

(Sous la direction de)
Hourya Bentouhami et Christophe Miqueu

(2010)

Conflits et démocratie. Quel nouvel espace public ?

Préface de Christian Lazzeri

Un document produit en version numérique par Mme Marcelle Bergeron, bénévole
Professeure à la retraite de l'École Dominique-Racine de Chicoutimi, Québec
Courriel: mabergeron@videotron.ca
[Page web](#)

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"
Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
[LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.](#)

Un document produit en version numérique par Mme Marcelle Bergeron, bénévole, professeure à la retraite de l'École Dominique-Racine de Chicoutimi, Québec.

Courriels : marcelle_bergeron@uqac.ca; mabergeron@videotron.ca

Sous la direction de
Hourya BENTOUHAMI, Christophe MIQUEU

Conflits et démocratie. Quel nouvel espace public ?

Paris : L'Harmattan, Éditeur, 2010, 234 pp. Collection "Pouvoirs comparés" dirigée par Michel Berges, professeur des universités, agrégé de science politique, Université de Bordeaux IV Montesquieu.

[Autorisation formelle accordée par le directeur de la collection "Pouvoirs comparés", Michel Berges, le 5 mars 2011 de diffuser ce livre dans Les Classiques des sciences sociales.]



Courriel : michel.berges@free.fr

Polices de caractères utilisée : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5'' x 11''.

Édition numérique réalisée le 18 mars 2012 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.



Sous la direction de
Hourya BENTOUHAMI et Christophe MIQUEU
(2010)

Conflits et démocratie. Quel nouvel espace public ?



Photo d'André Kertész, "Le Front populaire, porte de Vanves", 1934 (72L000997e), © RMN, Paris, Médiathèque de l'Architecture et du Patrimoine, Ministère de la Culture, Dist. RMN.

Pouvoirs comparés

Collection dirigée par Michel Bergès

*Professeur de science politique
à l'Université Montesquieu de Bordeaux*

Nathalie Blanc-Noël (sous la direction de)
La Baltique. Une nouvelle région en Europe

David Cumin et Jean-Paul Joubert
Le Japon, puissance nucléaire ?

Dmitri Georges Lavroff (sous la direction de)

La République décentralisée

Michel Louis Martin (sous la direction de)
Les Militaires et le recours à la force armée. Faucons, colombes ?

Constanze Villar
Le Discours diplomatique

Gérard Dussouy
Les Théories géopolitiques. Traité de relations internationales (I)
Les Théories de l'interétatique. Traité de Relations internationales (II)
Les Théories de la mondialité. Traité de Relations internationales (III)

André-Marie Yinda Yinda
L'Art d'ordonner le monde. Usages de Machiavel

Dominique d'Antin de Vaillac
L'Invention des Landes. L'État français et les territoires

Michel Bergès (sous la direction de)
Penser les relations internationales

Joseane Lucia Silva
« L'anthropophagisme » dans l'identité culturelle brésilienne

Arnaud Martin (sous la direction de)
*La Mémoire et le pardon. Les commissions de la vérité
et de la réconciliation en Amérique latine*

[p. 5]

Sommaire

[Quatrième de couverture](#)

[PRÉFACE, Christian Lazzeri](#)

[PRÉSENTATION DES AUTEURS](#)

[INTRODUCTION, Hourya Bentouhami et Christophe Miqueu](#)

[DOMINATIONS](#)

[Le néolibéralisme et la démocratie limitée, CHRISTIAN LAVAL](#)

[Visibilité et clandestinité : des « disparus » en régime libéral, ÉTIENNE TASSIN](#)

[Le peuple dans tous ses états, GÉRARD BRAS](#)

[REVENDEICATIONS](#)

[Le droit de résistance en situation d'extrême pauvreté, ROBERTO GARGARELLA](#)

[La citoyenneté grecque et la deuxième génération d'immigrés, SOTIRIA LIAKAKI](#)

[Le droit des minorités, de quel\(s\) droit\(s\) ?, LUC FOISNEAU](#)

[ÉMANCIPATIONS](#)

[Droit de guerre et droit commun dans la politique spinoziste, LAURENT BOVE](#)

[Forces et faiblesses de la citoyenneté multiculturelle, SOPHIE GUÉRARD DE LATOUR](#)

[Démocratie de contestation et perfectionnisme institutionnel, CHRISTIAN NADEAU](#)

[Éthique ou politique de la reconnaissance ?, JEAN-PHILIPPE DERANTY ET EMMANUEL RENAULT](#)

Quatrième de couverture

La démocratie se conçoit habituellement par opposition au conflit, vecteur de division et de dissension au sein du corps politique. Comme l'indique Christian Lazzeri dans sa préface, « le présent livre, bien que ses auteurs ne contestent pas la nécessité des pratiques de démocratie délibérative, considérerait plutôt que leurs présupposés résident d'une part, dans une représentation négative des conflits et de l'autre, en la croyance dans la possibilité de les réduire ».

Partant de la distinction entre conflit et violence, cet ouvrage collectif a ainsi pour ambition de redonner tout son sens agonistique à la démocratie : un espace public où la possibilité même du conflit doit être maintenue. Qu'ils prennent la forme des mobilisations en faveur des travailleurs pauvres, des immigrés clandestins, des minorités dites « culturelles » ou « ethniques », les conflits au sein d'une démocratie ne disent pas, contrairement à ce que l'on pourrait penser, « ce que veut le peuple », mais ce que le peuple ne veut pas, à savoir sa disparition, son invisibilisation en tant que peuple. Les conflits témoignent alors des capacités de résistance à des formes d'oppression, qu'elles soient de classe, de race ou de genre, visant à changer le récit de la communauté politique afin de rendre au terme de démocratie son sens authentiquement originel : un égal accès à la sphère publique pour tous.

Les contributions de Laurent Bove, Gérard Bras, Jean-Philippe Deranty, Luc Foisneau, Roberto Gargarella, Sophie Guérard de Latour, Christian Laval, Sotiria Liakaki, Christian Nadeau, Emmanuel Renault et Etienne Tassin éclairent ce sens trop souvent méconnu que les conflits confèrent à la démocratie.

Hourya Bentouhami, agrégée et docteur en philosophie, ex-allocataire monitrice normalienne de l'Université Paris VII-Denis Diderot.

Christophe Miqueu, agrégé et docteur en philosophie, Ater en science politique à l'Université Montesquieu-Bordeaux IV.

En couverture, photo d'André Kertész, "Le Front populaire, porte de Vanves", 1934 (72L000997e), © RMN, Paris, Médiathèque de l'Architecture et du Patrimoine, Ministère de la Culture, Dist. RMN.

[p. 7]

PRÉFACE

[Retour au sommaire](#)

L'ouvrage dirigé par Christophe Miqueu et Hourya Bentouhami sur les rapports entre démocratie et conflictualité politique pourrait trouver son point de départ dans la critique des théories délibératives contemporaines. Ces théories elles-mêmes comprises comme autant de critiques des pratiques de vote en tant que préférences préformées et soumises à une procédure d'agrégation exprimant un choix social collectif, ont fait valoir leur intérêt pour la compréhension et la pratique de l'échange discursif. Elles ont insisté sur la formation et la transformation des préférences des individus dans le cadre de processus argumentatif; elles ont soutenu que les échanges argumentés réduisent les possibilités de conflits en imposant une légitimation qui écarte la mise en avant de simples préférences « brutes »; elles ont mis en avant la valeur de l'intégration sociale des pratiques discursives par la transformation de l'antagonisme et du désaccord en accord de second degré sur les procédures de l'échange; elles ont enfin souligné la qualité et la force du consensus résultant de l'engagement collectif dans les pratiques délibératives. Ce déplacement du paradigme du vote vers celui de la délibération vise, au moins chez les théoriciens, à promouvoir une démocratie orientée vers une réduction des tensions sociales et des conflits politiques.

Le présent livre, bien que ses auteurs ne contestent pas la nécessité des pratiques de démocratie délibérative, considérerait plutôt que leurs présupposés résident d'une part, dans une repré-[p. 8] sentation négative des conflits et de l'autre, en la croyance dans la possibilité de les réduire. Les réponses qui courent au long des apports de cette œuvre collective, suggéreraient plutôt que les théories délibératives – même lorsqu'elles ont affaibli les standards de la rationalité délibérative défendue par Rawls ou Habermas – ne prennent pas toujours en compte de manière adéquate l'effet des mécanismes sociaux qui entravent les processus délibératifs. Mais elles suggèrent surtout que les conflits politiques ne sauraient être considérés comme des éléments antidémocratiques,

même lorsqu'ils se produisent aux limites des procédures institutionnalisées de décision collective. Sauf à croire que l'extension des droits individuels et collectifs ou que la protection contre les différentes formes de domination sociale dépendent et ont toujours dépendu du respect des processus décisionnels institués. On oublierait alors que les conflits de non-domination ou de reconnaissances ont aussi pour objet l'existence de la délibération ou la modification des logiques délibératives. Cette valorisation des conflits comme « antinomies constitutives » ou principes de socialisation démocratique suppose cependant que l'on s'intéresse à leur nature et à leur enjeu.

C'est aussi ce que proposent les présentes contributions en mobilisant trois grands modèles de conflits portés tour à tour par les théories de la reconnaissance, les théories de la multitude et les théories néo-républicaines. Rien n'interdit cependant – bien au contraire – de croiser ces trois modèles théoriques dans l'étude des conflits pour en saisir la diversité, depuis la question classique du droit de résistance jusqu'au rejet de l'invisibilité sociale et aux différentes formes de radicalisme démocratique. Il est très prometteur que de jeunes chercheurs s'essaient à faire une place à ce type de préoccupation au sein de la philosophie sociale et politique contemporaine.

Christian Lazzeri

Professeur de philosophie politique et morale
à l'Université Paris X-Nanterre,
co-directeur du laboratoire SOPHIAPOL

[p. 9]

Présentation des auteurs

[Retour au sommaire](#)

– Hourya Bentouhami est agrégée et docteur en philosophie, a été allocataire monitrice normalienne à l'Université Paris VII–Denis Diderot. Elle a publié « Gandhi et les *Subaltern Studies*. La désobéissance civile en question », in *Histoire et subjectivation*, Paris, Kimé, 2008 ; « Civil Disobedience from Thoreau to Transnational Mobilizations : the Global Challenge », in *Essays in Philosophy*, Arcata California, *Humboldt State University Press*, volume 8, n° 2, Juin 2007.

– Laurent Bove est professeur de philosophie à l'université d'Amiens et membre du Cerphi. Il est l'auteur de *La Stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996 ; d'une édition de Spinoza, *Traité politique*, Paris, Livre de poche, 2002 ; Vauvenargues – *Philosophie de la force active – Critique et Anthropologie*, Paris, Honoré Champion, 2001 ; et a codirigé *Le Philosophe, le sage et le politique. De Machiavel aux Lumières*, Publications de l'université de Saint-Étienne, 2002 (avec C. Duflo) ; *Qu'est-ce que les Lumières "radicales" ? Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'âge classique*, Paris, Amsterdam, 2007 (avec C. Secrétan et T. Dagron) ; *Pascal et Spinoza, Pensées du contraste : de la géométrie du hasard à la nécessité de la liberté*, Paris, Amsterdam, 2007 (avec É. Méchoulan et G. Bras).

– Gérard Bras est professeur de philosophie en Khâgne au lycée Schweitzer au Raincy et ancien directeur de programme au C. I. Ph. Il est l'auteur de *Hegel et l'art*, Paris, PUF, 1994 ; *Pascal. Figures de l'imagination*, Paris, PUF, 1994 (avec J.-P. Cléro) ; *Les Ambiguïtés du peuple*, Nantes, Pleins Feux, 2007. Il a aussi participé à l'ouvrage collectif *De la puissance du peuple*, Paris, Le Temps des Cerises, 2000, 2003 et 2007.

– Jean-Philippe Deranty est Senior Lecturer au département de philosophie de Macquarie University (Australie). Il a notamment publié *Recognition, Work, Politics : New Directions in French Critical Theory*, Leiden, Brill, 2007 (avec J.

Rundell et R. Sinnerbrink) ; *Critique Today*, Leiden, Brill, 2006 (avec N. Smith et P. Schmiedgen)

– Luc Foisneau est directeur de recherche au CNRS ; il appartient au Centre de recherches politiques Raymon Aron de l'Ehess. Il est l'auteur de *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Paris, PUF, 2000, et l'éditeur, en collaboration, de *Leviathan after 350 years*. Il est le *general editor* du *Dictionary of Seventeenth-Century French Philosophers*, Londres, Thoemmes-Continuum, 2008.

– Roberto Gargarella est professeur titulaire de droit constitutionnel de l'Universidad Torcuato di Tella à Buenos Aires en Argentine. Il a écrit et codirigé de nombreux ouvrages sur la question du constitutionalisme et du républicanisme : *Democratization and the Judiciary*, Londres, Frank Cass, 2004 (avec S. Gloppen and E. Skaar) ; *Crítica de la Constitución*, Buenos Aires, Cecoopal, 2004 ; *The Scepter of Reason*, Dordrecht, Kluwer, 2000 ; *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Barcelone, Paidós, 1999.

– Sophie Guérard de Latour, ancienne élève de l'Ens-Paris, agrégée de philosophie et docteur en philosophie, est l'auteur de *La Société juste : égalité et différence*, Paris, Armand Colin, 2001. Elle poursuit ses recherches sur les rapports entre démocratie et multiculturalisme dans le cadre d'un post-doctorat à Queen's University (Canada).

– Christian Laval est sociologue, chercheur associé au Sophiapol et au Centre Bentham (Paris X-Nanterre), et chercheur associé auprès de l'institut de recherches de la FSU. Il est l'auteur de *L'Homme économique, essai sur les racines du néolibéralisme*, Paris, Gallimard, 2007 et coauteur de *Sauver Marx ? Travail immatériel, Empire, Multitude* (avec Pierre Dardot et El Mouhoub Mouhoud), Paris, La Découverte, 2007.

– Sotiria Liakaki, diplômée en science politique de l'université d'Athènes, est doctorante en philosophie politique. Elle accomplit sous la direction de Christian Lazzeri, dans le cadre du laboratoire Sophiapol, une thèse consacrée aux mutations contemporaines de la citoyenneté. Elle a notamment publié « O Povo Invisível : As Dificuldades da Cidadania na Europa », in *Cadernos de Direito*, volume 3, n° 5, p. 260-275, décembre 2003.

– Christophe Miqueu est agrégé et docteur en philosophie, ainsi qu'Ater en Science politique à l'Université Montesquieu-Bordeaux IV. Il a soutenu une thèse consacrée à l'histoire de l'idée de citoyenneté sous la direction de Christian Lazzeri dans le cadre du laboratoire Sophiapol. Il est notamment l'auteur de « En-deçà de la sujétion : Hobbes et le problème de la citoyenneté », in J. Terrel et J. Berthier, *Hobbes : nouvelles lectures*, revue *Lumières*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 2008.

– Christian Nadeau est professeur de philosophie politique à l'université de Montréal et membre du CREUM. Il est notamment l'auteur de *Justice et démocratie. Une introduction à la philosophie politique*, Montréal, Presses de l'université de Montréal, 2007 et a codirigé avec Daniel M. Weinstock,

Republicanism : History, Theory, and Practice, Londres, Portland, Frank Cass, Taylor & Francis, 2004.

– Emmanuel Renault est maître de conférences en philosophie à l'École normale supérieure de Lettres et Sciences Humaines de Lyon. Il est l'auteur notamment de *L'Expérience de l'injustice*, Paris, La Découverte, 2004 ; *Mépris social. Ethique et politique de la reconnaissance*, Bègles, Éditions du Passant, 2000, réédité en 2004 ; en collaboration avec Yves Sintomer, *Où en est la Théorie critique ?*, Paris, La Découverte, 2003 ; *Marx et l'idée de critique*, Paris, PUF, 1995.

– Étienne Tassin est professeur de philosophie politique à l'université Paris VII-Denis Diderot. Il est l'auteur de : *Un monde commun. Pour une cosmopolitique des conflits*, Paris, Seuil, 2003 ; *Le Trésor perdu. Hannah Arendt et l'intelligence de l'action politique*, Paris, Payot, 1999 ; et il a dirigé, entre autres, les ouvrages suivants : *Critique de la politique. Autour de Miguel Abensour*, Paris, Sens et Tonka, 2006(avec Anne Kupiec) ; *Crises de l'État-nation. Pensées alternatives*, Paris, Sens & Tonka, 2007 (avec Anne Kupiec, Martine Leibovici, Géraldine Muhlmann).

[p. 13]

Introduction

Hourya Bentouhami et Christophe Miqueu

[Retour au sommaire](#)

Si, dans le monde contemporain, la démocratie est le régime politique le plus loué et le moins contesté, elle est aussi le cadre au sein duquel l'existence de la contestation politique est la plus manifeste. Ce paradoxe s'expliquerait par la nature même de la démocratie : aux antipodes du régime autoritaire, elle offre non seulement aux citoyens la possibilité de prendre part aux décisions communes, mais légitime également l'introduction de contre-pouvoirs et ouvre par là-même la possibilité d'exprimer des désaccords qui, lorsqu'ils sont irrésolus, débouchent sur le conflit – réalité inhérente à toute société politique qu'il faut s'efforcer de dépasser dans la perspective du rétablissement d'un ordre social. Mais force est de constater que cette perspective s'accompagne simultanément d'une méfiance ordinaire¹ : puisque la démocratie serait le lieu de la rationalité des volontés associées en vue du bien commun, le conflit serait condamné à n'être qu'un type de désaccord résiduel dont la survivance est appréhendée en termes de désordre socialement pathologique. Comment sortir de cette vision du politique qui confine la démocratie à la résolution de conflits, à l'effacement des divisions, voire à l'irénisme naïf ? Peut-on envisager que le conflit soit paradoxalement constitutif du processus démocratique, dans un mouvement entendu d'un point de vue immanent plus que dialectique ?

