « The Study of Human Nature and the Subjectivity of Value », *The Tanner Lectures on Human Values*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1989, p. 234. Joseph Raz propose l'épreuve suivante, pour déterminer quelles sont les raisons acceptables en matière de délibération publique : « If p is an acceptable reason for a certain action, or for the adoption of a certain principle or the institution of certain political arrangements, then while there may be disagreement over whether p is the case, whether it is or not overridden or defeated by other reasons, and so on, it is nevertheless agreed that p , if true, is a reason for the claimed conclusion. When the reasons proposed for coercive political action meet this test they are acceptable reasons (...) Of course, that does not guarantee actual agreement. We may not agree on this particular reason, but we may nonetheless recognize it as a reason ». Joseph Raz, « Facing Diversity : The Case of Epistemic Abstinence », *Philosophy and Public Affairs*, 19, 1 (hiver 1990), p. 39. C'est moi qui souligne.
14. Daniel M. Weinstock, « The Justification of Political Liberalism », *Pacific Philosophical Quarterly*, 75 (1994), p. 179-180.
15. Voir, par exemple, Owen Flanagan, *Varieties of Moral Personality. Ethics and Psychological Realism*, Harvard University Press, 1991, p. 138-139.
16. Rawls, *Political Liberalism*, p. 247 et suiv.
17. Brian Barry, « John Rawls and the Search for Stability », *Ethics*, 105 (juillet 1995) : p. 874-915.
18. *Ibid.*, p. 882. Voir Rawls, *Political Liberalism*, p. 50, 142-144.
19. Barry, « Search for Stability », p. 904. Thomas Scanlon affirme que les questions morales sont essentielles pour nous parce que nous éprouvons le besoin de justifier nos actions sur la base de raisons que les autres, semblablement motivés, ne peuvent pas raisonnablement rejeter (Thomas Scanlon, « Contractualism and Utilitarianism », dans *Utilitarianism and Beyond*, s. la dir. de Amartya Sen et Bernard Williams, Cambridge : Cambridge University Press, 1982, p. 103-128; « Moral Theory : Understanding and Disagreement », *Philosophy and Phenomenological Research*, LV, 2 (juin 1995), p. 343-356). La façon dont Rawls conçoit la stabilité joue un rôle très important dans l'analyse de cet argument. Cependant,

comme j'ai l'intention ici de traiter surtout de la circonspection épistémique, je me bornerai à souligner que, bien que Rawls ne s'intéresse effectivement pas à n'importe quel genre de stabilité, il considère néanmoins qu'il existe un écart entre le fait d'accepter les principes de justice et leur force motivationnelle réelle. Or, si nous voulons évaluer le degré effectif de conformité à la conception de la justice, la première étape de l'argumentation ne suffit pas; il n'y a pas de rapport nécessaire entre le postulat qu'il est déraisonnable de nier le fait du pluralisme et la motivation morale des individus concrets. Cela ne revient pas, soulignons-le, à ramener la justice à la question de savoir comment amener les individus à se conformer à certaines règles de conduite sociale.

20. Jürgen Habermas, « Reconciliation Through the Public Use of Reason : Remarks on John Rawls's Political Liberalism », *The Journal of Philosophy*, XCII, 3 (mars 1995), p. 121-126. Habermas affirme essentiellement, sur la question du consensus par recoupement, que les questions de validité ne devraient pas être confondues avec les questions d'acceptation et de consentement (p. 126). La distinction que Rawls établit entre l'idée de légitimité et les exigences de la justice, dans sa réponse à la critique de Habermas, semble incliner vers la thèse que les exigences argumentatives en faveur de la justice seraient plus faibles au niveau de l'argument en faveur du consensus par recoupement, puisque cette étape de l'argumentation porte essentiellement sur les exigences du principe de légitimité. Selon la distinction que Rawls établit dans sa réponse à Habermas, l'idée de légitimité comporterait des exigences moins « fortes » que la justice (John Rawls, « Reply to Habermas », *The Journal of Philosophy*, XCII, 3 (mars 1995), p. 175).
21. Barry, « Search for Stability », p. 900-903, et surtout la conclusion à la page 903 : « *Rawls commits himself on occasion to what looks a pretty definite endorsement of the proposition that it is unreasonable to reject "the fact of pluralism", understood as an epistemological claim rather than as a merely empirical one. Thus, in the course of making the case for the "political conception", he says, "Since there are many reasonable doctrines, the idea of the reasonable does not require us, or others, to believe any specific reasonable doctrine, though we may do so" (Political Liberalism, p. 60). This would seem to license the conclusion Rawls needs, that it is unreasonable to seek to make even a reasonable "comprehensive view" into the charter of a whole society.* »
22. Rawls, *Political Liberalism*, p. 224-225. Voir aussi Stephen Macedo, « Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism : The Case of God v. John Rawls? », *Ethics*, 105 (April 1995), p. 474-475.
23. Rawls, *Political Liberalism*, p. 138; Barry, « Search for Stability », p. 899-900. Comme l'écrit S. Macedo : « *The political liberal can live with the notion that fundamentalism may be the truth in the religious sphere—so long as it does not*

- it does not claim political authority.* » Macedo, « Liberal Civic Education », p. 479-480.
24. Macedo donne l'exemple de familles ayant demandé que leurs enfants puissent se soustraire à un programme de lecture parce que ce dernier exposait les enfants à une diversité de points de vue qui allaient à l'encontre des convictions religieuses de leurs familles. Macedo soutient que cela éloignerait ces enfants du pluralisme raisonnable et de la tolérance, qui sont au cœur de l'éducation civile libérale (Macedo, « Liberal Civic Education », p. 485-487).
 25. Barry, « Search for Stability », 899, citant Rawls, « The Domain of the Political and Overlapping Consensus », *New York University Law Review*, 64 (1989), p. 243.
 26. Barry, « Search for Stability », p. 901.
 27. Rawls, *Political Liberalism*, p. 153.
 28. *Ibid.*
 29. *Ibid.*, p. 61. Souligné par moi.
 30. Barry, « Search for Stability », p. 900-901. En fait, la ligne que Barry adopte dans sa critique de *Political Liberalism* semble contredire la conclusion qu'il énonçait dans un article antérieur, « How Not to Defend Liberal Institutions » : « *Given the choice between trying to persuade non-liberals to accept the principle of neutrality and trying to discredit their beliefs, I think that the second is clearly the better strategy.* » Brian Barry, « How Not to Defend Liberal Institutions », dans *Liberalism and the Good*, s. la dir. de R. Bruce Douglass, Gerald M. Mara, et Henry S. Richardson, Routledge, 1990, p. 57.
 31. Barry, « Search for Stability », p. 901.
 32. Rawls, *Political Liberalism*, p. 63. L'impossibilité de satisfaire aux conditions essentielles de la connaissance se distingue clairement de l'impossibilité d'arriver à un accord raisonnable sur une doctrine générale. C'est cette dernière impossibilité, non la première, que Barry désigne comme étant du « scepticisme » dans sa critique de *Political Liberalism* (bien qu'il semble parfois adopter la première signification, par exemple à la page 915). Comme je l'ai expliqué, il affirme que Rawls considère ce fait comme une proposition épistémologique (et non pas strictement pratique) en admettant la proposition qu'il est déraisonnable de rejeter le fait du pluralisme. Remarquons cependant que, dans *Justice as Impartiality*, Barry désigne sous le terme de « scepticisme » l'idée que « *no conception of the good can justifiably be held with a degree of certainty that warrants its imposition on those who reject it* ». Brian Barry, *Justice as Impartiality*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 169.

33. Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 163, 233 n.11. Kymlicka donne l'exemple d'un modèle non libéral de tolérance religieuse dans l'ancien empire ottoman. Voir dans le même ouvrage, p. 156-158, et du même auteur, « Two Models of Pluralism and Tolerance », *Analyse und Kritik*, 14 (1992), p. 33-56.
34. Certains objecteront que la situation épistémique de l'individu dogmatique, telle qu'elle est analysée par le libéral rawlsien de Barry, ressemble au cas d'un individu qui a le sentiment d'être capable de résoudre une question à l'aide de son intuition alors que celle-ci doit d'abord passer par la filière bureaucratique. Cette intuition, dont la justesse ne peut être prouvée, ne constitue pas une raison dans l'univers bureaucratique, et il serait déraisonnable de lui permettre d'influer sur la marche à suivre. Mais cet individu possède une conviction très forte, basée sur cette intuition, et cette conviction peut s'avérer fondée.
Cependant, je répondrai à une telle objection qu'il s'agit de la situation épistémique de l'individu dogmatique *de notre point de vue*, pas du sien. Le propre de l'individu dogmatique est de considérer que les autres ne peuvent raisonnablement nier la vérité de sa doctrine.
35. Stephen Macedo, « The Politics of Justification », *Political Theory*, 18 (mai 1990), p. 290; Raz, « Facing Diversity », p. 43.

This page intentionally left blank

CHAPITRE QUATRIÈME

DÉMOCRATIE ET RATIONALITÉ : LA QUESTION DE L'AUTONOMIE DU SUJET DANS DEUX MODÈLES DE DÉMOCRATIE

Roberto Miguelez

Introduction

La problématique de la démocratie est devenue centrale dans la réflexion politique actuelle ainsi que dans la réflexion philosophique sur le politique. D'une part, l'échec des expériences du socialisme « réel » joint à la disparition de dictatures dans plusieurs pays du tiers monde semble confirmer de façon éclatante les mérites du régime démocratique, de même que son caractère incontournable dans des sociétés « modernes ». D'autre part, bien avant l'échec de ces expériences du socialisme « réel », l'opposition entre le totalitarisme et la démocratie était envisagée dans une optique philosophique, en particulier sous la forme d'une recherche des origines philosophiques de la pensée totalitaire et, donc, non démocratique de la société. C'est, notamment, avec l'ouvrage classique de Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies*, que la philosophie politique s'est engagée dans cette réflexion sur les sources philosophiques du totalitarisme contemporain et qu'elle a, par ailleurs, traité la question dans le cadre d'une opposition entre deux modèles de société : les sociétés « ouvertes », démocratiques et individualistes, et les sociétés « fermées », tribales ou collectivistes, totalitaires, non démocratiques¹. Même si ce thème n'a pas complète-

ment disparu de la scène de la philosophie politique, au cours des dernières années, l'intérêt s'est de plus en plus déplacé vers la question des conditions d'une démocratie, et en particulier vers celle des critères auxquels devrait satisfaire un authentique processus démocratique. Il faut ajouter la question des formes et des modèles de démocratie, même si ces formes ou ces modèles n'occupent pas généralement l'attention des spécialistes. Dans les très nombreuses publications consacrées à cette problématique, provenant en grande partie des États-Unis, ces formes et ces modèles sont définis, comme c'était le cas déjà chez Popper, selon des rapports d'opposition binaire : théories libérales et théories radicales de la démocratie, perspectives procédurales et perspectives communautaristes des fondements de la démocratie, exigences formelles et exigences matérielles dans les critères d'une véritable ou, à tout le moins, réalisable démocratie, etc. La diversité de ces oppositions est, bien entendu, un signe de la complexité de la question démocratique. On serait tenté de dire que cette question condense, dans la simplicité de sa vieille définition grecque déposée dans le mot même, l'éventail le plus vaste de problèmes que la philosophie politique doit traiter. Dans ce texte, je me propose d'examiner un de ces problèmes, celui que l'on peut appeler de l'autonomie des sujets ou des acteurs du processus démocratique. Suivant en cela la tradition, je ferai cet examen dans le cadre de deux modèles de régime démocratique. L'objectif principal du présent travail est de mieux comprendre certaines tendances décelables dans la vie politique des sociétés modernes ou en voie de modernisation, et aussi de proposer une hypothèse explicative de certains aspects de l'évolution historique de cette expérience si importante dans la vie politique du XX^e siècle que fut le socialisme dit « réel ». Je ne me priverai pas, d'ailleurs, d'évaluer la fécondité de chaque modèle par rapport au problème traité, à savoir celui de l'autonomie des sujets. Avant d'entreprendre cet examen, j'établirai une première distinction concernant le problème de l'autonomie ainsi que les coordonnées de construction ou de caractérisation des deux modèles de démocratie dont il sera question.

Robert A. Dahl propose un certain nombre de critères auxquels doit satisfaire un processus politique pour être considéré comme démocratique² :

1. la participation effective des sujets, c'est-à-dire d'égaux possibilités d'exprimer des préférences;

2. l'égalité du vote au stade décisif de la prise de décisions;
3. des chances égales et adéquates de chaque sujet dans le processus décisionnel privé — à la lumière des intérêts du sujet;
4. la faculté de pouvoir déterminer les questions à débattre dans le processus démocratique;
5. la possibilité pour le citoyen d'exercer un contrôle sur l'ensemble du processus démocratique.

Comme Dahl le signale, la compréhension même de ces critères, pour ne pas dire leur satisfaction, soulève nombre de problèmes. La problématique impliquée par le critère n° 3 sera examinée comme celle de l'autonomie des sujets. En effet, ce critère fait de la possibilité d'une *connaissance suffisante (de la part des sujets) des enjeux de la décision à prendre (collectivement)* une condition *sine qua non* de la démocratie, le postulat sous-jacent à cette condition étant que les sujets composant le collectif (le « peuple ») sont *les plus aptes à émettre un jugement valable* s'ils ont les connaissances pertinentes ou adéquates. C'est ce postulat sous-jacent mais fondamental qui définit l'*autonomie* des sujets. En fait, la démocratie étant définie comme le gouvernement du peuple par le peuple, le peuple, dans ce régime, est *sensé être capable* de se gouverner, donc capable de juger de façon judicieuse à condition qu'il ait toute l'information nécessaire à sa disposition³. Le postulat de l'autonomie des sujets se trouve ainsi au cœur même de l'idée de démocratie, quelle que soit la forme de celle-ci. C'est pourquoi il doit occuper la première place dans une réflexion sur la démocratie.

J'examinerai la problématique soulevée par ce critère ou cette condition dans le cadre de deux modèles de démocratie que j'appellerai, respectivement, monologique et dialogique. Je m'expliquerai plus loin sur le choix de ces termes. Précisons tout de suite que ces modèles sont construits à partir de deux coordonnées, à savoir une conception de l'être humain et une conception de la rationalité. Le choix de ces coordonnées n'est pas sans rapport avec la thématique de l'autonomie des sujets, car, d'une part, la question des intérêts ou des motivations auquel obéit la décision du sujet peut et doit être articulée à une conception philosophique du sujet — à une anthropologie — et, d'autre part, la question de la capacité de jugement du sujet ou, plus exactement, de la forme ou de la logique de l'opération de juger se laisse bien cerner à partir d'une réflexion sur les formes de rationalité. Enfin, ces modèles, ainsi que nous le verrons, ne prétendent nullement représenter

fidèlement des formes empiriques de démocratie, ni non plus des conceptions particulières de la démocratie. Ils rendent compte d'éléments de telle ou telle théorie, voire de telle ou telle forme empirique, mais sans jamais coïncider totalement avec l'une ou l'autre.

Le modèle monologique de démocratie

La philosophie politique moderne, depuis Hobbes notamment, se construit systématiquement une conception de l'être humain qui fait de celui-ci un être de désirs. Vécus subjectivement comme besoins, les désirs motivent le comportement humain et le poussent à obtenir ce qui rend leur satisfaction possible, à savoir ce qui peut être considéré objectivement comme un « bien »⁴. L'individualisme de cette conception anthropologique trouve ici une première détermination, car l'être humain est conçu comme étant, dans sa singularité hédoniste, le principe de sa propre détermination et de son propre bonheur, un être autonome et indépendant. Mais cet être humain possède un autre trait caractéristique qui est décisif : il est un être rationnel, et sa rationalité consiste dans la détermination des moyens les plus propres à obtenir les biens qu'il recherche⁵. L'*homo œconomicus* de l'économie politique classique ne se laisse justement définir que par cette rationalité « économique » calculatrice qui en fait un être qui cherche à obtenir le maximum de satisfactions avec le minimum d'efforts⁶. Cette rationalité, que Max Weber a appelée « par finalité » (*zweckrational*), est une rationalité « instrumentale » dans la mesure où elle se déploie exclusivement dans le domaine du rapport des moyens aux fins, les fins ayant le caractère de « données », et les moyens, par contre, devenant « problématiques »⁷. Or, cet individu hédoniste et calculateur est un individu ontologiquement non social. La socialité n'est en effet pour lui qu'un moyen. Elle n'est ni condition de son être ni, encore moins, une finalité⁸. Les théories typiques du contrat social reposent sur cette anthropologie, car elles présupposent la double priorité, ontologique et chronologique, de l'individu par rapport à la société⁹. Mais avec la *socialité*, une fois engagée par le contrat¹⁰, la question de l'articulation des individus doit être résolue et cela sur deux dimensions fondamentales, l'économique et le politique. La solution, à chacun de ces niveaux, ne peut évidemment valoir que pour des individus ainsi conçus anthropologiquement par ce modèle.

Dans la dimension économique, l'institution du marché est censée articuler, dans et par le libre jeu de l'offre et de la demande, les calculs économiques d'individus rationnels. Elle est donc censée opérer l'articulation économique de ces monades « sans portes ni fenêtres » de Leibniz¹¹, mais qui se touchent dans un espace qui n'a d'autres propriétés que celles, justement, d'un espace pour des confrontations de stratégies *privées*, déterminées par des calculs *solitaires*, en vue de la satisfaction d'objectifs *personnels*¹². Dans la dimension politique, à l'institution économique du marché correspond dans ce modèle la forme de démocratie définie par la procédure du vote. Car le vote est, lui aussi, l'expression ou le résultat d'une stratégie privée, déterminée par un calcul solitaire, en fonction d'objectifs personnels. Le politique se caractérise alors essentiellement comme articulation de calculs et de décisions solipsistes, c'est-à-dire *monologiques*, car il est l'espace pur de rencontres et d'affrontements de décisions élaborées solitairement par chaque moi. C'est pourquoi j'appellerai ce modèle *monologique*. La règle de la majorité, qui n'est qu'une majorité *numérique*, exprime parfaitement le caractère monologique de cette forme de démocratie puisqu'elle consiste, simplement, dans l'*addition* de décisions solipsistes. Une telle forme de démocratie, nous le voyons maintenant, suppose le pluralisme et ne peut être qu'une démocratie du compromis, car le compromis, en tant que démarche qui repose sur des concessions mutuelles, est la seule stratégie logiquement possible pour des individus définis par l'égoïsme et le calcul instrumental et solipsiste.

Il est intéressant de noter qu'Habermas définit le libéralisme justement comme un ensemble de principes politiques qui a pour objet, en préservant les libertés privées et l'autonomie individuelle, de faire un *compromis* entre les forces sociales actives et les intérêts conflictuels, dont le caractère inconciliable est *préjugé*¹³. En fait, si l'on distingue un libéralisme politique et un libéralisme économique, il est certain que la manière dont le modèle monologique résout le problème de l'articulation des individus dans la dimension économique, en attribuant un rôle essentiel au marché, correspond bel et bien aux positions du libéralisme économique. On pourrait aussi dire que le modèle monologique se rapproche encore plus des théories économiques utilitaristes ou néo-utilitaristes de la démocratie. Enfin, notons-le, il se rapprocherait aussi de l'opinion commune, selon A. Pizzorno :

L'opinion commune sur la démocratie, signale en effet A. Pizzorno, comporte un certain nombre de présupposés.

Chaque individu agit selon ses propres intérêts; de ces intérêts il est le meilleur juge, dans la sphère de l'économie comme dans la sphère de la politique; le régime démocratique parce qu'il permet aux citoyens de choisir entre plusieurs « politiques » est le plus efficace pour satisfaire ces intérêts¹⁴.

Je préfère garder l'appellation de « monologique » pour ce modèle politique même s'il est parfois assez proche de certaines positions libérales. Elle rend mieux compte, me semble-t-il, de la nature profonde de ce modèle « idéal ».

Le modèle dialogique de démocratie

Une anthropologie optimiste de l'être humain a sans doute toujours été présente dans l'histoire des conceptions philosophiques, mais elle acquiert un rôle agonique principal au XIX^e siècle surtout à l'occasion de débats économiques. Dans ces débats, des courants idéologiques apparentés en particulier aux mouvements dits socialistes opposent à l'être égoïste, calculateur, non social, un être potentiellement, sinon réellement social, fraternel, altruiste. À l'institution du marché, ces courants ou ces doctrines vont naturellement opposer le projet d'une économie fondée sur la coopération et non sur la compétition, sur la planification et non sur l'imprévisibilité essentielle du libre jeu de l'offre et de la demande. Monde de coopératives pour Louis Blanc, de phalanstères dans l'étonnante utopie de Charles Fourier, ou société communiste chez Marx, le modèle que ces doctrines impliquent suppose non seulement que l'être humain est un être social, mais aussi que le consensus est possible. À la différence du compromis, qui repose sur la concession et, donc, sur le calcul égoïste (de chaque partie poursuivant ses intérêts) et monologique (de chaque partie avec soi-même), le consensus est un accord qui suppose le dialogue. Alors que le vote dégage une majorité par *addition* de décisions individuelles et solipsistes, c'est-à-dire monologiques, le consensus implique la *construction* d'une décision collective par le moyen du dialogue. Mais il entraîne aussi l'exclusion du calcul et de la décision exclusivement privés, individuels, du fait que le résultat du dialogue ne peut jamais être identique à celui du monologue. C'est à Rousseau que nous devons cette importante découverte. Dans une note du *Contrat social*, Rousseau, en effet, écrit : « Chaque intérêt, dit le marquis d'Argenson, a des principes différents. L'accord de deux intérêts particuliers se forme par

opposition à celui d'un tiers. *Il eût pu ajouter que l'accord de tous les intérêts se forme par opposition à celui de chacun*¹⁵. » Je qualifierai donc de dialogique ce modèle de démocratie.

Certes, le modèle monologique n'exclut pas nécessairement l'échange communicationnel, il réserve même un lieu à ce qui peut apparaître à première vue comme échange communicationnel dialogique, à savoir l'institution parlementaire. Mais celle-ci est, au moins dans ses formes classiques, justement le lieu du compromis. Or, si l'on attribue au dialogue la fonction de *formation*, de *construction* de l'opinion et de la décision, alors l'institution parlementaire n'est pas dialogique au sens strict. Quoi qu'il en soit, en raison de ses présupposés philosophiques, si ce modèle politique réserve une place quelconque au dialogue, ce ne sera que de façon accessoire. De son côté, le modèle politique dialogique n'exclut pas nécessairement la procédure du vote et, à première vue, il peut sembler que le modèle aboutit lui aussi, en fin de compte, à une addition de décisions individuelles. Mais le vote n'a dans ce modèle d'autre fonction que de vérifier s'il y a un consensus et de mesurer son ampleur. En ce sens, il est une procédure secondaire et subordonnée.

Le modèle monologique se rapproche, chez Habermas, du modèle libéral, tandis que le modèle dialogique rencontre des affinités avec ce que Habermas appelle la perspective républicaine. En effet, dans cette dernière, la société se constitue en tant qu'ensemble politique dans le processus dialogique de formation d'une volonté commune¹⁶. Le modèle dialogique ressemble cependant plus au modèle proposé par Habermas lui-même, qui fait des règles du discours et des formes de l'argumentation le contenu normatif d'un modèle politique démocratique. Le modèle dialogique habermasien comporte cependant des postulats et des implications que je ne peux examiner ici et dont l'examen, d'ailleurs, n'est pas nécessaire dans le contexte de la problématique qui nous intéresse¹⁷. Je ne m'arrêterai pas non plus à l'étude des formes de rationalité correspondant aux modèles monologique et dialogique; l'une peut être appelée « instrumentale-stratégique », et l'autre « communicationnelle ». Dans la philosophie contemporaine, on le sait, c'est justement Habermas qui a examiné en profondeur la nature de ces deux types de rationalité, tout particulièrement la rationalité dialogique ou « communicationnelle ». Aussi, d'ailleurs, lorsqu'il sera question de l'autonomie du sujet dans le modèle dialogique ne

manquerais-je pas de me référer au modèle de démocratie discursive conçu par Habermas.

Comment se présente la question de l'autonomie du sujet dans les modèles monologique et dialogique? Mais, d'abord, quelle est la *problématique* que cette question permet de soulever? Je rappelle que, à un premier niveau, cette question renvoie à l'idée suivant laquelle le sujet, c'est-à-dire le peuple, est apte à se gouverner. Je rappelle encore que dire que le sujet est apte à se gouverner signifie, d'abord et avant tout, qu'il est en mesure de *bien juger*, pour autant que les *informations* nécessaires soient à la disposition du sujet. La *capacité de juger* est donc une condition *subjective* de l'autonomie du sujet, tandis que l'on peut dire que l'*information* dont dispose le sujet est la condition objective de cette autonomie. Comme nous le verrons plus loin, à ces deux conditions générales s'ajoutent des conditions propres à chacun des modèles.

L'autonomie du sujet dans le modèle monologique

Le modèle de démocratie monologique suppose des individus éclairés par rapport à deux conditions *subjectives*. En effet, ils sont censés, d'une part, regarder à leurs intérêts et, d'autre part, faire usage d'une raison instrumentale en vue d'obtenir le meilleur accord possible entre les buts poursuivis, découlant de leurs intérêts, et les moyens disponibles. En fait, conformément à la tradition philosophique individualiste depuis Hobbes, le modèle suppose que l'individu est conscient de ses buts ou de ses fins, dans la mesure où il éprouve des désirs qui exercent une prise immédiate sur lui. C'est pourquoi, il faut le noter, aucune théorie de l'aliénation n'est possible dans ce modèle, ce qui n'est pas le cas, nous le verrons, dans le modèle de démocratie dialogique. Il ne reste donc comme problématique que le rapport des moyens et des fins, et c'est pourquoi c'est sur ce rapport et seulement sur lui que s'exerce la raison à juste titre appelée « instrumentale ». Comme nous l'avons déjà mentionné, la forme de comportement répondant à cette rationalité instrumentale a été regardée par l'économie politique classique comme un comportement rationnel de l'*homo oeconomicus* cherchant à maximiser ses gains et à minimiser les pertes. Ce qui est essentiel dans cette forme de rationalité est qu'elle exige la *connaissance* des moyens disponibles afin de pouvoir choisir le meilleur de ces moyens en fonction des buts poursuivis¹⁸. Il s'agit, bien entendu,

de la condition *objective* de l'autonomie du sujet. Or, comment cette condition est-elle remplie dans le modèle de démocratie monologique?

Lorsque la rationalité s'exerce dans le domaine des calculs et des décisions politiques, ce serait la satisfaction d'une telle condition qui expliquerait ce que Habermas appelle la « constitution d'une sphère publique bourgeoise »¹⁹. Appartiennent alors au processus de construction de cette sphère, et de façon incontournable, un certain nombre d'institutions, dont la presse occupe une place de choix. Celle-ci naît du besoin d'information engendré par le développement du commerce, lorsque l'échange de marchandises se fait de plus en plus à une échelle autre que l'échelle locale. Elle est donc attachée d'emblée aux besoins d'une rationalité instrumentale opérant dans le domaine de l'économie, ce qui renforce évidemment l'hypothèse suivant laquelle cette forme de rationalité se développe d'abord dans la sphère économique. Mais, comme le signale Habermas, bientôt « apparaît un genre d'activité nouveau, qu'on peut dire politique au sens large, dès que la presse d'information devient presse d'opinion, et qu'un journalisme littéraire fait concurrence à la publication d'avis »²⁰. Cette presse d'information était en relation directe avec une sphère publique assumant des fonctions politiques. Habermas signale encore que cette sphère, qui apparaît en Angleterre à la fin du XVII^e siècle, fonctionne comme instance d'appel pour des forces sociales qui veulent se mettre en mesure de peser sur les décisions du pouvoir. Ces forces font ainsi appel à un public qui fait usage de sa raison afin de légitimer devant ce nouveau forum certaines de leurs exigences. Cette pratique aurait d'ailleurs pour corollaire la formation du Parlement moderne²¹.

Or, bien rapidement l'information devient elle-même marchandise. Il ne pouvait pas en être autrement puisque, comme nous venons de le voir, la connaissance, c'est-à-dire l'acquisition d'informations, fait partie du calcul rationnel instrumental en tant qu'élément essentiel et qu'elle s'inscrit, en conséquence, dans la logique (économique) compétitive du calcul. Dans ce modèle, comme on le sait, le sujet solipsiste arrive à la *meilleure* décision (dans un dialogue avec soi-même) *s'il dispose de la meilleure information*, eu égard aux fins privées poursuivies. Mais, dans cette logique, il est essentiel pour lui, d'une part, de disposer de la meilleure information pour choisir ce qui satisfait le plus ses intérêts personnels et, d'autre part, pour lui autant que pour les autres sujets qui lui font concurrence poursuivant les mêmes intérêts, de contrôler le maximum d'informations afin, justement,

d'empêcher ses concurrents de faire le meilleur choix²². C'est pourquoi, dès sa naissance, la presse a oscillé entre le principe de l'information et le principe de l'occultation. C'est pourquoi aussi l'évolution de la publicité dans les pays au capitalisme « avancé » vers une publicité de plus en plus manipulée ne constitue pas une « subversion » du principe bourgeois de l'information comme le pense Habermas²³ mais, bel et bien, la manifestation de la logique propre à ce modèle de démocratie dans la mesure où, évidemment, les systèmes politiques des pays du capitalisme « avancé » suivent ce modèle, ce qui semble bien être le cas.

Mais quelles sont les conséquences de cette logique par rapport à la question de l'autonomie du sujet? Dès lors que l'information monopolisée et stratégiquement distribuée devient la seule qui puisse être utilisée dans le calcul de l'individu, le résultat de ce calcul peut être non seulement prévu mais aussi *induit*, *fabriqué*. Ainsi, plus l'individu est enfermé dans un calcul solipsiste dépendant d'une information contrôlée, plus les résultats de ses décisions deviennent manipulables, moins donc il est principe de sa propre détermination et sujet de son autonomie. Le principal effet pervers de la logique de ce modèle est que celui-ci donne à l'individu l'illusion d'être encore sujet puisqu'il est toujours agent rationnel de calcul, alors qu'il l'empêche en fait, objectivement, de réaliser son autonomie.

Si, dans ce modèle, l'individualisme consiste en ce que l'être humain en tant qu'être trouve en lui-même le principe de sa propre détermination, donc de son autonomie, ce contrôle et cette manipulation qui résultent du développement d'un espace public bourgeois « reféodalisé »²⁴ font alors de l'individualisme des sociétés du capitalisme avancé correspondant à ce modèle de démocratie monologique un individualisme de plus en plus idéologique, c'est-à-dire une conviction psychologique reniée dans la pratique du fait de la standardisation des comportements et de l'uniformisation des idées. À la limite, l'expression politique d'une telle perversion est la disparition pure et simple de la démocratie *telle que définie par le modèle lui-même*. Car, alors, il n'est plus question d'additionner des décisions, solipsistes certes, mais *pluralistes* aussi parce que répondant à des intérêts privés *autonomes*. Dès lors que l'autonomie de l'individu disparaît par suite de la manipulation dont il est de plus en plus l'objet, il ne reste, à un bout du système, qu'une opération purement formelle de dénombrement de votes et, à l'autre bout du système, la tâche dès lors décisive consistant à fabriquer un comportement électoral. Dans le système politique d'un capitalisme

avancé parvenu au stade de réalisation des tendances inhérentes à ce modèle, la politique peut être définie comme une entreprise conflictuelle qui fabrique le comportement électoral des masses. Bien des signes montrent que ce stade est déjà, pour l'essentiel, atteint.

L'autonomie du sujet dans le modèle dialogique

Qu'est-ce qui fait que, dans le modèle de démocratie monologique, l'effet pervers impliqué dans sa logique se manifeste sur le plan de la condition *objective* du modèle — la possession des informations pertinentes — et non pas sur le plan de ses conditions *subjectives* — connaissance des intérêts propres et rationalité instrumentale? Puisque le sujet est sujet de désirs qui, par définition, ont une prise immédiate sur lui, le modèle suppose qu'il se trouve par là même en contact immédiat avec ses buts, ses fins ou ses intérêts du fait qu'ils sont dictés par ses désirs. La contrainte que l'intérêt impose au comportement du sujet amène naturellement celui-ci à développer une rationalité instrumentale. En d'autres termes, c'est l'individualisme du sujet, défini comme singularité hédoniste, principe de sa propre détermination et de son propre bonheur, qui rend non problématiques les conditions subjectives du modèle, y compris la capacité de jugement du sujet. La situation est diamétralement opposée dans le modèle de démocratie dialogique. Dans ce dernier, comme le sujet est censé être réellement ou potentiellement social, coopératif, fraternel et altruiste, il n'est pas, ou ne peut pas être attentif à ses seuls intérêts privés, en prise unique et immédiate avec ses buts, ses fins ou ses désirs²⁵. Étant donné que le sujet ne cesse pas cependant de poursuivre son propre bonheur, il devient nécessaire de faire la distinction entre un usage privé et un usage public de la raison. Dans son usage privé, la raison est au service des intérêts personnels du sujet et, dans son usage public, elle sert l'intérêt général ou le bien commun. Cette distinction, on le sait, se trouve déjà chez Kant dans la *Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières?*

Si les usages privé et public de la raison se retrouvent dans le modèle monologique comme dans le modèle dialogique, la question du rapport entre ces deux usages pourrait constituer un autre principe de différence entre les modèles. Dans la conception anthropologique du modèle monologique, l'individu est, ainsi que nous l'avons vu, premier, et cette priorité ontologique, qui fait de la société un phénomène

second, amène, à ce niveau second du social, une simple extension de la raison privée au domaine public. Les doctrines classiques du contrat social ou, plus exactement, de socialité retiennent explicitement un usage instrumental de la raison dans le domaine public. En fait, ce contrat n'est que le résultat d'un calcul. Aussi, dans ce modèle de démocratie, le compromis l'emporte-t-il sur le consensus : le compromis résulte également d'un calcul dicté par l'intérêt personnel. Dans le modèle dialogique, la relation entre usage privé et usage public de la raison prend une forme inverse. Non seulement l'usage public de la raison ne représente pas un simple élargissement de l'usage privé, mais, d'une part, cette raison publique est d'une autre nature et, d'autre part, elle peut même déborder sur l'usage privé de la raison. En d'autres termes, si, dans le modèle monologique, l'usage public de la raison privée laisse pour l'essentiel l'individu inchangé²⁶, dans le modèle dialogique, l'usage public de la raison ou, plus exactement, la rationalité impliquée dans la vie publique change l'individu : l'individu se transforme en faisant un usage public de sa raison²⁷.