En réalité, l'appréhension qui vise à faire du politique le lieu d'une socialité « civile » débarrassée de toute hostilité est tributaire d'une identification erronée du conflit à la violence. Cette [p. 14] perspective se concentre sur la violence car

¹ Cette méfiance a récemment fait l'objet d'une étude qui redonne toute sa place au conflit : Benasayag Miguel et Del Rey angélique, *éloge du conflit*, Paris, la découverte, coll. « armillaire », 2007.

elle est indissociable de ces luttes d'attribution dont la caractéristique est précisément la rivalité autour de l'acquisition de biens « rares », que ces biens soient réels ou symboliques (pour ce que l'on appelle les biens positionnels ou les statuts sociaux). La violence concerne donc tout particulièrement les « conflits de rareté » – variante terminologique désignant aussi les luttes d'attribution – dans lesquels les passions humaines les plus destructrices sont engagées, que ce soient la haine, l'envie, l'ambition, la convoitise, la jalousie,... etc., comme l'avaient mis en valeur en leur temps les théoriciens de l'état de nature, au premier rang desquels figure T. Hobbes. Mais si aujourd'hui nous repensons à nouveau frais la question de la conflictualité dans son rapport au politique et plus particulièrement à la démocratie, il semble important de prendre en compte le caractère constitutif du conflit entendu cette fois-ci comme doué de virtualité positive. À ce titre, les travaux du sociologue G. Simmel sont d'une grande utilité pour comprendre d'une part comment les luttes d'attribution ne peuvent envelopper toutes les formes de conflits, et d'autre part comment la « résolution » ou la pacification n'est pas la vérité, l'horizon d'attente du conflit. La deuxième sorte de conflits est en effet constituée par ce que Simmel appelle les « conflits de socialisation ». Son raisonnement syllogistique, d'une évidence intuitive, semble imparable : le conflit est une des formes d'interaction les plus actives ; or toute interaction entre les hommes est une socialisation ; donc il faut considérer le conflit comme une forme de socialisation¹. Cette description à valeur démonstrative et normative est immédiatement suivie de l'idée paradoxale selon laquelle le conflit serait déjà par nature la résolution entre les contraires. La confrontation ne renfermerait-elle déjà plus de dialectique dissociatrice ? Ne serait-elle plus que le corps à corps, métaphorique ou non, de contraires indissociables ? Sans tomber dans la fascination esthétique de l'altercation, il se peut que ce parti pris théorique cherche au contraire à rendre raison de la célèbre formule « *si vis pacem para bellum* » (qui veut la paix prépare la guerre) en la politisant, c'est-à-dire en aménageant théoriquement un rôle constitutif à la contestation de la souffrance et de l'oppression dans les processus de sociali-[p. 15] sation. L'essence même du conflit résiderait donc dans la nécessité politique de son existence, « l'association » ne serait tenable que parce qu'elle conserverait en son sein la possibilité de la dissociation :

« Le conflit désigne le moment positif qui tisse avec son caractère de négation une unité qui n'est que conceptuelle, mais impossible à défaire en fait².

Dans cette perspective, l'horizon indépassable du conflit et son caractère socialement fonctionnel constituent autant un présupposé sociologique qu'anthropologique dès lors que ce sont les passions humaines qui fournissent au final le socle motivationnel de l'action. Ce développement et cette idée d'un ordre

¹ Simmel Georges, *Le conflit*, Paris, Circé, coll. « poche », 1995.

² *Ibid.*, p. 20.

conflictuel inhérent au politique renouerait ainsi avec la tradition républicaine telle qu'on la rencontre dans le *Discours sur la première décade de Tite-Live* de Machiavel qui voyait dans les tumultes et l'opposition entre les grands et le peuple la source d'une civilité authentique où le conflit serait alors constitutif et non destructeur. C'est dans ce but que la question du meilleur régime fut déboutée par le Florentin, non pas parce qu'elle portait l'héritage d'une métaphysique politique surannée (axée autour de la définition aristotélicienne du souverain bien), mais parce qu'elle était tout simplement impropre à l'objet que Machiavel voulait traiter : le politique et non l'ordre *stricto sensu*. La forme du régime importe peu parce que seule compte la lutte pour la liberté¹. Bien plus, le conflit civil serait en lui-même producteur de liberté². La dimension constituante du conflit est à entendre paradoxalement comme événement car ce qui se joue alors c'est l'absolument nouveau, et non seulement la question de la politique au sens du changement des titulaires du pouvoir. Les récentes études sur Machiavel parmi lesquelles se situe celle de Miguel Vatter ont raison de corriger la célèbre opinion de Arendt³ selon laquelle Machiavel aurait méconnu l'absolument nouveau au cœur des révolutions car précisément ce qui transparait dans l'œuvre du Florentin et qui constitue sa force théorique, c'est que le changement d'État désiré ne prend le nom absolu de démocratie que s'il constitue un « événement de liberté »⁴.

Si l'on postule que la clé de la compréhension des rapports entre conflits et démocratie réside dans la possibilité d'une alté-[p. 16] ration continuée des formes politiques, c'est-à-dire dans l'idée d'antinomie constitutive, il reste alors à déterminer quelle peut bien être la valeur politique d'une antinomie. Ce terme ne renvoie pas ici à la logique kantienne et à ses antinomies de la raison, mais au contenu étymologico-politique qu'il renferme. L'anti-nomos renvoie en effet étymologiquement au « contre-la loi », et se distingue ainsi de l'« eunomie » et de l'« isonomie ». L'eunomie exprime l'idée de bon ordre, le cadre harmonieux des us et des coutumes, moraux et politiques, qui règlent la vie des hommes. En ce sens elle est une « vertu essentiellement faite de discipline et d'obéissance à des lois qui régissent toute la vie, les mœurs, la vie individuelle »⁵. À cette conception de l'eunomie, d'une régulation par les mœurs qui intègre les individus dans un ensemble de traditions dont ils ne décident pas de la teneur, vient s'opposer l'isonomie, une régulation par les lois, faites cette fois-ci par des

¹ Cf. Skinner Quentin, *Machiavel*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1989, chap. 3.

² Cf. Gaille-Nikodimov Marie, *Conflit civil et liberté. La politique machiavélique entre histoire et médecine*, Paris, Honoré Champion, coll. « Travaux de Philosophie », 2004.

³ Arendt Hannah, *On revolution*, New York, Viking Press, 1963.

⁴ Vatter Miguel, *Between Form and Event. Machiavelli's Theory of Political Freedom*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2000. On note jusqu'à aujourd'hui cette virtuosité des analyses machiavéliennes des rapports entre pouvoir et conflit qui ont considérablement renouvelé le champ de la théorie politique depuis l'ouvrage fondateur de Lefort Claude, *Le travail de l'œuvre machiavel*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1986, comme le démontre par exemple la relativement récente publication de Abensour Miguel, *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Paris, Édition du félin, 2004

⁵ Bordes Jacqueline, *Politeia dans la pensée grecque*, Paris, Belles Lettres, 1981, p. 148.

citoyens qui ont également part au pouvoir. L'isonomie renvoie ainsi à la possibilité pour les hommes d'exercer le pouvoir de légiférer. Cette dichotomie qui pose la question de savoir si la constitution d'un peuple est déterminée par les mœurs (l'eunomie) ou par la nature du pouvoir politique (l'isonomie) est caractéristique de la manière dont on saisit le problème de la démocratie, car c'est de la tension entre ces deux pôles que naît le caractère proprement antagonique de cette dernière. En effet, l'antinomie, à savoir la manière dont les mœurs peuvent venir jouer contre la loi, ou à l'inverse la manière dont la loi peut être activée contre des usages considérés comme inconstitutionnels ou illégaux, réfléchit cette définition de la démocratie comme processus inachevé. Aujourd'hui même, les pratiques dites de désobéissance civile sont un exemple parfait de cette tendance antinomique qui parcourt la réflexion de la démocratie sur ses fondements constitutionnels.

Cette caractérisation de la démocratie à partir de ses antinomies constitutives permettrait de ne pas la réduire au modèle contractualiste renouvelé par la démocratie délibérative¹. Cet idéal normatif de l'exercice du pouvoir fondé sur la constitution d'une raison publique a en effet pour faiblesse de considérer abstraitement des citoyens libres et égaux qui délibèrent, autrement dit, des acteurs politiques suffisamment informés et autonomes pour participer aux décisions collectives. Elle oublie donc les diverses formes de domination et d'aliénation, les multiples intérêts et autres passions, qui s'imposent à eux quotidiennement et peuvent déterminer et faire varier, voire altérer leurs choix, et les différentes luttes et rivalités qui peuvent en résulter. Ainsi, quand bien même la démocratie parviendrait toujours à neutraliser le conflit, il ne s'agirait pas là d'une victoire de la démocratie mais bien de son échec et de sa contradiction car elle pourrait nier à cause de ce rêve rationaliste des formes de violences qui ne font l'objet d'aucun « conflit », pas même épistémologique : violences sociales, violences morales, violences de genre, par exemple.

Si la démocratie contemporaine subit et produit en même temps des conflits manifestes, elle laisse également place à des formes de violence masquées ou structurelles, qu'on peut qualifier de violence par omission dans la mesure où elles ne sont pas qualifiées comme violentes par le discours théorique. Aussi la complexité sociale ne cesse de mettre en question la démocratie délibérative et l'ouvre désormais aux larges domaines d'interrogation que sont aussi bien au niveau local le « fait » du pluralisme, qu'au niveau global le « fait » de la mondialisation. La démocratisation en tant que processus de transformation des régimes politiques est désormais indissociable de la prise en compte du caractère irréductible ou incompressible des conflits tandis que, dans les démocraties existantes, la sphère publique est en perpétuelle transformation. La démocratie ne cesse donc de déborder de son cadre institutionnel vers la société civile, qui, loin

¹ Cf. en particulier les travaux de Rawls John (notamment *théorie de la justice*, trad. C. Audard, Paris, Seuil, coll. « points essais », 1997) et de Habermas Jürgen, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, trad. R. Rochlitz et C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997.

d'être domestiquée, produit du dissensus, et est elle-même en voie d'internationalisation tant dans ses mobilisations que dans ses mutations. Moins que jamais réconciliée avec elle-même, la démocratie persévère ainsi dans une existence multiple et confuse, et en cela même elle est indéfiniment génératrice de conflits ¹.

Il est possible de retrouver dans la théorie contemporaine de la démocratie trois grands types de réponses à ces difficultés qui dépassent le tournant délibératif de la philosophie politique et prennent acte de l'antinomie constitutive de la démocratie : les théories de la reconnaissance, les théories de la multitude et les théories néo-républicaines.

Dans le sillage hégélien, les théories de la reconnaissance conçoivent la démocratie comme le lieu politique où se distribuent de manière conflictuelle les valeurs des capacités dont les individus sont porteurs. C'est dans le cadre du processus intersubjectif à l'origine de cette distribution que l'individu, luttant pour voir confirmée et reconnue sa valeur, « se réalise » par l'amour, le respect et l'estime. La lutte pour la reconnaissance apparaît dans ce cadre théorique comme le moteur du processus démocratique, puisque ce dernier se retrouve absolument indissociable des problématiques éthiques de revendication de reconnaissance génératrices de conflits ². Cette prise en compte a conduit certains théoriciens à considérer que la reconnaissance est le paradigme sous lequel toutes les formes de luttes sociales et politiques peuvent se subsumer tandis que d'autres considèrent que la théorie de la reconnaissance ne peut faire l'économie d'une articulation au paradigme de la redistribution ³.

Dans le sillage spinoziste et marxiste, les théories de la multitude insistent sur une conception radicale du mouvement démocratique. Celui-ci ne se réduit plus à son incarnation institutionnelle traditionnelle dans l'État-nation, mais s'affirme comme un pouvoir constituant qui se fonde sur une ontologie privilégiant l'immanence du multiple à la transcendance de l'un. Toute transformation sociale relève dès lors des multiples lieux de conflits où la multitude affirme la nécessité de son existence par la résistance aux multiples formes de domination sociale, économique et politique dans lesquelles s'incarne le capitalisme mondialisé. Dans cette orientation dont la finalité est plus directement pratique et

¹ Le conflit serait même originellement enraciné dans la démocratie. Mouffe Chantal (*The Democratic Paradox*, Londres, verso, 2000) utilise à ce propos l'expression « the ineradicability of antagonism » qui rend bien compte tout à la fois de la dimension immanente et constitutive du conflit dans le processus démocratique.

² Honneth Axel, *la lutte pour la reconnaissance*, trad. P. Rusch, Paris, Cerf, coll. « passages », 2000. Voir aussi Lazzeri Christian, « qu'est-ce qu'une lutte pour la reconnaissance ? », in *conflits, confiance*, Lazzeri Christian et Damien Robert (dir.), Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2007.

³ Fraser Nancy, *qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, trad. E. Ferrarese, Paris, La Découverte, coll. « textes à l'appui », 2005 ; Renault Emmanuel, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Paris, La Découverte, coll. « armillaire », 2004.

« mouvementiste », les luttes, et la libération recherchée ne se conçoivent que globalisées et la politique devient « biopolitique » tant l'enjeu premier est la préservation de la vie. Les exigences de citoyenneté (droits de citoyenneté pour tout travailleur étranger, « revenu garanti pour tous », etc.) s'imposent à l'échelle mondiale à l'image d'un processus démocratique et de conflits qui n'ont eux-mêmes plus rien de national ¹.

Dans le sillage machiavélien ², les théories néo-républicaines mettent au cœur de leur réflexion la lutte contre la domination et comme principe de régulation de tout gouvernement démocratique le principe de « contestabilité ». Elles reprennent l'idée classique selon laquelle la fonction première du politique est de satisfaire à l'idéal de liberté, mais prenant acte de la distance qui le sépare [p. 19] nécessairement du réel dans les démocraties contemporaines, elles développent une philosophie politique appliquée centrée autour de l'idée selon laquelle pour éviter que le gouvernement soit manipulé par une volonté arbitraire, il est nécessaire d'ajouter au système constitutionnel de législation un système qui rende possible une opposition franche à toutes les tentatives de subordination des citoyens ordinaires aux intérêts privés ou de groupe de ceux qui gouvernent. S'il est donc permis et même recommandé aux citoyens de contester toute décision qu'il juge non conforme à l'intérêt commun, alors les risques de domination arbitraire s'en trouvent atténués. Le conflit apparaît ici comme cette opportunité toujours présente de contestation offerte aux citoyens engagés de fait dans le processus de décision publique.

Ce volume entend donc interroger aussi bien les conflits explicites auxquels la démocratie délibérative contemporaine doit faire face, que les formes de violence implicites pour autant qu'elles parviennent à être démasquées. Il s'appuiera sur ces trois théories concurrentes pour examiner les différentes formes de luttes contestatrices et revendicatives et pour interroger la perspective émancipatrice contenue dans ces luttes. L'enjeu n'est donc pas simplement de dresser un état des lieux des diverses manifestations conflictuelles qui se rencontrent dans les démocraties contemporaines. Il est de mettre à l'épreuve des faits différents types de modèles théoriques et de saisir par ce biais la réalité du processus démocratique en acte. À cette fin, les thématiques abordées dans cet ouvrage couvrent l'ensemble des champs que cette problématique impose : la question du radicalisme démocratique bien sûr (textes de G. Bras et L. Bove) et la perspective

¹ Negri Antonio et Hardt Michael, *Empire*, Paris, Exils, coll. « Essais », 2000 ; *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*, trad. N. Guilhot, Paris, La Découverte, 2004.

² Bien sûr nous schématisons ici volontairement notre propos afin de rendre très claire la typologie proposée. Il va de soi que pour ce qui est de l'héritage philosophique, on ne peut si abruptement réduire une théorie à un seul précurseur. Il est par exemple incontestable que l'œuvre politique de Spinoza a eu un impact très important sur l'évolution de la pensée républicaine (voir par exemple Prokhovnik Raia, *Spinoza and Republicanism*, Londres et New York, Palgrave Macmillan, 2004) ou que machiavel est un auteur tout à fait central pour penser la multitude (cf. par exemple DEL LUCCHESI FILIPPO, *Timulti e Indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Milan, Ghibli, 2005).

du néolibéralisme comme contexte au sein duquel se développent les diverses formes de domination (texte de C. Laval) seront examinées d'un point de vue génétique et contemporain ; le droit de résistance ne sera pas simplement abordé du point de vue exégétique que l'on accorde à une tradition mais sera repensé dans le cadre des sociétés contemporaines qui, comme l'Argentine, ont dû poser la question de la désobéissance civile en situation de crise provoquée par le libéralisme (texte de R. Gargarella) ; la question sensible des minorités sera elle aussi étudiée du point de vue des problèmes concrets qu'elle [p. 20] pose à la conception classique de la citoyenneté (texte de S. Liakaki), et plus globalement dans un travail de philosophie politique appliquée (textes de S. Guérard de Latour et L. Foisneau) ; enfin une large place sera accordée à de nouvelles problématiques de théorie politique comme celles des luttes pour la reconnaissance (texte de J.-Ph. Deranty et E. Renault), de l'invisibilité politique et sociale (texte d'É. Tassin) ou du perfectionnisme institutionnel (texte de C. Nadeau).