Il s'ensuit aussi que la raison publique, communicationnelle, ou dialogique entraîne, dans ce modèle, une problématique spécifique, particulièrement en ce qui concerne la question de l'autonomie du sujet. Cette question ne tourne pas autour des conditions *objectives* de cette autonomie, c'est-à-dire autour de la question des informations nécessaires à la prise de décisions. En effet, dans ce modèle, le caractère collectif de la prise de décisions et, surtout, la compréhension visée par la rationalité communicationnelle exigent une *distribution optimale de l'information*. Il va de soi que, pour qu'un groupe puisse prendre la meilleure décision possible dans les circonstances, il est nécessaire que les membres du groupe disposent de toute l'information nécessaire. Autrement dit, puisque la décision est collective, l'information doit être non pas monopolisée mais, au contraire, répartie également. Dans ce modèle, ce sont plutôt les conditions *subjectives* qui font problème, à savoir la *capacité de déterminer l'intérêt général ou commun* et la *capacité de juger*.

En effet, d'une part, le sujet ne se trouve pas en prise immédiate avec l'intérêt collectif, au contraire même il doit dépasser son intérêt particulier — si l'on en croit Rousseau, oublier son propre intérêt — pour s'occuper de l'intérêt général. D'autre part, la rationalité publique ou communicationnelle à laquelle il est dorénavant astreint l'oblige non pas à chercher le rapport le plus économique entre moyens et fins, mais

à élaborer le *meilleur argument*. Dans le dialogue, dans la mesure où il s'agit d'un vrai dialogue, c'est l'argument le plus fort qui l'emporte au moment de la prise de décisions collective. Certes, l'argument le plus fort est aussi mis au premier plan dans le cas d'une rationalité instrumentale, mais seulement lorsque cette rationalité est soumise à une critique intersubjective, donc dans l'espace d'une rationalité communicationnelle²⁸. En fait, les conditions subjectives, dans le cas du modèle dialogique, sont les suivantes : a) la *volonté de juger*, qui est une condition complexe, car elle suppose la volonté d'écouter, de répondre et d'accepter l'argument qui est le plus probant; b) la *capacité de juger*, qui, dans le modèle, permet d'argumenter, c'est-à-dire d'*élaborer des raisons* aussi bien que de *peser les raisons*; c) la *capacité de déterminer ce qui, dans des circonstances déterminées, est bon pour tous ou, en tout cas, désirable pour la communauté*. La première condition semble bel et bien être une condition *sine qua non* de la rationalité communicationnelle, étant donné que, dans la mesure où cette forme de rationalité vise la compréhension mutuelle et s'exerce dans le cadre d'une coopération sans contrainte, elle suppose une *attitude* de respect et d'impartialité face à l'autre et aux arguments qu'il invoque. Ce sont donc les deuxième et troisième conditions qui sont à examiner. Ces conditions ont rapport à l'autonomie du sujet : ce dernier ne peut être considéré comme autonome que si, d'abord et avant tout, il est capable de juger et, par suite, en mesure de déterminer ce qui est désirable. D'une certaine manière, les deux conditions sont solidaires l'une de l'autre puisque la capacité de juger est sans objet si elle n'est pas utilisée en vue de rechercher ce qui est désirable et détermine ainsi la décision la meilleure. Je ne m'arrêterai pas à la question de savoir si le fait d'exercer sa capacité (rationnelle) de juger n'est pas, déjà en soi, un acte de la volonté²⁹. Je me contenterai d'examiner en quoi le fait d'exercer sa capacité peut être considérée comme une *compétence* des sujets qui conduit à l'autonomie. À cette fin, je me référerai à des thèses avancées par deux auteurs dont les idées ne peuvent, certainement, être plus différentes : Kant et Lénine.

Dans sa réponse à la question : « Qu'est-ce que les Lumières? », Kant définit l'autonomie du sujet comme capacité de se servir de son propre entendement, c'est-à-dire sans la direction d'autrui. Selon lui, même si la nature les a, depuis longtemps, affranchis, la grande majorité des hommes — et, d'ailleurs, toutes les femmes — dépendent de l'autorité d'un autre. Comment cela s'explique-t-il? Kant ne le dit pas

d'une manière explicite, mais il semble bien qu'il faut faire intervenir deux causes. La première, subjective en quelque sorte, est la paresse et la lâcheté des individus : l'autonomie demande de l'effort et du courage, et les individus n'en sont pas tous capables. La seconde cause, objective si l'on veut, est la manipulation exercée sur les sujets par les « tuteurs » ou les chefs : cette manipulation vise à domestiquer les individus en les abêtissant³⁰. Lorsque ces deux causes opèrent ensemble, il est difficile de sortir de l'état de dépendance. C'est pourquoi l'usage public de la raison semble, chez Kant, être réservé à ceux qui, *en vertu de leur éducation*³¹, ont la maîtrise de leur propre entendement. Dans ce texte, on le voit, Kant se réfère aux deux premières conditions décrites plus haut : l'autonomie du sujet exige à la fois la *volonté* d'être autonome et la *compétence*, la *capacité* de juger ou de se servir de son propre entendement sans recourir à l'autorité d'un autre. Mais Kant soulève aussi la question des conséquences, sur l'autonomie du sujet, d'un ordre social qui continue d'opprimer les consciences, maintenant les hommes dans un état de perpétuelle enfance. Or, l'application du modèle de démocratie dialogique exige l'autonomie des sujets et, donc, la satisfaction des deux premières conditions ainsi que, comme nous l'apprend Kant, un ordre social qui ne s'oppose pas à l'apprentissage de l'autonomie. Je reviendrai sur ce dernier point.

Les expériences historiques du socialisme dit « réel » ont voulu appliquer dans la réalité le modèle politique hérité des courants socialistes du XIX^e siècle et, en particulier, du courant marxiste. Au « formalisme » de la démocratie libérale qui visait à cacher l'orientation particulariste de classe de l'État, à savoir l'orientation « bourgeoise », ces expériences prétendaient opposer une démocratie « populaire » « réelle » au service des intérêts de la majorité. Cette démocratie devait donc avoir un caractère consensuel, puisqu'elle se voulait fondée sur l'intérêt général et non pas sur un compromis établi par des acteurs défendant leurs intérêts particuliers³². Dans cette optique, la procédure du vote ne pouvait, au mieux, que plébisciter la correction d'une politique visant l'intérêt général. On sait que ces plébiscites, dans lesquels les pourcentages d'adhésion avoisinaient cent pour cent, n'étaient qu'une fiction, mais cependant il faut expliquer cette fiction : les systèmes politiques n'ont pas la fiction qu'ils veulent, mais celle qu'ils élaborent en toute logique, avec tous ses effets pervers. Dans la logique politique du socialisme « réel », l'idée d'un consensus fondé sur la *nature* des politiques, c'est-à-dire sur le *contenu* des décisions, se

substitue à l'idée d'un consensus fondé sur la *procédure*, c'est-à-dire sur la façon de construire les décisions.

Il est important de noter que la question du *contenu* des politiques dans un système démocratique n'a pas été laissée de côté dans les discussions en philosophie politique. Pour certains, le système démocratique est celui qui a le plus de chances de promouvoir le développement de l'être humain; pour d'autres, au contraire, rien dans le système démocratique ne permet d'assurer ce développement. Faudrait-il alors inclure dans les principes d'un régime démocratique authentique ce souci du développement humain? Dans le cas affirmatif, jusqu'à quel point³³? La question est loin d'être banale mais le fait de considérer les contenus des décisions ne pouvait amener, dans la logique du socialisme « réel », que le remplacement de la « volonté générale » par l'« intérêt général ». Pour que ce remplacement soit possible, la décision « éclairée » d'une « avant-garde » devrait se substituer au dialogue entre citoyens. Avec ce remplacement, c'est pourtant le modèle démocratique lui-même qui est affecté car, dans ce dernier, le dialogue en tant que *forme procédurale* de la prise de décisions caractérise beaucoup plus la démocratie que le contenu des décisions.

Il convient de voir quelle est la justification empirique de ce remplacement. Elle se trouve déjà dans *Que faire?* de Lénine. Si une « avant-garde », par nature nécessairement minoritaire, doit définir l'« intérêt général » c'est, selon Lénine, parce que la majorité du peuple n'est pas en mesure de le faire. Celle-ci n'est pas en mesure de le faire parce que, n'étant pas éclairée, elle n'est même pas en mesure de savoir quels sont ses véritables intérêts. C'est la conscience définie comme « trade-unioniste » par Lénine. Comme le signale Henri Weber : « Pour Lénine, au-delà d'un certain seuil, le processus de transformation de la classe "en-soi" en classe "pour-soi" est un *processus bloqué*. Le premier "pour-soi" de la classe ouvrière est le pour-soi de la révolte. [Mais] la conscience révoltée ne maîtrise pas les moyens théoriques, politiques et organisationnels de son projet. Elle est une conscience asservie à l'idéologie bourgeoise. » D'ailleurs, Lénine lui-même écrit : « Puisque les masses ouvrières sont incapables d'élaborer elles-mêmes une idéologie indépendante dans le cours de leur mouvement [...] »³⁴. » Ce que Lénine examine est donc la façon de satisfaire à la troisième condition : la capacité de déterminer ce qui, dans telles circonstances, est bon pour tous ou, en tout cas, souhaitable. Comme Kant, Lénine veut que les intellectuels, définis par la maîtrise de leur entendement ou de leur

capacité de juger, assument la tâche dévolue à la raison « publique » de déterminer ce qui est bien. Bien entendu, les intellectuels doivent, pour ce faire, assumer les « positions de classe » propres au prolétariat et, donc, abandonner leur idéologie d'origine petite-bourgeoise. Il n'en demeure pas moins que c'est à eux que revient la satisfaction de la troisième condition.

Cette justification empirique semble ainsi enfermer ce modèle de démocratie dans l'alternative pratique suivante : ou bien la démocratie est réellement dialogique, mais ne garantit pas par elle-même que l'on atteigne le général; ou bien le général est atteint, mais au prix de la disparition du dialogue et, donc, d'une forme authentiquement dialogique de démocratie. L'expérience historique du socialisme « réel » montre que, si c'est cette deuxième solution qui est retenue, c'est non seulement la démocratie qui est perdue, mais aussi l'intérêt général, parce que l'intérêt d'une minorité de décideurs finit par se substituer à l'intérêt général. À moins de *postuler* la coïncidence de la « volonté générale » et de l'« intérêt général », la condition pratique d'un public éclairé s'avère donc une condition nécessaire dans un modèle de démocratie dialogique. Autrement dit, à moins de *postuler* la nécessité de réunir volonté de vérité et vérité, le seul établissement du dialogue ne paraît pas assurer l'atteinte de la fin même d'une démocratie, à savoir la définition de l'intérêt général. Comme le socialisme n'a jamais été conçu comme distribution égalitaire de la pénurie, il suppose donc comme condition économique nécessaire le développement le plus vaste des forces productives. Dans la même perspective, on pourrait dire qu'un modèle politique socialiste de démocratie dialogique supposerait comme condition nécessaire l'existence d'une société civile pleinement développée, car des citoyens non éclairés ne peuvent partager que leurs illusions. En ce sens, toutes les explications du « totalitarisme » des régimes du socialisme « réel » qui renvoient à l'absence de traditions démocratiques toucheraient, mais plutôt intuitivement, quelque chose de juste, à savoir l'absence d'une société civile pleinement développée. D'ailleurs, c'était aussi la thèse fondamentale d'Antonio Gramsci concernant les différences entre la Russie et l'Occident, lesquelles entraînaient des stratégies différentes : la guerre « de mouvement » et la guerre « de position »³⁵.

Conclusion : l'avenir de l'autonomie du sujet

Supposons que nous avons devant nous deux modèles de démocratie : les modèles monologique et dialogique. Supposons également, avec une bonne dose d'optimisme, que nous n'avons pas à choisir parmi des modèles antidémocratiques. Supposons, enfin, que nous tenons à l'autonomie politique des sujets, c'est-à-dire à leur droit de se gouverner eux-mêmes, non pas seulement en tant que sujets individuels, dans le domaine du privé, mais aussi en tant que membres d'un groupe, d'une communauté, dans le domaine du public. (En fait, cette dernière supposition se ramène à la précédente : si nous choisissons un modèle démocratique quelconque, nous tenons par le fait même à l'autonomie des sujets.) Lequel de ces modèles de démocratie favorise le plus l'autonomie des sujets? La question, ainsi posée, a sans doute l'air trop prudente. Toutefois, il est possible à partir de notre analyse d'affirmer qu'*aucun* système politique ne peut *garantir* l'autonomie des sujets : aux conditions objectives s'ajoutent des conditions subjectives qui ne relèvent pas du politique. L'objectif est plus modeste : il s'agit de savoir quel modèle peut *favoriser* l'acquisition de cette autonomie, et surtout pourquoi.

Écartons d'abord une possibilité toujours tentante : celle qui consiste à élaborer un troisième modèle qui amalgamerait les deux modèles étudiés. Ces deux modèles reposent sur des postulats anthropologiques opposés, et les formes de rationalité qu'ils supposent se trouvent aussi dans un rapport d'opposition. Il serait donc vain de tenter de concevoir un troisième modèle qui les dépasserait « dialectiquement ». Il faut cependant noter que les effets pervers issus de la logique propre à chaque modèle n'ont pas exactement la même nature ni, bien sûr, les mêmes conséquences, notamment en ce qui concerne la question fondamentale de l'avenir de l'autonomie des sujets.

Admettons, pour la facilité de l'exposé, qu'il y a eu quelque chose comme un modèle dialogique implicite dans les expériences du socialisme dit « réel ». Le remplacement de la volonté d'une minorité de décideurs à la volonté générale constitue bel et bien la *négarion* pratique, réelle d'un tel modèle dialogique. En fait, comme nous venons de le voir, ce remplacement est la négation de *tout* modèle démocratique parce qu'il met en cause le principe de l'autonomie du sujet. Or, la substitution d'une pseudo-sphère publique contrôlée et manipulée à une sphère publique autonome et critique représente, nous l'avons vu,

non pas une négation du modèle monologique, mais un événement inscrit *dans la logique même du modèle politique monologique*. C'est pourquoi les régimes politiques des sociétés du capitalisme « avancé » qui se rapprochent de ce modèle, se distinguent, entre autres, par un comportement des masses, qui oscille entre l'illusion toujours déçue de pouvoir prendre part aux décisions qui touchent la vie de la communauté, et l'indifférence qui fait suite à cette déception et qui conduit, dans la pratique, à une abstention politique de plus en plus généralisée.

Faudrait-il pour autant considérer que l'autonomie politique des sujets est une utopie? L'éducation des citoyens en vue de la fusion de la volonté générale et de l'intérêt général peut être envisagée comme *une tâche réelle à accomplir* même si cette fusion est regardée comme une simple « idée directrice ». Revenons donc, pour un instant, à Kant :

[...] qu'un public s'éclaire lui-même rentre davantage dans le domaine du possible, c'est même, pour peu qu'on lui en laisse la liberté, à peu près inévitable. [...] pour ces lumières, il n'est rien requis d'autre que la *liberté*; et à vrai dire la liberté la plus inoffensive de tout ce qui peut porter ce nom, à savoir celle de faire un *usage public* de sa raison dans tous les domaines³⁶.

Autrement dit, l'autonomie politique des sujets n'est pas et ne devrait surtout pas être considérée comme une donnée : elle est un acquis et, ce qui est décisif, un acquis qui s'obtient dans la pratique de l'autonomie elle-même, — à condition, bien entendu, que les sujets soient libres d'acquérir cette autonomie par l'exercice autonome de leur raison. Seul un régime politique qui s'inspire du modèle dialogique de démocratie peut donc fournir les conditions nécessaires pour que les sujets deviennent politiquement autonomes. Il peut fournir les conditions mais non garantir l'obtention de l'autonomie : les sujets demeurent libres de choisir le monologue plutôt que le dialogue et de refuser la raison en refusant les raisons. Après tout, l'histoire est remplie de tels refus.

Notes

1. Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies*, Princeton, New Jersey, É.-U., et Londres, Princeton University Press et Routledge et Kegan Paul, spécialement chap. 10. L'idée suivant laquelle à l'origine des sociétés « fermées » ou « totalitaires » se trouve d'abord Platon et, à l'époque moderne, Marx, apparaît pour la première fois dans cet ouvrage.

2. Robert A. Dahl, *Democracy and Its Critics*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1989, chap. 8.
3. Dahl formule ainsi le présupposé qui se trouve à la base du postulat de l'autonomie personnelle : « *All members are sufficiently well qualified, taken all around, to participate in making the collective decisions binding on the association that significantly affect their good or interests. In any case, none are so definitely better qualified than the others that they should be entrusted with making the collective and binding decisions.* » Il ajoute : « *The set of persons to whom such a principle may be applied could be called the demos, the populus, or the citizen-body. Its members are full citizens.* » Robert A. Dahl, *Democracy and Its Critics*, p. 98.
4. Chez Hobbes, en particulier, bonheur et plaisir semblent bien s'identifier; le bonheur est envisagé dans une perspective hédoniste, et le plaisir s'inscrit même dans une perspective éthique : « Mais l'objet, quel qu'il soit, de l'appétit ou du désir d'un homme, écrit Hobbes, est ce que pour sa part celui-ci appelle *bon*; et il appelle *mauvais*, l'objet de sa haine et de son aversion [...]. » « Le *plaisir* ou *volupté* est donc l'apparition, la sensation, de ce qui est bon. » Thomas Hobbes, *Leviathan*, Paris, Éditions Sirey, p. 47 et 50. « De Hobbes à Bentham, signale A. Vachet, en passant par les Philosophes, les Encyclopédistes ou les Économistes, cette thèse est constante, malgré certains camouflages [...]. » André Vachet, *L'idéologie libérale*, Paris, Éditions Anthropos, 1970, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 2^e éd., 1988, p. 88.
5. Trois déterminations sont, pour André Vachet, fondamentales dans la caractérisation de l'idéologie libérale, à savoir le naturalisme exprimé dans la théorie hédoniste du bonheur, l'individualisme et le rationalisme. À mon avis, elles définissent plutôt une certaine forme de libéralisme, la première sans doute, que l'on ne peut certainement pas étendre aux théories libérales du XIX^e siècle, marquées par la Révolution française, ni, encore moins, aux théories libérales du XX^e siècle, et en particulier à Rawls. Voir, pour une histoire du libéralisme jusqu'au XIX^e siècle : Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1987.
6. L'économie elle-même a été définie comme la « science qui étudie le comportement humain comme relation entre des fins et des moyens rares qui ont des usages alternatifs ». (L. Robbins, *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, London, Macmillan, 1949). Cette définition a été reprise par L. Von Mises, Samuelson et plusieurs autres économistes. Dans la même optique, Schumpeter attribue au capitalisme le développement de la rationalité (Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism, Democracy*, Londres, George Allen et Unwin, 1947, p. 123-124) et, dans un contexte partiellement critique, Lange affirme : « L'activité économique est le domaine le plus vaste de l'application du principe (de

rationalité) et également celui où ce principe est apparu tout d'abord. » (Oskar Lange, *Économie politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, p. 214. Italiques dans le texte.)

7. Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Librairie Plon, 1965, en particulier l'*Essai sur quelques catégories de la sociologie compréhensive*.
8. Vachet attribue au libéralisme cette conception anthropologique : la société est, dans le modèle libéral, « seconde à l'individu qui en est l'origine, la matière et la finalité ». (André Vachet, *L'idéologie libérale*, p. 5.)
9. J'exclus de cette spécificité la théorie du contrat social de Rousseau même si, elle aussi, présuppose cette double priorité. Je ne peux traiter de ce sujet ici. Cependant, la note 15 *infra* résume les raisons de cette exclusion.
10. Je me réfère au contrat de *socialité* plutôt que de *société* pour englober dans un seul terme la double problématique qu'enferme l'idée du contrat social depuis les Sophistes, à savoir celle d'un contrat de société (*pactum associationis*) et celle d'un contrat politique ou de gouvernement (*pactum subjectionis*). Voir, à propos de l'ambiguïté créée par cette double problématique, Simone Goyard-Fabre, *L'interminable querelle du contrat social*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1983, p. 181.
11. Cette référence à Leibniz n'est pas qu'une allusion métaphorique. Voir le remarquable essai de Jon Elster, *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*, Paris, Aubier Montaigne, 1975.
12. Il s'agit, bien entendu, de la position classique de l'utilitarisme égoïste libéral. On trouve chez Descartes une formulation tout à fait remarquable de cette position : « [...] Dieu a tellement établi l'ordre des choses, et conjoint les hommes ensemble d'une si étroite société, qu'encore que chacun rapportât tout à soi-même, et n'eût aucune charité pour les autres, il ne laisserait pas de s'employer ordinairement pour eux en tout ce qui serait en son pouvoir ». (*Œuvres de Descartes*, Paris, Édition Adam et Tannéry, 1879-1910, t. IV, p. 316.) Dans les variantes les plus optimistes du libéralisme classique comme chez Herbert Spencer, par exemple, cette articulation des hommes est, d'abord, économique mais constitue la garantie même de leur articulation sociale.
13. Voir sur ce sujet Jürgen Habermas, *Raison et légitimité*, Paris, Payot, 1978, spécialement chap. 3, et Jean-Marc Ferry, *Habermas. L'éthique de la communication*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987, p. 368-369 (dont nous avons tiré cette définition). L'inconciliabilité des intérêts est bel et bien préjugée, mais, nous pouvons le voir maintenant, elle renvoie à une conception anthropologique qui lui offre sa base.
14. Alejandro Pizzorno, *Sur la rationalité du choix démocratique*, dans *Sur l'individualisme*, s. la dir. de Pierre Birnbaum et Jean Leca, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1991, p. 330.

15. Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Paris, Union Générale d'Édition, 1973, note (a) de la page 87, p. 223. C'est moi qui souligne.
16. Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, traduit par William Rehg, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1996, p. 296. C'est moi qui souligne.
17. Ces présuppositions et implications résultent de l'adoption par Habermas d'une perspective fonctionnaliste concernant l'économie et l'administration qui l'oblige, tout comme dans le modèle libéral, à séparer ces deux sphères de celle de la société civile. (Voir Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms*, spécialement p. 299 et suiv.)
18. Déjà Max Weber avait vu clairement que cette forme de rationalité, à la différence de la rationalité traditionnelle ou de la rationalité par rapport à une valeur, suppose nécessairement la possession de connaissances chez l'agent. Il s'ensuit qu'elle fait de l'acquisition de connaissances un but, bien qu'il soit subordonné à l'instrumentalité qui la commande.
19. Jürgen Habermas, *L'espace public*, Paris, Payot, 1978.
20. Jürgen Habermas, *L'espace public*, p. 189-190.
21. *Ibid.*, p. 67.
22. Cette maxime pourrait être fondée sur la notion de « coût de l'information » de certaines théories économiques modernes. Cette notion permet de postuler que, si les gains attendus d'un supplément d'information sont inférieurs aux coûts attendus de ce supplément, un individu rationnel y renoncera. Or l'individu peut faire face à ces coûts non seulement en renonçant au supplément d'information requis, mais aussi en augmentant les coûts du supplément pour l'adversaire au moyen d'un contrôle de l'information.
23. Habermas, en effet, écrit : « À l'origine, la *Publicité* garantissait le lien qu'entretenait l'usage public de la raison aussi bien avec les fondements législatifs de la domination qu'avec un contrôle critique de son exercice. Depuis, elle est au principe d'une domination qui s'exerce à travers le pouvoir de disposer d'une opinion non publique, ce qui aboutit à cette singulière équivoque : la "Publicité" permet de *manipuler le public*, en même temps qu'elle est le moyen dont on se sert pour se justifier *face à lui*. Ainsi, la "Publicité" de manipulation prend-elle le pas sur la "Publicité" critique ». Jürgen Habermas, *L'espace public*, p. 186. Si ce « passage » s'inscrit dans la logique même de la publicité bourgeoise, comme nous tentons de le montrer, alors c'est le moment « critique » de la publicité qui est secondaire et conjoncturel dans la publicité bourgeoise.

24. Le terme est de Habermas : « La "Publicité" signifiait autrefois démystifier la domination politique devant le tribunal d'un usage public de la raison; la publicité d'aujourd'hui se contente d'accumuler les comportements-réponses dictés par un assentiment passif. Dans la mesure où les relations publiques en modifient la structure, la sphère publique bourgeoise revêt à nouveau certains aspects féodaux : les 'porteurs d'offre' déploient de la représentation face à des clients prêts à suivre ». Jürgen Habermas, *L'espace public*, p. 203-204.
25. Cette caractérisation du modèle monologique rapproche encore une fois le modèle libéral de démocratie de ce modèle monologique si, comme le fait Cass Sunstein, on définit le modèle libéral ainsi qu'il suit : « *Self-interest, not virtue, is understood to be the usual motivating force of political behavior. Politics is typically, if not always, an effort to aggregate private interests.* » (Cass Sunstein, « Preferences and Politics », *Philosophy and Public Affairs*, 20 (1991), p. 4.) D'un autre côté, le « républicanisme » se rapproche du modèle dialogique si, comme le fait K. Baynes, il est caractérisé dans les termes suivants : « *By contrast (avec le modèle libéral) republicanism characteristically places more emphasis on the value of citizens' public virtues and active political participation. Politics is regarded more as a deliberative process in which citizens seek to reach agreement about the common good, and law is not seen as a means for protecting individual rights but as the expression of the common praxis of the political community.* » Kenneth Baynes, « Democracy and the Rechtsstaat : Habermas's Faktizität und Geltung », dans *The Cambridge Companion to Habermas*, s. la dir. de Stephen K. White, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 215.
26. C'est encore chez Hobbes que l'idée est exprimée de la manière la plus forte : même sachant qu'il existe des lois et des fonctionnaires publics armés, c'est-à-dire même dans l'état de société, l'homme verrouille ses portes et ferme ses coffres à clé. C'est que le compromis qu'implique l'état de société ne change pas la nature humaine, il n'est que le produit d'un calcul. (Voir Thomas Hobbes, *Léviathan*, p. 125.)
27. Cet aspect du modèle a été développé par Mark E. Warren. Voir, à cet égard, Mark E. Warren, « Can Participatory Democracy Produce Better Selves? Psychological Dimensions of Habermas's Discursive Model of Democracy », *Political Psychology*, 14 (June 1993), p. 209-234. Warren appelle cet aspect du modèle la *self-transformation thesis in democratic theory*.
28. Je renvoie ici à Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, vol. 1, Paris, Fayard, 1987, chap. III, et *De l'éthique de la discussion*, Paris, Éditions du Cerf, 1992, spécialement chap. 5.

29. C'est Albrecht Wellmer qui a soulevé cette question : les citoyens, a-t-il signalé, ont aussi le droit de ne pas être rationnels, ce qui peut vouloir dire que les citoyens ont le droit de ne pas être rationnels ou celui de ne pas *vouloir* l'être. Voir Albrecht Wellmer, « Models of Freedom in the Modern World », dans *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, s. la dir. de Michael Kelly, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1990, p. 245.
30. « Après avoir rendu bien sot leur bétail, et avoir soigneusement pris garde que ces paisibles créatures n'aient pas la permission d'oser faire le moindre pas hors du parc où ils les ont enfermées, ils [ces tuteurs] leur montrent le danger qui les menace, si elles essaient de s'aventurer seules au dehors. » (Emmanuel Kant, « Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières? », dans Kant, *La philosophie de l'histoire (Opuscles)*, Paris, Denoël/Gonthier, Éd. Montaigne, 1947, p. 46-47.)
31. « J'entends par usage public de notre propre raison celui que l'on en fait comme *savant* devant l'ensemble du public *qui lit*. » Kant, « Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières? », p. 48.
32. Bien entendu, l'intérêt particulier du prolétariat était non pas regardé comme un intérêt particulariste, mais, au contraire, comme un intérêt général depuis *L'idéologie allemande* de Marx.
33. Nous pouvons lire dans un éditorial récent du *Monde Diplomatique* : « [...] la démocratie s'est étendue partout en Europe de l'Est et dans les États nés de l'implosion de l'URSS. Mais aussi en Amérique Latine, et, à la seule exception du monde arabe, en Afrique et en Asie. Au point que, rarissime à la veille de la seconde guerre mondiale, elle est devenue le régime politique dominant. Et pourtant, de plus en plus nombreux sont ceux qui dénoncent ce système comme une imposture. En premier lieu parce que, en Europe, il a toléré l'apparition de 20 millions de sans-emploi et de 50 millions de pauvres [...]. » L'article conclut : « [la paix sociale] n'est garantie que si la démocratie redevient le socle d'un nouveau contrat social. » « Chancelante démocratie », par I. Ramonet, dans *Le Monde Diplomatique*, octobre 1996. Dahl, pour sa part, tente de résoudre ce problème en adoptant une position moyenne : « *A more reasonable justification for democracy, then, is that, to a substantially greater degree than any alternative to it, a democratic government provides an orderly and peaceful process by means of which a majority of citizens can induce the government to do what they most want it to do and to avoid doing what they most want it not to do. Instead of a claim that a democratic government respond by maximizing the satisfaction of wants, we might claim instead that they tend to satisfy a minimal set of urgent political concern.* » Robert A. Dahl, *Democracy and Its Critics*, p. 95.

34. Henri Weber, *Marxisme et conscience de classe*, Paris, Union Générale d'Éditions, p. 103. Lénine, *Que faire?*, Paris, Éditions du Seuil, 1966, p. 95.
35. Voir Antonio Gramsci, *Note sul Machiavelli*, Torino, Einaudi, 1949.
36. Emmanuel Kant, « Réponse à la question : Qu'est-ce que "Les Lumières"? », p. 48.

CHAPITRE CINQUIÈME

LA DÉMOCRATIE ET LE DÉFI DES PARTICULARISMES

Guy Lafrance

L'idée moderne de démocratie, avec tout ce qu'elle comporte d'aspiration à l'universel et à l'égalité de droit, se trouve souvent mise en échec par la valorisation presque sans limite des divers particularismes, principalement exprimés à travers les valeurs ethniques, nationales et culturelles ainsi que par le culte de la différence, du divers et du multiple. Très souvent, ces particularismes se présentent aussi bien comme la valeur absolue et inviolable que comme la norme transcendante devant servir de guide à l'organisation sociale, politique, voire même juridique. Nous proposons ici une analyse des principaux défis qui se posent à l'État de droit ayant des prétentions et des aspirations démocratiques, dans sa manière de traiter les particularismes en fonction des principes qui guident et déterminent, en définitive, son type même de société démocratique.

D'un point de vue plus philosophique, la situation actuelle n'est pas sans rappeler certains éléments de l'opposition profonde entre la pensée des Lumières et celle du romantisme; la première étant caractérisée par sa quête de l'universel et la seconde par sa valorisation des particularités nationales et de l'enracinement culturel. Ces deux traditions philosophiques sont tributaires d'une vision radicalement opposée de l'homme, de sa vie culturelle, et, par voie de conséquence, des principes qui doivent régir l'organisation sociale et politique.

Sous l'inspiration de Locke et de Spinoza, la philosophie des Lumières, avec Rousseau et Kant en particulier, a complété l'œuvre de fondation théorique de l'État de droit moderne en faisant de l'homme la source du droit et en considérant les peuples comme dépositaires du pouvoir souverain. Pour cela, il fallait arracher l'homme à sa condition naturelle, à sa condition de minorité et de soumission à l'autorité d'un autre, pour le faire accéder à la majorité, à la soumission à la seule loi de raison qui lui ouvre la voie de l'autonomie et de la vraie liberté politique. Les Lumières proposaient ainsi une idée nouvelle de l'homme, une idée construite, abstraite et universelle; une idée épurée des particularismes, de la culture, des acquis historiques et de la civilisation.

À titre d'exemple, le dessein anthropologique de Rousseau dans le *Discours sur l'inégalité* est bien celui d'une construction ou plus précisément d'une reconstruction de l'homme comme sujet, et, dans le *Contrat social*, celui d'une construction de l'homme comme sujet éthique et juridique. Pour atteindre cet objectif, Rousseau a dû écarter de cette idée de l'homme toute référence à l'histoire, à la société et à la politique, c'est-à-dire à la situation de fait de la domination de l'homme par l'homme. C'est à partir de cette idée abstraite de toute référence contextuelle et historique que sont construites simultanément, dès le Premier Livre du *Contrat social*, la subjectivité éthique et la subjectivité juridique. L'homme abstrait de toute contingence apparaît ainsi dans sa pureté éthique et juridique, dans une autonomie parfaite qui ne laisse place à aucune forme d'aliénation ou d'hétéronomie qui puisse entraver son accession à l'universel. Toute cette démarche repose sur une fiction construite, qui suppose d'abord une déconstruction, puis une reconstruction de l'homme comme sujet; un sujet qui pense, qui se laisse guider par sa raison, qui agit et surtout qui se détermine par sa volonté. Le sujet de droit qui s'en dégage est un produit de la volonté générale alors que le sujet éthique est un produit de la volonté individuelle et intérieure, de l'intention et de la conscience¹. Dans la perspective de Rousseau, la subjectivité éthique et la subjectivité juridique, sans être identifiées l'une à l'autre, sont néanmoins intimement liées, en ce sens que le sujet de droit ne peut naître que du sujet moral.

Un autre exemple semblable de cette démarche pourrait être pris chez Kant, dans sa recherche du fondement ultime de la morale et de l'idée de droit dans sa pureté, « le concept de droit, en tant que pur »². Il y a, dans cette démarche bien caractéristique de la philosophie des

Lumières, un souci évident d'aller au fond des choses, de fonder d'abord les principes pour qu'ils puissent servir de règles universelles. C'est sur la base de ces principes que s'est élaboré l'idéal humaniste des Lumières, un idéal fondé sur la reconnaissance *a priori* de la liberté et de l'égalité qui caractérisent le titre d'homme. Cet humanisme fondé dans l'universel a rendu possibles les aspirations universalistes du droit et de l'ordre politique à travers le républicanisme et les premières déclarations des droits de l'homme. C'est en vertu de cette nouvelle conception de l'homme que Rousseau a pu parler des « droits de l'humanité »³, et que Kant a pu invoquer « ces droits innés, nécessairement inhérents à l'humanité et imprescriptibles »⁴; rejoignant ainsi la pensée des Lumières voulant que les hommes « naissent libres et égaux ». Liberté et égalité affirmées en droit et qui permettent l'ouverture sur l'universalité humaine.

Or, ces principes humanistes sont des principes régulateurs du fait même de leur visée universaliste; en ce sens aussi, ils appartiennent à l'ordre idéal. Ils introduisent une distinction nette entre le niveau des faits et le niveau des valeurs, entre ce qui est et ce qui doit être. D'où ces dichotomies inévitables, tant dans la pensée de Rousseau que dans celle de Kant, quand il s'agit d'accorder l'ordre théorique avec l'ordre pratique. L'ordre théorique ne tolère pas les compromis, il est abstrait de la contingence, hors du temps et de l'histoire, d'où sa possibilité d'accéder à l'universel. Or, la réalité pratique à laquelle ces principes s'adressent est justement marquée par la contingence et la coexistence socio-culturelle des hommes. C'est ce que le romantisme va affirmer avec vigueur. Il prend ses distances par rapport aux Lumières en dénonçant son esprit d'abstraction et s'attache à valoriser l'histoire et la culture, dans le prolongement des idées de Montesquieu et de Burke.

Fichte qui s'est livré à une critique sévère des Lumières, sans peut-être partager pleinement les thèses du romantisme, de A. W. Schlegel et de Novalis en particulier, illustre bien la thèse de l'enracinement culturel en valorisant l'esprit de la nation (*Volksgeist*) et une conception de la liberté-en-situation, c'est-à-dire de la liberté qui prend sa signification dans une tradition et une culture. Si, pour lui, « l'homme, seul, originairement n'est absolument rien »⁵, il a néanmoins la capacité d'être éduqué au sein d'une culture et d'une tradition. C'est la communauté nationale et les valeurs de l'esprit qu'elle communique qui donnent un sens à cette liberté enracinée et inscrite dans une culture, au lieu de cette liberté métaphysique, transcendante et

intemporelle, dépourvue de toute signification réelle et vécue⁶. Dans cette perspective, les valeurs du droit, de la loi et de la vie politique prennent une signification comparable à celle de la liberté, c'est-à-dire une signification enracinée dans la communauté nationale exprimée par la langue et la culture. Ainsi, la nation devient le fondement de l'État. Contrairement aux Lumières qui ont défendu les principes de l'État de droit à travers le modèle de l'État-Nation fondé sur le contrat, les romantiques ont valorisé la Nation-État et même, comme ce fut le cas pour certains d'entre eux, la nation-génie⁷.

Lumières et romantisme illustrent bien, dans leur manière de fonder l'État de droit, le rôle accordé à l'universel et au particulier. D'un côté, l'universel abstrait qui pose *a priori* les principes transcendants de l'humanisme avec ses valeurs de droits, de liberté et d'égalité; de l'autre, une valorisation du particulier qui aspire à l'universel pour autant qu'il émerge des valeurs concrètes de la culture et de la tradition. D'un côté, une raison abstraite et universelle qui pose les conditions et les critères *a priori* de l'humanisme; de l'autre, un communautarisme culturel et historique qui cherche la voie de la raison dans son effectivité. Tel fut, pour Hegel, héritier des Lumières et du romantisme, le dilemme à résoudre.

Hegel représente pour la philosophie politique ce type de pensée préoccupée par la réconciliation de l'universel et du particulier. Pour l'homme moderne, cette réconciliation, selon Hegel, se joue essentiellement au sein de la vie politique, dont le siècle des Lumières, marqué par l'avènement de l'État de droit et la Révolution française, fournit un exemple privilégié. On connaît l'admiration de Hegel pour Montesquieu, Rousseau, la Révolution française et Napoléon. Des personnages et un événement qui l'ont fasciné justement par ce qu'ils représentaient comme rencontre de l'universel et de l'effectivité concrète au sein de la vie politique elle-même.

La vie politique est le lieu ou le moment de la réalisation effective de la liberté comme totalité. Si Rousseau a dépassé Kant, aux yeux de Hegel, en posant l'Absolu comme liberté à partir d'analyses concrètes (les chaînes de l'esclavage et le prétendu droit du plus fort), au lieu d'en faire un simple contenu du vouloir, c'est aussi parce que sa théorie a pu guider la pratique révolutionnaire et recevoir ainsi sa confirmation réelle et concrète. Rousseau et la Révolution faisaient revivre la belle totalité de la Cité antique, moyennant certains correctifs, avec tout ce

qu'elle peut contenir de liberté démocratique et républicaine. Mais cet exemple de réalisation de l'universel a échoué avec la Terreur parce que l'État révolutionnaire, inspiré de Rousseau, a conservé quelque chose de factice qui a conduit à sa propre destruction. L'État comme Universel réel et concret ne peut être le résultat des volontés individuelles; ce ne sont pas les individus conscients qui forment l'État, mais l'État compris comme universel concret en devenir qui forme le citoyen. L'État, en ce sens, dépasse l'individu; c'est lui qui rend possible la transformation de la singularité de l'individu en citoyen. L'État révolutionnaire et rousseauiste, pour Hegel, est resté prisonnier d'une conception naturaliste de l'individu et a, de ce fait, manqué la véritable réalité de l'État comme totalité éthique et, par conséquent, comme la « réalisation effective de la liberté »; il est resté « l'Autre de lui-même » ou « Esprit endormi »⁸.

L'État conçu comme totalité, c'est-à-dire comme l'unité de la liberté objective et de la liberté subjective qui représentent au niveau concret « l'union intime de l'universalité et de la singularité »⁹, est « la réalité effective de l'Idée éthique »¹⁰. Mais cette réalité devient effective par la volonté qui a l'universel pour but. Hegel précise :

L'État est la réalité effective de l'Idée éthique, l'Esprit éthique en tant que volonté substantielle, révélée, claire à elle-même, qui se pense et se sait, qui exécute ce qu'elle sait et dans la mesure où elle le sait. Il a son existence immédiate dans les mœurs, son existence médiatisée dans la conscience de soi, dans le savoir et dans l'activité de l'individu, de même que, par sa conviction, l'individu possède sa liberté substantielle en lui [l'État] qui est son essence, son but et le produit de son activité¹¹.

Dans une remarque chargée de signification, Hegel évoque Athéna, l'« esprit du peuple » qui est le « divin qui se sait et qui se veut ». De la même manière, « la vertu politique consiste à vouloir le but pensé, existant en soi et pour soi »¹². Voilà pourquoi, en fin de compte, l'État est « le rationnel en soi et pour soi », « le tout éthique », « la réalisation effective de la liberté ». Aussi les individus ont-ils « le devoir suprême [...] d'être membres de l'État » pour réaliser la liberté dans son plein droit¹³. C'est là, précise Hegel, « un but absolu de la raison de faire de la liberté une réalité effective. L'État, c'est l'esprit présent dans le monde et qui se réalise consciemment en lui ». Puisque l'État est, en ce sens, l'esprit objectif, « l'individu ne peut avoir lui-même de vérité, une existence objective et une vie éthique que s'il est membre de l'État »¹⁴.

C'est par là qu'il faut comprendre l'admiration de Hegel pour Rousseau en raison du rôle que ce dernier accorde à la volonté comme principe de l'État. Mais l'admiration se transforme aussitôt en critique (critique adressée également à Fichte) de cette volonté qui aurait pris la forme de la volonté individuelle. La volonté générale de Rousseau ne serait donc, pour Hegel, que l'intérêt commun des volontés individuelles.

Rousseau a eu le mérite d'établir un principe qui, non seulement dans sa forme (comme le sont la sociabilité, l'autorité divine), mais également dans son contenu est une pensée et, à vrai dire, la pensée elle-même, puisqu'il a posé la volonté comme principe de l'État. Mais, comme il n'a conçu la volonté que sous la forme déterminée de la volonté individuelle (Fichte fera de même plus tard) et que la volonté générale n'est pas ce qui est rationnel en soi et pour soi dans la volonté, mais seulement ce qui se dégage comme intérêt commun dans chaque volonté individuelle consciente d'elle-même, l'association des individus dans l'État devient, dans sa doctrine, un contrat. Ce contrat a pour fondement le libre arbitre des individus, leur opinion, leur consentement libre et explicite. Ce qui, par voie de conséquence logique, a pour résultat de détruire le divin existant en soi et pour soi, son autorité et sa majesté absolues¹⁵.

Cette interprétation de la volonté générale de Rousseau par Hegel mériterait sans doute d'être examinée de plus près puisque Hegel ne semble pas s'être soucié de l'importante distinction établie par Rousseau entre la volonté générale et la volonté de tous, ni de la distinction entre la volonté générale et la somme des volontés particulières. Il n'en demeure pas moins que, par-delà ces nuances d'interprétation, l'idée même de l'État comme universel est affirmée de façon beaucoup plus absolue et plus nette par Hegel que par Rousseau. Ainsi, en ce qui concerne les principes fondateurs de l'État de droit, Hegel apparaît-il comme le défenseur de l'État avec tout ce qu'il comporte d'absolu et de développement de la conscience, alors que Rousseau apparaît comme le défenseur inconditionnel de la souveraineté du peuple constitué en corps politique, les deux choix étant opérés au nom de la liberté. Toutefois, en ce qui a trait à la réalisation effective de l'État de droit, dans sa constitution et sa forme de gouvernement, Hegel se montre très relativiste, à l'instar de Montesquieu dont il s'inspire directement, en faisant davantage place à la culture, à l'« Esprit du peuple »; il renonce à la formule d'un État de droit de type universel et préconise plutôt une

constitution organique. « Vouloir donner *a priori* une constitution à un peuple, écrit-il, même si par son contenu, cette constitution est plus ou moins rationnelle, c'est une initiative singulière, qui néglige précisément l'élément qui fait d'elle plus qu'une simple vue de l'esprit. » L'universel doit donc se faire concret et s'insérer dans chaque moment particulier de l'histoire : « Chaque peuple a, par conséquent, la constitution qui lui est appropriée et qui lui convient¹⁶. »

Hegel a donc renoncé à l'idée du meilleur gouvernement, ce qui ne l'empêchera pas de prôner, pour son époque et sa culture, un État de type monarchique, constitutionnel et héréditaire. Il voyait là la forme la mieux organisée de l'État et la plus propre à assurer la souveraineté du peuple :

Sans son monarque et sans l'organisation qui s'y rattache nécessairement et immédiatement, le peuple est la masse informe, qui n'est plus un État et à laquelle ne revient plus aucune de ces déterminations qui ne sont réellement présentes que dans un tout organisé en soi : la souveraineté, le gouvernement, les tribunaux, l'autorité, les États ou quoi que ce soit d'autre¹⁷.

C'est donc le principe de l'organisation, de la meilleure organisation, qui correspond au stade de développement de la conscience de soi du peuple qui doit déterminer, en dernier ressort, le choix du prince. Or, Hegel estime que la monarchie constitutionnelle héréditaire par *primogenitur* répond à ces exigences et qu'elle représente l'« un des résultats tardifs de l'histoire »¹⁸.

De son côté, Rousseau, qui avait pourtant bien fait état du caractère organique du peuple dans la constitution du corps politique, n'a surtout pas considéré la monarchie, même constitutionnelle, comme la meilleure forme d'expression de la souveraineté du peuple. Dans la même ligne de pensée que Rousseau, Kant, dans la *Doctrine du droit*, a identifié le principe de la souveraineté du peuple à l'État de droit.

Le pouvoir *législatif* ne peut échoir qu'à la volonté unifiée du peuple. [...] L'acte par lequel le peuple se constitue lui-même en État, et à proprement parler la simple Idée de cet acte — d'après laquelle seule peut être pensée la légalité de cet acte — est le *contrat originnaire* aux termes duquel tous (*omnes et singuli*) dans le peuple abandonnent leur liberté extérieure pour la retrouver aussitôt en tant que membres d'une république, c'est-à-dire du peuple regardé comme État (*Universi*)¹⁹.

Au-delà de ces divergences que l'on peut apercevoir dans les doctrines de Rousseau, de Kant, de Fichte ou de Hegel, il y a leur préoccupation commune de trouver une solution au conflit de l'universel et du particulier, ou, mieux, une réconciliation entre l'universel et le particulier au sein de l'État de droit qui se veut guidé par les principes de la raison, de la liberté, de l'égalité et de l'ordre social. Cette préoccupation commune a aussi le mérite d'avoir posé clairement les enjeux de l'État de droit dans ses choix entre l'universel et le particulier. Comme la vie politique se joue sur le plan de la vie pratique et concrète, elle ne saurait être réduite à l'ordre des principes et des règles universelles et abstraites. Se réduit-elle, pour autant, à l'ordre des faits, des traditions et de la culture historique? Tels sont toujours les enjeux qui se posent à l'État de droit devant la résurgence des particularismes et leur justification présente au nom de la démocratie.

Les risques de l'universel sont bien connus, et les romantiques ont dénoncé ce qu'ils pouvaient contenir d'irréel et même d'inhumain alors même que le cosmopolitisme et l'amour du genre humain étaient valorisés. Danger que Rousseau avait bien perçu aussi et dénoncé chez ceux qu'il appelait « ces prétendus Cosmopolites, qui [...] se vantent d'aimer tout le monde pour avoir droit de n'aimer personne »²⁰. Les risques du particulier ne sont pas moins grands, surtout lorsque ce dernier se traduit par le refus de l'universel et, pis encore, lorsqu'il s'érige en valeur universelle. De même que la réduction des valeurs à leur temporalité et à leur historicité conduit au scepticisme, de même la réduction du droit au fait culturel et à son histoire conduit presque inévitablement à la négation même du droit. Les exemples à cet égard ne manquent pas. Qu'il suffise de rappeler la négation même du principe des droits humains, à l'intérieur des conceptions culturelles et historiques des droits, sous prétexte qu'il n'y a pas de paradigme universel de la culture ni, par conséquent, de l'homme. Valorisation extrême des particularismes qui peut conduire au totalitarisme aussi bien qu'à l'individualisme le plus radical²¹.

À moins d'opter pour l'attitude que Julien Benda qualifiait de « trahison des clercs », attitude des savants, philosophes et penseurs qui « exaltent l'attachement au particulier [et] flétrissent le sentiment de l'universel »²²; l'exigence de l'État de droit ne commande-t-il pas le recours obligé à l'universel, à la règle du droit et des lois qui créent l'égalité, au moins comme idée directrice et comme principe régulateur? Sans quoi l'État de droit court à sa perte lorsqu'il suit la dérive des

individualismes et de leurs droits particuliers érigés en absolu, trahissant ainsi l'idéal démocratique même dans la recherche et l'établissement de l'égalité de droit.

Il est à la fois intéressant et encourageant de constater que la réflexion philosophique actuelle revient à cette question épineuse de la conciliation de l'universel et du particulier, avec cette préoccupation très nette et très affirmée d'unir la théorie et la praxis, comme l'exige la réalité de la vie politique même. Dans cette optique, il convient de souligner, ne serait-ce que très rapidement, l'intérêt et la signification de la théorie de John Rawls, dont Paul Ricoeur dit très justement qu'elle est « une des plus fortes qui aient été offertes à l'époque contemporaine »²³. Sans examiner en détail cette théorie, il importe néanmoins de souligner qu'elle recourt à l'universel et qu'elle accorde la priorité aux principes fondés sur un consensus rationnel, principes dégagés à partir de la fiction contractuelle, présentée sous la forme du voile de l'ignorance. Les principes ainsi obtenus rejoignent ceux de l'humanisme éthique et juridique des Lumières; mais cette préoccupation fondatrice qui constitue le premier moment de la théorie ne perd jamais de vue l'ordre pratique qui est celui de l'effectivité de la justice procédurale dans l'État de droit, au niveau même de ses institutions de base. En ce sens aussi, la théorie revient à l'idéal de la *politeia* par son souci de voir dans les institutions de base de la société les meilleures garanties de l'égalité démocratique. Une égalité qui n'est pas un égalitarisme abstrait, mais une égalité qui se soucie des différences fondées sur les besoins et les responsabilités de chacun, avec toutes les difficultés que son mode d'application comporte.

Outre cette préoccupation constante de vouloir accorder la théorie avec la pratique, l'universel éthique avec le concret juridique, la théorie de Rawls, qui veut être une théorie démocratique renouvelée, cherche une justification rationnelle à l'ordre juridique et à la justice procédurale qui ne soit pas soumise à la pure contingence historique, à ses seules normes, ainsi qu'aux avatars de la vie politique. À partir de cette intention explicite, la théorie est définie comme un constructivisme politique et démocratique, inspiré du modèle éthique kantien²⁴. Elle invite à penser le juste et à lui accorder la priorité. Elle effectue une sorte de retour au droit pur, dans la direction du devoir être rationnel (du *solen*), dont elle trouve l'inspiration dans des principes éthiques qui lui servent, en quelque sorte, d'idées régulatrices avec tout ce que celles-ci comportent de grandeur et de misère.

Mais, alors, notre question du début se pose toujours : que faire, dans une perspective démocratique, des valeurs culturelles et de tous ces particularismes auxquels on attache un si grand prix, au point de revendiquer pour eux un statut juridique comparable à celui des droits humains ou des droits fondamentaux, telle la revendication du droit à la différence ou la revendication identitaire? Au nom des valeurs démocratiques elles-mêmes, les particularismes ethniques et culturels qui affirment à la fois l'identité et la différence ne méritent-ils pas un respect absolu? Nul doute que l'idée démocratique elle-même doit pouvoir non seulement impliquer le respect du principe de la diversité culturelle, mais aussi intégrer les valeurs culturelles qui représentent une assise nécessaire à l'épanouissement des individus comme des peuples eux-mêmes. Il est évident que l'idéal démocratique ne peut renoncer, au nom du droit à la différence, au principe tout aussi légitime du droit à l'égalité et à la ressemblance sans pour autant confondre ce droit avec l'idée de l'homogénéisation mondiale de la culture. De même, l'idéal démocratique ne peut se résoudre à enfermer l'homme dans sa culture, à le réduire à sa seule culture tout en le privant d'une dimension importante de sa raison théorique et pratique qui lui permet de prendre ses distances par rapport à ses divers particularismes afin de les mieux voir, de les critiquer et de les faire évoluer au besoin.

On peut apercevoir sans difficulté que, en affirmant de façon inconditionnelle le droit à la différence, c'est la signification même du droit qui est remise en cause. Puisque, dans la logique identitaire qui pose la culture comme valeur absolue et indépassable pour assurer le bonheur des individus et de la communauté dont ils font partie, les valeurs universelles représentent une menace, c'est en fin de compte l'idée démocratique elle-même qui se voit rejetée. Or, les valeurs démocratiques font justement appel à cette volonté de dépasser les différences en vue de créer par la discussion et le consensus un véritable espace public au sein duquel puisse s'exprimer l'intérêt commun auquel la loi et le droit fournissent la garantie et la stabilité. En créant l'égalité par le recours à l'universel, l'idée démocratique invite justement à éviter le piège de la fermeture par le culte de la différence, du particulier et du multiple, sans pour autant occulter ces valeurs incontournables, mais à condition qu'elles soient placées dans une juste perspective.

Sans le recours à un critère d'universalité, la réduction du droit au fait historique et culturel apparaît inévitable, avec sa conséquence

qui est la négation même de la démocratie et de l'idée du droit qui la sous-tend. L'idée démocratique bien comprise vise au contraire à assurer non seulement le maintien du droit dans sa fonction régulatrice, mais aussi, sur le plan des droits fondamentaux, un minimum d'égalité pour tous par-delà les différences culturelles qui pourraient lui faire obstacle. L'idée démocratique suppose le recours nécessaire à une certaine idée de l'homme comme être capable de se soustraire à ses particularismes, à ses déterminismes, pour entrer en communication avec l'autre et ainsi accéder à l'universel. Mais tout comme l'idée des droits humains, l'idée démocratique trace un idéal, fixe une direction à suivre et une tâche à accomplir, en dépit des obstacles et même des échecs qui surgissent dans la vie pratique, ce qui n'en diminue pas pour autant sa fonction première qui doit être considérée comme un acquis de la raison, c'est-à-dire sa fonction régulatrice et sa visée universelle.

Notes

1. Rousseau, « Profession de foi du Vicaire Savoyard », dans *Émile*, livre IV, *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, t. IV, p. 600-607.
2. Kant, *Métaphysique des mœurs*, dans *Œuvres philosophiques*, t. III, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, p. 449.
3. *Du Contrat social*, l. I, chap. IV, dans *Œuvres complètes*, t. III, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, p. 356.
4. Kant, E., *Vers la paix perpétuelle*, traduction de Jean Darbellay, Presses Universitaires de France, p. 91.
5. Fichte, *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, traduction de Alain Renaut, Presses Universitaires de France, 1984, p. 95.
6. Voir, à ce sujet, la présentation qu'a donnée Alain Renaut des *Discours à la nation allemande de Fichte*, Éd. Imprimerie Nationale, 1992, p. 40-44.
7. Dans son interprétation de Fichte, Alain Renaut situe Fichte entre les Lumières et le romantisme : « Si Fichte n'est plus un *Aufklärer*, il n'a jamais été un romantique. » (*Discours à la nation allemande*, p. 40.)
8. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, traduction de R. Derathé, Vrin, 1982, § 258, note 1, p. 259.
9. *Ibid.*, § 258, p. 259.
10. *Ibid.*, § 257, p. 258.
11. *Ibid.*

12. *Ibid.*
13. *Ibid.*, § 258, p. 258 et 259.
14. *Ibid.*
15. *Ibid.*, p. 259.
16. *Ibid.*, § 274, p. 287.
17. *Ibid.*, § 279, p. 292. Ce que Hegel redoute le plus dans le principe de la souveraineté du peuple, c'est son caractère inorganique. Si, au contraire, le peuple est constitué en totalité organique, Hegel est prêt à reconnaître ce principe, mais il insiste néanmoins pour qu'il trouve son expression réelle dans la personne du monarque : « dans un peuple qui n'est plus dans un état arbitraire et inorganique, mais qui est pensé comme une totalité organique véritable, développée en soi, la souveraineté existe en tant que personnalité du tout et celle-ci existe dans la réalité conforme à son concept, c'est-à-dire, en tant qu'elle est la personne du monarque ».
18. *Principes de la philosophie du droit*, § 286, p. 298. Au terme de cette remarque, Hegel conclut en affirmant que « la liberté publique en général et la monarchie héréditaire sont donc des garanties réciproques qui sont absolument liées, parce que la liberté publique est la constitution rationnelle et que le caractère héréditaire du pouvoir princier est [...] un moment du concept de ce pouvoir même ». Pour l'ensemble de ces questions, on consultera avec intérêt les ouvrages suivants : Bernard Bourgeois, *La pensée politique de Hegel*, Presses Universitaires de France, 1969, ainsi que Eric Weil, *Hegel et l'État*, Vrin, 1980.
19. Kant, *Métaphysique des mœurs*, Bibliothèque de la Pléiade, t. III, § 46 et § 47, p. 578 et 581. Au § 47, Kant précise davantage le sens de la liberté du peuple souverain constitué en État de droit : « L'on ne peut pas dire que l'État, l'homme dans l'État, ait sacrifié à une fin une partie de sa liberté extérieure innée, mais qu'il a complètement dépouillé la liberté sauvage et sans lois pour retrouver intacte dans une dépendance légitime, c'est-à-dire dans un état juridique, sa liberté en général, puisque cette dépendance émane de sa propre volonté législatrice. »
20. Rousseau, *Du Contrat social* (I^{re} version), dans *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, t. III, p. 287.
21. Voir, au sujet des dérives de l'identité culturelle, l'ouvrage d'Alain Finkelkraut, *La défaite de la pensée*, Gallimard, 1987.
22. Julien Benda, *La trahison des clercs*, Jean-Jacques Pauvert, 1965, p. 68.
23. Paul Ricoeur, « Le juste entre le légal et le bon », dans *Lectures 1*, Éditions du Seuil, 1991, p. 184.

24. Voir, à ce sujet, l'article de Rawls, « Kantian Constructivism in Moral Theory » dans *The Journal of Philosophy*, 77, 9 (1980), p. 515-572. Article traduit par C. Audard dans *Justice et démocratie*, Éditions du Seuil, 1993, p. 73-152.

This page intentionally left blank

III

This page intentionally left blank

CHAPITRE SIXIÈME

L'ÉTHIQUE PHILOSOPHIQUE SELON H.-G. GADAMER : LE PROBLÈME DE L'APPLICATION

Patrick Savidan

Penser la possibilité d'une rationalité qui ne soit plus simplement théorique, mais également pratique est une des tâches primordiales auxquelles s'attache la philosophie contemporaine. Les efforts philosophiques les plus marquants de ce siècle témoignent bien en effet du réinvestissement de cette grande question de la philosophie quant au statut véritable et à la nature de la raison, tant il est vrai que la réduction de celle-ci à sa dimension scientifique et instrumentale a pu paraître alors précisément comme une « réduction » dont il importait d'examiner le bien-fondé¹. Ce problème fondamental amène ainsi un certain nombre de questions, notamment des questions d'ordre éthique. De ce point de vue, le problème est alors de savoir si nous pouvons nous entendre sur la légitimité d'une raison qui pourrait s'exercer dans le domaine des valeurs? Est-ce du point de vue de la raison que juge le sujet moral ou bien n'est-ce pas plutôt à une tradition, voire à une pure décision, qu'il faut faire remonter non pas tant, dès lors, la *raison* du jugement moral que sa *cause*?

L'herméneutique philosophique développée par Hans-Georg Gadamer permet de reposer ces questions avec précision et profondeur. Nous le savons, Gadamer place au cœur de sa philosophie cette expérience du langage et de l'interprétation, dont nous pouvons bien dire qu'elle est, à plusieurs égards, fondatrice. Reste que l'engagement

herméneutique gadamérien, qui se présente certes à partir d'une réflexion sur le dialogue qu'un individu peut établir avec une œuvre du passé, ne doit pas être appréhendé comme simple théorie de l'interprétation des œuvres. Cette réflexion, nourrie par les questions les plus essentielles de la philosophie, revêt, en effet, une importance toute particulière pour la philosophie politique et morale. L'actualité et la fécondité de l'éthique gadamérienne, axée sur le problème de l'application, comme nous tâcherons de le souligner, tiennent précisément à la possibilité qu'elle ouvre de repenser le dialogue et le rapport à autrui, le pluralisme et la délibération. Ce faisant, cette pensée trace les contours d'une *éthique de l'application* dont nous souhaitons ici suivre la logique et éprouver ce que pourraient en être les limites. C'est ainsi à la lumière de cette possibilité théorique, que nous nous proposons de voir dans quelle mesure la pensée de Hans-Georg Gadamer apporte des réponses véritables aux questions qu'elle contribue magistralement à reformuler.

La conscience du travail de l'histoire

Dans l'œuvre de Gadamer, le concept de « travail de l'histoire » (*Wirkungsgeschichte*) s'impose comme point névralgique. Nous comprenons donc aisément que ce soit précisément autour de ce concept que se déploya le débat, voire la polémique, qui opposa Habermas et Gadamer et qui prit, le plus souvent, la forme d'une confrontation entre les partisans d'un type plus ou moins marqué de traditionalisme et ceux d'un rationalisme critique plus ou moins virulent. L'enjeu de ce débat est très clairement établi par la construction de cet autre concept de Gadamer (basé sur le premier), à savoir la *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*, que Jean Grondin, de façon très éclairante, propose de traduire de la façon suivante : « la conscience du travail de l'histoire »².

Il est possible d'affirmer que tout le problème de l'herméneutique philosophique se concentre dans cette expression et plus particulièrement dans le sens à recueillir dans le génitif que permet de mettre en avant la traduction française³. Que veut dire l'expression « conscience du travail de l'histoire » ? Quelle est la valeur grammaticale du « travail de l'histoire » ? Est-il sujet ou objet ? Le « travail de l'histoire » (travail étant entendu dans son double sens de résultat et de processus) est-il l'objet de la conscience ou bien se présente-t-il comme sujet, comme

déterminant, de cette conscience? C'est précisément la réponse à cette question relative à la valeur, subjective ou objective, du génitif qui permet de déterminer le sens de l'herméneutique gadamérienne.

En effet, entendre la « conscience du travail de l'histoire » comme conscience que nous possédons de cette effectivité de l'histoire, c'est placer la conscience, en quelque sorte, à distance du travail de l'histoire, en attribuant implicitement à celle-ci le pouvoir de se retourner vers cette histoire pour juger de ses effets⁴. Nous constatons que c'est alors ouvrir une voie d'accès à une autonomie possible, entendue comme aptitude d'un sujet à s'autodéterminer, à juger de la légitimité de ses préjugés, autrement dit : à n'admettre pour loi que ceux de ses préjugés qui auront été soumis au feu de la critique. En un autre sens, nous pouvons entendre la « conscience du travail de l'histoire » comme conscience appartenant à cette histoire, comme relevant de cette histoire, autrement dit : déterminée, engendrée par elle. On perçoit bien ici la dimension hégélienne de cette idée d'une conscience du travail de l'histoire au sens d'une conscience *travaillée* par l'histoire.

Ce second sens est celui que décèle Jürgen Habermas dans cette herméneutique gadamérienne dont l'orientation ontologique lui paraît rien moins que justifiée. Selon lui, la reconnaissance de la primauté ontologique de la tradition langagière conduit Gadamer à nier l'opposition établie par les Lumières entre l'autorité et la raison. Pourtant, souligne Habermas, la découverte herméneutique de la structure préjudicielle de la compréhension ne permet en aucun cas de conclure à l'absurdité d'une mise en question du préjugé en tant que tel. Ce ne serait absurde que si l'on établissait un lien de stricte identité entre l'entente fondamentale propre au langage et l'entente réelle. Or, il faudrait pour cela, comme le précise Habermas, être sûr « que tout consensus établi à l'intérieur de la tradition langagière l'a été sans contrainte et sans déformation »⁵.

Si, en ce qui concerne l'expression « conscience du travail de l'histoire », les deux sens sont sémantiquement possibles, il ressort cependant clairement du projet global de l'herméneutique philosophique que c'est au second sens qu'il faut avoir recours pour exprimer son principe. La conception que Gadamer se fait de la tâche assignée à l'herméneutique illustre nettement cela. Il écrit en effet :

Tout le savoir de soi-même surgit d'une donnée historique préliminaire qu'avec Hegel nous appellerons substance, parce

qu'elle soutient toute opinion et toute attitude subjective, et par là même prescrit et délimite toute possibilité de comprendre une tradition dans son altérité historique. Partant de là, on peut donc caractériser la tâche de l'herméneutique philosophique en ces termes : il lui faut faire à rebours le chemin de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel jusqu'à mettre à jour dans toute subjectivité la substantialité qui la détermine (*Vérité et méthode*, p. 324).

La conscience est déterminée par cette substantialité que sont l'histoire et la tradition. Elle n'est donc pas simplement affectée par elle. Elle n'est pas extérieure à l'histoire : elle lui appartient. On peut dire qu'elle est historique de part en part. La conscience du travail fondamental de l'histoire : tel serait le principe moteur de l'herméneutique philosophique.

Mais, derrière cette idée essentielle, n'est-il pas possible de remonter jusqu'à un principe plus originel? Bergson aimait à rappeler que la compréhension d'un philosophe passe toujours par l'appréhension d'une intuition fondamentale d'où procèdent tous les développements conceptuels de sa pensée. En ce sens, on peut considérer que, derrière le concept de « conscience du travail de l'histoire » opère une intuition philosophique première — au sens où Bergson l'entend —, à savoir une intuition qui se caractérise d'abord par une puissance de rejet. En l'occurrence, le rejet d'une conception de la vérité fondée sur l'idée d'une nécessaire distanciation entre un sujet et un objet. Pour Gadamer (comme pour Heidegger, avant lui), cette relation de distanciation correspond à un processus d'aliénation. Dans sa dimension positive, cette intuition débouche alors, *a contrario*, sur l'introduction d'un concept antithétique : le concept d'application (*Anwendung*).

L'application est bien, selon Gadamer lui-même, le problème fondamental de l'herméneutique. C'est ce qu'il reconnaît explicitement dans la seconde section de la deuxième partie de *Vérité et méthode*. Il importe donc d'indiquer brièvement ce à quoi correspond cette idée gadamérienne de l'application. Ce qui doit nous conduire à étudier l'emploi qu'il fait de la notion de distanciation.

L'application et la distance

Derrière l'utilisation que fait Gadamer de la notion d'application, nous retrouvons l'invitation du premier Heidegger à placer la philosophie au-dessus des théories et des visions du monde, en exigeant de

la pensée une immersion totale dans la vie elle-même. Cet appel sous-tend le principe de l'*herméneutique de la facticité*, telle que Heidegger l'a développée dans ses cours du semestre d'été 1923, à l'université de Fribourg⁶, et dont on peut dire qu'il est le vecteur de recherche de toute sa réflexion préparatoire à *Être et temps*. Cette mise en cause de l'attitude théorique n'a pu laisser Gadamer indifférent⁷. Elle invite à une radicalisation du principe inhérent à toute compréhension, principe selon lequel la compréhension est toujours interprétation. Ce qui l'amène à penser alors que la clarification (*Auslegung*) de l'existence ne peut être que le prolongement des efforts déployés par un être qui cherche à savoir ce qu'il en est de lui-même⁸.

Heidegger sera plus tard sévère à l'égard de cette façon d'aborder le problème, considérant qu'elle était encore trop proche de la métaphysique de la subjectivité qu'il s'agissait pourtant de stigmatiser. Gadamer, néanmoins, restera pour sa part fidèle à cette orientation, tout en intégrant dans sa propre pensée, la radicalisation que proposera alors Heidegger de la problématique de la finitude. Dans *Vérité et méthode*, Gadamer reprend la critique heideggérienne de l'attitude théorique qu'il spécifie comme une critique de l'obsession des sciences humaines pour la méthode. Ces points de l'analyse gadamérienne sont bien connus. Ils se résument en une critique de la tentation épistémologique qui travaillerait de l'intérieur les sciences humaines tant historicistes, que positivistes, selon Gadamer. Ce dernier oppose alors à cette modalité de la scientificité une approche qu'il conçoit plus volontiers comme tact, savoir-faire, dans la perspective d'un humanisme dit prékantien (insistant alors sur la notion de goût et celle de sens commun).

Mais quels sont les mérites de cette approche? Selon Gadamer, cette dernière est légitime parce qu'elle ne se soumet pas à l'idée selon laquelle il serait nécessaire, possible, voire simplement souhaitable, pour accéder à la vérité, de faire abstraction de soi, de faire taire en soi ce qui relève d'une situation particulière, en d'autres termes, d'une histoire et d'une tradition. Autrement dit, elle résisterait à l'objectivisme qui caractérise les sciences de la nature. C'est en ce sens que le travail de l'histoire peut être regardé comme une condition de la compréhension. La compréhension est toujours, d'une façon ou d'une autre, une compréhension de soi. Il n'y a pas de compréhension objective, autonome, d'un quelque chose qui se tiendrait à distance. L'interprète, du fond de sa tradition d'appartenance, s'investit totalement dans son

travail d'interprétation. Aussi la compréhension d'un texte du passé est-elle, pour Gadamer, l'*application* de ce texte à soi, de même que l'on parle de l'application d'une loi à un cas particulier. Comprendre un texte, c'est, par conséquent, projeter en lui les questions qui se rapportent à notre situation; c'est aborder le texte en tant que réponse à nos questions, ou, peut-être déjà, entendre ce texte lorsqu'il nous « interpelle ».