Cet ouvrage n'aurait pu voir le jour sans le soutien du laboratoire Sophiapol de l'université Paris 10, et tout particulièrement de son directeur et principal animateur pour les questions de philosophie politique, Christian Lazzeri. Nous tenons à le remercier très chaleureusement ici du cadre de travail particulièrement stimulant que ce laboratoire offre, en particulier aux jeunes chercheurs. La plupart des contributions ici rassemblées ont donné lieu à de riches débats lors de leur présentation orale par les auteurs dans le cadre du séminaire de doctorants en philosophie politique du laboratoire Sophiapol. Nous remercions vivement tous les auteurs d'avoir accepté de nous confier leurs textes, ainsi que tous ceux qui ont contribué à organiser et animer ces séances, en particulier A. Le Goff, M. Garrau et S. Liakaki.

[p. 21]

DOMINATIONS

[Retour au sommaire](#)

[p. 23]

LE NÉOLIBÉRALISME ET LA DÉMOCRATIE LIMITÉE

Christian Laval

[Retour au sommaire](#)

L'interprétation dominante présente le néolibéralisme comme la doctrine qui fait pleinement droit à la démocratie et à la liberté contre tous les interventionnismes étatiques potentiellement liberticides. L'histoire contemporaine, marquée par l'effondrement du communisme, apporterait la preuve qu'il n'existe plus aucune alternative au capitalisme si n'étaient les résidus fanatiques d'un islam politisé et le ressentiment haineux des perdants. C'est bien sous l'étendard de la démocratie re-conquérante que les pays occidentaux développés entendent gouverner le monde. Tout se passerait comme si le processus d'essais et d'erreurs, selon le schéma pseudo-darwinien sous-jacent à maintes « explications » historiques, avait définitivement sélectionné les sociétés de marché au détriment des sociétés planifiées. Cette lecture héroïque du néolibéralisme auquel on attribue généreusement le triomphe des libertés sur le totalitarisme est une reconstruction fallacieuse de l'histoire. Elle oublie que le néolibéralisme est depuis ses débuts foncièrement anti-démocratique, qu'il constitue même la réfutation la plus cohérente de l'idéal de la souveraineté du peuple à l'époque moderne, même si, pour des raisons tactiques évidentes, cette dimension est souvent passée au second plan.

Le néolibéralisme est un projet de transformation sociale et institutionnelle qui met en question l'évolution vers un État-providence, regardée comme une dérive des formes politiques démocratiques. Le domaine du « social », qui renvoie à l'ensem- [p. 24] ble des dispositifs de la protection « sociale » et aux politiques de

redistribution et d'égalisation des ressources, est issu, selon les néolibéraux, d'une fausse conception de la démocratie et d'un abus des institutions qui s'en réclament. Cette fausse démocratie doit être combattue car elle conduit tout droit au totalitarisme ¹.

On pourrait en conclure que ces politiques néolibérales entendent seulement limiter la démocratie afin qu'elle ne constitue pas une menace sur les libertés. Il s'agit de bien plus que cela. Il ne suffit pas de supprimer les mécanismes pervers de la démocratie qui ont conduit à ces politiques sociales, il s'agit de mettre en question la démocratie elle-même, de la constituer comme problème, de trouver les moyens d'empêcher des modes de gouverner susceptibles de nuire aux libertés, et tout particulièrement à la liberté d'entreprendre et de commercer.

Cette position néolibérale n'est pas le fruit d'une élaboration consécutive au développement de l'État providence après 1945. Elle est constitutive du néolibéralisme comme rationalité gouvernementale fondée sur le calcul individuel dans l'ordre concurrentiel ². On oublie trop que le néolibéralisme n'est pas seulement une apologie de l'ordre marchand, du libre commerce, de l'enrichissement. C'est une réflexion politique sur les conditions de gouvernement d'un ordre humain composé d'individus calculateurs cherchant à maximiser leurs intérêts. Les pionniers de cette refondation politique du libéralisme, Louis Rougier, Walter Lippmann, Ludwig von Mises, Friedrich Hayek tiennent dans leurs écrits que la « mystique démocratique », que le règne de l'opinion, que la barbarie des masses représente le vrai danger pour la liberté et qu'il importe donc de penser et d'installer un dispositif institutionnel susceptible de contenir les effets pernicioseux du dogme de la souveraineté populaire.

Pour comprendre la défiance des néolibéraux à l'égard de la démocratie et des pratiques gouvernementales qu'elle peut inspirer, il faut sortir de l'opposition qui a eu longtemps la force de l'évidence : démocratie versus totalitarisme, termes qui constituent encore les catégories de pensée les plus usuelles du commentaire politique. Raymond Aron est l'un de ceux qui, dans le camp libéral, a donné la formulation la plus fameuse à ce conflit [p. 25] qui lui paraissait central dans les sociétés modernes : la démocratie, c'était avant tout le règne de principes politiques pluralistes tandis que le totalitarisme renvoyait au monopole du parti unique ³. Cette opposition, contemporaine de la Guerre froide, a masqué une autre opposition toute aussi importante entre deux formes et deux conceptions de la démocratie. Le courant néolibéral a mené une critique constante de la « démocratie totalitaire ». Il y a sur ce point une divergence radicale entre Raymond Aron et Friedrich Hayek. Comme le soutiendra ce dernier, c'est une

¹ Cf. Hayek Friedrich, *La route de la servitude*, Paris, PUF, col. « Quadrige », 1993.

² On renvoie ici naturellement à Foucault Michel, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Paris, Gallimard-Seuil, coll. « hautes études », 2004. cf. également Dardot Pierre, Laval Christian et Mouhoud el Mouhoud, *La gouvernementalité néolibérale*, Paris, la découverte, 2008 (à paraître).

³ Cf. Aron Raymond, *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1987.

profonde erreur d'opposer la démocratie au totalitarisme. C'est le libéralisme qui s'y oppose puisque la démocratie ne concerne que la manière de choisir les dirigeants, non la façon dont ils exercent le pouvoir :

« Le libéralisme est concerné par les fonctions du gouvernement et plus particulièrement par la limitation de tous ses pouvoirs. La démocratie est concernée par la question de savoir qui dirigera le gouvernement. Le libéralisme exige que tout pouvoir, et par conséquent même celui de la majorité, soit limité ¹. »

La démocratie sera libérale ou totalitaire, le libéralisme sera démocratique ou autoritaire. Cette dernière variante peut même être considérée comme un moindre mal. Le libéralisme en effet, qu'il soit démocratique ou autoritaire, est toujours préférable à la « démocratie totalitaire ». À cet égard, l'attitude des plus grands néolibéraux vis-à-vis de la dictature de Pinochet, qu'il s'agisse de Friedrich Hayek ou de Milton Friedman, témoigne suffisamment des conséquences politiques de leur doctrine. Friedrich Hayek avait le mérite de la franchise lorsqu'il déclarait à un journal chilien en 1981 :

« Ma préférence personnelle va à une dictature libérale et non à un gouvernement démocratique dont tout libéralisme est absent ². »

Le néolibéralisme n'est pas tant une doctrine de la démocratie comme pouvoir autonome du peuple, qu'une théorie des *limites institutionnelles* à apporter à la logique de la souveraineté populaire, laquelle, lorsqu'elle n'est pas maîtrisée, est grosse du danger totalitaire ³. C'est pourquoi il est toujours assez vain de critiquer l'absence de contrôle démocratique sur les politiques [p. 26] économiques néolibérales et les institutions qui les conduisent, comme il fut bien oiseux de dénoncer le traité constitutionnel européen au prétexte qu'il « gravait dans le marbre » des principes néolibéraux qui ne seraient pas soumis loyalement à la discussion publique. Le néolibéralisme par essence nie la démocratie théoriquement et pratiquement, si l'on comprend celle-ci comme le transfert au peuple du pouvoir effectif de définir les orientations fondamentales de son organisation sociale et de son destin.

¹ Hayek Friedrich, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Londres, Routledge, 1978, p. 142-143, cité par Houle François, « Hayek et la justice redistributive », in *Friedrich Hayek, philosophie, économie et politique*, Dostaler Gilles et Ethier Diane (dir.), Paris, Economica 1989, p. 216.

² Cité par longuet Stéphane, *Hayek et l'école autrichienne*, Paris, Nathan, coll. « Circa », 1998, p. 175.

³ C'est ce qui oppose par exemple la théorie benthamienne de la démocratie radicale et la théorie hayékienne de la démocratie limitée.

La menace du peuple

L'un des livres les plus symptomatiques du contexte intellectuel et politique qui a vu naître le néolibéralisme est celui de José Ortega y Gasset, *La Révolte des masses*, publié en 1927. Cet ouvrage a connu un succès considérable dans les années trente et a inspiré maintes réflexions sur le thème de l'oppression des élites et des fortes individualités par l'homme-masse, par l'homme moyen, sans qualité, par la foule soumise aux modes et aux humeurs et dont l'instrument est l'État omnipotent et universel. Ortega y Gasset manifeste tout au long du livre son regret du vieux libéralisme dans lequel les minorités politiques et culturelles dirigeaient :

« Aujourd'hui au contraire, les masses croient qu'elles ont le droit d'imposer et de donner force de loi à leurs lieux communs de café et de réunions publiques. Je doute qu'il y ait eu d'autres époques dans l'histoire où la masse soit parvenue à gouverner aussi directement que de nos jours. C'est pourquoi je puis parler d'une hyper-démocratie ¹. »

Ortega y Gasset n'est qu'un parmi d'autres qui tremble de cette peur des masses si répandue dans les milieux qui se réclament du libéralisme pendant l'entre deux guerres. On pourrait ainsi montrer qu'aux thèmes « nietzschéens » très fin de siècle, s'ajoutent les innombrables considérations sur l'irrationalité des foules, sur les effets de la propagande sur l'âme des peuples, sur les mouvements erratiques de l'opinion publique. L'idée que seule une élite éclairée est à même de diriger rationnellement les [p. 27] économies et les sociétés était assez courante dans les milieux intellectuels libéraux, chez les philosophes comme chez les économistes. Friedrich Hayek lui-même témoignera toujours d'une grande méfiance vis-à-vis des majorités oppressives, tenant, dans la perspective évolutionniste qui lui est propre, que ce sont les minorités qui font avancer la civilisation en enseignant à la majorité comment mieux faire lors même que la majorité veut prescrire par tous les moyens possibles son opinion attardée aux minorités ².

Cet anti-démocratisme néolibéral ne doit pas être confondu avec celui des courants nostalgiques de l'ordre social d'Ancien régime. Il ne repose pas sur le postulat de l'inégalité de naissance des hommes, mais sur celui de leur inégale faculté à accéder à la compétence politique et intellectuelle. Les masses s'opposent aux élites en ce qu'elles ne disposent pas des moyens moraux, esthétiques, intellectuels de se diriger. Le postulat anti-démocratique a sans doute

¹ Ortega y Gasset José, *La révolte des masses*, Paris, livre-club du labyrinthe, 1986, p. 55.

² Cf. Hayek Friedrich, *la constitution de la liberté*, Paris, Litec, coll. « Liberalia », 1994, p. 108.

été formulé le plus clairement par Ludwig von Mises dans son *Socialisme* : « les masses ne pensent pas » ¹.

Louis Rougier, l'un des principaux organisateurs et animateurs du néolibéralisme naissant, participe aussi de cette atmosphère élitiste. Il développera abondamment ce thème dans deux de ses ouvrages d'avant-guerre qui constituent les deux volets d'un même et unique thème : *La Mystique démocratique (ses origines, ses illusions)* qui date de 1929 et *Les Mystiques économiques. Comment l'on passe des démocraties libérales aux États totalitaires*, publié en 1938 ². Le premier livre constitue une critique acerbe du monde démocratique à partir de thèmes très semblables à ceux qu'a développés José Ortega y Gasset. Le propos du second ouvrage consiste à montrer comment les démocraties libérales se muent en régimes totalitaires « par des réformes sociales inconsidérées et des interventions abusives des pouvoirs publics », encouragées par les théoriciens de la planification et du dirigisme.

Louis Rougier part de l'idée que les deux composantes des régimes politiques modernes, les droits naturels imprescriptibles de l'individu, qui limitent le pouvoir d'État et la souveraineté populaire au principe de la légitimité de ce même pouvoir, ne se conjoignent pas, qu'elles entrent même de plus en plus en [p. 28] contradiction. Si la première composante peut se rapporter à Locke et la seconde à Rousseau, c'est Rousseau qui gagne à l'époque contemporaine car les masses n'entendent pas limiter le pouvoir populaire et poussent à l'étatisme contre l'individualisme.

D'où la question fondamentale pour les néolibéraux : comment limiter le pouvoir du peuple ? La réponse de Louis Rougier est dénuée d'ambiguïté : il faut confier le pouvoir à une nouvelle « aristocratie » et définir un « art de gouverner » capable de mettre les autorités politiques à l'abri des masses :

« L'art de gouverner implique une sagesse, une technique et une noblesse. Il implique la connaissance du passé, la préoccupation de l'avenir, le sens des possibilités, la connaissance des moyens propres à les réaliser, le sentiment des responsabilités et le souci des compétences. L'art de gouverner est, par suite, éminemment aristocratique, et ne peut être exercé que par des élites. Or la masse livrée à elle-même est tout le contraire. La masse n'a pas le sens des possibilités, car elle a une mentalité magique : elle croit que seule la trahison ou la mauvaise volonté des dirigeants les empêche de réaliser les miracles qu'elle exige d'eux. La masse est ignorante et suffisante : elle se croit omnisciente, elle se défie des capacités des techniciens, de l'intelligentzia, et, volontiers, elle

¹ Von Mises Ludwig, *Le socialisme*, Paris, librairie de Médicis, 1938, p. 589.

² Rougier Louis, *La mystique démocratique (ses origines, ses illusions)* – réédition en 1983 aux éditions de l'albatros avec une préface d'Alain de Benoist, et *Les mystiques économiques. Comment l'on passe des démocraties libérales aux états totalitaires*, Paris, librairie de Médicis, 1938.

fait sien le mot terrible du tribunal révolutionnaire demandant la tête de Lavoisier : «la République n’a pas besoin de savants”¹. »

Ces masses impatientes et brutales, primitives et grégaires, matérialistes et nationalistes ont brisé « cette merveilleuse machine à calculer qu’est le mécanisme des prix qui résout automatiquement le système d’équations dont dépend l’équilibre économique »². Il y a une contradiction insurmontable pour ce philosophe, seul membre français du Cercle de Vienne, entre ce mécanisme et la mentalité magique des masses, lesquelles veulent contrôler, maîtriser, asservir l’économie comme s’il s’agissait d’une chose dont elles pouvaient disposer à leur guise et pour leur satisfaction par la planification, la nationalisation, la redistribution des revenus :

« À la compréhension des lois de l’équilibre économique, les masses semblent particulièrement rebelles et c’est pourquoi le [p. 29] conflit n’a jamais été plus grand que de nos jours entre la politique économique, budgétaire et monétaire des États, sous la pression des masses électorales et les avertissements réitérés des professeurs d’économie politique et de science financière³. »

Contre le « gouvernement des masses » qui est « une contradiction dans les termes comme le serait une école où les écoliers feraient la loi »⁴, il faut mettre en place un État fort qui ne plie pas devant les revendications sociales. Il faut plus encore : il faut un système politique qui ne laisse aucune possibilité aux masses de dérégler l’ordre de la concurrence.

La critique de la « démocratie totalitaire »

Mais avant d’en venir aux solutions institutionnelles préconisées par les néolibéraux, voyons comment ils analysent la dérive des démocraties occidentales. Il y a deux interprétations de la démocratie, deux voies possibles selon les néolibéraux, la mauvaise et la bonne. La première est celle qui voit dans le peuple la source de la souveraineté, légitimité qui confère au gouvernement la capacité d’intervenir de façon illimitée dans les affaires de la collectivité en fonction des majorités électorales. La seconde est celle qui voit dans la démocratie une manière de sélectionner les dirigeants sans violence et de limiter leur pouvoir afin de garantir les libertés personnelles. Friedrich Hayek, qui sera le

¹ Rougier Louis, *Retour au libéralisme*, extrait de la Revue de Paris, 1^{er} janvier 1938, Librairie de Médecis, 1938, p. 10-11.

² *Ibid.*, p. 14.

³ *Ibid.*, p. 15.

⁴ *Ibid.*, p. 19.

principal théoricien néolibéral d'après guerre, donne de la démocratie libérale la définition suivante :

« La véritable valeur de la démocratie est de constituer une précaution sanitaire nous protégeant contre l'abus du pouvoir. Elle nous fournit le moyen d'écarter une équipe de gouvernants et d'essayer d'en trouver une meilleure. (...) Mais ce n'est pas, de loin, la plus haute valeur politique de toutes, car une démocratie sans limites pourrait bien être quelque chose de pire que des gouvernements limités autres que démocratiques ¹. »

Cette opposition entre les deux voies de la démocratie est essentielle à la stratégie néolibérale. Friedrich Hayek, qui suit sur ce point Louis Rougier et Walter Lippmann (auxquels il a beaucoup emprunté sans toujours le reconnaître), est persuadé [p. 30] que la démocratie mène au socialisme, qu'elle contient en elle les germes de la « démocratie totalitaire » du fait de la double croyance dans la souveraineté populaire et dans la justice sociale, deux mythes qui ont progressivement débridé la puissance publique et mis en grave danger l'ordre spontané de la société. Cette analyse de la disjonction trouve pour une large part ses arguments dans des travaux d'historiens qui ont revisité, bien avant François Furet, les racines de la « démocratie totalitaire » dans le XVIII^e siècle et, plus spécialement dans la philosophie de la Révolution française. Talmon, dans *The Origins of Totalitarian Democracy*, soutient l'hypothèse que l'Occident a élaboré et poursuivi deux voies distinctes de la démocratie, la voie *libérale* qui fait passer avant toute autre valeur la liberté de l'individu, c'est-à-dire l'absence de coercition, et une voie totalitaire, qui donne à la souveraineté populaire un pouvoir absolu pour réaliser un ordre naturel supposé harmonieux. La leçon morale et politique à en tirer, selon Talmon, est élémentaire : « l'idée d'un credo absolu et universel est incompatible avec la liberté » ².

La première voie de la démocratie que l'on peut appeler « démocratie limitée » ou « démocratie néolibérale » tient la démocratie pour une simple procédure de sélection des dirigeants qui doit être jugée sur son résultat pratique, et non sur les valeurs qui la fondent prétendument ³.

La valeur suprême doit rester toujours la liberté individuelle, laquelle passe avant la liberté politique, c'est-à-dire avant la participation des hommes aux choix de leurs dirigeants. Lorsqu'on dit qu'un peuple est libre, ce n'est pour Friedrich Hayek qu'une « transposition du concept de liberté individuelle à des groupes d'hommes considérés comme un tout ». C'est là une source de confusion grave

¹ Hayek Friedrich, *droit, législation et liberté. L'ordre politique d'un peuple libre*, vol. III, Paris, PUF, 1979, p. 164.

² Talmon Jacob L., *The Origins of Totalitarian Democracy*, Londres, Secker & Warburg, 1952, traduit par *Les origines de la démocratie totalitaire*, Paris, Calmann-Lévy, 1966, p. 314. cf. aussi Palmer Robert R., *The Age of Democratic Revolution*, Princeton, Princeton University Press, 1959, une autre source d'inspiration de Friedrich Hayek.

³ Cf. Hayek Friedrich, *La constitution de la liberté*, *op. cit.*, p. 104.

car, comme il le remarque encore, « un peuple libre en ce sens-là n'est pas nécessairement un peuple d'hommes libres »¹. Un individu peut être opprimé dans un système démocratique, comme il peut être libre dans un système dictatorial.

C'est ce qui n'aurait pas été bien compris par les démocrates. Leur erreur tient à l'idéologie autant qu'à la pratique. L'idée de souveraineté populaire favorise l'abus de l'exercice du pouvoir. Elle est au fondement de la conception constructiviste qui confond [p. 31] *l'origine* du choix des représentants et le champ légitime d'exercice du pouvoir, comme elle confond, selon les préceptes du positivisme juridique, ce qui est juste et ce qui est majoritaire. Une majorité ne suffit pas à constituer le juste, elle ne conduit pas à réaliser un « bien commun ». C'est le plus souvent l'inverse qui est vrai : une majorité, pour être réélue, doit enfreindre toutes les limites même celles qu'elle peut par ailleurs approuver, en particulier celles qui sont liées au respect de la liberté individuelle. L'histoire politique le montre assez, selon Friedrich Hayek : les majorités « libérales » ont mené des politiques de gauche, redistributrices et keynésiennes, pour se maintenir au pouvoir. Ce que l'on appelle « tyrannie de la majorité » est en réalité le plus souvent une coalition d'intérêts sur le « marché politique » dont l'effet est la distribution de privilèges à certains groupes puissants ou menaçants au détriment d'autres groupes.

La « souveraineté du peuple » est donc un masque pour le marchandage des intérêts particuliers de groupes organisés. La démocratie, en ce sens, se transforme en un « fétiche verbal affublant d'un reflet de légitimité n'importe quelle exigence d'un groupe désireux d'infléchir certains traits de la société dans une direction qui lui soit avantageuse », affirme Friedrich Hayek². Elle est une sorte de viol permanent du droit³ qui se manifeste par la volonté d'un groupe d'imposer ses intérêts aux dépens des intérêts individuels :

« Il semble que partout où les institutions démocratiques ont cessé d'être tenues par la tradition de suprématie du droit, elles aient conduit non seulement à la "démocratie totalitaire" mais, au bout d'un temps à une "dictature plébiscitaire"⁴. »

La démocratie réelle est proprement une dictature d'intérêts collectifs particuliers au détriment des intérêts individuels universels, les seuls légitimes en régime libéral. Cette dictature des groupes de pression, et parmi eux, surtout des syndicats, se traduit par des décrets, qui, même s'ils ont le nom et l'apparence de lois, ne sont que des règles d'organisation visant des résultats particuliers, alors qu'une loi est par essence une règle générale abstraite, c'est-à-dire indépendante de ses multiples applications particulières imprévisibles. Au total, le résultat n'est

¹ *Ibid.*, p. 13.

² Hayek Friedrich, *Droit, législation et liberté*, vol. III, *op. cit.*, p. 46.

³ Au sens de Friedrich Hayek, pour qui le *nomos* est essentiellement le droit privé.

⁴ Cf. Hayek Friedrich, *Droit, législation et liberté*, vol. III, *op. cit.*, p. 5.

pas néces-[p. 32] sairement ce que veut la majorité. Ce régime de corruption généralisée « ne produit pas ce que veut la majorité, mais ce que chaque fraction composante de la majorité doit concéder aux autres pour obtenir leur appui à ce qu'elle-même désire »¹.

Cette dérive « totalitaire », que constitue la mise en œuvre du programme social d'après-guerre, tient à ce que l'on a confondu démocratie et égalité, règle générale et objectifs sociaux particuliers à atteindre (égalité des chances à l'école, dans l'emploi, égalisation des revenus, des conditions de travail). Cette tendance au marchandage généralisé et à l'intervention gouvernementale sur des objectifs particuliers a été favorisée par le mythe de la « justice sociale ». C'est ce mythe qui pousse à accorder foi à l'idée que chacun devrait recevoir son dû en fonction de son mérite alors que l'ordre du marché ne peut aucunement garantir que le plus méritant aura plus que le moins méritant. C'est l'idée même de justice distributive qui doit être remise en question, puisque c'est en son nom que l'on demandera toujours à la société ou au pouvoir institué de parvenir à une répartition « juste ». Friedrich Hayek comme on le sait est de ceux qui n'entendent pas mélanger le résultat de la compétition et la morale. Or, à ses yeux, le marché n'a précisément rien à voir avec la morale, il a partie liée avec la liberté individuelle, valeur suprême, qui ne saurait être contestée par aucun principe collectif :

« Dans une société d'hommes libres, il ne peut exister des principes de conduite collective obligatoires pour l'individu. Ce que nous avons pu réaliser, nous le devons à ce que les individus se sont vu garantir : la faculté de se créer pour eux-mêmes un domaine protégé (leur "propriété") dans l'enceinte duquel ils puissent mettre en œuvre leurs aptitudes à des fins choisies par eux². »

Cette idée morale du partage juste supposerait une autre société que la société libérale, remarque lucidement Friedrich Hayek :

« L'on ne se rend pas assez compte que pour donner à l'expression un contenu intelligible, il faudrait effectuer un changement complet du caractère d'ensemble de l'ordre social, et sacrifier plusieurs des valeurs qui ont jusqu'ici régi ce système. Cette [p. 33] transformation d'une société en une autre foncièrement différente est en train de s'opérer peu à peu, et sans que nous ayons conscience du résultat auquel elle doit aboutir. Parce que les peuples ont cru qu'ils pourraient ainsi réaliser quelque chose appelé "justice sociale", ils ont remis aux mains de leurs gouvernements des pouvoirs que les dirigeants ne peuvent maintenant refuser d'employer, pour satisfaire les revendications d'une foule toujours accrue d'intérêts

¹ *Ibid.*, p. 12.

² *Ibid.*, p. 181.

particuliers qui ont appris à se servir du “sésame ouvre-toi !” de la justice sociale ¹. »

L'action des syndicats est dénoncée comme étant destructrice de l'esprit d'entreprise et de l'ordre de marché :

« Aussi longtemps que la croyance à la “justice sociale” régira l'action politique le processus doit se rapprocher de plus en plus d'un système totalitaire ². »

Ces pratiques de marchandage et ces « superstitions » de la souveraineté et de la justice sociale ont donné naissance aux politiques économiques et sociales actives, à l'administration de l'État-providence, au monopole étatique sur certains services comme la poste ou les transports, à l'essor des authentiques exploités que sont les syndicats. Le pouvoir politique, faute de résister à ce chantage permanent, devient un esclave qui devient à son tour oppressif. Il est comme « un rouleau compresseur conduit par un ivrogne » ³.

En somme, les démocraties occidentales sont devenues de plus en plus ingouvernables, comme le tiendra la Commission trilatérale dans le fameux rapport n° 8, *The Crisis of Democracy*, présenté à Kyoto en mai 1975. Samuel P. Huntington y affirmait cette idée typiquement néolibérale :

« Nous en sommes arrivés à reconnaître qu'il y a des limites potentiellement désirables à la croissance économique. Il y a aussi des limites potentiellement désirables à l'extension indéfinie de la démocratie politique ⁴. »

Cette ingouvernabilité progressive et cette inefficacité croissante des démocraties sociales en route vers la servitude totalitaire, peuvent être enrayerées si l'on parvient à limiter le champ d'exercice de la souveraineté du peuple. Telle est la ligne constante des néolibéraux depuis les années trente.

¹ Hayek Friedrich, *Droit, législation et liberté*, vol. II, Paris, PUF, 1976, p. 81.

² *Ibid.*, p. 82.

³ Hayek Friedrich, *Droit, législation et liberté*, vol. III, *op. cit.*, p. 13.

⁴ Crozier Michel, Huntington Samuel et Watanuki Joji, *Crisis of Democracy. Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*, New York, New York University Press, 1975, p. 115, cité dans Soulier Gérard, « du Watergate au nouvel ordre mondial. Naissance de l'information universelle », mars 1992 (<http://multitudes.samizdat.net/article660.html>). Cf. aussi Boiral Olivier, « trente ans d'une institution secrète : pouvoirs opaques de la trilatérale », in *Le monde diplomatique*, novembre 2003.

[p. 34]

Le gouvernement fort

On ne protégera pas le gouvernement exécutif des interférences capricieuses des populations, cause de l'affaiblissement et de l'instabilité des régimes démocratiques, en revenant au non-gouvernement prôné par les dogmes du laisser-faire. Cette illusion libérale du XIX^e siècle qui a perduré jusqu'en 1914, Walter Lippmann l'a ainsi décrite :

« Aussi longtemps que la paix semblerait assurée, le bien public résiderait dans l'agrégat des transactions privées. On n'avait pas besoin d'un pouvoir qui dépassât les intérêts particuliers et les maintînt dans un ordre donné en les dirigeant. Tout ceci, nous le savons maintenant, n'était que le rêve d'un jour de beau temps exceptionnel. Le rêve s'acheva lorsque survint la première guerre mondiale ¹. »

Un gouvernement socialement interventionniste est faible car en proie aux luttes des intérêts privés pour s'emparer des leviers politiques. Il faut donc une autorité « au-dessus de la mêlée ». Louis Rougier a posé les buts du néolibéralisme, que d'autres déploieront théoriquement et pratiquement après lui :

« Il faut que les démocraties se réforment constitutionnellement de façon à ce que ceux auxquels elles confient les responsabilités du pouvoir se considèrent non comme les représentants des intérêts économiques et des appétits populaires, mais comme les garants de l'intérêt général contre les intérêts particuliers ; non comme les instigateurs des surenchères électorales, mais comme les modérateurs des revendications syndicales ; se donnant pour tâche de faire respecter par tous les règles communes des compétitions individuelles et des ententes collectives ; empêchant que des minorités agissantes ou des majorités illuminées ne fassent en leur faveur la loyauté du combat qui doit assurer, pour le bienfait de tous, la sélection des élites. Il faut qu'elles inculquent aux masses, par la voix de nouveaux instituteurs, le respect des compétences, l'honneur de collaborer à une œuvre commune ². »

Louis Rougier est sans doute celui qui a le mieux articulé cette position anti-démocratique et la nécessité d'une refondation du libéralisme. Ses deux ouvrages, *La Mystique démocratique* et [p. 35] *Les Mystiques économiques* de ce point de vue n'en font qu'un. La stratégie néolibérale est en effet éminemment politique : il ne s'agit pas seulement de bonne ou de mauvaise politique économique, il s'agit

¹ Lippmann Walter, *Crépuscule des démocraties ?*, trad. M. Luz, Paris, Fasquelle, 1956, p. 18.

² Rougier Louis, *Retour au libéralisme*, *op. cit.*, p. 18-19.

de construire un ordre politique hors d'atteinte de la « souveraineté populaire », dans lequel l'autorité politique s'imposera à tous les intérêts particuliers qui voudraient « dérégler la machine » :

« Qui veut revenir au libéralisme devra rendre aux gouvernements une autorité suffisante pour résister à la poussée des intérêts privés syndiqués, et on ne leur rendra cette autorité par des réformes constitutionnelles que dans la mesure où l'on aura redressé l'esprit public en dénonçant les méfaits de l'interventionnisme, du dirigisme et du planisme, qui ne sont trop souvent que l'art de dérégler systématiquement l'équilibre économique au détriment de la grande masse des citoyens-consommateurs pour le bénéfice très momentané d'un petit nombre de privilégiés, comme on le voit surabondamment par l'expérience russe ¹. »

Cette exigence d'un État fort au-dessus des intérêts particuliers sera la marque de fabrique du néolibéralisme jusqu'à aujourd'hui. Walter Lippmann, qui fut l'une des figures éminentes de ce mouvement de pensée depuis la parution de sa *Cité libre*, a d'abord été un analyste critique de la mutation politique et intellectuelle qu'ont connue les pays occidentaux et surtout les États-Unis, qui accordait à l'opinion publique un rôle dirigeant dans la définition des politiques à conduire ². Ces réflexions des années vingt inspirent son « libéralisme constructeur » de la décennie suivante et ses conclusions d'après guerre sur le caractère potentiellement ingouvernable des démocraties. La ligne de pensée reste toujours la même : pour Walter Lippmann, comme pour les autres néolibéraux, un État qui intervient beaucoup est un État faible. Le *Big Government* ne peut pas agir, c'est un géant ligoté par les lilliputiens. Si les intérêts des groupes particuliers l'emportent c'est qu'ils ont trop d'influence par le biais de l'opinion publique, laquelle constitue non la force mais la faiblesse congénitale des démocraties. Or, il importe de laisser les gouvernants gouverner dans l'intérêt général, surtout quand il en va de décisions graves, comme celles qui concernent la guerre ou [p. 36] la paix. Se voulant fidèle à Jefferson, Walter Lippmann voudrait limiter le pouvoir du peuple à la nomination des gouvernants. Le peuple doit nommer qui les dirigera, non pas dire ce qu'il faut faire à tout instant. Mais Walter Lippmann est suffisamment averti pour savoir que s'est imposée dans les pays de tradition anglo-saxonne la théorie démocratique de Bentham, selon laquelle les gouvernants doivent suivre l'avis majoritaire, expression des intérêts du plus grand nombre. C'est ce dogme de l'opinion majoritaire qui empêche tout gouvernement de prendre les mesures courageuses qui s'imposent (surtout celles qui heurteront les intérêts de la majorité), et qui le fait aller plus volontiers dans le sens de ce qui est le plus agréable et le moins pénible pour les masses. Pour les

¹ Rougier Louis, *les mystiques économiques*, op. cit., p. 10.

² Cf. Lippmann Walter, *Public Opinion*, New York, Macmillan, 1922 (rééd. free Press, 1997).

néolibéraux, la souveraineté du droit, garantie par l'État fort, doit se substituer au dogme dangereux de la souveraineté du peuple ¹.

L'affirmation de la nécessité d'un pouvoir fort face aux intérêts organisés pose de redoutables problèmes lorsqu'on veut maintenir la procédure démocratique de nomination des dirigeants. Comme le dit encore Friedrich Hayek, « le bornage efficace du pouvoir est le plus important des problèmes de l'ordre social » ². Les seuls intérêts légitimes à prendre en compte par le droit sont des intérêts de l'individu protégés et bornés à la fois par des « règles universelles de juste conduite ». Ces règles formelles constituent la limite absolue que l'instance politique représentative ne doit pas franchir dans l'exercice du pouvoir législatif et gouvernemental.

Tout l'effort de Friedrich Hayek consistera donc à édifier un dispositif institutionnel capable de contenir toute demande d'intervention politique qui outrepasserait la règle universelle de défense des droits privés. Pour éviter cette dégénérescence de la démocratie réelle, Friedrich Hayek s'est employé à définir un système politique fondé sur un principe de limitation de l'action publique qu'il baptise la « démarchie » pour éviter l'emploi du mot « démocratie » « souillé par un abus prolongé » ³. Dans ce nouveau système constitutionnel, que nous ne pouvons ici décrire en détail, le pouvoir effectif du peuple consiste, par la médiation de représentants au champ de compétences soigneusement délimité, à poser les règles générales sur lesquelles il doit [p. 37] s'accorder ⁴. Une assemblée de sages d'âge mûr, élus par des électeurs du même âge, déterminera les règles générales auxquelles doivent être soumis les individus. Cette assemblée législative est séparée de l'assemblée gouvernementale chargée du pouvoir exécutif. Une clause fondamentale régira l'ensemble du dispositif constitutionnel, dont le principe est que nul ne peut être empêché d'agir qu'en vertu des règles générales.