On le voit très clairement : ce que rejette ici Gadamer, c'est l'idée d'une *distance* qui mettrait en rapport, sur un mode scientifique, un sujet et un objet. Plutôt que d'un sujet et d'un objet, Gadamer préfère parler de fusion des horizons (*Vérité et méthode*, p. 328), soulignant ainsi la nécessité de redécouvrir la profonde solidarité de ce qui aurait été indûment séparé. Nous n'essayons jamais que de comprendre la tradition, le dialogue que nous sommes. La conscience que nous avons du travail de l'histoire est aussi la conscience qui résulte de cette histoire. Gadamer écrit :

[D]ans la relation que nous ne cessons pas d'entretenir avec le passé, notre vœu n'est pas en vérité de prendre nos distances et d'être libres par rapport à ce qui est transmis. Nous ne cessons pas au contraire d'être dans la tradition et cette insertion n'est nullement un comportement objectivant qui nous ferait considérer la tradition comme quelque chose d'autre, d'étranger; il s'agit toujours de quelque chose qui est à nous, modèle ou épouvantail, d'une reconnaissance de nous-mêmes, dans laquelle notre jugement d'historien verra plus tard non plus une connaissance, mais une accommodation on ne peut plus spontanée de la tradition » (*Vérité et méthode*, p. 303).

C'est dans un tel contexte que l'on peut saisir la portée de l'invitation de Gadamer à réactiver l'idée d'une *theoria* comme participation, contre celle, prédominante, d'une *theoria* comme savoir pur, désengagé. Gadamer fait, à cette occasion, le lien entre la conception participative de la *theoria* et l'attitude du spectateur grec, pour lequel assister à un spectacle signifie non pas « se tenir à distance », mais, au contraire, « y prendre part ». Il écrit ainsi contre la subjectivisation moderne de l'art :

Ce n'est qu'en un sens dérivé qu'être présent à quelque chose désigne un comportement du sujet, celui qui consiste d'être au fait. Être spectateur est donc un mode authentique de participation. On peut rappeler le concept de communion sacrale qui se trouve à la base du concept grec originel de *theoria*. Le terme de

Theoros désigne, comme on sait, celui qui participe à une délégation envoyée à une fête. [...]

De la même manière, la métaphysique grecque continue à concevoir l'essence de la *theoria* et du *Nous* comme pure présence à l'étant véritable. À nos yeux également, la capacité d'adopter le comportement correspondant à la théorie se définit par le fait qu'on est capable d'oublier en faveur d'une cause ses intérêts personnels. Or, il faut concevoir la *theoria* non pas comme étant d'abord attitude de la subjectivité, manière pour le sujet de se déterminer lui-même, mais à partir de ce qu'elle contemple. La *theoria* est une véritable participation; non un agir, mais un pâtir (*pathos*), saisissement et ravissement par le spectacle (*Vérité et méthode*, p. 142).

Sur le plan de la compréhension, la participation — qui est une des figures de l'application — doit sonner le glas de la distanciation. Penser qu'il faut être à distance de l'objet pour le comprendre, c'est céder, selon Gadamer, à une forme plus ou moins marquée de positivisme; c'est s'exposer à ce qu'il n'hésite pas à appeler parfois la « mutilation épistémologique »⁹. Pour Gadamer, toute distanciation est en effet une expérience d'aliénation. Ce point de vue est très nettement exprimé dans le texte d'une conférence prononcée en 1965, intitulée « L'universalité du problème herméneutique ». Dans ce texte, il décrit en effet, à propos de l'esthétique et de l'histoire, les différentes « expériences d'aliénation par distanciation » (*Verfremdungserfahrung*)¹⁰.

En résumé, la spécificité de l'herméneutique gadamérienne peut être saisie à partir de la place centrale, dans l'économie de l'œuvre, du concept d'application, qui vient ainsi — contre l'idée nécessairement aliénante, et en tout état de cause naïve, de distanciation — donner tout son sens au principe de la « conscience du travail de l'histoire ». *Son herméneutique est une herméneutique de l'application dont le principe implique logiquement le rejet de l'idée de distance*. Mais c'est alors précisément sur ce point qu'une tension semble se faire jour au cœur de la perspective que Gadamer défend. En effet, lorsqu'il se propose, dans *Vérité et méthode*, de tracer les grandes lignes d'une théorie de l'expérience herméneutique, ne fait-il pas référence à la signification herméneutique de la « distance », prise sous sa modalité temporelle? Cette évocation est d'autant plus paradoxale qu'elle intervient à un moment crucial de l'élaboration de sa position.

Le problème de la distance temporelle

En effet, le problème que doit résoudre l'herméneutique est bien évidemment celui qui se pose à toute pensée dont le propre est d'insister sur le pouvoir déterminant de l'histoire, jusqu'à, par exemple, en sa possibilité la plus achevée, identifier histoire et raison¹¹. Comment, en d'autres termes, maintenir dans une telle configuration intellectuelle ne serait-ce que la possibilité de la liberté?

Si l'interprète tire toutes les questions qu'il se pose de l'histoire qu'il voudrait interroger, comment peut-il espérer être en mesure de la critiquer authentiquement? La critique ne requiert-elle pas une certaine distanciation par rapport à la tradition que l'on veut mettre en question? Gadamer lui-même est conscient du problème puisqu'il souligne la difficulté qu'il peut y avoir à juger de la valeur de l'art qui nous est contemporain. Trop proches, trop impliqués, dit-il, nous ne pouvons juger (*Vérité et méthode*, p. 319). C'est précisément sur ce point que Gadamer réintroduit la notion de distance; c'est-à-dire qu'au moment où il pose précisément les termes du problème, il contourne ce qui avait été jusqu'alors son principe pour réintroduire celui de la distanciation comme fondement du jugement critique. Le fait que cette distance soit dite temporelle ne réduit en rien la tension conceptuelle que cette réintroduction entraîne¹². Nous ne pouvons que constater qu'en cette occasion Gadamer, considérant l'expérience esthétique qu'il connaît si bien, est en quelque sorte contraint de reconnaître la valeur de la distanciation comme critère du jugement, en dépit de sa position concernant l'application, qui, nous l'avons vu, est constitutive de son herméneutique.

La tension doit d'autant plus retenir notre attention qu'elle resurgit avec une force accrue dans le domaine éthique. Le sujet de l'évaluation est en effet appelé à exercer un pouvoir critique qui ne peut être que profondément mis à mal du fait du rejet de principe de la distanciation. Tout à sa défense du concept d'application et à sa condamnation de la distanciation, Gadamer est ainsi amené à parler de l'actualité herméneutique d'Aristote, et, au-delà de son intérêt philosophique pour la pensée de Platon, à se faire aristotélicien dès qu'il aborde le problème de l'éthique¹³.

L'application : un problème pour l'éthique

Nous avons vu que, chez Gadamer, la tradition ou l'histoire ont un rôle déterminant. Classiquement, cela conduit à fonder les normes sur un ordre de choses existant. Ce qui, d'une certaine façon, peut équivaloir — comme a su le souligner Habermas — à légitimer celui-ci. Mais, avant d'examiner plus en détail les conséquences de la lecture gadamérienne de l'éthique aristotélicienne, il faut indiquer brièvement en quoi consiste cette dernière.

Les textes fondamentaux à cet égard sont, à notre connaissance, la section consacrée à la « reconquête du problème fondamental de l'herméneutique » dans *Vérité et méthode*, les articles rassemblés dans *L'idée du Bien chez Platon et Aristote* et l'article déjà cité dans lequel Gadamer s'interroge sur la possibilité d'une éthique philosophique dans *L'Art de comprendre*. Sachant cependant le profond intérêt que Gadamer porte à Platon, on peut se demander tout d'abord ce qui a pu le déterminer à se tourner plutôt vers Aristote pour ce qui concerne les problèmes d'ordre éthique¹⁴.

Aristote a, aux yeux de Gadamer, le très grand mérite de s'être employé, dans *l'Éthique à Nicomaque* notamment, à dégager une rationalité propre à la sphère pratique. Derrière cette autonomisation de l'éthique, il apparaît clairement que ce sont les premières lectures heideggériennes d'Aristote qui ont pu éveiller l'intérêt de Gadamer¹⁵. Celles-ci, en effet, s'attachent à souligner la meilleure prise en compte par Aristote de la facticité de la vie. C'est ce qui a conduit Gadamer à affirmer que la fondation aristotélicienne de l'éthique, comme discipline autonome par rapport à la métaphysique, devait passer par la mise en question des excès de l'attitude théorique et de l'intellectualisme socratique (*Vérité et méthode*, p. 334-337). Gadamer établit donc un parallèle entre sa conception de l'herméneutique philosophique comme *praxis* et la problématisation aristotélicienne de l'idée de Bien à partir des exigences et des limites de l'agir proprement humain. Nous retrouvons ici l'orientation interprétative qui commande également les travaux — tout aussi heideggériens — de Pierre Aubenque : Aristote, plus pragmatique en quelque sorte, aurait mieux apprécié l'efficace historique des contraintes liées à la situation de l'agent et aurait ainsi pensé plus profondément les conditions de l'action. Comme Gadamer l'a écrit : « nous ne voulons pas simplement savoir ce qu'est la vertu, mais nous voulons le savoir pour devenir bons¹⁶. » Il précise alors :

[...] en corrigeant l'unilatéralité de l'intellectualisme socratique et platonicien sans abandonner ses intuitions essentielles, il [Aristote] est devenu le fondateur de l'éthique philosophique. Le concept d'*Ethos* qu'il prend pour fondement signifie précisément que la « vertu » ne consiste pas seulement dans le savoir, que la possibilité du savoir dépend au contraire de ce que l'on est; or cet être de chacun a lui-même reçu sa marque préalable d'une éducation et d'un mode de vie. Peut-être Aristote concentre-t-il davantage son regard sur le caractère conditionné de notre être moral, sur l'assujettissement de la décision individuelle à chacun de ses déterminants pratiques et sociaux que sur le caractère inconditionnel qui est propre au phénomène éthique. [...] L'analyse aristotélicienne de la *phronesis* reconnaît dans le savoir moral un mode de l'être moral lui-même, qui, ainsi, n'est pas séparable de tout le concret que son auteur appelle *Ethos*. Le savoir moral connaît ce qui est faisable, ce qu'une situation exige, et il le connaît en vertu d'une réflexion qui rapporte la situation concrète à ce que l'on tient en général pour droit et bon. [...]

Le centre de gravité de l'éthique philosophique d'Aristote est donc la réconciliation du *Logos* et de l'*Ethos*, de la subjectivité du vouloir et de la substantialité de l'être. Ce n'est pas dans les concepts universels [...] que s'accomplit le savoir moral, mais, au contraire, dans l'application concrète qui détermine, à la lumière de ce savoir, ce qui est faisable ici et maintenant¹⁷.

Cette interprétation de l'éthique aristotélicienne recoupe presque parfaitement les termes de l'opposition habituelle en philosophie pratique entre éthique de la responsabilité et éthique de la Loi et de la conviction, Aristote relevant, bien entendu, de l'éthique de la responsabilité, tandis que Platon et Kant seraient à rapporter à une éthique stérile de la vaine conviction. En ce sens, Pierre Aubenque, dans *La prudence chez Aristote*, évoque le mépris d'Aristote pour ceux qui se contentent de vouloir le Bien. Gadamer ne dit pas autre chose lorsqu'il affirme d'Aristote qu'il « reconnaît expressément que la faute de la multitude est de s'égarer dans la théorie et de philosopher sur le bien au lieu de le faire (*Éthique à Nicomaque*, 1105 b 12 et suiv.) »¹⁸.

La possibilité d'une éthique philosophique doit donc s'appuyer, pour Gadamer, sur la reconnaissance d'une *phronesis* qui ne consiste pas simplement à déterminer les moyens de réaliser des fins préalablement établies, mais qui « peut seule déterminer la fin elle-même en la concrétisant, précisément en qualité de fin "réalisable" »¹⁹. Gadamer indique que notre « activité a pour horizon la *Polis* et [que] notre choix

du faisable s'élargit ainsi au point de prendre place dans la totalité de notre être extérieur et social²⁰ ». Parfaitement représentative du néo-aristotélisme éthique contemporain, la perspective ici développée par Gadamer s'attache à prendre en compte les multiples déterminations relevant de notre être social et moral, insistant sur ce « sens génial du conditionné [...] qui fait la profondeur spéculative d'Aristote ». Il entend ainsi ne pas échapper à cette exigence de la situation qu'il met en œuvre, une fois de plus, grâce à la catégorie de l'application. La loi n'a de valeur qu'appliquée à soi. Paradoxalement, c'est cette application qui paraît ainsi valider la loi. La loi régissant l'agir est, en d'autres termes, fondée dans la facticité de la vie telle qu'elle se déploie, portée par la tradition. « La réflexion morale philosophique, écrit-il encore, n'est absolument pas un savoir en général, un savoir à distance qui ne pourrait que dissimuler l'exigence concrète de la situation »²¹.

S'employant à mieux comprendre l'action, l'éthique gadamérienne rejoint ainsi les grandes lignes de l'herméneutique philosophique dans son traitement de la tradition. La prise en compte de la situation est, en effet, une autre façon d'inviter à réhabiliter les préjugés. Selon Gadamer, la tradition qui s'exprime au travers de ces préjugés n'est pas un obstacle à la compréhension et à l'action, mais s'affirme au contraire comme condition de l'une et de l'autre. Le préjugé des Lumières contre les préjugés est, du point de vue de Gadamer, une absurdité. Le savoir visant le comprendre et l'agir ne doit pas être conçu comme un savoir à distance. En effet, pour Gadamer, une telle perspective ne ferait que trahir notre lien fondamental d'appartenance à une tradition et à une communauté. Nous voyons que, sur le plan éthique également, la position gadamérienne consiste à la fois à écarter tout processus de distanciation et à faire valoir les mérites de l'application.

Cependant, le problème demeure : *comment fonder l'évaluation des préjugés dans le domaine éthique*? Là encore se pose le problème du critère du jugement portant sur les préjugés. Gadamer parle d'une reconnaissance par la raison des bons et des mauvais préjugés. Mais quel peut être le sens d'une telle démarche de la raison? Le préjugé dont le jugement a assuré la légitimité n'est plus, à proprement parler, un préjugé. C'est un jugement. Or, le jugement critique ne relève pas de l'application, mais de la distanciation. C'est en ce sens que Paul Ricoeur se propose d'insister, dans *Du texte à l'action*, sur la fonction herméneutique de la distanciation (cf. p. 101-117). Le jugement suppose une séparation originaire (*Ur-Teil*), une mise à distance entre celui qui juge

et l'objet du jugement, la production d'un espace qui s'affirme comme seul milieu possible de la critique. Gadamer est bien obligé de l'admettre lorsqu'il dit à propos de la distance, en l'occurrence temporelle, qu'elle permet « de répondre à la question proprement critique de l'herméneutique, à savoir celle que pose la distinction à opérer entre les préjugés *vrais* qui assurent la *compréhension* et les préjugés *faux* qui entraînent la *mécompréhension* » (*Vérité et méthode*, p. 320). Sur le plan éthique, le problème se pose en termes identiques : que le jugement porte sur l'histoire, la tradition, ses valeurs, sur autrui ou même sur soi, c'est toujours par une mise à distance que l'on peut émettre ce jugement critique, ne serait-ce qu'en s'appuyant, comme le propose Kant, sur une idée régulatrice de l'histoire, de la raison ou du sujet.

En effet, l'idéal d'autonomie, dont les éthiques d'inspiration kantienne ont bien saisi l'importance, est précisément ce qui permet de fonder le principe de la distanciation et donc ce qui rend possible l'examen des préjugés. La critique n'est pas indifférente à la situation et à son efficace historique, elle fait face au contraire à cette réalité. Ainsi est-elle garante d'une certaine vigilance à son égard. Inversement, la reconnaissance par la raison, prônée par Gadamer, dans la mesure où elle reste à l'intérieur du cadre délimité strictement par les exigences de la situation, ne peut s'affirmer comme un pouvoir authentiquement critique. Cette reconnaissance est *impliquée* dans la situation, elle est déterminée par elle, elle n'est donc pas fondamentalement différente d'elle. Ce qui doit logiquement la caractériser dans le cadre de l'herméneutique philosophique, c'est justement le rejet de toute distanciation par rapport à la situation. Il ne saurait y avoir d'écart entre cette reconnaissance gadamérienne et la situation dont elle procède. Mais dire de cette reconnaissance qu'elle ne suppose aucun écart entre elle et la situation, n'est-ce pas aussi insister sur l'identité des deux termes de cette relation, et dès lors mettre surtout en avant le fait que la reconnaissance rationnelle dont il s'agit n'est pas essentiellement différente de la situation? En ce sens — et en ce sens seulement —, elle ne peut donc être que fondamentalement in-différente aux exigences de la situation. In-différente, au sens où cette évaluation gadamérienne des préjugés ne déboucherait finalement que sur leur légitimation. Autrement dit, du fait de cette proximité l'évaluation des préjugés serait donc sans effet sur la situation d'appartenance du sujet de cette évaluation. Nous n'aurions jamais alors qu'un dialogue de l'histoire avec elle-même.

Le problème de la rationalité pratique

Penser la possibilité d'une éthique philosophique implique, comme Gadamer le reconnaît lui-même, que l'éthique se hisse au niveau de l'universalité de la réflexion, ce sans quoi elle ne saurait être, à proprement parler, philosophique. Or, l'expérience de la réflexion suppose bien une certaine distanciation. Jürgen Habermas écrivait, à cet égard, dans un important article sur la compréhension du sens, alors qu'il se proposait de penser avec Gadamer contre Gadamer (de la même façon qu'il se proposera en une autre occasion de penser avec Heidegger contre Heidegger)²² : « Le droit de la réflexion réclame l'autolimitation de l'approche herméneutique. Il demande un système de référence qui dépasse le contexte de tradition en tant que tel ; c'est alors seulement qu'il est possible de critiquer la transmission²³. » Il est clair que l'éthique philosophique qui se présente comme une *éthique de l'application*, indépendamment des mérites qui peuvent être les siens (par exemple, dans sa capacité à prendre en compte les exigences et les particularités d'une situation), ne peut dégager un espace suffisant pour que la réflexion s'exerce pleinement. Pour être philosophique, l'éthique doit s'articuler à partir d'un système de références qui, comme le souligne Habermas, dépasse le contexte de la tradition en tant que tel.

Il est clair que l'ambition première de Gadamer dans le domaine de l'éthique est de souligner les dangers et les inconséquences de la position intellectualiste ou cognitiviste, tout en se gardant du relativisme. De même qu'il est inacceptable de faire plier les sciences humaines sous le joug du méthodisme et de l'épistémologisme, de même, pour Gadamer, l'éthique ne peut se fonder sur un usage théorique (entendu au sens moderne), voire simplement technique, de la raison. S'il n'est plus possible de reconquérir le sens ancien de la *theoria* comme attitude de l'homme, c'est-à-dire comme « praxis suprême » reconduisant (sous la modalité de la participation) l'antique fusion du théorique et du pratique, alors il convient de faire droit à la démarche éthique aristotélicienne qui, seule, peut de manière satisfaisante « rendre justice au concret de la réponse que donnent à la situation la conscience, le sentiment de l'équité, l'esprit conciliant qui caractérise l'amour »²⁴. Gadamer ne s'inscrit donc pas en faux contre l'idée d'un « savoir moral »²⁵, mais il insiste fortement sur le fait que ce savoir moral est un « mode de l'être moral lui-même »²⁶ et qu'il n'est en aucun cas un « savoir à distance ». Gadamer récuse la convergence

naïvement moderne du théorique et du pratique, parce que, de son point de vue, cette convergence aurait, en fait, consisté en une pure et simple absorption du pratique dans le théorique (en tant qu'il est une mise à distance).

Une fois le domaine de l'éthique rendu indépendant à l'égard de la raison théorique, le risque est grand, cependant, de voir l'éthique ravalée au rang de morale privée, avec toutes les implications relativistes (notamment dans ses diverses variantes culturalistes) qu'une telle séparation comporte. Pourtant l'éthique défendue par Gadamer prétend éviter le relativisme. Elle s'appuie en effet, d'une part, sur ce qu'elle juge être le caractère universel de l'expérience herméneutique elle-même. Sur le plan éthique, d'autre part, elle considère que le risque de relativisme est prévenu par l'option ontologique qui caractérise l'herméneutique gadamérienne et qui consiste à faire dépendre l'action morale « d'un être qui la limite, qui la conditionne de multiples manières »²⁷. Conformément à l'enseignement d'Aristote, l'action morale, chez Gadamer, prolonge une délibération et un choix qui s'enracinent dans un sens commun de ce qui « se fait », de ce qui « est approprié ». L'individu s'affirme donc comme être moral en vertu de sa participation à ce dialogue que constituent la tradition, le langage et les pratiques de la communauté à laquelle il appartient. Pour Gadamer, le choix s'enracine dans la tradition. Cette affirmation qui, en soi, n'a rien de particulièrement original prend cependant, dans l'économie conceptuelle de l'œuvre de Gadamer, une signification et une portée singulières. Or, c'est là qu'en quelque manière le bât blesse, précisément dans la mesure où nous voyons bien que le primat de la tradition renvoie, du même coup, à l'idée d'une pluralité qu'il devient difficile d'articuler sans recours à une exigence pleinement assumée d'universalité et de réflexion.

En effet, cette éthique de l'application n'est-elle pas une nouvelle façon de faire dépendre la valeur du fait et revenir ainsi en deçà de l'interdit si clairement formulé par David Hume? Ce reproche a souvent été adressé à la pensée de Hans-Georg Gadamer, et même s'il arrive qu'on le critique, en soulignant le fait qu'il a lui-même affirmé que l'autorité de la tradition se fondait toujours sur une reconnaissance par la raison, il n'en demeure pas moins que, dans l'économie de cette pensée, le jeu des concepts d'*application* et de *distançiation* semble indiquer au contraire un net infléchissement de la problématique de la légitimité vers la tradition. L'accent mis sur les limites imposées à la

réflexion signale bien le caractère secondaire du pouvoir de la raison comme source de légitimité.

Bien sûr, nul ne songerait à nier que les limites du pouvoir de la réflexion, liées aux exigences de sa situation, soient bien réelles; elles sont d'ailleurs aujourd'hui rarement niées²⁸. Peut-être serait-il juste de reconnaître que le mérite d'une telle prise de conscience revient à des œuvres du type de celle de Gadamer. Mais force est de constater cependant — et en définitive c'est ici que se pose tout le problème de la rationalité pratique — que ce n'est pas tant l'appartenance à une situation qui pose problème pour l'homme que l'élaboration (ou la reconstruction) des conditions rendant possible un affermissement de sa réflexion, de manière qu'il soit en mesure de s'affirmer comme sujet et de justifier les choix qui sont les siens. Sur ce point, il semble que l'éthique gadamérienne de l'application ne puisse emporter la conviction — et ce quand bien même son analyse du problème du conditionné vaudrait en tant que telle. Sa pensée est profondément marquée par la tradition du romantisme allemand et s'inscrit dans ce mouvement d'idées dont le principe moteur est la reconnaissance de la conscience historique. Or ce moment crucial de la pensée en appelle sans doute maintenant un autre. Le problème de la philosophie pratique contemporaine, comme en témoignent, dans leur diversité même, les travaux de J. Habermas, J. Rawls, K.-O. Apel, A. Renaut ou P. Ricoeur, semble consister non pas tant à rappeler à l'ordre une raison désengagée qu'à donner à une raison située les moyens de s'affirmer dans son universalité.

Notes

1. Pour une thématization dense et essentielle de ce problème et de ses enjeux par rapport à cet horizon que constitue le « modèle kantien » pour un très grand nombre de philosophies contemporaines, voir Alain Renaut, *Kant aujourd'hui*, Paris, Aubier, 1997.
2. Jean Grondin, « La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en herméneutique » in *Archives de philosophie*, 44, 1981, p. 435-453, repris dans *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1993, p. 213-233.
3. *Ibid.* Il est à remarquer — et peut-être à regretter — que cette traduction n'a pas été retenue dans la traduction intégrale, enfin parue en français, de l'œuvre majeure de Gadamer *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1986 (1960), p. 286, traduit en français par P. Fruchon, J. Grondin

- et G. Merlio, *Vérité et méthode*, Seuil, 1996. En lieu et place, nous trouvons « la conscience de l'histoire de l'action (ou influence) ».
4. Ce possible herméneutique est clairement celui qui entraîne la conviction de Paul Ricoeur dans *Du texte à l'action*, Seuil, 1986.
 5. Jürgen Habermas, « La prétention à l'universalité de l'herméneutique » (1970), dans *Logique des sciences sociales et autres essais*, Presses Universitaires de France, 1987, traduction de R. Rochlitz, p. 268.
 6. Heidegger, *Gesamtausgabe*, 63, *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität*, Éd. Käte Bröker-Oltmanns, 1988. Pour toute cette période de la pensée de Heidegger, voir l'impressionnante étude de Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, 1993.
 7. C'est ce que confirme le propre regard de Gadamer sur ses « années d'apprentissage » ; voir *Années d'apprentissage philosophique. Une rétrospective*, Paris, Critérion, 1992.
 8. Sur ce privilège du « monde du soi » (*Selbstwelt*) dans l'élucidation du monde de la vie, voir Jean Greisch, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 34 et suiv.
 9. Cette critique de l'épistémologisme s'inscrit dans une perspective qui sera également celle de Richard Rorty dans *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1979.
 10. Texte publié dans *Kleine Schriften I*, J. C. B. Mohr, repris dans le numéro 33 des *Archives de philosophie*, et dans Gadamer, *L'art de comprendre. Écrits I*, Aubier, 1982, p. 27-40.
 11. Les positions des tenants de l'herméneutique et de la critique des idéologies s'opposent sur ce problème.
 12. En effet, si l'on veut garder au projet gadamérien toute sa cohérence en soulignant qu'il s'agit en fait de deux types distincts de distanciation, la tension se reporterait alors sur la question de la temporalité : y aurait-il deux conceptions contradictoires du temps chez Gadamer?
 13. Gadamer, *Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik* (1961), dans *Kleine Schriften I*, J. C. B. Mohr, 1967; traduction française : *L'Art de comprendre. Écrits II*, Aubier, 1991, p. 311-328.
 14. Cette préférence pour Aristote s'est maintenue, nous semble-t-il, même si Gadamer tend à atténuer, notamment dans *L'idée du Bien chez Platon et Aristote*, les différences entre Aristote et Platon. Notons simplement, à ce propos, que le rapprochement se fait sur la base de la position habituellement considérée comme étant plutôt de type aristotélicien.
 15. Theodore Kisiel, *op.cit.*, p. 252 et suiv.

16. Gadamer, *L'Art de comprendre. Écrits II*, p. 311.
17. *Ibid.*, p. 321-322.
18. *Ibid.*, p. 323.
19. *Ibid.*
20. *Ibid.*, p. 324.
21. *Ibid.*, p. 325.
22. Jürgen Habermas, « À propos de la problématique de la compréhension du sens dans les sciences praxéologiques empirico-analytiques, dans *Logique des sciences sociales et autres essais*, p. 215.
23. *Ibid.*, p. 215.
24. H.-G. Gadamer, « Sur la possibilité d'une éthique philosophique », *ibid.*, p. 314.
25. Pour une discussion précise et éclairante des positions contemporaines qui, à partir de la thématique wébérienne du décisionnisme éthique, s'élaborent et s'opposent sur ce problème du savoir moral ou de l'objectivité pratique, voir Sylvie Mesure et Alain Renaut, *La guerre des dieux. Essai sur la querelle des valeurs*, Paris, Grasset, 1996.
26. H.-G. Gadamer, « Sur la possibilité d'une éthique philosophique », *op.cit.*, p. 321.
27. *Ibid.* p. 324.
28. Voir l'interprétation de la subjectivité comme *prétention* et non comme *condition* dans Sylvie Mesure et Alain Renaut, *op.cit.*, p. 200 et suiv.

This page intentionally left blank

CHAPITRE SEPTIÈME

VERS UNE ÉTHIQUE DU DROIT : CRITIQUE DE L'ÉTHIQUE DU BIEN CHEZ TAYLOR

Koula Mellos

La philosophie éthique et la philosophie politique n'ont jamais été si intimement liées que dans certaines écoles de pensée contemporaines. L'humanisme civique de penseurs tels que Hannah Arendt¹, Quentin Skinner², William Sullivan³ et l'humanisme spirituel de Charles Taylor sont des tentatives néo-aristotéliennes visant à replacer le bien au cœur du politique. Ils se proposent de rappeler le sens d'une communauté constituée historiquement et culturellement et de fonder la communauté politique sur une éthique du bien.

Le néo-aristotélisme présente un défi de taille pour le néolibéralisme. Ce dernier, défendu par Robert Nozick⁴, Friedrich von Hayek⁵ et Milton Friedman⁶, n'admet le bien qu'en tant que valeur déterminée subjectivement. Ici, la morale est circonscrite par un principe fortement exclusif du droit fondé sur l'idée de liberté comme indépendance. L'action éthique correspond au libre engagement de ne pas intervenir dans les affaires d'autrui. La communauté devient alors un agrégat d'individus indépendants poursuivant des intérêts personnels. Cette subjectivité ne reconnaît pas à l'histoire et à la culture de rôle dans la détermination privée du bien et, par conséquent, elle ramène le politique à un ensemble de moyens mis en œuvre pour sauvegarder l'indépendance individuelle.

La philosophie du droit associée à John Rawls⁷ et à Ronald Dworkin⁸ et l'éthique discursive de Jürgen Habermas⁹ et de Karl-Otto Apel¹⁰ rejettent — comme, avant elles, la philosophie néo-aristotélicienne du bien — cette conception de l'indépendance radicale. Il s'agit d'une perspective néokantienne, retenant le principe d'universalité et l'idée d'un sujet rationnel moral. À la différence de Kant toutefois, elle fonde l'universalité non pas sur l'autonomie de la raison pure pratique, mais plutôt sur l'autonomie de la raison pratique discursive. Les acteurs moraux y déterminent leurs plans d'action en fonction du principe d'universalité, garant de l'impartialité. Cette réhabilitation intersubjective de l'autonomie morale ne peut satisfaire les néo-aristotéliciens dans la mesure où l'autonomie morale y a la préséance sur une raison pratique enracinée dans l'*ethos* de la communauté. Selon eux, une éthique du bien requiert davantage une raison pratique plongeant dans les traditions communautaires et concevant des idéaux capables d'inspirer le bien et de nous amener à le faire.

C'est dans les traditions de la modernité que Charles Taylor recherche une éthique du bien, dans ces mêmes traditions que la plupart des néo-aristotéliciens regardent comme étrangères à une telle éthique. Taylor considère que la construction d'une éthique moderne du bien réclame l'articulation des idéaux spécifiques à la modernité tels que l'universalité, comme reconnaissance des valeurs de la vie, la dignité et l'intégrité de la personne humaine. Dans la mesure toutefois où la tradition moderne du droit énonce cet idéal en faisant intervenir une raison morale qui proclame son autonomie par rapport aux déterminations culturelles, elle prévient plutôt qu'elle n'engendre une éthique du bien. Le présent chapitre examine l'éthique « moderne » du bien telle que la conçoit Taylor et plaide la cause d'une rationalité morale qui concilie l'éthique du bien et l'éthique du droit. Je commencerai par une brève étude synoptique de la lecture faite par Taylor de la culture moderne et je tenterai ensuite d'apporter certains arguments en faveur d'une éthique moderne du droit. L'éthique du droit que je propose est inhérente ou unifiée au Bien à l'opposé des éthiques discursives dualistes. Je conclus en examinant les limites de l'éthique discursive en tant qu'éthique du droit.

Le réalisme moral de Taylor

Le réalisme moral à partir duquel Taylor interprète la culture moderne et la possibilité d'une identité moderne avec sa propre éthique du bien ont une portée qui s'étend au-delà de la culture moderne¹¹. La thèse générale du réalisme moral consiste à soutenir que l'intuition morale est inhérente aux êtres humains et qu'elle trouve son expression dans des formes de vie déterminées. Ceci revient à dire que les critères de la vie bonne sont non pas subjectifs, mais objectifs. Ce sont ces critères objectifs du bien et leur façon d'interpeller l'acteur moral qui constituent la particularité d'une forme de vie donnée. Taylor s'intéresse en particulier à la culture moderne, aux critères objectifs du bien qui la caractérisent comme forme de vie déterminée et en particulier à la relation de l'acteur moral aux idéaux modernes ou, selon ses termes, aux « biens constitutifs ». Je voudrais m'arrêter à cette relation entre l'acteur moral et les biens objectifs, pour examiner le rapport entre l'éthique du bien et l'éthique du droit, car je crois que c'est ici, tout autant que dans la conception moderne des « biens constitutifs », que se trouve le lien entre l'éthique du bien et l'éthique du droit. Le caractère proprement moderne de la relation entre l'agent moral et le bien objectif est le moment subjectif qui désormais est partie intégrante de ce rapport.

L'émergence de la subjectivité moderne a en effet modifié la relation au bien, mais, selon le réalisme moral, non pas dans le sens où la subjectivité détermine le ou les biens, en se prenant comme point de référence de l'intelligibilité et comme source du sens. Le réalisme moral ne peut considérer que comme le signe d'une illusion la prétention de la subjectivité moderne à avoir des propriétés constitutives. Le bien demeure toujours, pour Taylor, substantif, objectif et public. Sa réalité va bien au-delà de la subjectivité. Dans la relation moderne au bien, la subjectivité est un moyen d'accéder au bien objectif, non de le constituer. Mais cette relation change le sens de l'objectivité du bien. Le bien n'est plus alors envisagé comme vérité objective, au sens que revêt encore l'objectivité pour les prémodernes. La subjectivité rompt avec cette vision à l'occasion de ce que l'on peut définir comme un changement de paradigme marquant le passage d'une ontologie cosmologique à une ontologie historique sur la base de laquelle le sujet moderne acquiert le sens de sa participation immédiate au bien.

Pour Taylor, la relation moderne au bien requiert une épistémologie qui attribue au moment subjectif une part intégrale dans la structure de l'intelligibilité et de sens. Toute épistémologie objectiviste qui, avant l'émergence de la subjectivité moderne, jouissait d'un certain crédit, est désormais caduque. Le principe de Taylor de la meilleure explication (*best accounts principle* - *BA principle*¹²) est envisagé dans une perspective épistémologique qui se veut phénoménologique dans son esprit, dans la mesure où il incorpore le moment subjectif dans la relation au bien. En conséquence, et en vertu de ce principe, l'idée de preuve objective et rationnelle de l'existence du bien ou de quelque méthode objective que ce soit pour le discerner est rejetée. L'expérience intuitive devient alors le lieu où le sujet prend contact avec le bien. Cette expérience intuitive serait notre guide, notre façon d'accéder au bien dans sa réalité objective et non l'intermédiaire par lequel celui-ci serait constitué. Le fait qu'elle est indépendante de la raison, comme fondement de l'action morale, est le trait le plus caractéristique de l'expérience intuitive. Ici, à la base, il n'y a pas de médiation rationnelle. L'intuition ne peut être justifiée rationnellement. Sa qualité essentielle est le sentiment immédiat du bien comme croyance, conviction et engagement en faveur du bien à la différence d'une "expérience" du bien s'appuyant sur une preuve fondée rationnellement.