L'impossible alternative

Le néolibéralisme regarde la dynamique démocratique comme dangereuse si elle n'est pas formellement bridée. L'État-providence est le résultat d'une conception erronée qui consiste à soumettre des buts sociaux et moraux à la souveraineté du peuple. Toute définition substantive de la démocratie telle que « le plus grand bonheur pour le plus grand nombre » ou même « l'amélioration du niveau de vie de la population » engendre nécessairement une coercition illégitime. La « démocratie » qui est seule admissible pour le néolibéralisme se

¹ Cf. Houle François, « Hayek et la justice redistributive », *op. cit.*

² Hayek Friedrich, *Droit, législation et liberté*, vol. III, *op. cit.*, p. 153.

³ *Ibid.*, p. 48.

⁴ Cf. Nemo Philippe, *La société de droit selon F.A. Hayek*, Paris, PUF, coll. « libre-échange », 1988, p. 330.

confond avec le droit des individus de ne pas voir leur champ d'action propre violé par d'autres et en particulier par l'État. Le droit privé l'emporte sur les contenus de la volonté collective, lesquels n'ont d'ailleurs aucune autre raison d'être dans un système social où chacun poursuit ses finalités individuelles sans comparaison et sans combinaison avec celles des autres, hormis les transactions contractuelles qui les servent.

Le néolibéralisme, dans sa dimension constitutionnelle trop souvent négligée par ceux qui prétendent s'y opposer, vise à créer un cadre indiscutable et indépassable. « L'ordre libre » du capitalisme occupe la place symbolique du dogme intouchable. Cette sacralisation tend à empêcher toute alternative à l'ordre du marché, et même tout conflit portant sur les règles fondamentales qui régissent l'ordre social. Telle est exactement la signification de la « démarchie » selon Friedrich Hayek :

« Une fois reconnu clairement que le socialisme, tout autant que le fascisme ou le communisme, conduit inévitablement à l'État totalitaire et à la destruction de l'ordre démocratique, il est [p. 38] incontestablement légitime de se prémunir contre un dérapage involontaire dans un système socialiste, au moyen de dispositions constitutionnelles qui ôtent au gouvernement des pouvoirs discriminatoires de contrainte, même là où l'on pourrait un temps croire généralement que c'est pour une bonne cause ¹. »

Le capitalisme, inscrit dans la constitution, protégé par la « clause fondamentale », deviendra alors l'horizon éternel des individus, qui ne pourront même pas concevoir la possibilité d'une autre société. S'il peut certes exister une rivalité dans la conquête des places, et donc un certain jeu d'opposition entre élites politiques, cette joute ne pourra dépasser les bornes de l'ordre institué du marché. Les seuls opposants autorisés sont ceux qui ne s'opposent pas vraiment au marché, ceux que l'on peut contenir et soumettre jusqu'à les faire consentir à l'ordre du marché. Comme le remarque Stéphane Longuet :

« Le libéralisme, une fois pleinement instauré n'est plus soumis à discussions : des mécanismes institutionnels doivent empêcher tout retour en arrière. Tout concourt à réduire le domaine de la discussion politique. L'hostilité au marché et donc au libéralisme ne relève pas d'un choix politique ou philosophique particulier, mais d'un mauvais exercice de la raison. Il faut combattre les adversaires du libéralisme ou les convaincre mais la démocratie ne peut conduire à leur laisser modeler les institutions sociales ². »

¹ Hayek Friedrich, *Droit, législation et liberté*, vol. III, *op. cit.*, p. 181.

² Longuet Stéphane, *Hayek et l'école autrichienne*, *op. cit.*, p. 175.

Les syndicats doivent être réduits dans leur puissance de nuisance. La gauche dans son ensemble doit être contrainte d'accepter l'ordre du marché. Pour l'heure, dit Friedrich Hayek, elle en constitue la menace principale :

« Personne ne peut, s'il ouvre les yeux, mettre en doute plus longtemps que la menace pour la liberté personnelle vienne principalement de la gauche non en raison des idéaux auxquels elle s'attache, mais parce que les divers mouvements socialistes sont les seuls vastes corps organisés qui, pour des buts séduisant le grand nombre, entendent imposer à la société une structure préconçue. Il en découle forcément la disparition graduelle de la responsabilité individuelle ; et déjà ont été progressivement écartées, l'une après l'autre, la plupart des sauvegardes de la liberté individuelle qu'avait édifiées au long des siècles l'évolution du droit ¹. »

[p. 39] Soumettre la gauche par la dictature autoritaire ou la domestiquer en lui faisant accepter l'ordre spontané du marché comme l'horizon indépassable, tel est le dilemme pratique néolibéral. On sait que la première voie a été souvent empruntée durant les années soixante-dix dans un certain nombre de pays, en Amérique latine notamment, et que la seconde l'a été durant les années quatre-vingts et quatre-vingt-dix dans la plupart des pays, en Europe particulièrement.

Le néolibéralisme, sous cet angle, a gagné politiquement au point que la situation semble à beaucoup irréversible. Les interconnexions marchandes se sont étendues à l'ensemble du monde, diminuant d'autant les possibilités d'action des États pour faire prévaloir aux dépens des finalités privées des buts communs. Les conflits économiques et sociaux ne sont plus apparemment que des résistances résiduelles à l'expansion des jeux de la concurrence généralisée ; quant aux conflits « culturels », ils participent sans doute de la « société des hommes libres » où chacun peut mener la vie qu'il veut. Certains voudraient croire qu'il existe encore des tentatives de « troisième voie » telle la voie européenne inspirée des ordolibéraux allemands ou la voie britannique du travaillisme rénové. C'est bien ce que mettait déjà en doute Friedrich Hayek, pour qui la « troisième voie » ne pouvait être qu'un masque trompeur : soit une acceptation du marché qui n'ose s'avouer, soit une marche honteuse au totalitarisme ².

Dès lors que le capitalisme est érigé en norme absolue, le cadre dans lequel peuvent s'exercer les droits des citoyens est nécessairement restreint. Pour utiliser un autre langage, les classes sociales peuvent bien manifester des intérêts divergents, le principe même qui fonde l'existence des classes et leur inégalité originelle ne peut être mis en cause. Le néolibéralisme n'est pas seulement un « antisocialisme radical », il est aussi un anti-démocratisme fondamental. Il met en question la capacité d'un peuple à s'autogouverner en dégagant une « volonté collective ». Le peuple ne peut s'autogouverner complètement car il ne peut

¹ Hayek Friedrich, *Droit, législation et liberté*, vol. III, *op. cit.*, p. 154-155.

² *Ibid.*, p. 181.

attenter à des règles fondamentales, qu'il ignore généralement, et qui sont, pour Friedrich Hayek, le produit d'une évolution inéluctable et irréversible. Ces règles sont celles de la liberté [p. 40] individuelle définie par des droits particuliers, dont celui de la propriété sur les biens. Ce dont il n'est précisément plus question de discuter. Dans l'ordre néolibéral, la démocratie n'est pas l'espace de lutte des intérêts entre eux, la forme politique d'une division sociale reposant sur l'inégale répartition des biens, elle est au contraire la soumission de tous à une distribution que personne n'a voulue et ne doit contester. Il ne reste à chacun qu'à « jouer le jeu » comme il l'entend avec la donne initiale qu'il a reçue en propre. C'est ce que les néolibéraux appellent un « ordre juste », lequel paraît conduire tout droit à un certain achèvement de la démocratie libérale elle-même ¹.

¹ On renverra sur ce point aux remarquables analyses de Brown Wendy, in *Les habits neufs de la politique mondiale, néolibéralisme et néoconservatisme*, Paris, les prairies ordinaires, 2007.

[p. 41]

VISIBILITÉ ET CLANDESTINITÉ : DES «DISPARUS» EN RÉGIME LIBÉRAL ¹

Étienne Tassin

[Retour au sommaire](#)

Si l'on est en droit de parler de « disparus » dans les sociétés libérales contemporaines, ce n'est certes pas au sens des disparus des régimes dictatoriaux d'Amérique du Sud, d'Argentine et du Chili en particulier. Ce serait ternir la mémoire de ces derniers que de vouloir faire du « disparu » une catégorie générique dont diverses occurrences se rencontreraient sous des régimes politiques aussi différents. La disparition en régime libéral n'a pas le sens de la disparition en régime dictatorial, elle procède d'un tout autre dispositif et concerne d'autres catégories de population. J'utiliserai ici le terme pour désigner ceux que l'économie globalisée condamne, au terme de migrations forcées et aléatoires, à la clandestinité dans les pays où leur errance a fini par les conduire. La disparition désigne l'opération par laquelle la société libérale prive les immigrés déçus de leurs droits ou les clandestins de toute visibilité, les effaçant

¹ Ce texte est extrait d'une communication faite au séminaire du centre de sociologie des pratiques et représentations politiques (CSPRP – l'Université Paris Diderot) en mars 2007 sous ce titre. Il en constituait l'introduction, définissant le cadre conceptuel d'une enquête qui se poursuivait par l'examen de quelques « figures » de l'homme invisible : celle de Gygès, le pâtre lydien qu'évoque Glaucon dans *La République* de Platon ; celle de Griffin, le savant du roman de H. G. Wells *l'homme invisible* ; celle du jeune protagoniste noir, anonyme, du roman de Ralph Ellison, *The Invisible Man*, et de son pendant, anonyme aussi, du récit de Richard Wright, *The Man who Lived Underground*. Je lui ai conservé son caractère oral et son aspect programmatique. Les questions débattues à cette occasion ont donné lieu à des commentaires très suggestifs dont je veux remercier, entre autres, Gêrôme Truc, Lucas Martin, Hervé Leclerc du Sablon, Julia Smøla, Hourya Bentouhami.

de l'espace public d'apparition pour les vouer à mener une existence souterraine, obscure, caverneuse. Vie privée, au sens littéral, parce que privée de la lumière publique et donc de la compagnie politique de semblables. Vie privée de droits, ensuite, privée des « papiers » qui les attestent, et donc des garanties que les institutions politiques sont supposées accorder à ceux dont l'appartenance à la communauté est avérée par l'allégeance reconnue à l'autorité publique. Vie privée d'existence, enfin, parce que la réclusion aux souterrains de la vie sociale et politique vaut condamnation aux oubliettes : disparitions de la lumière, de la citoyenneté et de la [p. 42] civilité, des droits et de la reconnaissance institutionnelle, autant de procédures qui signent l'expulsion de la communauté humaine par effacement de l'espace d'apparition et du droit d'y apparaître. L'impossible concitoyenneté publique accule aux fraternités clandestines. Mais celles-ci ne compenseront pas la mort sociale et politique qui est une condamnation à l'inexistence.

Je me propose d'examiner ce qu'est l'existence – ou la non existence – d'un homme (rendu) invisible. Il me faut cependant commencer par esquisser en termes rapides le cadre de cette investigation.

1. Politique est le nom d'un espace public conçu comme espace d'apparence et de visibilité. Comme l'a indiqué Hannah Arendt, cet espace qui se déploie entre les acteurs de la vie politique, entre citoyens, est un espace d'apparition : apparition des acteurs les uns aux autres, révélation de l'agent à lui-même, singularisation de « qui je suis » dans les actions menées avec d'autres. Espace d'apparition, le politique articule la communauté des acteurs, la révélation de l'agent et sa singularisation au principe de visibilité. La nature phénoménale de l'espace public-politique définit l'apparence non comme la face superficielle et visible d'un théâtre d'opérations dont la vérité cachée se teindrait en coulisse, mais comme le mode même sur lequel le plan politique se déploie :

« En politique, plus que nulle part ailleurs, nous n'avons pas la possibilité de distinguer entre l'être et l'apparence. Dans le domaine des affaires humaines, l'être et l'apparence sont réellement une seule et même chose ¹. »

Au regard de l'espace public-politique, nulle action qui ne soit une apparition, nulle apparition qui soit étrangère à la signification politique des actions. L'opération inverse, la disparition, qui procède à l'occultation des acteurs ou des personnes en les condamnant à l'invisibilité et à la généralité, produit dans les sociétés démocratiques libérales la paradoxale mort sociale, civile et politique des « exclus » et des « reclus ». Exclusion et réclusion sont des formes de disparition ; et les exclus de toute manifestation comme les reclus privés de comparution publique sont proprement nommés des « disparus ». Si la

¹ Arendt Hannah, *On revolution*, Londres, Penguin Book, 1990, p.98.

manifestation [p. 43] (apparition) est l'action politique par excellence, on dira que l'occultation (la disparition) est le crime politique par excellence.

2. La dictature argentine (mais aussi chilienne et d'autres du Cône Sud ¹) a érigé la disparition en opération politique qu'on peut dire sursignifiante en systématisant les pratiques d'enlèvement et d'occultation des personnes. Il importe de rappeler, comme le fait Pilar Calveiro, que presque la totalité des disparus d'Argentine ont été des militants, des citoyens actifs engagés dans la lutte contre la dictature ². Ce sont avant tout les acteurs apparaissant, manifestant leur opposition, qui devaient se trouver exposés au régime de disparition. Par où s'indique que derrière la suppression des personnes, c'est le ressort de l'apparition elle-même qui est visé. Que signifie disparaître dans ce contexte dictatorial ? Non pas seulement mourir, mais être privé de visibilité jusqu'en sa propre mort au point qu'il devient impossible d'attester qu'un individu portant ce nom propre a existé puisqu'il est impossible d'établir qu'il est mort. Disparu est celui dont on ne dit pas qu'on ne sait pas ce qu'il est devenu, mais dont on dit qu'il n'est pas établi qu'il existe ou même qu'il a existé. Avec le corps, le nom disparaît, et avec le nom la singularité de l'acteur. Le disparu n'est pas expulsé de la vie comme l'est l'opposant assassiné, il l'est du monde et de la communauté parce qu'il l'est de l'ordre de l'apparaissant. Car rien n'indique, par définition, qu'un disparu est mort alors que sa disparition signifie littéralement qu'il n'apparaît plus : un être est privé de sa phénoménalité en étant soustrait de l'espace phénoménal d'apparition. Ce qu'il y a d'insupportable dans la disparition est la disparition de la mort elle-même. Faute d'une attestation de la mort, l'existence elle-même devient rétrospectivement problématique, fantomatique. Un disparu, c'est une existence qui n'a pas lieu d'être et dont on peut soupçonner qu'elle n'a pas eu lieu. Le signe absent de la disparition est le corps subtilisé aux proches comme à l'espace de phénoménalité politique ³. La dématérialisation de la disparition rend le deuil impossible et très difficile le souvenir. Nul hommage ne peut être rendu au disparu dont la mort a disparu avec l'existence. Il n'y aura pas de mémoire des disparus. [p. 44] En soustrayant un être à l'existence visible et reconnue, au monde et à la communauté des mortels, communauté d'acteurs, on fait disparaître une histoire (pas simplement une biographie). Amputée de ses acteurs, l'histoire elle-même ne peut être contée ; ni transmise. « Un disparu disparaît toujours avec toutes les raisons de sa disparition » écrit Hervé Leclerc du Sablon.

¹ Sur la situation chilienne, cf. Garcia Castro, Antonia, *De mort lente. Présence des disparus du chili de 1973 à nos jours*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002.

² Calveiro Pilar, *Pouvoir et disparition. Les camps de concentration en argentine*, trad. I. Taudière, Paris, la fabrique, 2006.

³ Cf. Verstaten Alice, « affleurements de la « disparition forcée » chez les vivants », où l'accent est mis sur la place manquante du corps et ses effets, in assoaleas.free.fr/DOCS/1_alice-verstraeten.pdf. Je remercie G r me Truc de m'avoir indiqué cet article.

3. La dictature a inventé une « économie » de la disparition : une gestion stratégique de l'effacement des êtres de la surface de la terre à des fins prétendument « politiques ». En même temps qu'est supprimée l'opposition à la dictature, est effacée la suppression de cette opposition. La logique d'une suppression doublée d'une suppression de la suppression fut celle que le système nazi a appliquée à l'extermination des Juifs. Comme l'a montré Lucas Martin, à cette « économie » de la disparition, les Mères de la place de Mai à Buenos Aires nous ont appris qu'on ne pouvait qu'opposer une politique des apparitions¹. Des hommes disparaissent, des femmes apparaissent. Les hommes sont des fils, les femmes seront des mères. On ne saurait négliger la très haute signification politique de cette manifestation, de cette apparition qui crée avec elle une scène publique de visibilité née de l'action concertée des mères, c'est-à-dire née de l'exposition, de la révélation. Ce « phénomène » qu'est la ronde des Mères actualise la pure manifestation politique, sa pure phénoménalité. Dès que, le 30 avril 1977, elles se mirent à se mouvoir en cercle sur la place de Mai pour protester contre la disparition de leur fils, les Mères dessinèrent un espace politique d'apparition que depuis elles ré-insituent, réactualisent, chaque jeudi à 15 h 30. Elles inventèrent un lieu et un temps politique, un espace d'apparition né de leur action et qui désormais l'accueille, et dont l'accueil est la réinvention continuée. Que nous apprend ce phénomène ? Que le politique relève de l'action, que l'action est manifestation, que la manifestation est apparition des acteurs et l'apparition des acteurs révélation de ce qui est en jeu dans toute vie collective : une existence apparaissant à tous et dessinant par ses actions l'espace de cette apparence qu'il revient aux institutions et aux autorités légitimes de garantir et aux citoyens d'actualiser. On se tromperait à voir dans la danse des « folles de Mai » quelque stratégie de pression exercée contre les forces de l'ordre. Les Mères n'installent ou ne recourent à aucun rapport de forces, leur action ne relève pas de la même économie du pouvoir que celle qui les a privées de leur fils. À la puissante armée destructrice de la Junte, les Mères opposent la visibilité d'une ronde de femmes apparaissantes. À la violence de la disparition, elles opposent la puissance de l'apparition. L'apparence, rien que l'apparence comme arme ; et une parole : « on veut la vérité ». C'est-à-dire : on veut la révélation, le dévoilement de ce qui est tenu dans l'occultation. Cette parole demande : « qu'est-il arrivé ? Qu'avez-vous fait d'eux ? Quel a été leur sort ? Quels sont leurs noms ? » La lumière publique exige des noms propres, des existences singulières manifestées dans et par des actions.

4. Reprenant la question de la disparition dans le contexte argentin post-dictatorial d'aujourd'hui, Hervé Leclerc intitule son commentaire de la disparition de Jorge Julio Lopez le 18 septembre 2006, témoin clé du procès intenté contre

¹ Cf. les analyses que Lucas Martin consacre à cette question dans « dire la vérité dans la dictature argentine (1976-1983) », mémoire de DEA, CSPRP, l'université de Paris Diderot, 2002.

Miguel Etchecolatz, extortionnaire de la dictature : « Le premier disparu en régime libéral »¹. La formule pourrait prêter à confusion si on la prenait en un sens général. À moins qu'elle ne signale la permanence des pratiques dictatoriales dans la société démocratique. Car cette disparition est encore tout entière une opération policière typique du régime des militaires. Comme si ce que Suzana Villavicencio a appelé « la démocratie des disparus »² à propos de la période post-dictatoriale de l'ère Menem, caractérisée par l'impunité des militaires impliqués dans les disparitions, trouvait son prolongement encore aujourd'hui sous des formes officieuses. Pourtant, à l'encontre de cette forme de disparition, on doit se demander si le régime libéral des sociétés démocratiques ne produit pas de lui-même des disparus d'un nouveau genre³. À propos des disparus d'Argentine, Pilar Calveiro indique qu'il ne saurait y avoir de disparitions sans système concentrationnaire. À propos de l'Europe de Schengen, Marie-Claire Caloz-Tschopp indique qu'il ne saurait y avoir de clandestins sans système de camps d'internement⁴. Il faudrait évidemment développer cette articulation entre le système des disparitions, de la clandestinité et le système des camps, pas seulement du point de vue des opérations policières, mais dans leur signification philosophique : nul doute que les sociétés concentrationnaires soient des sociétés de disparition, d'invisibilisation. Si, au contraire, les sociétés dites démocratiques, ou à tout le moins républicaines, s'ordonnent à un espace public d'apparition, de visibilité, alors la question de la disparition et de la clandestinité en régime libéral pose la question d'une contamination, accidentelle ou structurelle, des sociétés démocratiques par les schèmes organisateurs des sociétés concentrationnaires. Un spectre hante l'Europe...

5. Afin d'éviter toute assimilation fautive en passant du contexte dictatorial à celui des sociétés démocratiques, la reprise du thème de la disparition en régime libéral incite à distinguer les situations et leurs significations. La disparition concerne soit la sphère de la vie privée, soit celle de la vie publique. Le premier cas, pour lequel la police est couramment sollicitée, relève de la vie et du droit privés. Les personnes disparues de leur propre chef sans laisser de traces, fugueuses pour la plupart, ne sont pas considérées comme délictueuses au regard du droit. La disparition en tant que telle n'est pas un délit, ni n'est nécessairement la conséquence d'un acte délictueux ou criminel commis envers quelqu'un. Le phénomène public et politique recouvre, lui, trois situations différentes et

¹ Leclerc du Sablon, Hervé (CSPRP, Paris Diderot) : <http://blog.myspace.com/bonsairs>

² Villavicencio Susana, « *Desaparecidos*. La violence sous la dictature militaire en Argentine », conférence de Dakar, 18 mars 2003, réseau « l'état de droit saisi par la philosophie », AUF : <http://blog.myspace.com/bonsairs>

³ On trouvera des indications pour une approche différente de cette question dans Garcio Castro Antonia, « Le poids des absents. Des effets de la disparition forcée en démocratie », in *La Mazarine*, n°7, Paris, 1998

⁴ Caloz-Tschopp Marie-Claire, *Les étrangers aux frontières de l'Europe et le spectre des camps*, Paris, La Dispute, 2004.

concerne trois types de personnes distinctes que je nommerai : les éliminés, les effacés et les occultés.

(a) Sont dits *éliminés* les disparus par suite d'opérations policières ou militaires, comme ce fut le cas dans les dictatures d'Amérique du Sud. Parce que leur mort n'est pas attestée, leur existence se trouve en retour elle-même privée de réalité. Ceux qui ont disparu sans qu'on puisse établir qu'ils sont morts hantent les mémoires non comme des revenants mais comme des manquants : ils ne sont plus que ceux dont on dit qu'ils ne furent pas puisque personne ne peut dire ce qu'il est advenu d'eux. Ils manquent. Comme on l'a dit, le trait matériel marquant de cette situation, commune aux disparus privés et aux disparus politiques, est non seulement la vacance affective, mais l'absence matérielle du corps. Pour leurs proches tout au moins, ils sont [p. 47] absents, définitivement, faute de corps. L'absence du corps qui rend l'établissement du crime difficile est aussi ce qui rend le deuil impossible.

(b) On a nommé *effacés* (*erased*) les êtres privés d'existence politique faute de reconnaissance de leurs droits politiques ou du fait de leur effacement des registres de la citoyenneté. Ce fut le cas des apatrides, des Sans-États, au lendemain des traités des minorités en Europe consécutifs à l'armistice de la première guerre mondiale. C'est le cas depuis 1992 des *erased* en Slovénie ¹ dont la situation est exemplaire d'une disparition politique. Le 26 février 1992, le ministère des Affaires intérieures de Slovénie a procédé à l'effacement de plus de 18 000 personnes (soit près d'1% de la population de la république slovène) des registres des résidents permanents en république de Slovénie au motif qu'elles n'avaient pas remplis les formulaires demandant explicitement la citoyenneté du nouvel État. Il s'agit pour la plupart de résidents de l'ancienne fédération yougoslave, mais aussi de Romanichels qui se sont ainsi vus privés de leurs droits politiques sans pour autant être citoyens d'un autre État. Certains furent expulsés du territoire, d'autres internés et le plus grand nombre contraints à vivre dans une semi-clandestinité, ne pouvant exercer aucun droit et n'étant plus protégés par la puissance publique. Les *effacés* se considèrent eux-mêmes comme victimes d'une « exécution civile » qui les condamne à une existence illégale. Dans une déclaration publique, ils se sont eux-mêmes nommés « les invisibles » et ont affirmé constituer le « sujet politique incontournable » de l'Union européenne ². La situation des *effacés* de Slovénie n'est en effet pas un cas particulier. Il se pourrait qu'elle soit emblématique d'une situation vouée à se généraliser dans l'Europe de Schengen où l'opération juridico-politique de définition de la citoyenneté nationale entre en tension avec le principe métanational de la

¹ Cf. Dedic Jasmina, Jalusic Vlasta and Zorn Jelika, *The erased. Organized innocence and the politics of exclusion*, Ljubljana, Peace Institute, Institute for Contemporary Social and Political Studies, Édition Politike, 2003.

² Cf. « Histoire et lutte des effacés », par les Effacés : <http://pajol.eu.org/article995.html> (novembre 2006).

citoyenneté européenne. Des situations analogues se retrouvent du fait des législations nationales dans les pays de l'Union européenne (par exemple les Romanichels nés et vivants en Italie et privés de citoyenneté, etc.). Par là, la situation des effacés tend elle à se rapprocher de celles des occultés.

(c) J'appellerai *occultés* ceux qui sont condamnés à la clandestinité du fait de leur entrée illégale sur le territoire ou du fait d'une [p. 48] perte de leurs droits consécutive aux modifications législatives ou réglementaires. Travailleurs immigrés privés de toutes formes de visibilité politique et même sociale, voués à ne pas apparaître et, en raison de la négation formelle de leur existence politique, *condamnés à disparaître pour être*. Il ne s'agit pas ici des réfugiés politiques que l'État refuserait de reconnaître, mais des immigrés économiques que l'économie libérale exploite en connaissance de cause tout en criminalisant leur présence, justifiant d'une main leur présence sur le territoire par les emplois accordés souterrainement, tout en leur ôtant de l'autre les droits auxquels ils pourraient prétendre. À la différence des disparus d'Amérique du Sud ou des effacés, les occultés posent le problème de l'articulation entre une disparition politique et sociale et une fonctionnalité économique. Un même dispositif économique attire les travailleurs du Sud en induisant une immigration illégale soustraite aux obligations du code du travail et soutient leur condamnation politique et pénale en même temps que les politiques d'expulsion forcée. Nulle contradiction dans cette opération. On serait bien naïf de penser que l'immigration clandestine est un « dommage collatéral » d'une économie saine, qui témoignerait de cette santé par l'attractivité qu'elle induit. Ladite économie n'impose pas à son corps défendant la clandestinité aux travailleurs illégaux ; elle produit au contraire en connaissance de cause, si ce n'est à dessein, les disparus dont vit le régime libéral. L'occultation n'est pas une conséquence mais un processus fonctionnel du mode de production globalisé. Aussi la dénégation accompagne-t-elle l'opération d'occultation, d'invisibilisation, dont se soutient le dispositif économique. La production d'invisibles par disparition ne relève pas plus d'une manipulation délibérée des élites économiques (théorie du complot) que d'un inéluctable mais regrettable destin des sociétés économiquement développées (théorie du dommage collatéral) : elle est l'œuvre logique de la globalisation des moyens de production. Par son fonctionnement, le régime libéral produit les occultés dont il a besoin pour fonctionner.

6. On peut ainsi distinguer trois registres de disparus et trois opérations de disparition : les éliminés sont le produit d'une opération policière et/ou militaire qui se donne comme une politi-[p. 49] que ; les effacés sont le produit d'une opération juridico-politique qui couvre une idéologie xénophobe, souverainiste et nationaliste ; les occultés sont le produit d'une opération économique que justifie un discours politique sécuritaire et que cautionne une police elle-même soumise au critère économique de la rentabilité (dont les quotas d'expulsés définis par l'actuel gouvernement sont le triste exemple).

7. Cette sommaire typologie des disparitions doit nous amener à considérer les formes d'invisibilité qui font face aux formes de visibilité sociales et politiques par lesquelles se signifient et s'actualisent les appartenances groupales ou communautaires, les reconnaissances sociales et les actions publico-politiques. Pour le dire schématiquement, l'invisibilité peut être prise en trois sens distincts.

(a) En un sens métaphorique, faible et de large extension, sont dits invisibles ceux dont on ne parle pas, ceux dont on se sert mais qu'on ignore. Tels sont par exemple les différentes catégories qui composent *La France invisible*¹. Les auteurs les regroupent en quatre types : les invisibles variables d'ajustement qui n'existent plus dans l'espace public que sous la forme statistique : sans-emplois, expulsés, gens du voyage, habitants des taudis, Rmistes, sans domicile, surendettés... ; les hommes et femmes sans qualité qui ne relèvent pas d'une qualification relevant de l'aide sociale ou de politique publique : salariés déclassés, femmes à domicile, intermittents, précaires du public... ; les victimes des nouvelles violences : disparus, jeunes au travail, travailleurs de l'ombre... ; les invisibles masqués par les images toutes faites : les discriminés, les délocalisés, les handicapés, les prostituées, les drogués... À trop élargir le spectre de l'invisibilité, si l'on peut dire, on conviendra que chaque catégorie sociale est en quelque sorte invisible d'un certain point de vue. La référence à la formule utilisée par le protagoniste du roman de Ralph Ellison sert à accréditer ce perspectivisme :

« Je suis un homme qu'on ne voit pas [...] Je suis invisible, comprenez bien, simplement parce que les gens refusent de me voir². »

[p. 50]

Loin d'inscrire l'invisibilité au registre d'une pathologie de la phénoménalité politique ou sociale, celle-ci est rapportée à une phénoménologie du regard. C'est aussi le cas de la problématique de la reconnaissance.

(b) En un sens toujours métaphorique mais plus rigoureux, on dira en effet que sont invisibles ceux qu'on ne voit pas parce que le regard passe sur eux sans les voir ou à travers eux, induisant une forme d'humiliation « qui rend invisible, fait disparaître, qui ne correspond évidemment pas à une non présence physique mais plutôt à une non existence au sens social du terme »³. S'appuyant sur le récit à la

¹ Beaud Stéphane, Confavreux Joseph, Lingard Jade, *La France invisible*, Paris, La Découverte, coll. « cahiers libres », 2006.

² Ellison Ralph, *Homme invisible, pour qui chantes-tu ?*, trad. M. et R. Merle (avec une intéressante préface de ce dernier), Paris, Grasset, 1969, p. 35.

³ Honneth Axel, *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, chap.7 : « invisibilité : sur l'épistémologie de la « reconnaissance » », texte établi par O. Voirol, Paris, la découverte, 2006, p.225.

première personne du protagoniste du roman d'Ellison, Axel Honneth propose de différencier deux types d'invisibilité, l'une littérale et négative liée au fait de ne pas percevoir un sujet parce qu'on voit « à travers » lui comme s'il était transparent, l'autre figurée et positive qui revient à ne pas reconnaître qui ou ce qui est vu, soit à ne pas lui accorder l'identification sociale qu'il sollicite ou à le figer dans une identité à laquelle il voudrait échapper. La « phénoménologie de l'invisibilité » rendrait compte de celle-ci à partir d'une problématique de la reconnaissance qui rapporterait ainsi, comme le suggère le récit d'Ellison, l'invisible au déni de reconnaissance. C'est donc encore au regard que revient de décider du visible, et non au visible d'ouvrir le champ de la perception. Il est possible qu'à vouloir penser l'invisibilité sociale et plus encore l'invisibilité politique depuis l'articulation d'une phénoménologie de la perception et d'une problématique de la reconnaissance, on reste pris dans les paradoxes d'une identification soit impossible soit réifiante. L'existentialisme sartrien d'Ellison qui guide l'analyse d'Honneth rabat la pensée de la phénoménalité sur celle d'une lutte contradictoire pour la reconnaissance d'une identité que la liberté doit contredire pour se concrétiser dans l'action. Pour le dire grossièrement, il faut ici choisir entre être sartrien ou arendtien, entre une dialectique de la reconnaissance fondée sur une phénoménologie du regard et une pensée de l'action politique – qui noue la révélation et la singularisation de l'acteur à l'agir en commun – fondée sur la phénoménalité de l'espace public.

L'inféodation de la question de l'invisible social et politique à la phénoménologie du regard est explicite dans l'analyse par [p. 51] laquelle Olivier Voirol introduit, à la suite d'Honneth, le thème de la visibilité dans les sciences sociales ¹. L'invisibilité y est traitée sous l'angle du visuel et du regard et donc dans l'optique de la reconnaissance. Cinq types de recherches sociologiques sur la visibilité sont distingués : une visibilité dite formelle qui regroupe des travaux portant sur le travail et les procédés d'inscription et de formalisation des tâches ; une visibilité pratique qui renvoie aux études sur les ajustements mutuels des acteurs dans leurs activités pratiques ; une visibilité médiatisée qui concerne les médiations techniques et les supports symboliques de « ce qui peut être vu » ; une visibilité sociale qui porte sur la manière dont des groupes sociaux bénéficient ou non d'une attention publique ; et enfin une visibilité conflictuelle qui se concentre sur les luttes pour la visibilité, liées à la lutte pour la reconnaissance mais qui lui sont antérieures comme si la visibilité était « une forme première mais neutralisée de reconnaissance mutuelle » ². Être invisible, c'est en effet se voir privé des « gestes expressifs qui manifestent la « valeur » qu'un sujet acquiert dans le regard de l'autre – privation qui se manifeste chez les personnes lésées, par des sentiments d'humiliation et de non-existence » (*ibid.*) Ces gestes expressifs appartiennent à un processus d'identification par lequel la visibilité d'un acteur par les autres « représente déjà une forme élémentaire de reconnaissance » (*ibid.*)

¹ Cf. Voirol Olivier, « visibilité et invisibilité : une introduction », revue *Réseaux*, n° 129-130 : visibilité/invisibilité, juin 2005, p.9-32.

² *Ibid*, p. 24.

C'est ici l'analyse d'Honneth qui est rappelée. On ne saurait cependant passer de là à l'examen des modalités d'apparition et de manifestation de l'espace public selon une perspective arendtienne comme si l'élaboration théorique de ces modalités relevait sans tensions d'une problématique de la reconnaissance. L'articulation proposée est celle des théories de l'*accountability* développée par Harold Garfinkel :

« Le concept d'*accountability* permet de se focaliser sur la manière dont les actions sont accomplies pour être identifiables ; et donc la visibilité est ici le produit d'une pratique de configuration visant à faire sens socialement ¹. »

Que la visibilité soit bien le produit d'une telle pratique semble indiscutable. Qu'on puisse élucider le sens politique de la visibilité et les effets politiques de l'invisibilisation à partir de ces pratiques est beaucoup plus douteux. L'auteur en convient. [p. 52] Pour le dire d'une formule tranchée : on ne saurait pas plus réduire la visibilité de l'ordre social aux pratiques de configuration d'un sens commun qu'on ne saurait réduire l'élucidation de la dimension phénoménale du politique à une phénoménologie du regard et une théorie de la reconnaissance. Rabattre la conflictualité politique sur le seul registre de la reconnaissance est peut être la meilleure façon de manquer la phénoménalité du plan politique en tant que tel.