L'émergence de la subjectivité moderne met en relief la nature essentiellement historique de l'intuition morale, à l'époque moderne tout au moins. Taylor attribue un statut « transcendantal » à l'orientation morale sans toutefois lui donner une connotation kantienne anhistorique. Cette relation nécessaire du sujet au monde est plutôt déterminée historiquement. L'intuition est celle de l'individu « cultivé » qui accroît sa compréhension du monde à travers le langage de la culture. Si l'on considère les trois biens « constitutifs » qui, selon Taylor, encadrent la culture moderne, l'on constate que chacun de ces biens s'ouvre sur un moment subjectif. Ces biens sont : a) la croyance chrétienne, en particulier protestante, en la valeur de la vie ordinaire, du travail et du mariage comme reflet de l'amour de Dieu; b) la valeur prônée par les Lumières de la responsabilité en vertu de la raison inhérente au moi comme sujet; et c) la notion romantique du bien inhérent à la Nature et la notion de l'imagination créatrice. Chacune de ces valeurs renvoie à un moment subjectif de la relation moderne au bien. Dieu demeure la source d'inspiration et d'orientation, mais la relation moderne à cette source est qualitativement différente de la

relation judaïque ou chrétienne prémoderne à une autorité agissante. La raison comme source morale modifie également les rapports entre Dieu et l'homme. Même si ces biens demeurent constitutifs, leur substance est altérée par l'inclusion du moment subjectif dans le rapport au bien.

La relation moderne au bien dans la vie quotidienne comme reflet de l'amour de Dieu ainsi que la responsabilité de soi fondée sur une raison inhérente n'entraînent pas évidemment une relation intersubjective avec Dieu conçue comme rapport entre égaux communicant entre eux à l'aide d'un langage commun et cherchant à se comprendre l'un l'autre. Dans cette relation transformée, le sujet humain est disposé intérieurement à sentir la « présence » du bien et, par là, à abandonner la position externe qu'il occupait antérieurement. Il n'est plus soumis aux commandements d'un maître extérieur auquel il doit obéir. Dans l'intuition morale moderne, il y a plutôt l'affirmation de la liberté. Le trait caractéristique de la culture moderne est, répétons-le, le moment subjectif de la relation aux biens constitutifs. Avec la subjectivité moderne, la substance même des biens change d'un « en-soi » de Dieu ou de la nature impénétrable à une substance accessible¹³. L'intuition morale place le sujet en communication étroite avec le bien, incite la volonté à se montrer digne de ce dernier et à mener une vie bonne.

L'articulation des biens modernes

L'articulation des idéaux de la modernité devient une nécessité pour une éthique moderne du bien en raison du caractère paradoxal de la modernité. La subjectivité moderne, selon Taylor, a tendance à aller au-delà de ses capacités et à affirmer son autonomie par rapport au bien extérieur. C'est le cas de la raison désengagée de Descartes et de la raison constitutive de Kant. Certaines variantes de la philosophie morale, selon Taylor, possèdent cette caractéristique structurelle de la modernité. Il en va ainsi du décisionnisme de Hume qui souscrit au dualisme des faits et des valeurs et qui nie que les valeurs puissent servir de base dans une argumentation rationnelle et une justification du bien. Comme il est impossible de dériver les valeurs des faits, le choix des valeurs devient une simple affaire de décision. Taylor situe l'éthique de l'argumentation ou l'éthique discursive dans cette catégorie de la philosophie morale et soutient que la distinction qui y est faite entre les faits et les valeurs rend impossible l'appréciation de l'enracine-

ment de la moralité de la justice dans les évaluations sur la bonne vie, en d'autres termes, l'enracinement de l'éthique du droit dans l'éthique du bien. Pour Taylor, ces perspectives ne prennent pas en compte cette relation au bien qui les précède ontologiquement, ce qui les amène à croire que l'autonomie par rapport au bien est désirable, voire possible. Leur parti pris en faveur d'une raison pratique « désengagée » — par opposition à la raison pratique substantive que prône Taylor — aboutit à séparer la raison d'avec les valeurs. Les rationalistes moraux, sont, selon Taylor, « motivés par les idéaux les plus forts : la liberté, l'altruisme et l'universalité. Ceux-ci comptent parmi les aspirations morales centrales de la culture moderne, parmi les hyperbiens qui lui sont propres. Pourtant, ce vers quoi ces idéaux entraînent les théoriciens est un refus général de tels biens. Ils s'enferment dans une étrange contradiction pragmatique qui fait que les biens mêmes qui les attirent les poussent à refuser ou à dénaturer tout bien de ce genre. Ils sont par nature incapables de préciser les sources plus profondes de leur propre pensée. Leur pensée est inéluctablement étriquée¹⁴. »

Dans le réalisme moral de Taylor, la clé pour conduire la subjectivité moderne vers les idéaux objectifs et établir une éthique du bien est l'articulation de ces idéaux de manière que les aspirations individuelles puissent trouver un écho dans des biens publics, extérieurs. Cette voie débouche sur une pluralité de langages d'articulation grâce auxquels le sujet peut développer ses rapports avec les biens publics. Plusieurs types d'articulation peuvent servir à établir cette communication. Taylor cite la philosophie, l'art et la poésie en raison de leur aptitude à exprimer des idéaux et donc à stimuler l'intuition morale permettant à la subjectivité individuelle de se lier au bien objectif. Sa référence à la notion d'« épiphanie » est motivée par sa conviction qu'à travers elle l'individualité du moment subjectif est engagée dans l'articulation du bien. Dans la conception romantique de Taylor, l'épiphanie est la révélation de ce qui autrement demeurerait obscur. Mais, dans sa pensée, cette révélation est une activité de création et non simplement l'expression d'une vérité extérieure. L'articulation qui se qualifierait d'épiphanique est non pas une « définition conceptuelle », mais un « dévoilement » du bien auquel le sujet se rapporte. Taylor conçoit ce contact avec le bien émanant de cette articulation épiphannique comme une communication intersubjective. La sensibilité esthétique est ce qui médiatise cette communication. Ainsi, dans

l'intersubjectivité esthétique, l'être humain éprouve un sentiment d'enchantement, d'émerveillement [*awe*] en face du bien.

Le bien a une réalité supérieure. Il est porteur d'un sens plus élevé, et le sentiment de la finalité du monde est plus intense que celui que la subjectivité réduite à elle-même peut procurer. Le sentiment d'émerveillement, distinct de celui provenant d'une compréhension rationnelle, s'explique par l'amour du bien. Taylor espère justement que cet amour du bien sera éveillé grâce à l'articulation effective des idéaux modernes dans un langage qui prend en compte les aspirations du sujet moderne.

Moralité rationnelle : identité du bien et du juste

L'action morale, dans la philosophie de Taylor, est une union esthétique de l'inclinaison et du bien. Le sujet moderne a une relation interne à un bien extérieur, objectif, sous la forme d'une conscience, d'une communion esthétique avec le bien qui suscite le désir de participer. Le volontarisme moral procède ici d'un sentiment qui inspire et anime. Le sentiment d'être en contact avec le bien forge la volonté de s'engager en faveur du bien. La liberté propre à ce volontarisme moral contraste avec le rigorisme de la relation kantienne autocompulsive si l'inclinaison doit être liée au devoir dérivé rationnellement. Mais si le volontarisme moral esthétique affranchit le sujet de la compulsion intérieure, permet-il pour autant la liberté propre à l'autodétermination collective? En d'autres termes, le sujet est-il pour autant engagé en faveur du bien public extérieur, au sens d'une activité créatrice définissant les idéaux communs dans des pratiques culturelles? Ou n'est-il présent que de manière passive, réceptif à un sens ou à une direction dictés par le bien public extérieur? L'intersubjectivité esthétique entre le sujet et le bien public semble admettre essentiellement une relation passive. Le sujet est ouvert et réceptif au savoir et au sens dérivant du bien objectif. L'identification avec ce bien objectif découle de l'amour du bien par lequel on aspire à vivre selon le bien. Cet amour, toutefois, est motivé par le fait que le sujet entre en contact avec quelque chose qui lui est supérieur et pour lequel il éprouve admiration et enchantement. Le rapport d'amour implique une réceptivité face à l'orientation imposée par le bien. La liberté du sujet semble consister et se limiter à découvrir en soi-même les raisons de reconnaître la valeur supérieure du bien.

Si l'on accepte l'idée que c'est l'amour du bien qui suscite l'inclination au bien, on peut se demander si un tel amour ne pourrait pas trouver un fondement plus solide dans un rapport d'identité où le sujet adopte une attitude active face au bien. Un tel rapport ferait intervenir la relation qui permet la reconnaissance de l'identité avec les pratiques culturelles qui incarnent les idéaux universels. Si le sujet en venait à s'identifier au bien en ce sens qu'il s'y reconnaîtrait du fait qu'il travaille en vue de celui-ci, ne serait-il pas davantage porté par là à vouloir s'engager davantage dans la voie du bien? Le sentiment de la reconnaissance du sujet dans le bien objectif ne serait-il pas une expérience plus motivante que le sentiment d'admiration éprouvé dans l'expérience du bien comme présence et pourvoyeuse de sens?

Poser cette question de la solidité relative du fondement revient à soulever un doute quant à la relation d'enchantement comme base moderne de l'inclination. Un rapport esthétique avec le bien, produisant un sentiment d'émerveillement, peut être une base insuffisante pour susciter l'amour du bien chez un sujet moderne désenchanté. Un bien extérieur dont la source serait un Dieu transcendant ou qui émanerait de la nature n'est pas assez attirant pour pouvoir unir l'inclination et le bien. Pour le sujet moderne, une telle relation peut être regardée comme une compulsion plutôt que comme une inclination, car elle consiste essentiellement à admettre le bien tel qu'il se présente, à la différence d'une relation de participation à son accomplissement. Toujours pour le sujet moderne, l'identification au bien exige que l'individu se reconnaisse dans le bien sous la forme d'une participation à l'accomplissement du bien, c'est-à-dire en réalisant les idéaux dans des pratiques sociales concrètes. Autrement dit, c'est en se reconnaissant comme sujet historique du bien objectif plutôt qu'en étant simplement appelé à régler sa vie en fonction de ses exigences, que le sujet peut être conduit à mener une bonne vie, en communauté.

Le romantisme expressif de Taylor ne connaît pas cette dialectique historique de l'identité du sujet et du bien. Mais si on laisse de côté les éléments théistes de sa vision, l'ontologie historique de la culture moderne amènerait l'émergence d'une relation au bien fondée sur la raison¹⁵. Elle révélerait une éthique du bien — en termes wébériens, une éthique de la conviction — comme éthique du droit ou, autrement dit, une unité du bien et du juste. Une telle éthique du droit qui intègre le bien peut se passer de l'autocompulsion kantienne, représentative de la rationalité morale formelle. En effet, il n'est pas

nécessaire qu'une éthique de la responsabilité fondée sur une morale rationnelle soit séparée de l'éthique du bien. L'identification à un bien universel, historiquement constitué, non exclusif, amène l'inclination à faire le bien.

Une moralité rationnelle, historiquement constituée, peut répondre aux exigences de l'autonomie morale de façon plus satisfaisante que ne pourrait le faire une morale intuitionniste. La reconnaissance de l'identité du sujet avec le bien extérieur a un effet plus important que celui suscité par la présence immédiate d'un bien extérieur. Elle amène le sujet à comprendre la plénitude de sa relation au bien historiquement constitué. Le sujet qui croit être totalement en union avec le bien éprouve envers ce dernier une attirance. Un tel sujet moderne, dans une communauté rationnelle, bénéficie d'un fondement plus solide que le sujet intuitif du romantisme.

Dans l'éthique du droit comme union de l'éthique de la responsabilité et de l'éthique de la conviction se trouvent les éléments essentiels de la citoyenneté. À l'opposé de l'éthique libérale du droit qui désapprouve l'immixtion dans les affaires d'autrui, on est en présence ici d'une solidarité avec les autres dans un monde où la justice est le bien constitutif. Avec l'éthique du bien comme éthique du droit, la justice n'est plus simplement considérée comme une procédure distributive équitable, mais comme un bien substantif. Cette éthique pose la question du sens et des buts de la vie dans un langage compris par tous et selon les termes de l'autoréalisation dans la communication avec autrui. L'éthique de la citoyenneté fonde la communauté rationnelle non seulement comme communauté politique, mais comme communauté de producteurs au sein de laquelle les conditions de la réalisation de soi sont également des conditions de réalisation du potentiel créateur de tous¹⁶. L'éthique de la citoyenneté efface les frontières libérales entre l'économie et les institutions juridico-politiques de l'État. Il en est ainsi parce que la relation à autrui n'est plus uniquement conçue sur le mode du refus de l'ingérence dans les affaires d'autrui, mais plutôt comme engagement réciproque à l'égard de la réalisation de soi.

Le fait qu'une telle éthique n'ait pas (encore) été réalisée dans la culture moderne ne signifie pas qu'elle n'a pas en elle les moyens de se développer à tout moment. En ce sens, la modernité est un projet inachevé¹⁷.

L'éthique discursive et ses limites

Cette projection historico-ontologique de l'éthique du droit diffère de plusieurs façons de la conception néokantienne de cette même éthique. La perspective néo-kantienne, adoptée entre autres par Habermas, évite d'envisager l'activité d'articulation du bien et, à vrai dire, doute même de la possibilité (et du caractère désirable) pour le monde moderne d'élaborer une conception ontologique du bien. S'appuyant sur le pluralisme wébérien, elle fait appel à une éthique du discours et de l'argumentation pour rendre compte de l'action éthique et morale dans les sphères non économiques de la vie sociale. Même dans ces sphères, l'éthique du discours fonde ses espoirs pour une compréhension des engagements moraux et des évaluations sur une démarche discursive qui traite les sujets éthiques *en général* et non pas séparément, dans leurs contextes particuliers.

La caractéristique essentielle de cette démarche est son impartialité. Les raisons sous-tendant une norme sociale donnée sont soumises à l'examen public lorsqu'une telle norme a perdu sa signification commune. Nous sommes enjoint d'expliquer pourquoi nous estimons que notre jugement moral (sur une telle norme) est bon, ainsi que l'exige le principe de la meilleure explication de Taylor. Mais les raisons présentées doivent être examinées de façon impartiale.

Ces raisons ne peuvent être significatives que pour un juge qui voit le monde dans une perspective particulariste. Elles ne peuvent, en d'autres termes, être relatives et préjudicielles en réclamant une validité pour des intérêts particuliers ou en tenant un intérêt particulier pour supérieur à d'autres ou plus digne de reconnaissance que d'autres. La raison communicationnelle du discours pratique est, dans cette perspective, le lieu de cet arbitrage impartial, car elle met en œuvre une raison publique où les acteurs sont engagés dans l'effort de compréhension d'une norme sociale donnée sur une base mutuellement acceptable, c'est-à-dire sur la base d'une démonstration publique de sa justesse normative.

La préoccupation kantienne relative à l'intrusion possible d'intérêts égoïstes ou d'autres facteurs extérieurs dans la détermination de la volonté morale est également présente dans l'éthique du discours. Dans celle-ci toutefois, la solution est à trouver non pas dans l'autonomie de la délibération purement morale de l'acteur moral isolé, mais dans l'intersubjectivité de la raison communicative. Il s'agit là d'une

raison publique qui présuppose uniquement l'autorité morale de la volonté d'acteurs rationnels en interaction. La raison communicative suppose la normativité dans la mesure où son exercice, qui consiste à démontrer ou à nier la validité d'une norme donnée, est en même temps un engagement en faveur de la justesse normative, laquelle consiste à démontrer ou à nier la validité d'une norme universalisable, non relative et non partielle¹⁸. La notion de « contradiction performative » dégagée par Karl-Otto Apel découle de cette normativité présupposée de la raison communicative. Défendre la normativité des normes, tout en se livrant à un raisonnement discursif, est contradictoire puisqu'on utilise une logique universaliste pour soutenir un point de vue relativiste¹⁹. La raison communicative suppose également un raisonnement formulé en toute liberté où le meilleur argument — ayant une validité universelle — l'emporte. Une telle présupposition, ne peut être, selon l'éthique du discours, qu'un idéal abstrait, c'est-à-dire une « situation idéale de discours », et elle doit être de portée pratique lorsque des participants recherchent effectivement la justesse normative. Ces derniers ne peuvent accepter la « meilleure raison » sans se contredire, étant donné l'activité de communication qui est la leur.

L'éthique du discours fonde le principe de base moral ou principe procédural d'universalisation « U » sur cette conception de l'activité de communication. En vertu de ce principe, les normes morales doivent satisfaire à l'exigence suivante : « les conséquences et les effets secondaires qui (de manière prévisible) proviennent du fait que la norme a été *universellement* observée dans l'intention de satisfaire les intérêts de *tout un chacun* peuvent être acceptés par *toutes* les personnes concernées et préférés aux répercussions des autres possibilités connues de règlement²⁰. » La seconde maxime kantienne du *sens commun*, à savoir, se mettre en pensée à la place de tous les autres²¹, réapparaît dans cette structure discursive alors que les participants sont tenus moralement — en examinant la validité d'une norme proposée — de se mettre au point de vue de tous les autres. Ce sont les conséquences de cette identification à l'autre sur les besoins et les intérêts de ceux qui sont concernés par la norme qui constituent les raisons démontrant la validité de la norme examinée.

La socialité du *sens commun* qui sous-tend l'éthique du discours est-elle suffisante pour se prémunir contre les critiques de formalisme? La distance entre théorie et pratique peut-elle être comblée de façon à rapprocher intelligibilité et sens, connaissance et inclination? S'il s'agit

essentiellement d'une démarche visant à répondre aux questions morales en général, elle ne peut fournir de normes justes substantives ni motiver la volonté morale. Il est vrai que la démarche concerne des participants actifs et non pas des juges qui sont des observateurs neutres. Les participants déterminent eux-mêmes les normes de l'interaction sociale, idéalement en tant qu'acteurs moraux obéissant à l'autonomie de la volonté morale rationnelle et — en tant que membres d'une société déterminée — ayant en commun une certaine vision du monde. Pour l'éthique du discours de Habermas, les questions d'identité et de caractère, en particulier celles concernant le caractère civique (morale), relèvent de la socialisation dans un monde rationalisé qui situe la base normative de l'interaction sociale dans la structure rationnelle de la communication même. « Les morales universalistes dépendent de formes de vie qui, de leur côté, sont à ce point "rationalisées" qu'elles rendent possibles l'application intelligente des actes de compréhension moraux universels et exigent des motivations pour transformer ces actes de compréhension en action morale. Seules les formes de vie qui, en ce sens, vont au devant des morales universalistes remplissent les conditions nécessaires pour que les opérations abstractives de décontextualisation et de démotivation ne soient définitives²². » Il s'agit ici de la préparation culturelle de la citoyenneté moderne à la participation au discours public sur des questions d'intérêt public. Le principe d'universalisation, qui est un principe de justice, est par là lié au principe de citoyenneté dans la formation démocratique de la volonté et l'éducation civique.

L'éthique du discours présente un certain nombre d'avantages : la morale de l'autonomie rationnelle peut se libérer de l'abstraction kantienne, une fois transposée sur le terrain de l'intersubjectivité de l'éthique du discours; l'éthique universaliste renvoie à une communauté culturelle rationnelle, c'est-à-dire à un monde rationalisé comme formation sociale; du fait que l'éthique est ordonnée aux institutions démocratiques de l'État, elle peut allier l'inclination et l'obligation, et, par là, renforcer la volonté morale. On peut concéder que l'identification qui conduit à la détermination de la volonté et à la motivation à agir est prédominante par rapport aux institutions sociales démocratiques qui appliquent le principe universel de justice et où les citoyens agissent en tant qu'êtres moraux et autonomes. Mais dans la perspective pluraliste de l'éthique du discours, ce ne sont pas toutes les institutions qui appartiennent à la sphère de la normativité. Elles ne font pas toutes

appel à la formation de la volonté démocratique et n'admettent pas toutes le principe d'universalisation comme principe de justice. L'économie de marché figure ainsi parmi celles qui sont extérieures à cette sphère.

Une interprétation pluraliste de la modernité qui fait la distinction entre la justice normative et les autres valeurs exclut la production et l'échange matériel du domaine de la justice normative. La rationalité du travail est posée non pas dans les termes normatifs d'une éthique rationnelle mais sous l'angle de la rationalité des fins et des moyens, orientée vers le succès et, par conséquent, soumise aux critères de vérité et d'erreur. Cette rationalité est une rationalité instrumentale pertinente dans le contexte du rapport économique à la nature, vue comme matière première passive, et dans celui de l'action stratégique intéressée qui cherche à dominer autrui. Cette rationalité s'adapte parfaitement à l'économie de marché, car celle-ci a pour objet de satisfaire les intérêts des individus. Cette rationalité agit comme critère de vérité et la réduit à la seule dimension du succès, sans prendre, dans cette perspective pluraliste, la dimension éthique des fins. Weber n'a pas tort de souligner que le désenchantement et la perte de sens vont croissant dans le monde de l'économie de marché. À la différence de Lukács, il ne voit toutefois pas que l'économie de marché et la rationalité subjective sur laquelle elle est fondée sont en fait une forme historique réifiée. La réappropriation du sens, l'union de la rationalité cognitive et de la rationalité morale, de l'inclination et de l'obligation, de la théorie et de la pratique sont des tâches qui sont assignées à la modernité : celle-ci doit transformer l'économie de marché en une économie sociale conforme à l'idéal moderne de justice universelle fondée sur une éthique du droit.

Notes

1. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, traduit par Georges Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1961; *Essai sur la révolution*, traduit par Michel Christien, Paris, Gallimard, 1963.
2. Quentin Skinner, *Foundations of Modern Political Thought*, 2 vol., Cambridge, Cambridge University Press, 1978.
3. William Sullivan, *Reconstructing Public Philosophy*, Berkeley, University of California Press, 1982.

4. Robert Nozick, *L'Anarchie, l'État et l'utopie*, traduit par Evelyne d'Auzac, Paris, Presses Universitaires de France, 1988.
5. Frederick von Hayek, *Droit, législation et liberté*, t. 1 : *Règles et ordre*, t. 2 : *Le mirage de la justice sociale*; t. 3 : *L'ordre politique d'un peuple libre*, traduit par R. Audouin, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.
6. Milton Friedman, *Capitalism and Freedom*, Chicago, Chicago University Press, 1962.
7. John Rawls, *Théorie de la justice*, traduit par Catherine Audard, Paris, Éditions du Seuil, 1987; *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993.
8. Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Harvard University Press, 1977.
9. Jürgen Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1981, *Théorie de l'agir communicationnel*, vol. I, traduit par Jean-Marc Ferry, Paris, Fayard, 1987; vol. II, Jean-Louis Schlegel, Paris, Fayard, 1987; *Nachmetaphysisches Denken : Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1988, *La pensée post-métaphysique*, traduit par Rainer Rochlitz, Paris, Armand Colin, 1993; *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1992, *Droit et démocratie : entre faits et normes*, traduit par Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997.
10. Karl-Otto Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1988.
11. Charles Taylor, *Les sources du moi : La formation de l'identité moderne*, traduit par Charlotte Melançon, Montréal, Boréal, 1998.
12. *Ibid.*, p. 86 et suiv.
13. Rorty ne tient pas compte précisément de ce moment subjectif dans sa critique de Taylor et, en conséquence, il croit à tort que l'épistémologie de Taylor intègre la théorie de la vérité comme correspondance. Voir Richard Rorty, « Taylor on Truth », dans *Philosophy in an Age of Pluralism : The Philosophy of Charles Taylor in Question*, s. la dir. de James Tully, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 20-33.
14. Charles Taylor, *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne*, op. cit., p. 124-125.
15. Il est curieux que, dans son examen de la dialectique hégélienne de l'identité, Taylor donne une interprétation théiste de l'ontologie de Hegel. Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

16. Cette idée qui se situe au cœur de la pensée de Marx inspire l'idéal du socialisme. Georg Lukács la développe dans son ontologie (Georg Lukács, *Toward the Ontology of Social Being*, traduit par David Fernbach, Londres, Merlin Press, 1980).
17. Pour différentes conceptions du projet inachevé de la modernité, voir Axel Honneth et coll., *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, Cambridge, The MIT Press, 1992.
18. C'est ce à quoi renvoie précisément la notion de pragmatique universelle élaborée par Habermas. La structure logique « pragmatique-transcendantale » est examinée par Habermas dans *Théorie de l'agir communicationnel* et dans *Moralwusstsein und Kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1983, *Morale et communication*, traduit par Christian Bouchindhomme, Paris, Éditions du Cerf, 1988, p. 82 et suiv.
19. Karl-Otto Apel, *Diskurs und Verantwortung*, op. cit.
20. Jürgen Habermas, *Morale et communication*, op. cit., p. 86-87.
21. Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, traduit par Alain Renaut, Paris, Aubier, 1995, § 40, p. 278-281.
22. Jürgen Habermas, *Morale et communication*, op. cit., p. 130.

This page intentionally left blank

IV

This page intentionally left blank

CHAPITRE HUITIÈME

LA RÉALITÉ EXISTANTE EST CHANCELANTE ET BRISÉE

Josiane Boulad-Ayoub et Paule-Monique Vernes

Le passage d'une forme spirituelle à une autre tient à ce que l'universel qui décline est supprimé et dépassé par le fait qu'il se pense comme particulier. Le principe suprême qui lui succède existe déjà intérieurement mais ne s'est pas encore imposé. C'est bien cela qui fait que la réalité existante est chancelante et brisée.

Hegel, La Raison dans l'histoire.

La description de l'époque dite postmoderne la fait apparaître comme une situation socio-symbolique de non-retour. La représentation particulière que cette époque se fait d'elle-même et l'horizon de l'histoire qu'elle dessine tiennent profondément à une résurgence des régressions archaïques qui érodent, ou, du moins, relativisent, l'idée moderne d'universalité, telle qu'elle fut mise en avant depuis les Lumières comme idée régulatrice du devenir ordonné tant par le progrès des sciences et des techniques que par le progrès moral et social.

La confrontation actuelle entre l'universel, le singulier et les agrégats ou les totalités partielles menace-t-elle dans ces conditions ce qui faisait la vivacité du politique et perpétuait l'ouverture de l'histoire depuis l'avènement de la modernité? Dans l'attente d'un principe supérieur qui se dégagerait de l'époque postmoderne, il nous a semblé préférable de penser cette époque comme *chancelante et brisée*. Aussi

notre analyse prend-elle pour fil conducteur la critique de trois postulats actuels autour desquels se joue la confrontation sur le plan idéologique et politique :

1. Le postulat de la communication mondiale : celle-ci a renforcé, au contraire, comme nous le verrons, l'isolement des individus. *Réunissant le séparé*, comme le constatait Guy Debord, *mais le réunissant en tant que séparé*.
2. Le postulat de l'organisation économique internationale : celle-ci tend, par son extension planétaire même, à échapper, en grande partie, aux déterminations politiques.
3. Le postulat de l'universalité des droits de l'homme et de la généralité de la loi : celles-ci sont minées, à la fois, par la dérégulation juridique et l'apparition de zones de non-droit où se multiplient toutes sortes de clans extra-étatiques, et par les revendications menées par des groupes restreints en faveur de leur autonomisation et de la séparation des pouvoirs civils et culturels.

Nous soutiendrons néanmoins, au terme de notre analyse, la vivacité du politique si l'on admet, avec nous, que le politique participe aujourd'hui d'une nouvelle logique historique, liée à ce que nous appelons l'incertaine certitude des appartenances. La dynamique qui anime cette relation typique de nos cultures où s'intriquent, à l'échelle de la planète, droits de l'individu et droits du citoyen, signifierait, selon nous, la façon actuelle de comprendre et de vivre à la fois l'insociable sociabilité et la lutte dont Kant, jadis, et Marx, il y a à peine cent ans, faisaient le nerf de l'histoire.

Reste encore à voir si cette dynamique est assez puissante pour donner ses finalités au développement postmoderne ou du moins si l'idée de révolution qu'elle appelle en termes historiques, peut s'éprouver comme une « idée neuve », autrement dit une idée motrice, ou bien si la révolution est définitivement « glacée », selon les termes de Saint-Just, à l'aube de ce troisième millénaire.

Un point de non-retour

Moderne signifie « récent » (*modo* : « récemment ») et désigne ce qui appartient au temps présent. L'adjectif qualifie ce qui se passe dans ce moment à l'intérieur duquel nous vivons. Pourquoi alors la

surenchère du post-modernisme? Il ne serait jamais venu à l'esprit de Charlie Chaplin d'intituler *Les temps postmodernes* le film où il met en scène le petit homme en proie aux automatismes de la vie contemporaine : automatismes du plaisir, du travail et de la justice dominés par les divinités terribles et grotesques de 1936, comme la machine à manger. Postmodernes, Chaplin aurait pu dire que ces temps l'étaient en regard du temps de la manufacture, lui-même déjà nommé moderne. Il faut bien, certes, qualifier les périodes contrastées de l'histoire qui doivent être temporellement dépassées pour leur donner une caractéristique globale : le regard de Clio et le vol de la chouette de Minerve sont également crépusculaires. « Postmoderne » est littéralement insignifiant parce que le terme exige une position de surplomb du temps, position impossible à qui est inséré dans son cours, position purement imaginaire à moins qu'elle ne fasse l'épreuve d'une double limite : l'immersion du sujet du discours dans l'objet de ce discours, le renoncement à saisir autre chose que des faits.

Pourtant il existe une époque au moins qui s'est elle-même nommée, celle des Lumières. Faut-il voir dans le geste de nos contemporains qui se réclament du postmodernisme la même volonté, polémique et politique, de s'autoreconnaître par la déclaration d'une rupture inaugurale? On serait alors postmoderne en s'opposant au règne de l'universel, à l'empire de la systémativité à la force inconditionnelle du rationnel. En affirmant, en revanche, des droits nouveaux toujours pluriels : les relativités et les parcellisations absolues, les différences et les petits ensembles irréductibles, les autorités multiples.

« Postmoderne » renverrait alors, dans un vague qui confine au pataphysique, à notre temps où les rapports sociaux, les relations internationales, les savoirs et l'économie connaissent des transformations telles que personne n'y comprend grand-chose. Le terme indique une panne de concepts pour penser notre modernité que l'on se contente de décrire.

Pour les besoins d'une réflexion qui se veut politique, nous retiendrons en première analyse certains traits mis en relief par Jean-François Lyotard en 1979¹ : l'effacement de l'ordre politique, l'effacement de l'ordre légitime, le caractère agonistique des jeux de langage.

1. Les fonctions de régulation et de reproduction sociales sont de plus en plus enlevées aux administrations pour être confiées à des

automates dont la mémoire dispose d'un stock considérable d'informations, visant à maximiser les performances. Il en résulte une moindre importance accordée à la classe politique et une limitation des pouvoirs de l'État-nation.

2. Les grands récits élaborés naguère pour légitimer par leurs fins les savoirs et les pouvoirs disparaissent : aussi bien les récits spéculatifs et totalisants d'une histoire de l'esprit prétendant fonder et lier à la fois le développement des sciences, de la société et de l'État que les récits d'émancipation de l'humanité.
3. Le lien social ne se comprend que comme jeux de langage même si toute relation sociale n'est pas de cet ordre. Ce lien relève pour Lyotard plus du modèle agonistique de la théorie des jeux que de la théorie de la communication : celui qui reçoit un message n'est pas passif, les coups reçus provoquent des contre-coups qui ne sont pas seulement réactifs.

Dix-sept ans ont passé depuis *La condition postmoderne*; et si l'on peut retenir les deux premiers traits, le troisième est recouvert par l'idéologie de la transparence communicationnelle. Cette idéologie s'est imposée parallèlement à la multiplication des échanges, des informations et à leur concentration. Prédomine désormais l'idée que le citoyen du monde se fera par l'information et que les utilisateurs des réseaux Internet, récepteurs et émetteurs potentiels, recréeront un nouveau sens commun par un langage commun.

Cette base factuelle — qui niera, en effet, le développement foudroyant autant que paisible des moyens de communication électronique et leur accessibilité croissante? — accrédirait, sur le plan théorique, la lente substitution de l'explication éristique des rapports sociaux par les thèses rawlsiennes du consensus et de l'équilibre, voire par les paradigmes néo-communicationnels habermassiens. La chute du mur de Berlin, par ses effets politiques et économiques, a balayé la croyance au progrès et précipité l'idée d'une fin des idéologies concurrentes; elle a imposé l'idée du marché comme fin dernière des sociétés, l'idée, en somme, d'une clôture de l'histoire dans le libéralisme qui a, en effet, perdu son bouc émissaire et couvre 90 % de la surface de la planète.

L'histoire semble s'être figée dans l'actualité; naguère encore les choses changeaient assez lentement pour qu'on ait le temps de protester, au nom du bon vieux temps. Désormais les temps nouveaux

ont rendu caduque cette réaction sentimentale de rébellion contre le changement : le présent devient presque immédiatement le bon vieux temps. Le syndrome du progrès actuel, c'est que tout semble dater d'aujourd'hui. Dès lors l'histoire ne peut plus penser sa finalité. Il semble qu'on ait atteint un point de non-retour où s'abolit le temps tel qu'il était pensé par les Lumières, celui du progrès et de la politique où la fin est toujours repoussée, l'échéance, différée.

La double leçon kantienne s'est perdue : d'une part, pour Kant, la finalité de l'histoire est trop indécise pour autoriser plus qu'une espérance, la culture est tout au plus une fin dernière (*Letzter Zweck*) de la nature et non une fin suprême (*End Zweck*) de la raison; d'autre part, une fin digne de ce nom est le principe d'une volonté essentiellement raisonnable. Pour les postmodernes, l'homme est l'archer qui a atteint sa cible, la fin est pensée comme terme d'un accomplissement sans pour autant qu'il y ait une hiérarchisation des buts, toutes les cibles valant également et changeant avec le temps. Néanmoins il faut bien constater que l'universalité supposée réalisée se retourne en son contraire : la communication qui se veut universelle accroît en réalité le danger d'incommunicabilité, l'apparente organisation économique internationale voile une réalité en pleine déstructuration, la revendication des droits de l'homme est concomitante des comportements archaïques les plus brutaux et de l'apparition de zones de plus en plus étendues de non-droit. La globalisation des idéologies ou plutôt leur uniformisation aboutit à un effacement des frontières mêmes que l'on tentait de préserver au sein du discours social démocratique et à une confusion de signes avec leurs référents : tout devient politique ou culturel ou économique ou juridique, indistinctement, si bien que toute action de revendication, de résistance, de dérive, voire de révolution, se fige et se perd dans cette indifférenciation des enjeux, confortée de surcroît par la médiatisation instantanée, la transformation immédiate de leurs manifestations sociales en événements spectaculaires mais sans avenir.

La situation ainsi décrite, la théorie n'est plus en mesure de la réfléchir. Nous sommes capables de la penser à peu près telle qu'elle est, mais comment à partir de ce qu'elle est imaginer celle qu'au nom de la raison nous souhaitons, même si, à première vue, elle peut sembler obsolète : la paix et le bonheur, fin traditionnelle que devrait assurer l'État-nation depuis l'avènement de la modernité dans le respect des valeurs pérennes de la démocratie : liberté et égalité civiles, laïcité, garanties par les lois et le droit.

La mondialisation simultanée du mode de production et du mode d'information (le mode de production est modifié par la production de systèmes de traitement de l'information) entraîne l'autonomisation de groupes restreints, voire même la régression à des groupes de pression qui ont précédé l'État national.

N'est-ce pas de cette constatation qu'il nous faut repartir pour penser la survie du politique et espérer une réouverture de l'histoire?

Progrès et régressions archaïques

Le masque du sacré

Dans la *Critique de la raison politique*, Régis Debray distingue deux sortes de temporalité dans le processus historique : l'histoire technique, cumulative et non programmable, l'histoire politique récapitulable et programmée. Seule la première mérite pour lui le nom d'histoire tandis que la seconde, scène représentative des scénarios de l'inconscient du groupe, constitue en fait une non-histoire (même si elle est la tenante du titre)². L'hypothèse de Régis Debray est qu'« il existe un rapport constant entre les facteurs dits de progrès et les facteurs dits de régression. L'histoire de l'humanité s'écrit sur un livre de comptabilité en partie double »³. Progrès et archaïsme procéderaient d'un automatisme compensatoire.

Peut-on admettre que la trame de l'histoire politique n'ait pas elle-même d'histoire et accepter comme non historiques tous les facteurs de régression? Ne faut-il pas distinguer les régressions archaïques que nous appellerons magiques et qui n'ont aucune prise directe sur le cours des choses, des régressions proprement politiques et juridiques qui, elles, tissent l'histoire et ne la répètent pas même si elles empruntent le masque du sacré? Les régressions magiques n'apparaissent que face à la recherche scientifique rationnelle et à son corrélat technique qui ajoutent des pierres à l'édifice du savoir et du pouvoir sur la nature. Cette réflexion à long terme s'est révélée plus efficace que les élucubrations, les fantasmes, les visions mystiques qui ne s'additionnent pas, mais s'annulent les uns par les autres, ne provoquant que les oscillations des esprits et la spéculation circulaire.

Le progrès scientifique et technique n'a pas totalement balayé les écuries d'Augias des mystagogues et nous assistons aujourd'hui à de spectaculaires percées de mouvements se réclamant du sacré. Pour

expliquer cette annexion du sacré, nous sommes devant une alternative :

1. ou bien — et cette position participe d'une métaphysique de la transcendance — le sacré surmonte de lui-même les aléas de sa survie symbolique parce qu'il est lié à une essence humaine transhistorique, image de la divinité éternelle. Dans ce cas, on peut opposer la temporalité diachronique des sciences à une temporalité synchronique ou cyclique où resurgiraient les diverses figures illusoire de la transcendance et de la pensée magique, les incubes et les succubes des sociétés antérieures. L'annexion du sacré est ici volonté de le soustraire à l'histoire et, donc, de déclarer la fin de celle-ci, comme le fait l'idéologie postmoderniste.
2. ou bien le sacré est l'empreinte laissée dans le symbolique par les différents groupes d'hommes à mesure qu'ils se structurent et évoluent. Comme le pense Durkheim, la substance sociale, dispersée et diffuse dans la vie quotidienne, se représente elle-même en période de crise comme un tout organique, s'extériorise et se dramatise dans des « scénarios » dont la religion donne des images diversifiées; dès lors le sacré est intimement lié au développement des sociétés et participe d'une histoire indéfinie.

L'archaïsme radical

Dans cette seconde hypothèse qui est la nôtre, on comprend que les mouvements religieux actuels (ou faut-il dire postmodernes?) aient, comme les mouvements ouvriers d'hier, la capacité singulière d'indiquer les dysfonctionnements des sociétés et qu'ils soient significatifs du « malaise dans la civilisation ». Ils révèlent le vide laissé par la disparition des grandes utopies terrestres — anciennement régulatrices du développement de l'histoire — discréditées maintenant par les pouvoirs qui s'en proclamaient les champions, marxisme, socialisme, tiers-mondisme et en même temps ils en prennent le relais.

Ces mouvements qu'on nomme à tort les intégrismes, loin de refuser toute évolution ou encore toute finalité à l'histoire, utilisent le sacré (puisé dans le Livre) pour changer le visage de la société et considèrent leurs soldats comme le bras armé du plan divin; ils utilisent les techniques, les médias autant qu'il est en leur pouvoir tout en

réactivant l'idée précritique d'un providentialisme eschatologique. Le spiritualisme religieux polymorphe (des télé-évangélistes aux groupes armés islamistes) fait une guerre sainte à l'état laïque centralisateur et lutte contre l'héritage des Lumières. Ce n'est pas tant de l'idée de révolution que du primat de la raison laïque guidant l'émancipation universelle dont ils veulent se débarrasser, la limitant à son seul domaine légitime à leurs yeux : la technique pour laquelle ils n'éprouvent aucune aversion.

L'exemple du conflit algérien est significatif. Le combat entre le Front islamique du salut (FIS) et le Front de libération nationale (FLN) se déroule au cœur d'une société musulmane. L'État FLN a voulu se donner les prérogatives de la religion : encadrement de la société, prise en charge de l'individu de la naissance à la mort; mais comme son projet (qui incluait le développement technologique) a échoué, la protestation se fait à la mosquée, pour des raisons sociales et politiques même si on lui donne une formulation religieuse. Le programme du FIS copie celui du FLN, dans une même haine de la liberté politique, de l'autonomie individuelle, de la démocratie.

La religiosité des organisations politiques de toutes sortes est le reflet de leur absence de critique pratique; cette inversion religieuse ne procède ni d'une survivance archaïque, ni d'une particularité historique : si un parti s'organise comme une Église, c'est en réalité une Église en ce sens que la synthèse (la gestion, la décision) est extérieure à l'activité de ses membres. L'ennemi commun de ces organisations politico-religieuses, ce sont les mœurs civiles, la citoyenneté, les États fondés sur les valeurs laïques et démocratiques. De ce point de vue, elles sont révolutionnaires dans leur volonté de changer la société, même si cette révolution ne se fait pas au nom d'une raison universelle mais au nom d'une foi singulière. De plus il ne s'agit pas seulement de structurer les peuples d'élection de cette foi mais aussi de conquérir la planète au nom de cette même foi, porteuse de justice et de vérité. Il reste cependant que Dieu n'a pas pour les hommes un unique visage et que le développement simultané des mouvements religieux conquérants ne peut échapper à une logique du conflit (et par là au politique) parce qu'ils sont entre eux incompatibles; dès lors ils sont voués au communautarisme.

À cette première contradiction s'en ajoute une autre : participant certes au mouvement de l'histoire, ces mouvements politico-religieux

se représentent à leur tour la fin comme un achèvement et prétendent la figer dans une foi, une irrationalité universelle. Le rêve récent d'une théocratie universelle (qui n'est pas une nouveauté puisqu'elle est liée aux origines du politique) montre que le passage du sacré au profane, du mythe au savoir n'est pas irréversible — mais ce retour ne peut être que mortel.

Certes, toute société repose sur une absence fondatrice, précisément parce que toute société est clivée, divisée et qu'elle a à s'instituer dans son identité et à se penser comme communauté. Son identité et son unicité cependant restent ouvertes, symboliques. Substituer l'imaginaire au symbolique, identifier l'absence symbolique au visage d'un Dieu équivaut à la disparition de l'être social comme tel. Dans ce mouvement de substitution gît en effet l'archaïsme radical : la croyance à la maîtrise complète du champ sociopolitique, la croyance au mythe d'un terme de l'histoire.

L'universel, le singulier et les agrégats

Ne suffit-il pas de postuler la réalisation de l'universel pour en faire un problème? Affirmer le caractère fondamental d'une communauté humaine totale nous condamne à la voir se dissoudre dans des singularités et dans des agrégats. Nous tenterons de le montrer à partir de trois postulats actuels :

1. la communication mondiale,
2. l'organisation économique internationale,
3. la revendication universelle des droits de l'homme.

La communication mondiale ou les « sujets épars »

À l'idée que le citoyen du monde se fera par le progrès de l'information, à l'optimisme d'un nouveau « sens commun », neutre et harmonieux, s'opposent désormais les aspects négatifs des nouvelles technologies.

L'instantanéité de l'information, la jouissance immédiate de l'événement annulent l'espace-temps quotidien, la durée différentielle et le temps différé, au profit du temps réel. La télé-technologie de l'action à distance nous économise le déplacement. Un triple risque en découle : un risque d'inertie : à quoi bon voyager quand on peut, sans

frais aucun, parcourir en « touriste virtuel » les régions qui s'offrent à tout internaute même débutant, curieux de se promener de Tamanrasset à Tombouctou, de l'Afghanistan au Zaïre? Un risque psychologique : si l'interactivité était réellement accomplie, le monde serait pour nous définitivement « contracté » et nous nous sentirions enfermés sur une planète trop étroite⁴. Un risque de dépendance : nous allons aussi vite que la lumière, certes, mais nous n'allons pas partout, et surtout pas là où nous le souhaiterions. Nous sommes canalisés, dirigés sur certains parcours, notre déplacement déterminé par des limites, économiques, techniques, politiques ou autres (la Chine ne s'est-elle pas dotée d'une nouvelle muraille, d'un réseau Intranet aux barrières infranchissables pour l'étranger?) dont le tracé nous échappe au moins partiellement.

Simultanément, l'objet réel est effacé par l'information, par l'image-télé qui, à strictement parler, n'a plus de négatif, le recours éventuel à l'impression n'en fournissant que l'ersatz symbolique approximatif. Le message, prophétisait déjà MacLuhan, est neutralisé au profit du médium qui ne joue plus que comme spectacle, simulacre et fascination, et entraîne une perte de sens; l'image-média n'est plus arrimée à aucun principe de vérité et de réalité. La multimédiatisation mène à une perte de confiance dans le sens et dans la finalité des événements, une sorte de désillusion vitale⁵.

On aboutit à une situation paradoxale : la dilatation des dimensions temporelles et spatiales, depuis le téléphone jusqu'à l'ordinateur, entraîne la dispersion de ceux qui communiquent, groupes ou individus. Rousseau, à la fin de *l'Essai sur l'origine des langues*, déplorant les effets politiques de l'écriture y voyait le support de la première maxime de la politique moderne : « [...] Il faut tenir les sujets épars⁶. » Cette dissémination des individus, nous la vivons aujourd'hui à travers l'espace médiatique où le taux de diffusion est maximal et l'indice de résonance pratiquement nul. La promiscuité universelle des images renforce l'exil de chacun et les enferme dans l'indifférence ou pire dans le cynisme, les sauvegardant de l'*uneasiness* lockéenne qui porte à agir, les sauvegardant aussi du romantisme des idées, engendreur des plus généreuses utopies.

En outre, du fait de la multidirectionnalité, de l'ordinateur qui rassemble des signifiants venus de partout, le récepteur peut contrôler jusqu'à un certain point l'émetteur, mais l'inverse est également vrai : le serveur, dispensateur de l'information, est toujours susceptible de la

filtrer, au départ, voire de la censurer en fonction de ses intérêts propres ou de ceux qu'un groupe, une institution, voire un État lui impose. La « mémoire » des centres de pouvoir est une nouvelle structure de domination, une nouvelle navette d'hégémonie culturelle et symbolique. Paul Virilio souligne le danger qu'il y a à se focaliser sur l'Internet ou autres WWW et à oublier la totalité du système, les autoroutes de l'information. Il existe en fait un ministère de l'information mondiale : la National Security Agency (NSA), agence de renseignement américaine qui intercepte la quasi-totalité des ondes radio-électriques dans le monde. On ne peut faire le zoom sur l'Internet en oubliant ce qu'il y a autour. L'Internet est un effet d'annonce pour légitimer les futures autoroutes de l'information, spécialisées chacune dans leur domaine, avec leur code d'accès particulier, et qui ne seront pas forcément perméables entre elles.

Autrement dit, et pour résumer en conclusion ce point, on ne peut croire à la démocratie électronique, qui n'est que l'illusion d'une démocratie directe à l'échelle de la planète et qui marquerait la fin d'une démocratie participative. Les médias électroniques dispersent la communauté en facilitant simultanément la surveillance.

L'extension de l'économie de marché ou l'économie non politique

La communication mondiale, si elle contient le risque d'un panopticon offert aux *Big Brothers* et le risque d'un isolement des individus, ne relève pas d'une logique qui conduirait à l'explosion communautaire. La montée du clanisme et du tribalisme coïncide avec l'extension de l'économie de marché dans la mesure où le dossier du néolibéralisme n'est plus ouvert que sur ses contradictions internes entre profits à court terme et exploitation déshumanisante. Le néolibéralisme se traduit par l'apparition de poches de pauvreté de plus en plus étendues, par incapacité à traiter l'emploi et à prendre en charge les besoins collectifs, par le triomphe des marchés financiers déconnectés de la réalité, puisque 5 % des échanges monétaires correspondent aux mouvements des marchandises et des services.

Il est certes dans la logique de l'économie capitaliste en régime démocratique de laisser se déployer l'hétérogénéité sociale. Le libéralisme, quand il a perdu son ennemi totalitaire, s'est installé comme réalité unique de notre temps. Il détient le monopole idéologique s'appuyant sur le fantasme d'un marché parfait qui aboutit à l'optimum

dès qu'il occupe un domaine; son développement illimité fait apparaître ses limites internes et son impuissance devant l'éparpillement actif qui travaille une économie devenue mondiale, une économie qui n'est plus politique puisque aucune force sociale ne la combat et qu'aucun projet collectif ne l'impulse vers le futur.

L'économie de marché universel est tenue pour responsable de tous les désenchantements : la récession, la probabilité d'un krach financier, la fluctuation des monnaies, les phénomènes d'exclusion et de marginalité, la décadence du continent européen. La « paix économique » est responsable aussi de la perpétuation du sous-développement, les bienfaits occidentaux ont précipité les désastres économiques, les famines pour des populations qui trouvent encore le moyen de se massacrer.

Ce n'est pas en effet la culture technologique qu'il faut accuser. Elle a répandu à l'échelle mondiale un modèle des possibilités d'action de l'homme au sein des diverses cultures. Il faut accuser le modèle économique : devenu *ultima ratio*, il mène chaque homme à centrer son existence sur ce mélange accidentel qu'est la convoitise et l'indifférence. Dans l'ensemble, ce résultat fut obtenu sans intervention des armées, l'appel du libéralisme à l'avidité de tous suffit à son expansion.

1. Dérégulation juridique et zones de non-droit

Si dans les pays démocratiques des décennies de capitalisme avaient édifié des contrepoids juridiques aux dérèglements du marché, la chute du communisme, la transition vers le marché de pays sans régulation ont aggravé le désarroi des populations et la tentation de se réfugier dans des fantasmagories tribales. Sans règles de droit compensatoires, le capitalisme ne connaît que la loi de la jungle, mais il faut distinguer le tribalisme des forts et celui des faibles, tous deux liés à l'extension des zones de non-droit.

2. Une typologie des clans

Des clans se forment en l'absence de droit commercial, de droit civil, de droit du travail, de droit de l'urbanisme, quand manquent les règles pour différencier le marché légal du marché noir, ou lorsque ces règles existent, elles ne sont pas strictement appliquées (phénomène actuel du marché gris). La victoire du marché s'accompagne de

l'apparition de mafias locales dont le propre est de maintenir l'État en dehors de leurs affaires. Ces mafias ont tendance à se fédérer, à devenir une « camora internationale ».

D'autres types de clans ne doivent rien à l'effondrement de l'Empire soviétique, ils résultent du choix économique fait par les pays occidentaux : préserver égoïstement le niveau de vie des classes moyennes au prix de millions d'exclus, de populations entières⁷ qui constituent de nouvelles zones de non-droit, non pas au sens où l'on y vivrait volontairement en marge de la légalité, mais parce qu'on y a perdu ses droits, le modèle de protection sociale qui les garantissait exigeant 4 % de croissance pour fonctionner sans trop de heurts. Si l'histoire a été le passage de la *Gemeinschaft* à la *Gesellschaft*, il semble que s'effectue désormais un retour des désaffiliés à des structures de protection rapprochée, comme les tutelles traditionnelles. Les protections, comme on le sait, découlent de la participation à des collectifs.

Les clans de marginaux se constituent en micro-sociétés autonomes, ignorant et méprisant le système social, sans désir de conquérir le pouvoir ou de le contester, protégés de la trop grande pauvreté par la délinquance. Ces zones de non-droit, intérieures aux sociétés démocratiques, mais extra-étatiques, sont des terrains de conquête pour les mafias organisées. Ici se réinvente un modèle archaïque d'auto-suffisance où le pouvoir appartient à qui amène la subsistance : reconstitution d'un système de parenté, comme le vocabulaire de la mafia le suggère avec ses « parrains » omnipotents et protecteurs.

Les clans ethniques, enfin, qui ne sont pas des communautés d'adhésion mais des communautés de sang plus que des communautés de sol : retour à la communauté de base qui coïncide avec le brouillage des cartes économiques, politiques et stratégiques qui ne se superposent plus à la carte du monde. Celle-ci n'offre plus de frontières nettes, mais des espaces vagues où les ethnies s'emmêlent ou s'exterminent.

Jean-Marie Le Pen, leader français du Front national, résume bien la situation : « Je préfère ma fille à ma cousine, ma cousine à ma voisine, etc. » Combien semble abstraite la « pensée » de Montesquieu :

Si je savais quelque chose qui me fût utile et qui fût préjudiciable à ma famille, je le rejetterais de mon esprit. Si je savais quelque chose qui fût utile à ma famille et qui ne le fût pas à ma patrie, je chercherais à l'oublier. Si je savais quelque chose qui fût utile à ma

patrie et préjudiciable à l'Europe et au genre humain, je le regarderais comme un crime.

Les droits de l'homme ou ses paradoxes actuels

Montesquieu anticipe ici sur les droits de l'homme, droits déclarés inaliénables, indéductibles de tout autre loi ou droit. La revendication universelle des droits, conduit-elle, ou reconduit-elle à l'autonomisation de groupes restreints, idée qui nous semble déterminer l'axe principal des réévaluations du postmodernisme philosophique, sur le plan politico-juridique?

Ces droits ne perdent-ils pas leur caractère irréfutable en même temps que leur valeur d'universalité à la lumière de notre expérience, telle que nous venons d'en évoquer à grands traits certains des aspects les plus significatifs? Les critiques des droits de l'homme ont depuis leur première Déclaration mis en relief le paradoxe qui s'y attache : il est exprimé par Burke, par Bentham, par Hegel. On peut rapidement le résumer ainsi, si on laisse de côté les arguments critiques annexes (comme la théorie de l'héritage et la critique théologique chez Burke, le refus d'enchaîner la postérité chez Bentham) : les déclarations des droits de l'homme sont aussi, à juste titre, celles du citoyen, précisément parce que les droits du citoyen sont fondés métaphysiquement sur les droits de l'homme et que les droits de l'homme n'ont d'existence que par ceux du citoyen. La contradiction n'est pas ici celle de la théorie et de la pratique mais elle est plutôt inhérente à la théorie qui est inapplicable parce qu'incohérente. À cela peut s'ajouter aujourd'hui le questionnement sur la prétendue unicité du citoyen, prétendue du fait de son caractère abstrait : le pluralisme actuel de nos sociétés démocratiques ne dément-il pas tous les jours la croyance occident-centrique à une essence éternelle de l'homme et, *a fortiori*, à une figure unique du citoyen, legs dans l'imaginaire collectif de l'Athènes antique ou encore de la Révolution française fière de former par l'école un nouveau peuple, unifié et orienté par les valeurs républicaines et nationales?

Comme fondement des sociétés civiles, proclamé par les Révolutions française et américaine, relayé sur la scène mondiale par la Déclaration onusienne de 1948, au lendemain de la Seconde Guerre, les déclarations universelles visent à protéger l'individu face au pouvoir de l'État ou à l'insécurité sociale. Dans une société laïcisée, les droits ne peuvent plus être garantis par les forces sociales, religieuses ou

spirituelles. On les suppose indépendants de la souveraineté nationale. On déclare les droits inaliénables car ils sont supposés indépendants de tous les gouvernements, or ils n'ont pratiquement aucune garantie non nationale.

Hannah Arendt, dans *Les origines du totalitarisme*, montre que :

la pleine implication de cette identification des droits de l'homme en droit des peuples n'est apparue au grand jour qu'avec l'apparition soudaine d'un nombre croissant de gens et de peuples dont les droits élémentaires étaient aussi peu protégés par le fonctionnement ordinaire des États-nations au sein de l'Europe, qu'ils auraient pu l'être au cœur de l'Afrique⁸.

De même que lorsque tout est perdu, fors l'honneur, il ne reste réellement plus grand-chose, le statut politique perdu, il ne reste que la qualité nue d'homme. Celle-ci ne signifie rien d'autre que la perte des qualités qui permettent aux autres de me reconnaître.

1. Le non-droit des apatrides

La catastrophe des apatrides n'a surgi ni de la tyrannie ni d'un manque de civilisation; elle tient, au contraire, au fait que nous vivons désormais dans un monde unique alors que ses citoyens sont pluriels, venus d'horizons et de cultures divers dans un monde cadastré par des règles de droit qui se veulent uniformes, un monde fini où nulle place ne peut être assignée aux vagabonds internationaux. L'humanité ayant cessé d'être une idée régulatrice pour devenir un fait, l'homme réduit aux droits de l'homme est en réalité relégué dans un *no man's land* : « seule une humanité complètement organisée pouvait faire que la perte de résidence et de statut politique revienne à être expulsé de l'humanité entière⁹. »

2. L'universel déterminé ou les droits des citoyens

La perte du statut juridique dans un pays entraîne sa perte dans tous les pays. Des individus, des ethnies, des peuples ayant perdu leurs droits et leurs protections revendiquent leur nationalité, vestige de leur citoyenneté abolie.

Une nouvelle contradiction se révèle ici : la libre disposition des peuples, principe émanant de la Révolution française et qui inspira les 14 points que le président Wilson avait exposés devant le Congrès

américain en janvier 1918, s'est révélée inapplicable. Le principe des nationalités implique le regroupement des nationaux dans un État souverain et de vastes déplacements de population (il y en eut après 1918 : Hongrois quittant la Yougoslavie, Arméniens renvoyés en Turquie). Mais l'attachement à la nationalité est souvent en contradiction avec l'attachement au sol natal.

Les droits de l'homme ne se réalisent historiquement que dans le droit positif sans s'y réduire néanmoins. Hegel montre bien dans les *Principes de la philosophie du droit* que si le droit positif est rationnel c'est qu'il esquisse une norme universelle, non empirique :

Il appartient à la culture, à la pensée comme conscience de l'individu dans la forme de l'universel que je sois conçu comme une personne universelle, termes dans lesquels tous sont compris comme identiques. L'homme vaut parce qu'il est homme, non parce qu'il est juif, catholique, protestant, allemand ou italien. Cette prise de conscience de la valeur de la pensée universelle est d'une importance infinie. Elle ne devient une erreur que si elle se cristallise sous la forme d'un cosmopolitisme pour s'opposer à la vie concrète de l'État¹⁰.

Façon élégante de dire que l'universel est déterminé et que le défi est de réunir dans l'unité de l'État la multiplicité des citoyens : tout homme est homme, certes, mais il existe comme Canadien ou comme Allemand, il existe réellement par un réseau de médiations, « par la matière fournie par des situations infiniment compliquées et singulières »¹¹.

L'incertaine certitude des appartenances

« Où voulez-vous Monsieur Barrès que je m'enracine? »

Cette question d'André Gide nous renvoie à l'incertaine certitude de nos appartenances, à ces « situations infiniment compliquées et singulières ».

Nous nous rencontrons dans une semblable certitude d'appartenir au genre humain, conquise sur et par l'abandon des autres certitudes (ethniques, communautaires, etc). Cette certitude engendre une universalité morale qui exige le respect de la dignité de chacun; en témoigne le développement de l'action humanitaire qui repose sur le principe biblique et coranique : celui qui sauve une vie, c'est comme s'il sauvait l'humanité tout entière. L'idée d'humanité, le rationalisme universaliste des Lumières mais aussi celui de l'internationalisme

socialiste et celui du cosmopolitisme libéral, l'ont analysée, exploitée, fait travailler et produire une chaîne de concepts au bout de laquelle furent promis à chacun la liberté et l'égalité.

Il faut bien reconnaître que l'histoire s'est jouée de ce moralisme universaliste puisqu'à défaut d'avoir une dignité, les hommes continuent d'avoir un prix : « L'un vous dira, écrit Rousseau, qu'un homme vaut en telle contrée la somme qu'on le vendrait à Alger, un autre en suivant ce calcul trouvera des pays où un homme ne vaut rien et d'autres où il vaut moins que rien¹². » Les délocalisations contemporaines reposent sur ce principe. Il faut reconnaître aussi qu'à l'échange mondial des marchandises et des informations répond la balkanisation étendue jusqu'à l'ONU.

Les différenciations des groupes ne se font pas *malgré* la connexion planétaire des pratiques qui font notre modernité, c'est à l'intérieur même de ces pratiques et souvent comme leurs conséquences qu'elles apparaissent. Les interactions qui se développent dans les dimensions temporelles et spatiales fabuleusement dilatées produisent un éparpillement des groupes et des individus en communication, et en même temps, pour chacun, la conscience d'être devenu banal.

Unique et précieux en tant qu'homme, banal comme individu, à quoi m'opposer si tous les ressorts reposent sur le même fondement? L'identification se fait par défaut, elle est négative. Le terrain sur lequel s'est posée la question du sujet et de sa construction dans la pensée des Lumières n'est plus exactement le nôtre. L'universalité de fait n'a pas supprimé le besoin d'autres appartenances. Dès lors la question n'est plus ontologique, ce n'est plus la question de l'essence : qui suis-je? Ou plutôt dans une désorientation généralisée, la question de l'essence est immédiatement sous-tendue par une autre plus radicale et plus urgente : où suis-je, où sommes-nous? C'est en effet en sachant où je suis que je saurais ce que je suis. La question relève d'une topique du sujet, inséparable d'une topologie du rapport intersubjectif, social et politique.

J'appartiens au genre humain mais simultanément je suis femme, européenne, française, mariée, mère, salariée, catholique, etc. Si j'affirme : « je suis française », le propre de cet énoncé est de me contraindre, comme sujet de l'énonciation, à me débusquer sans cesse vers une autre appartenance, engendrant une série de décalages qui peuvent être interminables.

Où suis-je? La question émane d'un sujet qui expérimente qu'il n'est jamais à sa place, à une seule et même place, parce que fondamentalement clivé dans ses appartenances multiples : corse, française, européenne, québécoise, canadienne, américaine du Nord, ces sujets peuvent-ils ou non se confondre, faire un, se trouver à la même place?

La double dialectique du singulier et de l'universel, du général et du particulier

La question se déploie sur deux terrains : celui du temps et de l'espace, l'héritage culturel et le sol, le périmètre de sécurité dont tout homme a besoin; celui, symbolique, de la reconnaissance. Elle se complique d'autant plus pour l'immigré, même volontaire, ou encore pour le minoritaire religieux ou autre qui doit transiger plus fréquemment, et à un niveau plus conscient, que l'habitant de souche entre ses souvenirs, ses susceptibilités, son histoire personnelle et la réalité socio-symbolique du territoire où il vit. Quoi qu'il en soit, dans les multiples cas de figure qui peuvent s'offrir, toujours la dialectique du singulier et de l'universel se double de celle du particulier (les solidarités familiales et claniques) et du général (les institutions et l'État assimilateurs). Car le « nous » n'est pas le pluriel du « je » et le tout n'est pas la somme des parties.

Ces deux dialectiques se relancent sans cesse : elles partagent une utopie commune, celle d'un point à l'infini où les appartenances se recouvriraient exactement sans excès ni reste. Utopie de l'universel concret, d'une place pour l'homme total, appropriée à soi et à toutes les appartenances. Or cette place est impossible dans le réel et le décalage interminable est invivable s'il n'est pas assumé ou, mieux, retourné vers l'élaboration d'une autre utopie, fût-elle une fuite en avant, pour des lendemains meilleurs qui seraient assurés, autrement dit, par une redéfinition des termes mêmes de cette double dialectique et du périmètre à l'intérieur duquel elle se joue.

Coordonnées naturelles et coordonnées artificielles

Dans la relativité sans règles des cultures, les hommes ont adopté deux types de coordonnées.

- Les coordonnées spontanées « naturelles » où le relativisme momentanément et localement se fige, où l'on fait Un sous l'empire d'un modèle, lieu géométrique de toutes les

identifications. Ainsi la *Gemeinschaft* de Tonnies¹³ renvoie à tout ce qui dans les représentations sociales est spontané, traditionnel; elle se fonde sur une volonté instinctive et désigne un groupe organique où l'intérêt et la vie des membres s'identifient à la vie et à l'intérêt de l'ensemble; elle s'enracine dans le biologique et la consanguinité, dans la proximité locale, dans la communion religieuse.

Un système de coordonnées artificielles, qui exige comme Rousseau l'a montré une dénaturation absolue et demande qu'on invente un point fixe. C'est, *mutatis mutandis*, la situation de Descartes qui dut, métaphysiquement, tirer les conséquences de la révolution astronomique inauguratrice de l'âge moderne et aborde, dans les *Principes de la philosophie* la question de la situation d'un corps dans l'espace :

Si nous pensons qu'on ne saurait rencontrer en tout l'univers aucun point qui soit véritablement immuable (car on connaîtra par ce qui suit que cela peut être démontré), nous concluons qu'il n'y a point de lieu d'aucune chose au monde qui soit ferme et arrêtée, sinon en tant que nous l'arrêtons *en notre pensée*¹⁴.

Remarquons qu'il existe certaines passerelles de jonction entre ces deux systèmes de coordonnées. Passerelles qui semblent toutefois unilatérales : l'homme peut aller du premier système au second en faisant fond sur les coordonnées « naturelles » pour rejoindre, admettre ou refuser, de toute manière, s'approprier les coordonnées artificielles et collectives, pour les respecter ou, au contraire, les rejeter. La réciproque est si rare qu'elle en devient négligeable. La plus notable de ces passerelles est celle de la proximité locale (les relations de voisinage, par exemple) qui engendre une structure d'assimilation (ou au contraire de rejet plus ou moins violent) entre individus ou groupes différents par leurs origines raciales, linguistiques, religieuses, culturelles, économiques ou politiques. La perméabilité des échanges rendus ainsi possibles, ou, au contraire, les réactions de renfermement plus ou moins spontanées dans les ghettos modernes, sont à la source empirique et sociale du débat actuel sur la tolérance dans nos sociétés démocratiques pluralistes.

L'amour (impossible?) des lois

La loi est cet objet fictif « arrêté en la pensée », appelé à servir de repère; la loi dont le système de coordonnées permet aux hommes de trouver une place fixe comme citoyen. Cette conception repose sur l'idée de l'individu autonome et libre qui s'associe à d'autres individus autonomes et libres pour se soumettre à une loi commune issue de la volonté générale. La citoyenneté comporte une dimension personnelle de responsabilité et une dimension collective de solidarité.

Cependant si l'histoire a été le passage de la *Gemeinschaft* à la *Gesellschaft*, il est certain que la promotion de l'individualisme cache les difficultés et les risques d'exister comme individu; loin d'être une donnée immédiate de la conscience, l'existence individuelle est d'autant plus voulue qu'elle s'appuie sur des ressources objectives et des protections collectives. Nous l'avons montré à propos du libéralisme mondial et des droits de l'homme : un individualisme négatif se met en place, qui est le lot des désaffiliés de toutes sortes et des apatrides, individus exposés à tous les risques, n'appartenant plus à des collectifs protecteurs.

Dès lors s'effectue, nous l'avons dit, un retour à des tutelles traditionnelles, à des structures de protection rapprochée, puisque les États sont impuissants désormais à assumer la part de risque qu'ils assumaient naguère encore. Aussi cèdent-ils de plus en plus à la tentation d'abandonner à des instances régionales, locales, associatives, caritatives, la prise en charge des populations laissées pour compte : forme récente du néopaternalisme. On pourrait même se demander si cette démission, cet effacement tout au moins, de l'État dans son rôle centralisateur, au profit d'un culturel érigé au-dessus du politique n'est pas à la source de la désagrégation actuelle de l'autorité de la loi. Ce retrait du pouvoir central comme structure de coordination et même de contrôle, au sens cybernétique du terme, ne peut être remplacé par le concordat impossible entre instances sociales hétérogènes réclamant sinon la séparation des pouvoirs, du moins leur parcellisation. Il pourrait même équivaloir dans un proche avenir, à moins d'un sain sursaut jacobin, à la mise à mort socio-symbolique du *Léviathan*; certes un monstre froid, mais au moins rationnel et sans passions. On sait le rêve, aujourd'hui éteint sous les bombes et la guerre, de l'État libanais, avec ses députés distingués selon un quota faisant droit aux différences confessionnelles ou encore le cas de la confédération canadienne

menacée d'éclatement en raison de la revendication du Québec à se faire reconnaître comme « société distincte ». Le pari politique postmoderne qui serait à relever de manière urgente semble, en somme, renvoyer à l'établissement des conditions sous lesquelles apparaîtrait enfin réalisable, la devise résumant le modèle politique choisi par le Canada, terre d'immigration : « l'unité dans la multiplicité ». Pari difficile car le modèle canadien, différent du modèle intégrateur par assimilation indifférenciée de son voisin américain, autre terre d'immigration, mise fondamentalement sur les distinctions conceptuelles à faire entre, d'une part, uniformité, universalité et généralité, et, d'autre part, entre mosaïque des particularités et anarchie chaotique des singularités. Ces distinctions théoriques restent à articuler à leur reconnaissance et à leur mise en œuvre sur une scène socio-symbolique, à l'échelle d'un continent.

La balkanisation à l'intérieur même des États ne peut qu'encourager l'explosion communautaire, la régression vers des fondements archaïques qui remettent en question la conception de la citoyenneté républicaine. L'individualisme négatif induit un individualisme clanique, tribal qui combat l'individualisme du citoyen soumis à la généralité de la loi et responsable. Les lobbies et groupes de pression ethniques, religieux, sexuels, culturels, écologiques, souvent opposés entre eux, affirment leurs droits et posent comme normes leurs revendications de telle sorte que les citoyens ne sont plus égaux en droits et en devoirs. Dès lors c'est la certitude d'une appartenance unique qui entraîne la tyrannie des minorités, tyrannie que les États, atteints par l'idéologie du « politiquement correct » ne savent plus réduire, comme ils ne savent plus comment réduire les crises. Celles-ci font remonter à la surface les appartenances les plus archaïques qui sont les plus puissantes et fissurent les plus artificielles qui sont cependant les plus pensées, c'est-à-dire les plus sûres, les plus protectrices.