(c) En un sens conceptuel strict, l'invisibilité sociale et politique se décline sur deux registres distincts mais corrélés : l'anonymat et la clandestinité.

L'*anonymat* est une invisibilité du nom, invisibilité des signes dévolus à la manifestation d'une singularité. L'exemple de la disparition accomplie par la disparition du nom qui désigne le disparu se rencontre dans la figure du soldat inconnu ou dans la figure symétrique du Juste. Ces deux figures sont historiquement liées à un héroïsme de guerre ou de résistance et ces disparitions sont militantes. Mais le symbole du soldat inconnu indique aussi un double processus d'invisibilisation dans l'anonymat : hommage est rendu à ceux qui ont perdu leur vie et avec elle leur nom, la disparition du nom indiquant qu'une vie sans nom propre qui lui soit attachée n'est peut-être pas une existence.

Par là sommes-nous renvoyés à la modalité de l'existence qu'on peut à bon droit dire politique : « soldat mort », tel est l'énoncé qui répond à la question de savoir ce qu'est cet homme ; « soldat inconnu », tel est cette fois-ci l'énoncé qui indique l'impossible réponse à la question de savoir qui il est. La guerre, comme le dirent Zweig, Faulkner ou Arendt à leur suite ², est pur processus de productions de machines vivantes destinées à produire des machines mourantes

¹ *Ibid.*, p.27.

² Cf. Faulkner William, *Parabole*, Paris, Gallimard, 1958 ; Arendt Hannah, *Condition de l'homme moderne*, trad. G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1981, chap. 5.

(survivants et cadavres), processus de dépersonnalisation qui anonymise ceux qui y sont destinés. Considérés comme une « force », masse indistincte lancée sur le front des opérations, ceux-ci ne sauraient qu'exceptionnellement être des acteurs, ce ne sont ordinairement que des opérateurs. Il leur manque le trait proprement politique de l'action : le fait d'être une révélation de l'acteur, une manifestation publique¹. Aussi doit-on distinguer, comme le suggère Arendt, les deux faces de l'action : le paradoxal anonymat caractéristique de l'auteur des actions (*ce* [p. 53] *qu'il est*), d'un côté ; la révélation de l'acteur, sa singularisation (*qui il est*) qui procède de son action, de l'autre. Et ne pas confondre, en conséquence, l'anonyme généralité de ceux qui agissent et dont les actions produisent la singularité distinctive des acteurs (les engendrent et les exhibent, leur donnent naissance et visage) avec l'anonymat de l'opérateur condamné à la disparition précisément parce qu'il est privé de la révélation de *qui il est*, privé de sa propre singularisation dès lors qu'il est privé d'action ou interdit de paraître sur cette scène publique d'apparition qu'est la scène politique.

La *clandestinité* n'est pas la simple condamnation à mener une vie discrète et non remarquable : elle est une privation d'existence politique² spécifique à la situation des travailleurs immigrés entrés illégalement sur le territoire ou privés de droits du fait de modifications législatives ou de procédures réglementaires qui les acculent à devenir hors-la-loi. On peut et on doit distinguer les clandestins des sans-papiers³ : si ces derniers se sont rendus visibles en (se) manifestant, avec un courage exemplaire, dans l'espace public d'apparition afin de témoigner du prix qu'ils attachaient à l'existence politique et au titre de citoyen en revendiquant publiquement les papiers qui attestent l'appartenance au corps de la nation et l'allégeance à l'autorité de l'État, les premiers sont eux, condamnés à l'oubli et à l'invisibilité. L'idée d'une citoyenneté active qui subordonnerait le statut à

¹ L'interdiction de toute manifestation publique faite aux militaires en France et le devoir de réserve qui l'accompagne indiquent assez le refus de les considérer comme des acteurs et le souci de ne les traiter que comme des opérateurs.

² Cf. le texte de Sayad Abdelmalek, « Exister, c'est exister politiquement » (1985), in *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, vol.2, *Les enfants illégitimes*, Paris, Raison d'agir, 2006.

³ Cf. Quiminal Catherine, « nouvelles mobilités et anciennes catégories », in Ville-École-Intégration, *Enjeux*, n° 131, décembre 2002, p. 5, qui souligne combien les usages des termes sont trompeurs et la catégorisation lourde d'implications politiques. Clandestin : « est ainsi nommé non pas strictement celui qui entre clandestinement sur un territoire (environ moins de 4% des migrants illégaux), mais tous ceux ou celles qui, pour une raison ou une autre, souvent un changement de législation, un permis de séjour caduc, un visa périmé, sont tombés dans l'illégalité ou l'irrégularité. Ils sont aussi appelés « irréguliers » ou « illégaux » (...) le clandestin, par glissements successifs, devient la figure emblématique du « travailleur au noir » ou plus généralement celui qui alimente en main d'œuvre le travail clandestin, alors qu'il y a moins de 10% d'étrangers dans le travail illégal. » Sur les sans-papiers, cf. Siméant Johanna, *La cause des sans-papiers*, Presses de science-po, 1998. Sur les clandestins, cf. Laacher Smaïn, *Le peuple des clandestins*, Paris, Calmann-Lévy, 2007, en particulier p. 18-22 : « le clandestin est à distinguer de l'immigré ordinaire, du demandeur d'asile, du réfugié et du sans-papiers. » si ces termes sont souvent confondus, « il existe pourtant des différences structurales entre le monde des sans-papiers et le monde des clandestins ».

l'action civique publique au lieu de le rendre tributaire de titres extérieurs et antérieurs à toute forme d'implication civique (droits du sol ou du sang) produirait cet effet paradoxal qu'il suffirait que des clandestins sortent de leur clandestinité afin de manifester publiquement et revendiquer de concert leur droits pour que le bien fondé de leur revendication soit attesté et que leur soient octroyés les droits politiques qu'ils revendiquent.

La non-existence politique des immigrés privés de droits civiques et politiques en France et dans la quasi totalité des pays de l'Union européenne est comme élevée à la puissance deux dans le cas des immigrés clandestins. L'invisibilité des noms et des signes se double d'une invisibilité des corps et des personnes. Avec eux se pose radicalement la question de savoir comment on peut être invisible, comment on peut exister invisiblement : de [p. 54] quelle existence est susceptible celle ou celui qui vit invisible ? Soit qu'il vive souterrainement, soit qu'il vive au grand jour sans pourtant jamais paraître ? Si les disparus d'Argentine ne vivent plus, si les effacés slovènes vivent au grand jour dans l'illégalité ou regroupés dans des camps, les clandestins des sociétés capitalistes libérales vivent dans la non-visibilité, dans la non-existence. Cette situation pose deux questions : comment le régime libéral produit-il cette invisibilisation des clandestins et à quelle fin, d'une part ? Peut-on vivre invisible ? À quoi ressemble une non-existence sociale et politique, une existence non phénoménale, d'autre part ?

Une telle enquête sur les formes concrètes de l'invisibilité sociale, sur la clandestinité comme mode d'existence – ou de non-existence politique –, sur les dispositifs de disparition qui décrédibilisent les prétentions des étrangers à se voir reconnaître le statut et la dignité de citoyen, présente un enjeu considérable. La disparition en régime libéral concerne les étrangers ou ceux qui sont traités comme tels en raison d'une déchéance ou d'une perte de leurs droits. Loin d'être un phénomène adjacent de la vie politique, la manière dont sont accueillis et traités les étrangers est un test décisif du sens politique des démocraties. Les condamner à l'invisibilité, les vouer à la disparition, c'est commettre un crime politique au nom de la démocratie. Le déni de droit et de citoyenneté, la disparition systématique d'une frange entière de la population au motif de son étrangeté et les pratiques policières d'expulsion forcées n'indiquent pas seulement une dérive dictatoriale des politiques libérales, elles signifient une totale aliénation du sens du politique. Il est paradoxal et inquiétant que cette aliénation se fasse en Europe sous couvert d'une Union politique dont la grandeur aura été de libérer les États de la fixation souverainiste et de déployer au-delà des frontières nationales l'espace d'apparition d'acteurs politiques libres.

[p. 55]

LE PEUPLE DANS TOUS SES ÉTATS ¹

Gérard Bras

[Retour au sommaire](#)

Pour commencer, je voudrais vous prier d’excuser l’immodestie d’un pareil titre. D’abord parce qu’il se veut être un clin d’œil à Francis Ponge qui nous a livré une *Crevette dans tous ses états* : je ne saurais prétendre à son talent. Ensuite parce que la place qui m’est impartie ne permettrait pas de traiter ce qui paraît être un programme exhaustif. À moins qu’il s’agisse de soutenir que les manières d’être du peuple ne sont pas totalisables, et qu’il faut entendre *tous ses états* au sens qu’on lui donne quand on parle des affects : le peuple serait alors comme ces mégères des faubourgs que Rousseau oppose au philosophe raisonneur, capable *de se mettre dans tous ses états* lorsqu’il fait l’expérience de l’injustice. Pourquoi pas ? Ou bien comme cette foule *tourbillonnante* chantée par Édith Piaf, insaisissable et irrationnelle, *terrifiante si elle ne craint rien*, selon un topo classique qui remonte au moins à Tacite. Le peuple, sous les espèces des masses, serait alors figure de la crainte, dans l’ambiguïté du génitif, soulignée par Étienne Balibar, dans un article sur Spinoza ².

Nous aurons l’occasion de revenir, par quelques biais, sur certains de ces aspects. En proposant ce titre j’avais en tête de réfléchir sur les raisons qui font de cette notion le lieu d’une amphibologie en philosophie politique, et de diverses

¹ Une version modifiée et développée de ce texte est publiée sous le titre *les ambiguïtés du peuple*, aux Éditions Pleins Feux (Nantes, octobre 2007). Par un tour dont la mémoire a le secret, je me suis aperçu que ce titre est celui d’un excellent numéro de la revue *Sociétés & Représentations* : « le peuple dans tous ses états », Robert Jean Louis et Tartakowsky Daniel (dir.), n° 8, avril 1999.

² Balibar Étienne, *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997.

manipulations rhétoriques dans le discours politique, où « peuple » désigne à la fois le fondement de l'État, de la République et la menace permanente qui pèse sur lui. Il ne suffit pas de présenter le peuple comme étant sujet aux excès pour trouver la solution : [p. 56] on ne fait là que reculer la difficulté, puisqu'on n'a pas expliqué pourquoi ce qui est sujet aux excès peut aussi être fondement raisonnable de l'autorité politique.

Nous pouvons partir d'un constat banal : la notion de peuple a mauvaise presse, au même titre que celle d'égalité et, pour des raisons parfois liées, que celle de souveraineté. Des arguments assez forts cherchent à en faire l'un des fondements de l'imaginaire de l'État-Nation moderne, et de sa tendance ou tentation au nationalisme voire au racisme¹, qui seraient autant de raisons de se débarrasser d'un tel fardeau idéologique qui ne saurait prétendre à la rigueur du concept. Que la notion de peuple soit, pour partie, solidaire de celle de l'État, et que l'État-Nation en fasse l'un de ses principes idéologiques, me paraît incontestable. Qu'elle n'atteigne jamais au statut d'idée claire et distincte, c'est justement ce sur quoi je voudrais réfléchir, en soutenant que nous avons là sa marque essentielle, ce qui lui confère son efficacité propre.

C'est un lieu commun de la philosophie politique, en effet, de montrer que *peuple* s'entend en trois sens :

- 1°) juridique, ou étatique, supporté par le *populus* latin, où il désigne l'ensemble des citoyens ;
- 2°) social, supporté par la *plebs* latine, où il désigne le petit peuple, la masse de ceux qui subissent une domination économique voire politique, sans être nécessairement exclue des droits de citoyenneté ;
- 3°) ethnique ou ethno-culturel, enveloppé sous l'idée classique de race, que l'on ne peut bien sûr pas réduire à la notion moderne développée dans le *racisme d'État* (Foucault), mais dont on verra qu'elle reste disponible pour lui.

Je soutiendrai que le concept du peuple n'est dans aucun de ces trois sens, mais qu'il consiste tout entier dans le jeu de glissement de l'un à l'autre, que sa fonction est précisément d'entretenir l'ambiguïté entre ces sens par des jeux de renvoi et d'opposition destinés à forclure le champ de la réflexion politique, à exclure un quatrième sens absent, celui que j'appellerai, avec J. Rancière, *le peuple de la politique*, nom d'une subjectivation liée au surgissement sur la scène de la politique d'un conflit irréductible aux règles étatiques en vigueur, conflit dont l'enjeu est une détermination de l'égalité. Il est remarquable que, lors de

¹ Voir en particulier l'excellent article *Volk*, que M. Crépon donne dans le *Vocabulaire européens des philosophies*, dirigé par Barbara Cassin (le Seuil, robert), ainsi que ses *Géographies de l'esprit*, Paris, Payot, coll. « Bibliothèque philosophique », 1996.

l'ouverture d'un [p. 57] tel conflit, ceux qui en sont à l'initiative sont assignés au rang de *populace* ou de *canaille*, marqués d'indignité par le discours qui les nomme et qui vise à les renvoyer au néant d'où ils n'auraient jamais dû sortir. De quoi procède ce nouveau terme ? Le découvrir permettra sans doute de faire apparaître cette structure conceptuelle qui s'appelle *le peuple*, dans son fonctionnement propre.

Un premier propos, de Mirabeau, peut nous aider à engager cette enquête :

« On a cru m'opposer le plus terrible dilemme en me disant que le mot peuple signifie nécessairement ou trop ou trop peu, que si on l'explique dans le même sens que le latin *populus*, il signifie nation (...), que si on l'entend en un sens plus restreint comme le latin *plebs*, alors il suppose des ordres, des différences d'ordre et que c'est là ce que nous voulons prévenir. On a même été jusqu'à craindre que ce mot ne signifiait ce que les Latins appelaient *vulgus*, ce que les aristocrates tant nobles que roturiers appellent insolemment la canaille. À cet argument, je n'ai que ceci à répondre. C'est qu'il est infiniment heureux que notre langue dans sa stérilité nous ait fourni un mot que les autres langues n'auraient pas donné dans leur abondance (...) un mot qui puisse nous être contesté et qui dans son exquise simplicité nous rende cher à nos commettants sans effrayer ceux dont nous avons à combattre la hauteur et les prétentions, un mot qui se prête à tout et qui, modeste aujourd'hui, puisse grandir notre existence à mesure que les circonstances le rendront nécessaire, à mesure que, par leur obstination, par leur faute, les classes privilégiées nous forceront à prendre en main la défense des droits nationaux et de la liberté du peuple ¹. »

Mirabeau distingue trois sens de *peuple*, un peu différents de ceux que je viens d'évoquer, en introduisant la *foule* ou la *canaille*, terme qui s'explique par l'origine aristocratique des sujets de son énonciation, suggérant en même temps que le peuple est toujours traversé par une menace interne, qui est le lieu d'un spectre qui hante la politique. Du coup le mérite de son propos apparaît clairement : la politique y est pensée comme cette manière avec laquelle l'État constitue le peuple en jouant du *populus* contre la *plebs*, et du risque du devenir canaille de celle-ci contre les *Grands*.

[p. 58]

Qu'est-ce qui rend possible de tels glissements de sens, dont il est sans doute trop facile, et peu fécond de dénoncer le caractère sophistique ? Plutôt que de glissement de sens, je préfère parler d'un jeu de renvois, chaque sens en suscitant un autre selon la stratégie discursive dans laquelle le terme est pris, de façon telle qu'il ne prend consistance que par l'écart d'un sens à l'autre. C'est parce que la

¹ Mirabeau cité par Julliard Jacques, « Le peuple », in *Les lieux de mémoire*, Nora Pierre (dir.), livre III, *les Frances*, Paris, Gallimard, col. « Quarto », 1992.

notion de peuple ne consiste que dans ces jeux de renvois, que toute tentative pour l'assigner à un sens univoque est vouée à l'échec. L'hypothèse que je voudrais vérifier ici, soutient que la structure qui les rend possibles repose sur un système à double exclusion. Chacune des trois valeurs de *peuple* ne se réalise en effet qu'à travers l'opposition à deux termes, le premier clairement posé comme étant en extériorité, le second escamoté ou dénié, supposé comme négation interne. En d'autres termes, chacun des sens de *peuple* est donné par différence d'avec *un autre*, duquel il se distingue, mais aussi avec *son autre* par lequel il risque d'être mis en cause. Ainsi le *peuple étatique* se distingue d'un peuple *étranger*, mais voit son autre, la *multitude*, le mettre en cause dans son identité. Le *peuple social*, la *plèbe* s'oppose aux *Grands* (terme générique que je trouve chez Machiavel, et qui prendra des figures différentes suivant les époques historiques), mais se voit menacé par son autre qu'est la *populace*. Le *peuple ethnique* s'affirme à distance d'une autre *culture*, mais risque d'être mis en cause par la *barbarie* intérieure. La structure dont la notion de *peuple* serait l'expression, serait donc une structure asymétrique à neuf termes, structure fonctionnant selon une logique de l'appartenance, destinée à tracer les impossibles frontières claires qui délimiteraient chacun des *peuples*. Elle produit comme effet l'assignation d'un *peuple de la politique* à l'un des trois négatifs que sont la *multitude*, la *populace* ou le *barbare*.