Les différences privées et l'unité publique

Devant le danger qui consiste à faire passer les solidarités claniques avant les exigences de justice et d'ordre, devant les dérives mafieuses et la fragmentation des sociétés qui menacent de les rendre ingouvernables, seule la puissance politique de l'État démocratique, affranchi du lien religieux et libéré des grandes utopies collectivistes ou du soi-disant « dialogue des cultures », si à la mode dans les psalmodies

actuelles, est capable de construire un pont entre les minorités, entre celles-ci et la majorité. Que les appartenances communautaires subsistent dans la vie privée, rien n'est plus légitime. Les territoires effacés par la mondialisation et le progrès technique se recomposent imaginairement. Les identités s'effilochent sous les effets désintégrateurs de l'intégration dans un nouveau pays où chacun amène avec soi ses mythes, ses rites... et ses fantasmes.

Cependant la puissance politique capable d'imposer la cohésion à une société pluriculturelle est un collectif abstrait, coupé des anciens rapports de tutelle et des appartenances communautaires directes. Si la puissance politique fonde l'obligation politique sur la liberté et le consentement, elle ne peut faire l'économie de la loi de contrainte réciproque sur laquelle Kant édifie la construction du concept de droit.

Contraignez-les d'entrer

Les conflits, les idéologies, les ethnies, les Églises, les religions, tout ce que le postmodernisme croyait dépassé par l'histoire n'a pas disparu. Les « déraisons » séculaires donnent matière à la politique. La civilisation coordonnée à l'échelle universelle a produit des « barbares » pour avoir imposé à des millions de gens des conditions de vie inacceptables. Se pressant aux portes de la ville ou occupant déjà d'importants îlots à l'intérieur de « nos » murs, les barbares nous imposent de repenser la dialectique du privé et du public à nouveaux frais, ils attestent, en fin de compte, de la vitalité du politique.

Traditionnellement les sociétés démocratiques réunissent des acteurs qui partagent la même expérience historique, qui s'accordent sur un certain nombre de valeurs culturelles et morales, mais qui s'opposent pour les gérer. Les rapports sociaux ne sont jamais tout à fait ni de participation totale ni de contradiction radicale. D'une part, à l'intérieur de l'État singulier, les conflits idéologiques résultant de nos appartenances diverses assurent le mouvement de l'histoire et le renouvellement de la culture. D'autre part, l'État doit fabriquer un « territoire abstrait » transcendant ces différences particulières pour harmoniser les individus sous l'égide de la loi. Cette reterritorialisation de l'espace socio-symbolique par le droit ne peut faire l'économie d'un *compellere intrare* non plus que d'une « revisitation » des conditions pratiques et politiques de la réflexion rousseauiste : « on le forcera d'être libre. »

« Quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps... » Si déjà pour Rousseau le passage d'une multitude à un corps politique était subordonné à l'apparition miraculeuse du Grand Législateur, la question aujourd'hui, dans nos sociétés pluralistes dont l'unité politique se fragmente et se disloque au gré des volontés particulières, ne serait-elle pas d'inventer ou de retrouver une nouvelle fiction politique unificatrice? Il s'agit de rien moins que de ressusciter, en prenant acte de cette incertaine certitude des appartenances, marque la plus vive peut-être de la dialectique de l'individu et du citoyen postmoderne, le projet d'une Révolution, promesse d'ouverture de l'Histoire.

La révolution est-elle encore une idée neuve?

Pourquoi la révolution, dira-t-on? Comment ou plutôt en quoi l'idée de révolution, a-t-elle encore un sens moteur pour l'ère post-moderne? La situation idéologique et politique de cette fin de siècle permet-elle à un projet révolutionnaire d'opérer comme « accoucheur de l'histoire », de la même manière qu'il a rythmé la construction moderne du politique depuis sa première transformation dans la Déclaration de 1789?

Marx, critique de Hegel, fasciné par la Révolution française, a bien achevé de fondre dans le cadre de sa science de l'histoire le politique dans le social et montré la nécessité de la révolution dans l'histoire. C'est ainsi que, de 1789 à 1917, les deux grandes Révolutions ont délimité notre modernité. C'est que la force du processus révolutionnaire tient essentiellement à la combinaison réussie de deux mouvements opposés mais qui se complètent. On peut placer, à leur fondement historique unique, l'interaction de deux principes interdépendants dans le discours social commun : un principe (statique) de distinction qui renvoie, sur la scène collective (le citoyen), à un constat socio-symbolique et un principe (dynamique) de fusion poïétique qui s'identifie, sur la scène individuelle (l'homme), à un espoir pragmatique orientant l'action.

Le processus révolutionnaire suit le mouvement en spirale de la réalité collective. Dans un premier moment, moment-limite à cet état de crise toujours précurseur des grandes fractures historiques, il s'agit pour les agents qui le vivent moins comme acteurs que comme « sujets épars », de se reconnaître comme acteurs sociaux et comme citoyens. Il

s'agit en même temps de reconnaître pour tel l'issue socio-symbolique inévitable de la crise : le hiatus historique venant séparer dans la quasi instantanéité d'un coup de tonnerre, le temps de l'avant et le temps de maintenant¹⁵. C'est alors que commence, à proprement parler la révolution, dans l'espérance qui suit le constat des changements socio-symboliques, lorsque les hommes doivent travailler à les actualiser progressivement dans les appareils de l'État, dans les institutions sociales, et, au premier chef, dans la constitution.

L'efficacité de la révolution passe par ce type de constat suivi de cette reconstruction-espérance qui se mesure aux conséquences concrètes à en tirer, davantage, peut-être, que par la violence, la terreur, la dictature, même par le libéralisme insidieusement tranquille ou l'humanisme béat. Mais c'est à la condition pour les États et pour les hommes de savoir prendre acte ensemble du bouleversement radical intervenu et de le dépasser. « Pour que la loi du progrès existât, rappelait Baudelaire, il faudrait que chacun voulût la créer. »

Un constat socio-symbolique

Le principe à la base de ce premier moment est celui de la prise de conscience d'une distinction, prise de conscience d'abord idéologique qui doit rapidement s'organiser politiquement et envahir la vie sociale le plus largement possible. Le fait (la Révolution) est irréductible au concept qui, quelquefois, l'intuitionne¹⁶ ou le pressent de quelque manière, mais qui, le plus souvent, le subsume *a posteriori*, pour l'établir, au demeurant, comme fait.

Il s'agit, en somme, pour les chefs politiques de donner aux citoyens les moyens concrets de distinguer deux ordres de réalité sociale bien que ceux-ci soient solidaires l'un de l'autre : l'action (politique) et la représentation (idéologique). Au moment de la Révolution française, par exemple, la coupure entre la vie-avant et la vie-maintenant, le changement qu'elle entraîne entre le passé et le présent, porteur du futur social, apparaît à la fois comme instantané, imprévisible et radical. Ainsi Robespierre déclare : « La théorie révolutionnaire est aussi neuve que la Révolution qui l'a amenée, ce n'est pas dans les livres que nous la trouverons. » Aujourd'hui, ne pouvons-nous pas dire que si le discours actuel est aussi hétérogène, s'il ne se satisfait que d'annoncer une coupure avec la modernité, c'est qu'il est, d'une certaine façon, encore à la porte. Le seuil qu'il faudrait symboliquement franchir pour

être capable de théoriser la nouveauté postmoderne ne se trouve pas dans les livres, mais bien déjà dans les actions de dérive que nous avons mentionnées précédemment en même temps que les postulats contemporains qu'elles battent en brèche. Ce sont elles, et les théories censées représenter la réalité postmoderne mais les débordant de toute part, qui ont établi le postmodernisme comme point de non-retour et donnée historique contemporaine. Cette incertaine certitude des appartenances engendrée précisément par la dialectique désespérée, car elle semble sans issue, des droits de l'individu et des droits du citoyen peut s'apercevoir comme la donne contemporaine de l'état de crise qui affecte, sous ses facettes multiples, les faits sociaux nouveaux. Ce serait, pourtant, cette sorte de bouillonnant plus grand dénominateur commun marqueur des conditions objectives de la vie postmoderne, qui incite, individus et citoyens au dépassement par saturation du premier instant de la révolution. Dès lors peut s'engager la postrévolution et l'espérance d'une réorientation de l'Histoire.

Un espoir pragmatique

Cependant, le processus révolutionnaire se déclenche à la faveur d'une autre sorte d'irruption, toute aussi nécessaire qui n'empêchera pas pour autant la spirale de la réalité sociale de se dérouler de manière aléatoire. L'irruption, à cadence révolutionnaire, se jouant, en contre-point du discours social commun, sur la scène psychologique et individuelle, est à la source du second principe que nous évoquions tout à l'heure, principe dynamique de synthèse ou, mieux, principe de fusion.

L'homme qui, abandonnant son état de sujet séparé dans lequel il vit *nolens volens* l'état précurseur de crise, se veut acteur sur le théâtre collectif en passe de révolution. S'il veut que son histoire rejoigne coup pour coup, côté cour ou côté jardin, l'action de ses concitoyens, il se doit d'entamer une révolution. Cette dernière est intérieure, pour ainsi dire, ou plus exactement unitaire : il s'agit de tramer ensemble arrière-scène et avant-scène. L'homme révolutionnaire est un, à la fois individu et citoyen; non pas qu'il soit l'homme d'une seule idée, d'un seul livre ou d'une seule action, mais bien au sens où il tend à être l'opérateur conscient et déterminé d'une synthèse créatrice, le sujet-agent d'une fusion dynamique. Mobilisant par cette fusion toutes les activités qui composent son être, les orientant au gré de l'action opportune qu'il

saisira, l'homme révolutionnaire répercutera l'être-ensemble sur tous les registres de la vie collective : l'imaginaire, le symbolique et l'idéal. C'est ainsi que par et dans l'homme révolutionnaire la passion s'unira au discours pour que se relie action et représentation, que se ressoudent fictions et histoire, que se confondent être et devoir être social.

De la révolution postmoderne à la postrévolution

La révolution postmoderne a peut-être tout bonnement commencé : l'état de crise qui s'est maintenu depuis la chute du mur de Berlin et qui a atteint son acmé quand a implosé l'empire soviétique, a incliné les sociétés vers ce qu'on peut bien considérer comme les débuts d'un nouveau processus révolutionnaire : le capitalisme l'a emporté, le Thermidor russe a eu les effets que l'on connaît, la Chine s'est convertie au commerce mondial, enfin le droit international a étendu un peu partout son influence pendant que les valeurs démocratiques et l'éradication de la violence sont regardées, au moins, dans le forum de l'ONU, comme des objectifs à atteindre.

Si la révolution a commencé, les temps postmodernes qu'elle semble inaugurer se vivent en fait dans cette incertaine certitude des appartenances à laquelle nous avons fait correspondre tout ce qui alimente aujourd'hui, sous le double principe de la distinction-fusion, les premiers moments du processus révolutionnaire. Nous voici comme au début de toutes les révolutions : les hommes, hésitant devant le futur qui s'ouvre, constatant l'impossibilité d'un retour à l'ancien régime (la situation socio-symbolique de non-retour), sont appelés à proposer, ne fût-ce que comme une condition de sauvegarde des acquis, le tracé de la nouvelle trajectoire du corps social. La réalité doit se construire concrètement et l'espérance révolutionnaire, comme principe supérieur, comme principe archétype de cette exigence, doit la tisser de toutes les représentations qui animent ou rencontrent la nouvelle esquisse. Hier, liberté, égalité, démocratie. Aujourd'hui, aussi, liberté, égalité, démocratie mais qu'il faut apprendre impérativement à décliner d'une autre manière si l'on veut faire passer les temps modernes à la postrévolution.

La révolution postmoderne pourrait ne pas s'enliser à condition de prendre acte d'une double urgence; celle-ci, à son tour, dicte la nouvelle détermination des objectifs que se fixe l'espérance historique :

1. Une reterritorialisation de l'espace socio-symbolique qui permettra au principe d'égalité de se renouveler.

2. L'homogénéisation des libertés particulières par la raison de l'État-nation, raison guidée par le droit, seul garant, hier comme aujourd'hui, de la liberté générale qui transcende à la fois droits de l'individu et droits du citoyen.

Reste, bien entendu, l'autre scène, ensemble soutien et régulateur de la scène collective où s'articule l'action à la représentation par et dans la liaison des spires de la passion à celles du discours. L'espérance révolutionnaire tient à cette fragilité toute aléatoire de l'historicité : réussir à la fois la distinction et la fusion, tenir ensemble les deux bouts de la chaîne du discours socio-symbolique commun, ce qui unit, ce qui sépare.

Aussi chaque individu, pour être en même temps citoyen, devra-t-il faire pour son compte la jonction pratique entre les deux systèmes de coordonnées ou de références socio-symboliques que nous évoquions un peu plus haut : les coordonnées libres et spontanées de l'ordre naturel, lieux de naissance des solidarités humaines et les coordonnées artificielles et rationnelles de l'ordre social construit, lieux d'épanouissement des responsabilités des citoyens et de la soumission à la généralité des lois qu'ils se seront eux-mêmes données. Tant est vrai qu'il ne peut exister un dialogue de cultures mais seulement d'individus de cultures diverses qui auront appris à harmoniser leurs différences en respectant les lois qui assurent l'intégrité du corps social et politique auquel ils appartiennent.

Si le projet révolutionnaire est ainsi compris, à la fois donc comme un modèle-référence aux valeurs démocratiques pérennes de liberté et d'égalité par le droit et comme légende re-créatrice, on acceptera que la double nature principielle de son fondement est ce qui fait en même temps que sa force d'imprégnation socio-symbolique le ressort de l'action politique de ses acteurs, et par là de son efficacité historique.

Les deux bouts de la chaîne

Nous proposons, pour conclure, de voir la révolution comme un seuil historique obligé, quand la crise a atteint son point de suffocation, seuil que les acteurs sociaux doivent emprunter et franchir audacieusement. Alors ceux-ci pourront peut-être — peut-être, car rien n'est sûr dans la marche toute stochastique de l'Histoire — créer/recréer sous l'impulsion d'un principe supérieur, immanent à ses acteurs : le principe d'espérance historique. Créer/recréer, les ménagements, les

médiations socio-symboliques nécessaires au fonctionnement, le moins heurté possible, de cette dialectique entre l'universel et le singulier, le général et le particulier qui structurait, jadis, notre insociable sociabilité, naguère, nos luttes, et constitutive, aujourd'hui, de notre incertaine certitude des appartenances.

C'est peut-être le prix à payer pour que se perpétue et se reproduise la vie sociale, la façon qu'ont les hommes, individus et citoyens, de reconnaître le travail souterrain, irrépressible, de l'activité mimésique, cette force à la fois créatrice et imitatrice-répétitrice qui distingue dans les sociétés humaines leur élaboration historique. Sans oublier de compter aussi dans le développement indéfini de la spirale révolutionnaire, le poids de l'en-deçà de la mimésis, l'imaginaire, partie prenante des représentations symboliques et des pratiques sociales. Rêve utopique d'un projet régénérateur, mythe archétype qui met fin à l'ancien et qui inaugure la nouvelle cadence de la réalité, l'encore-toujours impensé mais qui devient pensable dès lors qu'advient le temps de la révolution. C'est cette espérance qui permet aux hommes, à condition qu'ils le veuillent et qu'ils puissent tenir les deux bouts de la chaîne, d'instaurer le changement dans la répétition-recréation de leurs institutions. C'est dans ce jeu dynamique de bascule historique que se révèle alors le mieux la fertilité du politique à l'horizon de la révolution.

Dans les tensions conflictuelles qui font le mouvement de l'histoire, l'activité mimésique, politique et révolutionnaire, a une fonction ambiguë. Elle vient, centrale et obscure, tout à la fois combler, saturer, déborder la nature et la culture jusqu'à déterminer la nouvelle donne sociale pour le plus grand bonheur du plus grand nombre. À son tour, chaque nouvelle figure du corps social laisse lentement s'effacer, mais jamais tout à fait, les traces des effets révolutionnaires sur les États-nations.

L'activité mimésique, sans surtout oublier la menace des « barbares » qui la compose nécessairement pour faire de la révolution la forme privilégiée de l'action historique, se laissera donc comprendre, en définitive, comme le nerf même du politique, l'inventeur agonique de toutes les nouvelles formes de la réconciliation de l'homme avec le monde ou de ses espoirs dans l'ordre qu'il fait éclore.

Notes

1. *La condition post-moderne*, Paris, Éditions de Minuit, 1979. Il s'agit du « rapport sur le savoir dans les sociétés les plus développées » qui a été proposé au Conseil des Universités auprès du gouvernement du Québec, p. 9.
2. Régis Debray, *Critique de la raison politique*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1981, p. 443.
3. Régis Debray, *op. cit.*, p. 444.
4. Voir Paul Virilio, *Cybermonde. La politique du pire*, Entretiens avec Philippe Petit, Paris, Édition Textuel, 1996. La contraction de la vitesse est déjà ressentie avec les avions supersoniques et la télé-conférence.
5. Voir Jean Baudrillard, *L'illusion de la fin ou la grève des événements*, Paris, Galilée, 1992.
6. Jean-Jacques Rousseau, *Essai sur l'origine des langues. Œuvres complètes*, t. V, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de La Pléiade », 1995, p. 428.
7. Nous parlons ici de tous les désaffiliés, des « sans papiers », des SDF avec le vagabond pour paradigme, celui-ci représentant par excellence le type d'individu surexposé sans place dans les rapports sociaux tel que le décrit Robert Castel dans *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Paris, Fayard, 1995.
8. Hannah Arendt, *L'impérialisme*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points politique », 1984, p. 273. *L'impérialisme* est la deuxième partie de *The Origins of Totalitarianism* dont la première partie est consacrée à l'antisémitisme et la troisième au totalitarisme.
9. Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 282.
10. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », traduction de Kaan, 1979, § 209, p. 236.
11. Hegel, *op. cit.*, § 213, p. 240.
12. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, *op. cit.*, t. III, p. 20.
13. Ferdinand Tonnies, *Communauté et Société*, traduction de J. Leif, Paris, Presses Universitaires de France, 1944.
14. Descartes, *Principes*, II, art. 13. C'est nous qui soulignons.
15. Ne raconte-t-on pas qu'au moment de la prise de la Bastille, La Rochefoucauld-Liancourt répondait à Louis XVI qui lui demandait si c'était une émeute : « Non, Sire, c'est une révolution. »

16. Pensons à la célèbre phrase de Rousseau encore qu'elle ait suscité nombre d'interprétations : « Nous approchons du siècle des révolutions... »

CHAPITRE NEUVIÈME

LA RENCONTRE DE L'ALTÉRITÉ : VERS UNE HYBRIDITÉ POLITIQUE¹

Fuyuki Kurasawa

Les villes globales, pénétrées et formées par des circuits divergents de personnes et de choses, sont récemment devenues des villes minoritaires. D'une certaine manière, elles constituent maintenant des lieux postcoloniaux à l'intérieur desquels *altérité* et *domination* se nourrissent l'une de l'autre. Dans un tel contexte, comment peut-on envisager l'existence de la différence et le changement continu? La présente étude débute par une analyse de la pensée de Fredric Jameson, David Harvey et Manuel Castells, trois auteurs néomarxistes qui ont entamé une réflexion sur l'altérité en milieu urbain. Je tenterai de démontrer que leurs écrits avancent des idées qui ne permettent pas la critique effective d'une politique réactionnaire fondée sur l'idée de lieu, pas plus qu'elles ne permettent d'évaluer d'un point de vue critique un discours ethnocentrique de tolérance à l'égard de la diversité culturelle — discours en accord avec les récits du capitalisme global. Une solution critique, représentée par l'idée d'*hybridité politique*, sera proposée afin d'offrir un concept de lieu sans frontières et un respect de l'altérité sans tentative d'assimilation. De plus, sur un plan résolument sociologique, certaines façons de concevoir la relation entre différence et identité seront décrites; les subjectivités migratoires, les communautés diasporiques, et les paysages urbains décentrés seront inclus dans cette analyse, avec une application concrète de tels principes normatifs et théoriques à la ville de Toronto, où, dans certaines communautés ethniques, l'hybridité politique s'accroît.

Les stratégies néomarxistes : apprivoiser l'altérité culturelle

Pour rendre compte de la multiplication des hétérotopes urbains (pour utiliser le terme de Foucault²), les théoriciens néomarxistes ont suggéré de multiples cadres d'interprétation. Pour certains, les mondialisations³ et l'altérité ont provoqué un malaise généralisé, un sentiment profond d'insécurité et d'impuissance. Les méta-récits des Lumières semblent avoir disparu, ou, tout au moins, avoir été sérieusement discrédités, sans que rien vienne remplacer les « anciennes certitudes ». Cela pose un problème particulièrement difficile, que l'on a voulu résoudre à l'aide d'une approche néomarxiste suivant différentes perspectives afin d'empêcher l'angoisse de se répandre⁴.

Dans *Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism*, Fredric Jameson s'appuie sur les analyses d'Ernest Mandel pour défendre la thèse suivant laquelle un stade capitaliste avancé a été atteint, correspondant à l'apparition du postmodernisme dans la sphère culturelle. Submergé sous le réseau décentralisé du capitalisme global, le sujet moderne apparaît désorienté et fragmenté ayant perdu le point d'Archimède qui lui permettait de maintenir une distance critique vis-à-vis de son environnement. Les dispositifs modernistes dont il dépendait, ainsi que tout projet politique connexe ont été neutralisés par l'hyperespace postmoderne. Ainsi, d'après Jameson, nous avons besoin d'une « esthétique d'organisation cognitive » (« *an aesthetic of cognitive mapping* »), d'une tactique totalisante consistant à imaginer le nouvel espace global et notre position en son sein. Grâce à cette organisation cognitive, les sujets individuels et collectifs peuvent se situer fermement au niveau socio-spatial et ainsi se resituer dans l'ordre des nouvelles relations globales de classes. Pour Jameson, la totalisation, qu'elle soit locale ou globale, n'est pas simplement le véhicule des forces socio-politiques; plus exactement, elle représente la condition *sine qua non* des luttes socialistes dans toutes les sphères du social⁵.

David Harvey, pour sa part, étudie le problème de la reconstruction des politiques émancipatoires dans *The Condition of Postmodernity* (et un article subséquent). À l'instar de Jameson, Harvey croit que la postmodernité est marquée par un phénomène de « compression spatio-temporelle », une nouvelle phase du processus capitaliste que Marx avait définie comme une phase d'anéantissement de l'espace par le temps. À l'intérieur de l'économie mondiale, où les barrières socio-spatiales entre différents mondes semblent s'écrouler, la compression

spatio-temporelle crée l'insécurité, l'éphéméralité et la fragmentation⁶. Étant donné que les schèmes d'interprétation modernes et un sens ferme du lieu ont été déstabilisés, nos interventions politiques doivent être repensées. Harvey rejette toute politique de la différence radicale et il n'y voit qu'« une politique fragmentée de groupes d'intérêts spéciaux et régionaux divergents » (« *a fragmented politics of divergent special and regional interest groups* »⁷); il propose plutôt une « politique de lieu identitaire » qui permettrait aux agents de se situer en reliant lieu et identités personnelle et collective. Il favorise une politique de lieu sans exclusion qui examine les processus capitalistes visant à produire ou à reproduire la différence. Bien qu'il reconnaisse certaines des limites inhérentes aux projets basés sur des logiques d'identités de lieux, particulièrement quant à leur possible récupération à des fins réactionnaires ainsi qu'à leur manque d'efficacité face à la mobilité du capital transnational, Harvey ne parvient pas à traiter de ces dangers directement; ils sont regardés comme le prix à payer pour reconstruire une politique de gauche⁸.

Le troisième ouvrage examiné ici est *The Informational City* de Manuel Castells, dont les implications politiques ont été passées sous silence malgré sa popularité dans les universités. Castells estime que la phase courante de restructuration capitaliste est liée à la transition de l'industrialisme à un « mode de développement informatisé » où le savoir devient la principale source de productivité et de croissance économique. Ce nouveau « paradigme techno-économique » est né de l'expansion rapide de la micro-électronique, de la cybernétique des télécommunications ainsi que d'autres technologies de triage informatique. La production capitaliste est maintenant organisée d'après un espace de circuits, une logique sans place de réseaux informatiques permettant aux compagnies de devenir quasi autonomes par rapport à des contextes socioculturels déterminés⁹. Sous-titrée « La reconstruction du sens social dans l'espace des circuits » (« *The Reconstruction of Meaning in the Space of Flows* »), la conclusion de l'œuvre de Castells déclare sans ambages que « l'émergence historique de l'espace des courants [a remplacé] le sens de l'espace des lieux » (« *the historical emergence of the space of flows [has superseded] the meaning of the space of places* »¹⁰); la solidité des lieux particuliers a disparu, perdue dans les circuits informatiques. De plus, « les sociétés et cultures ayant un sens du local » (« *place-based societies and cultures* »), qui étaient unitaires auparavant, sont maintenant instables et fragmentées. Fréquemment,

les groupes sociaux tentant de s'opposer à la domination de l'espace des circuits se sont repliés sur des stratégies défensives qui ont, à leur tour, encouragé diverses formes de tribalisme ou de fondamentalisme. Néanmoins, quels que soient ces risques, Castells souligne qu'il est impératif de retrouver le sens social de lieux. Concrètement, les communautés locales doivent prendre en compte et défendre les identités socioculturelles ainsi que celles des endroits où elles vivent.

À l'encontre de la mondialisation et de la diffusion d'hétérotopes urbains, Jameson, Harvey et Castells ont également démontré de façon convaincante que les bases traditionnelles des luttes politiques émancipatoires doivent être reconsidérées. Aussi, est extrêmement utile leur insistance sur le fait que toute nouvelle initiative doit être sensible à sa dimension spatiale, dans la mesure où les relations de pouvoir s'établissent à travers l'espace. Toutefois, leurs recommandations concernant le renouveau de la politique socio-spatiale ne correspondent pas aux implications potentiellement radicales du diagnostic posé sur notre époque. Il semble qu'ayant anticipé le gouffre postmoderne vers lequel leurs analyses se dirigeaient, nos trois auteurs aient inversé leur perspective commune pour se rabattre, en dernière instance, sur les vestiges des catégories modernistes. En somme, leurs suggestions représentent des mécanismes d'appropriation de l'altérité.

Le caractère totalisant des explications de Jameson, de Harvey et de Castells peut apparaître aussi bien comme une faiblesse que comme une force. D'un côté, ils ont créé un certain sens à partir d'une série apparemment chaotique de tendances culturelles, sociales, économiques et politiques. Que ce soit par l'idée de la logique culturelle du capitalisme avancé, l'accumulation flexible et la compression spatio-temporelle, ou un nouveau mode de production informatique, les possibilités de comprendre et de critiquer la vague de transformations contemporaines existent. D'un autre côté, les méta-récits de ce type ont tendance à être hermétiques pour d'autres interprétations plus marginales et de moindre ambition. Homi Bhabha souligne précisément ce point à l'occasion d'une discussion de la pensée de Jameson : « Ce qui doit être signalé comme nouvel espace international de réalités historiques discontinues correspond, en fait, au problème du repérage des passages d'interstice et les processus de différence culturelle qui sont inscrits dans l'intervalle, dans la rupture temporelle qui tisse le texte global » (« *What must be mapped as a new international space of discontinuous historical realities is, in fact, the problem of signifying the*

interstitial passages and processes of cultural difference that are inscribed in the "in-between", in the temporal break-up that weaves the "global" text »¹¹.) Aucun des trois théoriciens n'examine le sens problématique de certains concepts fondamentaux : la nation, la ville et le sujet sont considérés comme des entités unifiées, ou, s'ils sont fragmentés, comme devant retourner à leur unité originaire.

En poursuivant cette logique, les principes d'ordre, de sécurité et d'unité ne peuvent être ressuscités qu'avec un retracement du monde afin de redécouvrir son sens de l'orientation et de la position socio-spatiale par rapport à la matrice mondiale des circuits. Doreen Massey a noté que cette pensée binaire opère en opposant lieu (le site de l'être) à un nombre de signifiants de volatilité (ou devenir, tels que le postmodernisme, la compression spatio-temporelle et l'espace des circuits); dans de tels récits, le lieu est regardé comme le dernier étendard de l'homogénéité, de la stabilité et, donc, de l'opposition à la disparition de la cohérence, et comme promesse d'émancipation. En définitive, Jameson, Harvey et Castells ont adopté un sens du lieu qui, du fait de ses nombreuses failles, doit être mis en question. Divers sites sont présentés avec des identités monolithiques, exigeant une recherche introvertie et souvent essentialiste d'origines historiques communes ainsi que l'établissement de frontières entre l'intérieur et l'extérieur, c'est-à-dire entre « soi inclus » et « autre exclu »¹².

Ce sens du lieu ne donne pas aux analystes les moyens discursifs de critiquer et d'offrir des solutions claires de rechange à la tendance conservatrice d'attachement local. La prolifération des mouvements réactionnaires qui s'abreuvent aux courants xénophobes, racistes et homophobiques pour maintenir l'Autre (qu'il soit immigrant, membre d'une minorité ethnique, pauvre, sans-abri, homosexuel) en dehors de certains espaces ne peut être enrayerée de façon efficace par les théories néomarxistes décrites plus haut. Étant donné l'uniformité de leurs conceptions du lieu, ces dernières risquent d'être assimilées aux tendances conservatrices. Au mieux, elles maintiennent un multiculturalisme libéral, un discours pluraliste qui ne fait que tolérer la diversité culturelle tout en aspirant à se protéger contre son altérité radicale¹³. Dans la région nord-atlantique, cela se traduit par le déploiement (et en même temps par le démenti) des normes occidentales ethnocentriques pour classer de façon hiérarchique les sociétés et les cultures. Le multiculturalisme libéral est un concept ambigu qui implique potentiellement l'abandon des définitions essentialistes de nationalité, mais qui

utilise également les frontières nationales comme cadre de référence. De plus, sous prétexte de défendre un cosmopolitisme éclairé, les relations de domination, d'oppression et d'exploitation ne sont pas prises en compte; les luttes d'émancipation sont abandonnées au profit de la célébration de la multiplicité des langues, des folklores et des cuisines¹⁴. Arborant souvent les « couleurs unies du capitalisme », le multiculturalisme libéral vient rehausser les récits hégémoniques de mondialisation économique. En effet, les groupes sociaux dominants peuvent évoquer les principes de tolérance et d'ouverture d'esprit envers la diversité afin de faire admettre leurs demandes de restructuration économique, stigmatisant ceux qui s'opposent à l'établissement de circuits mondiaux de capitaux dans certains lieux¹⁵.

Après avoir examiné quelques-unes des conséquences de l'appropriation de l'altérité culturelle, la prochaine section tentera de tracer les grandes lignes d'une politique différente, d'une politique de la différence qui tient compte de la complexité des mondialisations.

L'hybridité politique comme solution de rechange

Notre projet tend à refuser de considérer les mondialisations et leurs manifestations diverses (hyperespace, compression spatio-temporelle ou espace des circuits) comme nécessairement menaçantes pour les luttes émancipatoires. Dès lors, il est possible de croire que notre condition « de territoires entrecroisés et d'histoires entrelacées » (« *overlapping territories and intertwined histories* »¹⁶) offre certaines possibilités; cela exige la réévaluation des catégories et des prémisses sur lesquelles la politique critique s'est édifiée.

Une dimension est absente des analyses néomarxistes présentées plus haut, à savoir celle qui impliquerait une réexamen de la notion de l'identité du sujet. Il n'est ni possible ni désirable de faire réapparaître l'Homme cartésien, le représentant universalisé de l'homme occidental, blanc et bourgeois qui occupe une position transcendantale en dehors et au-dessus des dimensions temporelles et spatiales de l'existence, comme agent suprême du changement social. L'Homme cartésien, le créateur et le soutien dévoué du multiculturalisme libéral, cache plutôt mal ses désirs d'assimiler l'Autre. Ce dernier ne peut être toléré que s'il cesse de présenter les différences qui menacent l'identité majoritaire, à moins qu'il ne les conserve dans un concept d'authenticité mythique¹⁷. L'idée d'un sujet pleinement centré, universel et cohérent représente

aujourd'hui un obstacle de taille à l'établissement de tactiques de résistance. De manière évidente, une telle vision exclut le grand nombre de subjectivités partielles qui sont constituées à partir de relations sociales contextuelles, tant sur le plan historique que géographique; elle nie la légitimité politique et la reconnaissance de ceux qui se trouvent en marge, tels que certains immigrants du tiers monde qui sont placés (et qui se placent eux-mêmes) à l'intersection des concepts binaires d'identité¹⁸.

Par conséquent, d'autres subjectivités ou, plus précisément, des subjectivités de la différence, sont nécessaires. S'incarnant à travers les matrices de relations de classes, de genre et d'ethnicité, les identités peuvent être considérées comme décentrées, partielles, situées et instables. Tous les sujets, même l'Homme cartésien, peuvent donc devenir ambivalents, et vivre aux frontières de l'existence. Ainsi, plutôt que d'être données ou essentielles, les identités peuvent être interprétées comme des processus en constante évolution, comme constituées de moments d'Être et de Devenir. Contradictoires et ouvertes à la subversion, ces mêmes identités peuvent être regardées comme des effets de relations de pouvoir et de discours qui interpellent et fracturent le sujet¹⁹.

La nécessité d'adopter une conception fragmentée du sujet devient apparente lorsqu'on examine la relation entre soi et l'Autre, car en minant les dichotomies, les sujets différenciés tentent de s'ouvrir complètement à l'altérité; celle-ci, en effet, ne peut être faite prisonnière ni ramenée aux espaces monolithiques de l'identité par des sujets incomplets et décentrés. Au contraire, l'altérité de l'Autre doit être vue de manière intersubjective, acceptée et respectée²⁰. Cela exige de reconnaître, voire de faire prévaloir, l'altérité qui habite à l'intérieur de chacun de nous. En tant que sujets différenciés, situés de façons diverses dans les réseaux d'identités multiples, nous devons nous efforcer de devenir ce que Kristeva nomme des « étrangers à nous-mêmes »²¹. L'immigrant peut être regardé comme incarnation de ce sujet postcartésien, comme un exemple pour rendre compte des expériences de sujets qui sont produits par des circuits mondiaux déstructurés.

En tant que symbole, l'immigrant n'évoque pas les cosmopolites et les globe-trotters, sujets privilégiés et universels qui se croient citoyens du monde sans être attachés à un lieu. Il renvoie plutôt aux

membres de certaines minorités ethniques qui ont quitté de façon plus ou moins permanente le tiers monde pour aller s'établir dans les pays riches, et plus généralement, il concerne ceux d'entre nous qui tentent de suivre l'avis de Kristeva et qui, tout en comprenant notre positionnement, ne désirent pas trouver d'identités authentiques ou un sens profond d'appartenance. Puisque le retour à la maison, déterminé par notre volonté de retourner à nos racines, est considéré comme un voyage impossible et à éviter, les subjectivités migrantes sont à l'aise lorsqu'elles occupent plusieurs lieux et prennent part à des luttes de frontière. Adopter une telle perspective est une épreuve périlleuse qui implique le fait d'être situé inévitablement dans les marges où l'on est tout aussi bien inclus qu'exclu par rapport aux discours dominants²². Néanmoins, la marginalité permet également à de nouveaux récits d'apparaître, des récits par et à propos de cet Autre que l'on néglige.

Si la reconnaissance du caractère fragmenté des subjectivités immigrantes représente un pas essentiel vers le renouveau politique, il faut aussi garder à l'esprit les formes atomistes des politiques identitaires qui émergent d'une concentration excessive sur le sujet. Suivant l'argument de Sivanandan, le principe de changement du soi ne doit pas être confondu avec le fait de changer le monde, et la subjectivité ne doit pas devenir le seul lieu d'où les projets émancipatoires peuvent émerger²³. Par conséquent, la subjectivité migrante doit être considérée comme le fondement de la recherche de différentes « communautés imaginées » (« *imagined communities* ») et de différents « espaces imaginés » (« *imagined spatialities* »), et non pas comme un but en soi²⁴.

Le phénomène de l'immigration a détruit pour toujours le mythe de la symétrie entre l'entité territoriale de l'État-nation et les identités culturelles. En effet, plusieurs formes d'identités collectives ont émergé aussi bien au niveau micro-national que supra-national, articulant les réalités globales et locales par l'intermédiaire de motifs transnationaux, voire même postnationaux²⁵. Dans une veine semblable à celle de l'immigration, il nous est possible d'employer la métaphore de la diaspora pour interpréter les identités collectives qui ne peuvent être contenues à l'intérieur des limites de la nation occidentale moderne et qui sont dispersées dans plusieurs endroits et histoires. Une pensée diasporique fait naître plusieurs façons de percevoir et d'être en commun; les communautés diasporiques partagent un sentiment d'ambivalence par rapport à la nation : elles en font partie sans jamais lui appartenir totalement. Étant perçues à la fois comme des étrangers

et des étrangers intimes, ces communautés sont situées à l'intérieur des frontières de l'État-nation, mais à l'extérieur de sa lignée historique. Ainsi donc, leur simple présence déroute les fantasmes nationalistes et les concepts sur lesquels ils reposent : unité, pureté, homogénéité, origines et racines²⁶. Avec cette notion de configurations diasporiques, il devient possible d'explorer les identités collectives des communautés d'immigrants du tiers monde qui sont formées par le mouvement et la résidence, la différence et la ressemblance.

Cette manière de penser se manifeste à travers l'idée de « l'Atlantique noire », les histoires et les espaces de la diaspora africaine en Occident qui constitue l'un des Autres de la modernité. L'Atlantique noire est une formation transnationale dans un état de fragmentation constante, de mouvement et de courant, forgée par les rencontres entre les Caraïbes, l'Afrique, l'Europe et l'Amérique du Nord. Le concept de diaspora est ici un nouveau cadre qui remplace les cadres centrés sur la nation qui ont généralement défini les identités individuelles et collectives²⁷. Pour les sujets différenciés habitant aussi bien localement que globalement dans ces formations diasporiques, l'hybridité remplace l'authenticité comme principe de base. Comme dit Paul Gilroy, « ce n'est pas d'où vous venez, c'est où vous êtes » (« *it ain't where you're from, it's where you're at* »²⁸). Les sujets migrants ont acquis une « double conscience » d'appartenance simultanée au ici et au là-bas, et peut-être ni à l'un ni à l'autre. Les identités hermétiques sont ainsi déchirées, existant côte à côte en tant que fragments; devenir hybride afin de s'intégrer aux réseaux diasporiques.

À ces subjectivités migrantes et ces identités diasporiques collectives doit correspondre un concept de lieu offrant le contexte socio-spatial dans lequel celles-ci peuvent être formées et exprimées. En d'autres termes, nos suppositions quant à certains endroits jouent un rôle central, bien que quelquefois négligé, par rapport à la reconnaissance de l'altérité de l'Autre. Il est donc possible de tracer une voie praticable en adoptant un sens du lieu qui embrasse pleinement la différence, plutôt que de la fuir; par suite, les lieux peuvent être regardés avec leurs traits spécifiques. Non pas refuges de la stabilité, ayant des limites clairement définies, mais matrices de relations de pouvoir dont les frontières sont poreuses; les notions d'intérieur et d'extérieur, du même et de l'Autre, peuvent ainsi devenir des signifiants instables sans ancrages territoriaux²⁹. De plus, les lieux doivent être munis d'identités divergentes et contestées, afin de faire disparaître

les significations uniques que les groupes sociaux dominants leur imposent; un endroit est imaginé à travers différentes perspectives, elles-mêmes produites par diverses subjectivités en mouvement. Par exemple, les villes ne consistent pas simplement en des centre-villes où le capital mondialisé circule librement, mais aussi en zones marginales où minorités ethniques, immigrants, femmes, homosexuels et travailleurs survivent en détruisant implicitement les visions commerciales et homogénéisées des métropoles urbaines. Ce sentiment du lieu illimité s'exprime dans la vie quotidienne de groupes minoritaires; entre autres, il se manifeste chez les paysans mexicains qui habitent des lieux déterminés mais sans frontières, où le dehors est perçu comme horizon plutôt que comme limite. Une éthique d'accueil, de respect de l'Autre et d'ouverture à la différence à travers laquelle les identités collectives sont forgées non pas à partir de l'être et de l'appartenance, mais à partir de luttes contre la domination, peut donc être construite³⁰. Une conception similaire de l'espace, basée sur des catégories politiques et non pas territoriales, est exprimée par bell hooks : « La marginalité comme site de résistance. Entrez dans cet espace. Permettez-nous de nous y rencontrer. Entrez dans cet espace. Nous vous recevons comme libérateurs » (« *Marginality as a site of resistance. Enter that space. Let us meet there. Enter that space. We greet you as liberators* »³¹).

En explorant la relation entre les métaphores de murs et de frontières, nous pouvons imaginer un sens spatial ouvert. Au milieu de la non-permanence et de l'altérité du tissu urbain, des lignes de pouvoirs précises sont gravées, créant des murs qui divisent les groupes sociaux et maintiennent la domination, l'oppression et l'exploitation de certains par d'autres. Les murs fonctionnent donc de manière à assurer la reproduction d'inégalités socio-spatiales et, par la ségrégation de divers groupes à l'intérieur d'espaces urbains délimités, ils préviennent l'émergence de la différence³². Ces objectifs d'exclusion ne sont toutefois jamais réalisés complètement; ils peuvent être minés, transformant des murs rigides en frontières perméables. Par la suite, ces dernières peuvent agir comme lieux de rencontre où les différences se mélangent, où les identités essentielles sont déstabilisées. C'est là que les croisements de frontières sont effectués par les subjectivités immigrantes et les communautés diasporiques, les frontières étant des lieux de lutte stratégique où les hiérarchies sociales enracinées deviennent difficiles à défendre. À travers la résistance et la confrontation, les relations de pouvoir peuvent être contestées par les groupes subordonnés occupant

des zones frontières. Par conséquent, en tant qu'espaces contestés, les villes offrent la possibilité d'une « ouverture à l'altérité non assimilée » (« *openness to unassimilated otherness* ») en vertu de laquelle les différences jaillissent et les subjectivités marginales se rencontrent librement³³.

Les subjectivités migrantes, les communautés diasporiques et le sens spatial ouvert, tous les trois liés à des urbanités décentrées, permettent d'imaginer ce qu'il est possible d'appeler l'*hybridité politique*. En premier lieu, des tactiques spatiales décentrées et situées peuvent remplacer les projets totalisants qui préfèrent la fixité au mouvement et l'homogénéité à la différence. En utilisant l'expression d'Iain Chambers, il nous faut « voyager sans cartes » (« *journey without maps* »), nous immerger dans l'altérité au lieu de la fuir ou de la contrôler par crainte de perdre le nord. La complexité des configurations socio-spatiales et les limites d'interprétation des sujets ainsi que leurs perspectives partielles doivent être reconnues comme telles. De multiples autres tracés, visions d'autres espaces et groupes, peuvent identifier les réseaux locaux et globaux à travers lesquels certaines luttes ont émergé³⁴. Également, cette politique de l'espace doit viser à multiplier les lieux et les communautés de résistance afin de faire cesser la circulation et la distribution du pouvoir, indépendamment de la question de savoir qui l'utilise et qui ressent le plus ses effets. De quelques endroits privilégiés (la nation, l'État, l'usine, la maison), nous arrivons à une vision plus diversifiée et donc plus inclusive de la politique. L'opposition entre mondialité et localité, suivant laquelle les projets à orientation mondiale sont légitimés alors que les luttes locales sont insignifiantes, doit être remise en question; l'hybridité politique est déployée aux deux niveaux et à bien d'autres encore de façon simultanée³⁵.

Le second élément de cette hybridité politique consiste dans l'accueil de l'Autre, en soulignant que l'altérité doit être maintenue plutôt que dépassée au nom des principes d'unité et d'identité. La différence culturelle ne peut être simplement réduite à une question de diversité à l'intérieur du cadre de référence universaliste d'un héritage humain commun, puisque le potentiel d'incommensurabilité des groupes sociaux entre eux doit être reconnu. Les identités hybrides doivent être encouragées malgré les forces centripètes qui tirent les marges constamment vers leur propre dissolution dans un centre monolithique. Par ailleurs, si tous les sujets et les identités collectives

deviennent de plus en plus hybrides, leurs expériences de cette hybridité varient énormément. Nous pouvons saisir cette idée à partir du concept de « troisième espace » (« *third space* ») construit par Bhabha, un lieu où l'hybridité se crée par les rencontres et les négociations entre groupes dont la marginalité et les différences demeurent intactes³⁶.

L'hybridité politique insiste sur le respect de l'altérité, mais cependant, les différences ne doivent pas devenir rigides au point d'agir comme mécanismes essentialistes et exclusifs; les projets politiques ne doivent pas être transformés en poursuites introverties d'une pure authenticité. Le principe d'articulation à travers le champ des différences est donc vu comme un objectif essentiel, parce que que les micro-sites et les micro-luttes peuvent être rejoints afin de former temporairement des motifs socio-spatiaux instables et inclusifs³⁷. L'articulation ne peut se fonder sur une logique binaire appartenance/non-appartenance à des identités données, car ces dernières sont toujours plurielles et fragmentées. Ainsi, elle est possible grâce à l'affinité, à la recherche et à la création de points d'intersection entre les réseaux de subjectivités migrantes, de communautés diasporiques et d'espaces urbains. Des alliances informelles, flexibles et temporaires liant des forces sociales établies en divers lieux ne peuvent être formées que si le caractère absolu des différences et des ressemblances entre certaines formes d'opposition à la subordination de classe, d'ethnicité, de genre et de sexualité est accepté. Des fronts communs peuvent être formés afin de répondre à certaines questions et réagir à certains événements pour définir des objectifs communs, même si l'on doit admettre que chaque groupe puisse avoir ses propres buts. Par conséquent, aucune lutte ne devrait être privilégiée *a priori*, pas plus qu'il ne faut croire que des différences politiques ne puissent s'harmoniser. L'hybridité politique ne présente pas de garanties métaphysiques; elle est sans *telos*, et en outre elle n'offre pas le sentiment de sécurité attaché à la croyance en une unité essentielle³⁸. Autrement dit, les alliances doivent être construites, et leur existence ne peut guère être présumée. L'Autre, qui est situé et se tient aux marges de l'existence, peut défier les pratiques et les idées d'exclusion hiérarchique en articulant leurs affinités dans le cadre de matrices composées d'hybridité et de résistance.

En fin de compte, à quoi sert cette hybridité politique? De telles interventions refusent de concevoir l'altérité dans toutes ses manifestations comme nécessairement menaçante pour les luttes d'émancipation.

De ce point de vue, notre condition de « territoires entrecroisés et d'histoires entrelacées » exige donc que l'on reconsidère nos traditions politiques. Nous avons besoin non pas du retour de sujets centrés, de communautés fermées et de sens du lieu fermement établi, mais plutôt de la redéfinition de toutes ces catégories à la lumière de notre rencontre avec l'Autre.

L'hybridité politique à Toronto

Les rues des villes canadiennes sont en fait des lieux de lutte où la différence se joue, créant des paysages qui incluent le racisme, la ségrégation résidentielle, les variations ethno-culturelles pour ce qui est de l'accès au travail et à ses gratifications, ainsi que des festivals populaires, restaurants ethniques et jeux de cours d'école. Les intérêts des citoyens canadiens sont aussi divers que les paysages de la très francophone Trois-Rivières, de la réserve amérindienne de Kahnawake, du *Chinatown* de Vancouver et du quartier Rosedale de la vieille élite de Toronto. De tels endroits doivent être considérés, par conséquent, non pas simplement comme des paysages culturels, mais comme des manifestations d'objectifs politiques qui ne peuvent être reçus sans lutte ni contradiction.

Loin d'être insignifiante, la présence de traditions culinaires provenant des quatre coins du monde dans les rues des métropoles urbaines mondiales représente l'un des premiers et des plus visibles signes de leur diversité culturelle. À Toronto, par exemple, la nourriture italienne et chinoise provenant de communautés larges et anciennes, fait concurrence aux *fast food* nord-américains dans les différents points de vente. Des restaurants servant aussi bien de la nourriture mexicaine, grecque, éthiopienne ou italienne sont de plus en plus nombreux avec l'arrivée plus récente d'immigrants d'autres parties de l'Amérique du Sud, de l'Asie, de l'Afrique, de l'Europe et des Caraïbes. S'ils ne sont pas morts, les concepts d'authenticité et de pureté ont été sérieusement ébranlés dans la sphère culinaire; en effet, l'expression « vraiment canadien » sonne faux, comme produit hybride d'un *melting pot* non assimilationniste. La nourriture multinationale est un élément essentiel des hétérotopes urbains formés par des mondes de circuits, où les idées d'*ici* et de *là-bas* ne tiennent plus.

Transformés par les circuits mondiaux du capital et des êtres humains, les murs des paysages urbains qui semblaient infranchissables

sont tombés. Dans le cas de Toronto, les dénominations *Little Italy* et *Chinatown* ont perdu leur signification raciale avec la porosité croissante des frontières entre les communautés ethniques. Autrefois, *Little Italy* était un bastion de la culture italo-canadienne; elle est devenue une zone où l'hybridité règne à la suite de l'arrivée par vagues successives d'immigrants vietnamiens, chinois, portugais et espagnols³⁹. Pour sa part, le *Chinatown* torontois a été remodelé à la suite de processus migratoires et économiques complexes qui ont mené à l'élargissement des quartiers d'habitation de la communauté sino-canadienne : du centre-ville à la banlieue, puisque l'on doit parler aujourd'hui de pas moins de six *Chinatown* dans la région métropolitaine de Toronto⁴⁰. L'accroissement considérable de l'investissement et de l'immigration de la part de membres de la bourgeoisie chinoise de Hong Kong ainsi que l'existence d'une classe moyenne sino-canadienne en plein essor ont réussi à percer les barrières qui contenaient la communauté sino-canadienne à l'intérieur de certaines limites urbaines. Même si les travailleurs sont toujours largement concentrés dans les *Chinatown* les plus anciens, les capitalistes sino-canadiens ont contourné les mécanismes de ségrégation socio-spatiale en s'appropriant des portions de la banlieue torontoise qui avaient été initialement aménagées pour la classe moyenne anglo-canadienne. Plutôt que de séparer les différences de manière structurée, les dynamiques des villes mondiales engendrent de multiples réseaux d'altérité.

Les métropoles sont également des lieux de contestation culturelle où des questions de représentation et d'appropriation surgissent en plein jour. À Toronto, des événements qui semblent aussi innocents que la mise en scène de *Show Boat* au North York Performing Arts Centre ou celle de *Miss Saigon* au Princess of Wales Theatre sont devenus des événements très politisés. Ces deux drames musicaux sont devenus des symboles de la lutte contre le racisme pour certains groupes communautaires (tels que la *Coalition to Stop Show Boat* et le *Korean Women's Collective*) qui s'opposent à la tendance commune à la marchandisation de situations d'oppression raciale pour le divertissement exotique des masses⁴¹. Le fait de montrer des minorités ethniques vivant ailleurs et à d'autres époques a été critiqué par ceux pour qui les images continuent d'avoir une très grande importance. L'Autre qui habite le monde occidental résiste au fait que ce monde se donne unilatéralement le droit de l'imiter et de vendre de telles simulacres à n'importe qui. *Show Boat* et *Miss Saigon* ne sont donc pas des contes historiques inoffensifs à

propos des Noirs américains à la fin du XIX^e siècle ou du peuple vietnamien à l'époque de la Guerre du Vietnam, accompagnés de l'esclavage et de l'impérialisme américains, puisqu'ils touchent implicitement au problème de la domination contemporaine des communautés noires et asiatiques au Canada.

À un autre niveau, certaines luttes ayant été transférées de façon partielle de leurs pays d'origine aux rues de Toronto, la mondialisation des questions ethno-nationales et religieuses a remodelé le territoire urbain. En érigeant des monuments de toutes sortes, les immigrants ont inscrit une partie de leurs identités collectives dans le tissu même de la ville. Trois cas assez récents illustrent ces pratiques. Le premier est lié à la construction d'un centre islamique à North York, dont les fonds ont été fournis par la communauté islamique locale ainsi que par la World Islamic Call Society et les Émirats du Kuweit, la Jordanie et l'Arabie saoudite. Une brochure relative au centre explique le projet des bailleurs de fonds : « Face aux idées et à une culture majoritairement non-islamiques sur ce continent, le TARIC [Toronto and Region Islamic Congregation] œuvre à la préservation et à la diffusion de l'Islam en Amérique du Nord. Ici, au cœur de ce continent occidental, il sera un phare marquant la présence islamique et un symbole de la réussite islamique » (« *In the face of the predominantly non-Islamic ideas and culture on this continent, TARIC [Toronto and Region Islamic Congregation] is dedicated to the preservation and propagation of Islam throughout North America. Here in the heart of this Western continent, it will be a beacon of the Islamic presence and a symbol of Islamic achievement* »⁴².) Vu de cette manière, Toronto est un des foyers du débat qui oppose le christianisme à son Autre historique. Le second cas concerne l'héritage contesté d'Alexandre le Grand, dont on voit le buste dans l'avenue Danforth. Ce lieu modeste a servi de champ de bataille entre les Grecs et les Macédoniens, qui se disputent l'héritage du célèbre personnage. Des conflits ont émergé, comme ceux qui sont toujours non résolus en Grèce. Un article du *Toronto Star* décrit l'événement : « Des Grecs se cramponnaient à la statue avec le drapeau national bleu et blanc autour de leurs corps alors que des policiers tentaient de les en détacher [...]. Aleksander Kostov a dit que sa main a été blessée lorsqu'un homme a tiré une pancarte qu'il tenait à la main et l'a déchirée en morceaux. Sur cette pancarte était inscrit : "Liberté pour les Macédoniens en Grèce" » (« *Some Greeks clung to the statue with the country's blue and white flag wrapped around their bodies as police tried to tug them away [...]. Aleksander Kostov said his hand*

was injured when a man ripped a sign out of his hands and broke it into pieces. It read "Freedom for Macedonians in Greece" »⁴³⁾. Un autre exemple de politique déterritorialisée nous est fourni par la communauté sikh de Toronto, qui compte plus de 80 000 personnes et qui a construit six temples dans la région (dont le plus grand en Amérique du Nord). De multiples façons, la lutte pour l'indépendance du Khalistan et la construction d'une identité sikh se jouent aussi bien à Toronto que dans l'État du Punjab. Inderjit Bal, l'un des représentants de la communauté sikh, ne cache pas ses intentions : « Nous demandons aux Canadiens de reconnaître les Sikhs comme une nation indépendante et nous voulons que les Canadiens nous aident à atteindre nos objectifs » (« *We're asking Canadians to recognize Sikhs as an independent nation and we want Canadians to help us achieve our goals* »⁴⁴⁾). Au cours de la journée de Khalsa, anniversaire de la fondation de la nation sikh, les points de repère torontois bien connus que sont Exhibition Place et Nathan Phillips Square deviennent des plates-formes pour les demandes nationalistes. Les immigrants sikhs renouvellent leurs liens avec leurs communautés imaginées « chez eux », formant des alliances transnationales dans lesquelles les métropoles nord-américaines interviennent comme points d'articulation.

Les récits de subjectivités immigrantes et de communautés diasporiques abondent dans le monde urbain. Au cours des jours précédant la finale de la Coupe du Monde 1994 entre l'Italie et le Brésil, les rues de Toronto ont été temporairement converties en tribunes d'encouragement pour les deux équipes. Au milieu de l'euphorie générale, ce fut comme si des sections de Rome et de Rio de Janeiro s'étaient transportées et avaient fusionné en un réseau hybride. Être brésilo-canadien ou italo-canadien devenait une expérience limite, entre ici et là-bas, ni entièrement ici ni tout à fait là-bas; les identités que les individus revêtaient étaient hybrides et non pas binaires. Ana Maria Lyrio, une fanatique du soccer d'origine brésilo-canadienne, expliquait ainsi l'événement : « Tout le monde nous appuie, puisque tout le monde nous appartient et nous appartenons à tout le monde. Nous sommes une nation de cultures différentes. Hollandaise, anglaise, italienne, allemande, portugaise, africaine, française. Nous sommes comme un bon mélange de café » (« *Everybody cheers for us, because everybody belongs to us and we belong to everybody. We are a nation of different cultures. Dutch, English, Italian, German, Portuguese, African, French. We are like a nice blend of coffee* »⁴⁵⁾).

Faisant face à des groupes réactionnaires et à des hommes politiques racistes, la communauté somali-canadienne de Toronto ne s'est pas rabattue sur des idées essentialistes ou introverties, mais a, au contraire, défendu des prises de position qui démontrent l'efficacité de l'hybridité politique. Le 1^{er} juillet de chaque année, les Canadiens d'origine somalienne se réunissent pour célébrer, en même temps, le jour de l'Indépendance et de l'union de la Somalie ainsi que le jour de la Confédération; ils se disent appartenir à deux pays, l'un n'excluant pas l'autre. De plus, leurs actions sont guidées par un sens illimité du lieu, une éthique de l'hospitalité qui respecte et reçoit l'Autre. En réponse à l'intolérance de la majorité et à l'augmentation des tensions ethniques, cette communauté a organisé un festival de quartier au cours duquel de la musique et de la nourriture somalienne ont été offertes à tous les participants. Cet événement représentait non pas une promesse d'assimilation éventuelle ou une démonstration d'identité, mais la création d'un espace où les traditions culturelles pouvaient se rencontrer librement dans un processus intersubjectif d'acceptation et de transformation mutuelle vers l'hybridité⁴⁶.

Enfin, toute discussion sur l'hybridité politique à Toronto serait incomplète si elle passait sous silence Caribana, le festival des communautés des Caraïbes au Canada qui se déroule chaque été. Caribana représente un exemple tangible du principe du « troisième espace » en vertu duquel un multiculturalisme radical peut fleurir et permettre de reconnaître l'altérité non-assimilée. En effet, un analyste explique que « Caribana est l'un des seuls vrais espaces de communication multiraciale dans ce pays, l'un des seuls espaces où la population des Caraïbes a pu s'exprimer librement dans la conversation multiraciale et multiculturelle que devrait être le Canada » (« *Caribana has been one of the few true spaces of multiracial communication in this nation, one of the few spaces in which Caribbean people have been able to speak for themselves in the multiracial and multicultural conversation that should be Canada* »⁴⁷). Les réseaux diasporiques de l'Atlantique noire, reliant des parties de l'Afrique, des Caraïbes et de l'Amérique du Nord les unes aux autres, sont présents dans les célébrations de ce genre. Les participants franchissent plusieurs fois les frontières d'identités, les sujets et les communautés fêtent leur hybridité, et leurs consciences fragmentées s'étendent sur toute la ville. Les images de la ville hiérarchique et murée et l'assimilation de la différence, sont remplacées par une autre réalité, celle des hétérotopes d'inclusion. Caribana fait donc disparaître, pour

un moment, toutes les frontières, permettant aux communautés et aux espaces imaginaires d'élaborer des pratiques d'articulation fondées sur certaines affinités par rapport à diverses relations de pouvoir.

Nous avons montré dans ce chapitre que les importants changements socioculturels qui se produisent en Occident exigent une nouvelle définition de la politique. L'immigration continue de minorités ethniques en Europe et en Amérique du Nord ainsi que la montée du racisme et de la xénophobie dans ces parties du monde constituent des réalités qui ne peuvent être facilement écartées. Ces phénomènes doivent nous inciter à repenser certains éléments de la politique émancipatoire. Plutôt que de désirer le retour d'un sujet centré, de s'appuyer sur un concept de communauté close ou de défendre des projets hermétiques d'aménagement d'espace, nous avons proposé des imaginaires politiques organisés autour des thèmes des subjectivités immigrantes, des communautés diasporiques et de l'espace ouvert. Pour que l'émancipation demeure un projet sociopolitique d'envergure, il faudra que la notion d'altérité soit aussi bien acceptée que celles de liberté, d'égalité et de communauté.

Notes

1. J'aimerais remercier Michael Dolan, Rianne Mahon, Koula Mellos et Patrick Savidan pour leurs commentaires portant sur des versions précédentes de ce chapitre. Ma recherche a été rendue possible grâce au soutien financier du Fonds pour la formation des chercheurs et l'aide à la recherche et aussi grâce à un Ontario Graduate Scholarship.
2. M. Foucault, « Of Other Spaces », *Diacritics* 16, 1 (1986), p. 22-27.
3. Je préfère utiliser le mot « globalisations » au pluriel afin de souligner les idées de multiplicité et de différence qui sont essentielles pour mon argument.
4. Sur ce sujet, voir D. Massey, « Power-Geometry and a Progressive Sense of Place », dans *Mapping the Futures : Local Cultures, Global Change*, s. la dir. de J. Bird et coll., Londres, Routledge, 1993, p. 63.
5. F. Jameson, *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, N.C., Duke University Press, 1991, p. 48-51, 412-413.
6. D. Harvey, *The Condition of Postmodernity : An Enquiry Into the Origins of Cultural Change*, Oxford, Blackwell, 1989, p. 293, 296.
7. *Ibid.*, p. 302.

8. D. Harvey, « From Space to Place and Back Again : Reflections on the Condition of Postmodernity », dans *Mapping the Futures : Local Cultures, Global Change*, s. la dir. de J. Bird et coll., Londres, Routledge, 1993, p. 24-25.
9. M. Castells, *The Informational City : Information Technology, Economic Restructuring, and the Urban-Regional Process*, Oxford, Blackwell, 1989, p. 10-12, 169-170.
10. *Ibid.*, p. 349.
11. H. Bhabha, *The Location of Culture*, Londres, Routledge, 1994, p. 217.
12. D. Massey, « A Place Called Home? », *New Formations* 17 (1992), p. 12; Massey, « Power-Geometry », p. 63-64.
13. Voir H. Bhabha, « The Third Space : Interview With Homi Bhabha », dans *Identity : Community, Culture, Difference*, s. la dir. de J. Rutherford, Londres, Lawrence & Wishart, 1990, p. 207-208.
14. S. Castles et coll., *Mistaken Identity : Multiculturalism and the Demise of Nationalism in Australia*, Sydney, Pluto, 1988, p. 13; A. Kobayashi, « Multiculturalism : Representing a Canadian Institution », dans *Place/Culture/Representation*, s. la dir. de J. Duncan et D. Ley, Londres, Routledge, 1993, p. 216-217.
15. Harvey, *The Condition of Postmodernity*, p. 295; K. Mitchell, « Multiculturalism, or the United Colors of Capitalism? », *Antipode* 25 (1993), p. 264-265.
16. E. Said, *Culture and Imperialism*, New York, Knopf, 1993, p. 3.
17. Bhabha, « The Third Space », p. 213; M.T. Trinh, *Woman, Native, Other : Writing Postcoloniality and Feminism*, Bloomington, Indiana University Press, 1989, p. 89.
18. Butler, *Gender Trouble*, p. 14; Trinh, *Woman, Native, Other*, p. 104.
19. Butler, *Gender Trouble*, p. 147; S. Hall, « Cultural Identity and Diaspora », dans *Identity : Community, Culture, Difference*, s. la dir. de J. Rutherford, Londres, Lawrence & Wishart, 1990, p. 225.
20. Bhabha, « The Third Space », p. 212-213; E. Grosz, « Judaism and Exile : The Ethics of Otherness », *New Formations* 12 (1990), p. 81; R. Sennett, *The Conscience of the Eye : The Design and Social Life of Cities*, Boston, Faber & Faber, 1990, p. 148.
21. J. Kristeva, *Étrangers à nous-mêmes*, Paris, Gallimard, 1988.
22. Chambers, *Migrancy, Culture, Identity*, Londres, Routledge, 1994, p. 74-75; Grosz, « Judaism and Exile », p. 77; Said, *Culture and Imperialism*, p. 361.
23. A. Sivanandan, *Communities of Resistance : Writings on Black Struggles for Socialism*, Londres, Verso, 1990, p. 34.

24. B. Anderson, *Imagined Communities : Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1991; M. Keith et S. Pile, « Introduction Part 1 : The Politics of Place », dans *Place and the Politics of Identity*, s. la dir. de M. Keith et S. Pile, Londres, Routledge, 1994, p. 17.
25. S. Hall, « The Local and the Global : Globalization and Ethnicity », dans *Culture, Globalization and the World-System : Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, s. la dir. de D. A. King, Binghamton, Department of Art and Art History, State University of New York, 1991, p. 22.
26. Chambers, « Migrancy, Culture, Identity », p. 71-73; B. Hesse, « Black to Front and Black Again : Racialization Through Contested Times and Spaces », dans *Place and the Politics of Identity*, s. la dir. de M. Keith et S. Pile, Londres, Routledge, 1993, p. 169.
27. P. Gilroy, *The Black Atlantic : Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, Harvard University Press, 1993, p. 4, 16.
28. P. Gilroy, « It Ain't Where You're From, It's Where You're At », dans *Small Acts : Thoughts on the Politics of Black Cultures*, Londres, Serpent's Tail, 1993.
29. Massey, « Power-Geometry », p. 66.
30. G. Esteva, « Regenerating People's Space », *Alternatives* XII (1987), p. 132, 137.
31. b. hooks, « Choosing the Margin as a Space of Radical Openness », dans *Yearning : Race, Gender, and Cultural Politics*, Londres, Turnaround, 1991, p. 152.
32. P. Marcuse, « Not Chaos, but Walls : Postmodernism and the Partitioned City », dans *Postmodern Cities and Spaces*, s. la dir. de S. Watson et K. Gibson, Oxford, Blackwell, 1995; Sennett, *The Conscience of the Eye*, p. xii.
33. I.M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 227, 238-239.
34. I. Chambers, *Migrancy, Culture, Identity*, p. 94; C.T. Mohanty, « Cartographies of Struggle : Third World Women and the Politics of Feminism », dans *Third World Women and the Politics of Feminism*, s. la dir. de C.T. Mohanty et coll., Bloomington, Indiana University Press, 1991, p. 3.
35. E. Laclau et C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy : Towards a Radical Democratic Politics*, Londres, Verso, 1985, p. 170-171; E. Soja et B. Hooper, « The Spaces That Difference Makes : Some Notes on the Geographical Margins of the New Cultural Politics », dans *Place and the Politics of Identity*, s. la dir. de M. Keith et S. Pile, Londres, Routledge, p. 200.
36. Bhabha, « The Third Space », p. 208-211; Bhabha, *The Location of Culture*, p. 218; J. Butler, *Gender Trouble*, p. 14.

37. Hall, « Old and New Identities, Old and New Ethnicities », dans *Culture, Globalization and the World-System : Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, s. la dir. de A.D. King, Binghamton, Department of Art and Art History, State University of New York, 1991 p. 58; C. West, « The New Cultural Politics of Difference », dans *Out There : Marginalization and Contemporary Cultures*, s. la dir. de R. Ferguson et coll., Cambridge, MIT Press, 1990, p. 34-35.
38. Butler, *Gender Trouble*, p. 149; Laclau et Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, p. 178; Mohanty, « Cartographies of Struggle », p. 38; Soja et Hooper, « The Spaces That Difference Makes », p. 189.
39. P. Vieira, « Community No Longer Hides Identity », *Globe and Mail*, 3 juin 1992.
40. X. Li, « One Face, Many Stories : Redefining Chinese Identity », *Border/Lines* 33 (1994), p. 16.
41. P. Gombu, « Most at Forum Want to Sink Show Boat », *Toronto Star*, 20 avril 1993; M. Hanlon, « Blacks Worried by Show Boat Backlash », *Toronto Star*, 13 avril 1993; J. Henry, « Show Boat Protest Watershed for Blacks », *Toronto Star*, 15 novembre 1994; R. Platiel, « Sold-out Show Boat Preview Wins Praise », *Globe and Mail*, 6 octobre 1993; M. Valpy, « "If We Shadows Have Offended" Shakespeare », *Globe and Mail*, 28 novembre 1993.
42. Cité dans M. McAteer, « Metro's New Islamic Centre Seen as Bridge Between Cultures », *Toronto Star*, 18 mai 1991.
43. K. Honey, « Ancient Rivalry Flares on Danforth », *Toronto Star*, 30 juillet 1990.
44. P. Vieira, « Community No Longer Hides Identity », *Globe and Mail*, 3 juin 1992; P. Small, « Sikhs Honor Anniversary of Khalsa », *Toronto Star*, 25 avril 1994.
45. P. Gombu, « For the 'Best Party in Town', College St. Is The Place to Go », *Toronto Star*, 17 juillet 1994.
46. A. Thompson, « Metro Somalis Celebrate Holidays of Two "Homelands" », *Toronto Star*, 1^{er} juillet 1993; M. Welsh, « Metro's Somalis Play Host at Get-to-Know-Us Party », *Toronto Star*, 25 septembre 1994.
47. S.R. Harney, « A Clear Case of Systemic Racism », *Toronto Star*, 25 août 1992.



Le papier utilisé pour cette publication satisfait aux exigences minimales contenues
dans la norme American National Standard for Information Sciences –
Permanence of Paper for Printed Library Materials, ANSI Z39.48-1992.

Achevé d'imprimer en novembre 1999 chez



à Longueuil, Québec