Nous pouvons tenter de vérifier ce fonctionnement à travers quelques références textuelles.

Le peuple étatique

Hobbes constituera un bon exemple pour ce qui concerne le peuple juridique ou étatique :

« La multitude n'est pas une personne naturelle. Mais si les membres de cette multitude s'accordent et prêtent l'un après l'autre leur consentement, à ce que de là en avant la volonté d'un certain homme particulier, ou celle du plus grand nombre, soit tenue pour la volonté de tous en général ; alors, la multitude devient une seule personne qui a sa propre volonté propre, qui peut disposer de ses actions, telles que sont commander, faire des lois, acquérir, transiger etc. Il est vrai, qu'on donne à cette personne publique le nom de peuple, plutôt que celui de multitude. Nous devons donc distinguer en cette manière ; quand nous disons que le peuple veut, commande, ou fait quelque chose, il faut entendre que c'est la ville (*civitas*) qui agit par la volonté de cet homme, ou par la volonté unie

de plusieurs personnes qui ne peuvent pas être recueillie que dans une assemblée légitime ¹. »

L'élaboration conceptuelle est claire : le peuple n'est pas la multitude. Celle-ci relève de la multiplicité simplement donnée comme telle, sans unité, dispersée ou disloquée, incapable de rien dire, donc de rien faire, parce que traversée de l'opposition sans fin des intérêts particuliers. Elle est en quelque sorte peuple avant le peuple, celui-ci ne se comprenant que dans l'unité de la personne, laquelle procède de l'unité de son représentant :

« C'est l'unité du représentant qui fait l'unité du représenté. Et c'est celui qui représente qui assume la personnalité ². »

Le ressort du dispositif tient dans le *consentement* qui porte sur le principe et la règle de la représentation et qui rend raison de la distinction des deux concepts de *peuple* et de *multitude*.

« D'où l'on peut voir la différence que je mets entre cette multitude que je nomme le peuple, qui se gouverne régulièrement par l'autorité du magistrat, qui compose une personne civile, qui nous représente tout le corps du public, la ville, ou l'État, et à qui je ne donne qu'une volonté ; et cette autre multitude qui ne garde point d'ordre, qui est comme une hydre à cent têtes, et qui ne doit prétendre dans la république qu'à la gloire de l'obéissance ³. »

Il est donc clair qu'un peuple n'existe que sous l'autorité juridique d'un État. Il n'est donc que soumis à la loi dite par le Souverain, et assigné à un territoire circonscrit par des frontières, [p. 60] se distinguant à travers son État des autres États avec lesquels il est dans l'état de nature, c'est-à-dire dans l'état de guerre : tout peuple étranger est donc un ennemi en puissance. Étant constitué, unifié sous l'État, un peuple est donc posé en opposition claire avec les autres peuples, étrangers.

Mais cette unification du peuple n'est pas sans reste. Ou, tout au moins, le reste doit-il comprendre qu'il n'est compté pour rien, au risque de devoir être renvoyé au néant qu'il est :

« La majorité ayant par ses suffrages proclamé un souverain, quiconque était en désaccord doit désormais s'accorder avec les autres,

¹ Hobbes Thomas, *Le citoyen ou les fondements de la politique*, trad. S. Sorbière, Paris, Flammarion, coll. « Gf », 1993, ch. VI, p. 149.

² Hobbes Thomas, *Léviathan*, Paris, Sirey, coll. « Phipol », ch. XVI, p. 166.

³ Hobbes Thomas, *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 149-150.

autrement dit accepter de ratifier les actions que pourra accomplir le Souverain, ou autrement d'être justement supprimé par les autres ¹. »

En d'autres termes, cela signifie aussi que la multitude, ce peuple d'avant le peuple, est aussi toujours là sous le peuple. Son antériorité n'est pas tant chronologique qu'ontologique et logique, ce qui est conforme au statut même du pacte social. Elle menace donc le peuple comme son autre qui affleure dans une révolte toujours possible :

« Quand nous disons qu'une multitude, grande ou petite, a fait quelque chose sans la volonté de cet homme, ou de cette assemblée qui a le commandement, le peuple qui a pris cette licence n'est pas cette personne publique qui peut tout d'une autorité souveraine ; ce n'est pas au corps de la ville que cette action doit être attribuée, ce n'est pas d'une seule volonté qu'elle procède, mais de la conspiration et du dérèglement de quelques personnes séditeuse ². »

Le peuple comme tel ne peut pas se révolter, seule la multitude le peut, mais alors elle menace le peuple de l'intérieur, parce que « le peuple, c'est le roi » ou, dit autrement, « il n'y a pas de peuple sans État », selon la formule de C. Schmitt. Mais qu'est ce que ce peuple d'avant le peuple, cette multitude qui s'unifie sous l'autorité de l'État ? Il faut supposer qu'elle a une existence pré-politique qui relève d'une nature ou de sa nature, d'une propriété commune : elle est *ethnos* ou *génos*.

[p. 61]

Le peuple ethnique

Si l'État est la forme du peuple, qu'elle est cette matière qu'il mettrait en forme ? Il est clair que nul ne saurait soutenir que c'est l'État qui crée le peuple : le représentant constitue l'unité du représenté, il ne crée pas le représenté. Selon la formule complète de Schmitt, « il n'y a pas de peuple sans État, mais il n'y a pas d'État sans peuple ». Ce qui signifie que la constitution politique d'un peuple doit être pensée sous le double principe de *représentation* et d'*identité*, celui-là ne supprimant pas celui-ci :

« L'État est un état (*Zustand*) et même l'état du peuple. Mais le peuple peut atteindre et conserver l'état d'unité politique de deux manières différentes. Il peut être capable d'agir politiquement déjà par sa simple existence immédiate - en vertu d'une homogénéité forte et consciente, en

¹ Hobbes Thomas, *Léviathan*, op. cit., ch. XVIII, p. 183 ; c'est moi qui souligne.

² Hobbes Thomas, *Le citoyen*, op. cit., p. 149.

raison de frontières naturelles précises ou pour toute autre raison. Il est alors une unité politique en tant que puissance réelle dans son identité immédiate avec lui-même. Ce principe de l'identité du peuple toujours existant avec lui-même en tant qu'unité politique repose sur le fait qu'il n'y a pas d'État sans peuple et qu'il doit toujours exister concrètement un peuple comme unité préexistante. (...) Là où le peuple apparaît comme sujet du pouvoir constituant, la forme politique de l'État se détermine d'après l'idée d'une identité ; la nation est là ; elle ne doit ni ne peut être représentée ¹. »

Le raisonnement de Schmitt présente le mérite de poser la question en liaison immédiate avec celle de la démocratie : la démocratie étant cette forme d'État qui tend à identifier gouvernant et gouverné, elle est *ipso facto* celle qui donne corps à la notion politique d'égalité ². Or aucune démocratie n'a été, et n'a prétendu être égalité pour tous les hommes : tout État suppose la détermination politique qui le distingue, voire l'oppose à l'étranger ³. Mais cette distinction est seconde : elle suppose le préalable de l'identité conçue comme présence immédiate du peuple à lui-même, comme substance de l'égalité politique. Autrement dit, un peuple en son identité détermine l'ensemble des égaux : l'appartenance au peuple est nécessaire pour définir l'égalité qui unit tous les membres du peuple, parce que celle-ci est fondée sur une qualité substantielle qui réalise l'unité du peuple. Mais [p. 62] qu'est-ce que cette égalité fondée sur l'identité du peuple avec lui-même ? « L'égalité (*Gleichheit*) démocratique est essentiellement homogénéité (ou similitude) (*Gleichartigkeit*) d'un peuple. La notion essentielle de la démocratie, c'est le *peuple et non l'humanité* » ⁴. Cette égalité substantielle ou similitude Schmitt cherche à la déterminer en elle-même, conformément au principe d'identité qui la fonde : elle est le peuple se constituant lui-même sur le plan politique. C'est ainsi qu'il pense la Révolution française. Mais cette constitution politique de soi n'est pas auto-crédation : elle est passage à une manière d'être supérieure, l'existence politique, dans laquelle le peuple va se donner également une forme représentative : les deux principes, identité et représentation sont politiquement indissociables. Ce qui signifie que l'identité sans la représentation est existence non politique d'un peuple, c'est-à-dire en fin de compte, soumission politique à un autre peuple : alors « un peuple retombe de l'état d'existence

¹ Schmitt Carl, *Théorie de la constitution*, Paris, PUF, coll. « Léviathan », 1993, p. 342.

² « La démocratie est une forme d'état (*Staatsform*) répondant au principe de l'identité (celle du peuple concrètement existant avec lui-même en tant qu'unité politique). » in *Ibid.*, p. 361.

³ Voir Schmitt Carl, *Parlementarisme et démocratie*, Paris, Seuil, coll. « essais », 1988, p. 108-109.

⁴ Schmitt Carl, *Théorie de la constitution*, *op. cit.*, p. 371. Comme le note le traducteur, L. Deroche : « le mot allemand usuel pour « égalité » (*gleichheit*) que Schmitt emploie ici signifie littéralement « similitude, ressemblance » là où le français introduit une idée de comparaison purement quantitative ; le rapport sémantique avec l'homogénéité (*gleichartigkeit*) est donc immédiatement évident en allemand alors qu'il ne peut l'être en français. De même l'inégalité (*ungleichheit*) est littéralement la dissimilitude » (p. 364).

(*Existenz*) politique à l'état infra-politique, une existence (*Dasein*) seulement culturelle, seulement économique ou seulement végétative, et devient le serviteur d'un peuple étranger politiquement actif »¹. Ce qui suppose que l'identité est similitude en soi c'est-à-dire ne se définit pas contre un autre. Le souci de détruire l'autre est l'effet secondaire du souci originaire d'affirmer sa propre identité.

Tout se passe donc chez Schmitt comme si la puissance constituante du peuple ne pouvait exister qu'en s'investissant sur un objet qui la représente, la confirmant dans son identité substantiellement définie. Évoquant Spinoza pour distinguer pouvoir constituant et pouvoir constitué, il ne peut comprendre la singularité de l'ontologie spinoziste : celle d'un concept de la puissance sans objet, d'une théorie du désir sans objet, et qui fait de la détermination de l'objet le principe de l'aliénation, tant psychique que politique.

La difficulté transparait parfois, notamment à travers la lecture qu'il donne de Rousseau. C'est ainsi qu'il voit dans la théorie du *Contrat Social* la thèse « d'une homogénéité complète (des citoyens) » comme « véritable fondement de l'État »², c'est-à-dire en fin de compte l'acte par lequel un peuple se fait nation, étant entendu que « le mot nation désigne un peuple individualisé par la conscience de sa spécificité politique »³. L'unité de la Nation procède de facteurs pré-politiques : « l'expérience historique commune, la volonté consciente de maintenir cette communauté, de grands événements, de grands projets »⁴. Elle ne se réalise cependant que dans cette constitution qui, à l'époque moderne, est celle de l'unité de l'État et de la Nation. La puissance du peuple devient pouvoir nationaliste.

Pourquoi ? Le principe en est donné dans un aveu théorique discret :

« Le danger inhérent à la réalisation radicale du principe d'identité tient à ce que la condition préalable capitale, l'homogénéité substantielle du peuple, est une fiction⁵. »

Ce qui signifie, si on prend la thèse en toute rigueur, que l'identité ne peut pas être déterminée en soi immédiatement, mais aussi qu'elle devient l'effet de l'action de l'État à partir des imaginations initiales du peuple. Ce qui nous reconduit à la thèse selon laquelle c'est le représentant qui institue le peuple. Examinons chacun de ces deux aspects.

Les propos de Schmitt concernant l'identité du peuple sont constants : elle est affirmation de la similitude des éléments constitutifs du peuple, c'est-à-dire qu'elle en fonde l'homogénéité. Or, il n'y a pas de similitude sans dissimilitude, pas d'homogénéité sans hétérogénéité :

¹ *Ibid.*, p. 352-353.

² *Ibid.*, p. 367.

³ *Ibid.*, p. 369. Voir aussi p. 182-183.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 352 (c'est nous qui soulignons).

« L'égalité qui fait partie de l'essence même de la démocratie ne s'applique...qu'à l'intérieur (d'un État) et pas à l'extérieur : au sein d'un État démocratique tous les nationaux sont égaux (...) Celui qui n'est pas citoyen n'a rien à faire avec cette égalité démocratique ¹. »

Nous avons déjà rencontré cette thèse, qui distingue le citoyen de l'étranger. Mais en insistant sur l'homogénéité, le propos va envelopper de fait un autre principe de détermination. Les exemples commencent à le faire voir : chez les Grecs, la démocratie se présente comme égalité pour les citoyens libres, à l'exclusion des métèques et des esclaves ; sous la Terreur c'est la « vertu » qui discrimine l'adversaire politique déclaré hors la loi. Schmitt commente :

« Cet exemple montre particulièrement nettement à quel point une inégalité est le corollaire indispensable de l'égalité politi-[p. 64] que ². » [D'où il suit qu'] « une égalité qui n'a d'autre contenu que l'égalité commune en soi à tous les hommes serait une égalité apolitique, parce qu'il lui manque le corollaire d'une inégalité possible. Toute égalité tire son importance et son sens de la corrélation avec une inégalité possible. Elle est d'autant plus intense qu'est plus importante l'inégalité par rapport à ceux qui ne font pas partie des égaux ³. »

Il devient clair que l'égalité du peuple avec lui-même, c'est-à-dire son homogénéité n'est déterminable qu'en contradiction avec l'hétérogénéité, laquelle ne relève pas de l'altérité posée comme telle, mais plutôt de l'altération. Dit autrement, ce que les exemples laissent pressentir, ce n'est pas l'opposition à l'étranger qui caractérise l'identité, mais la contradiction du peuple en lui-même, la contradiction avec son autre, à l'intérieur. Un texte de 1926 le dit assez clairement :

« Toute démocratie véritable repose sur le fait que non seulement ce qui est semblable reçoit un traitement semblable mais encore – conséquence inévitable – que ce qui est non semblable ne jouit point d'un traitement semblable. A la démocratie appartient donc nécessairement, premièrement l'homogénéité et deuxièmement – en cas de nécessité – l'expulsion ou anéantissement (*Vernichtung*) de l'hétérogène. (...) Dans tous les cas, la similitude est politiquement intéressante et valable seulement tant qu'elle possède une substance et qu'il subsiste, pour cette raison, du moins la possibilité et le risque d'une dissimilitude ⁴. »

¹ *Ibid.*, p. 365.

² *Ibid.*, p. 367-368.

³ *Ibid.*, p. 365.

⁴ Schmitt Carl, *Parlementarisme et démocratie*, op. cit., p. 105-106. Traduction modifiée par Ch. Ferrié.

Le fondement substantialiste se mue en raisonnement pseudo-dialectique. La conséquence est nécessaire : un peuple ne se donne dans son identité qu'en excluant hors de lui une part de lui qui se présentera comme hétérogène. Ce que j'ai appelé son autre, le barbare qui, à la différence de l'étranger, est assigné au statut non pas d'autre homme, mais de moins humain, voire de non-humain :

« Les démocraties jusqu'à présent ont [...] toujours eu des esclaves ou des hommes, qui, d'une manière ou d'une autre, ont été totalement ou partiellement privés de droits et éloignés de l'exercice du pouvoir politique, qu'il s'agisse de barbares, de non-civilisés, d'athées, d'aristocrates ou de non-révolutionnaires ¹. »

Plus, la similitude, l'égalité substantielle n'est « politiquement intéressante » qu'en raison de la dissimilitude possible. Ce [p. 65] qui est reconnaître que l'homogénéité a besoin de l'hétérogène, que l'identité ne peut être déterminée sans son autre, cet autre qui n'est pas à proprement parler l'étranger, c'est-à-dire l'ennemi politique possible. Autrement dit, l'identité du peuple suppose ce que j'appellerai une inclusion exclusive : l'inclusion comme éléments du peuple d'une fraction assignée à l'exclusion au nom de l'hétérogénéité.

La colonisation apparaît comme un élément qui contribue à faire exister pour soi l'identité d'un peuple, en intégrant une population hétérogène sous l'autorité de l'État-Nation. Elle semblait contredire le principe d'identité. Si l'on comprend que l'identité d'un peuple passe par la contrariété avec son autre ², on comprend que les États-Nations ont dû constituer un empire colonial, et inclure à fin de les exclure, de les minorer, des populations sous leur pouvoir. *Parlementarisme et démocratie* le dit plus clairement encore :

« Colonies, protectorats, mandats, traités d'intervention et autres formes de dépendance permettent aujourd'hui à une démocratie de dominer une population hétérogène sans en faire des citoyens, de les rendre dépendants de l'État démocratique et pourtant de les tenir simultanément éloignés de l'État. C'est le sens politique, et pertinent de la belle formule : pour le droit public, les colonies font partie de l'étranger, du point de vue du droit international, elles sont indigènes ³. »

Il y a donc bien nécessité d'une hétérogénéité posée pour soi, faute de quoi c'est l'identité du peuple qui serait en danger politique : pour un État « plus il se

¹ *Ibid.*, p. 107.

² Je distingue « contrariété » et « contradiction », en ce que celle-ci, suivant la logique dialectique, est unité des contraires, laquelle se réalise en fin de compte dans la relève (*Aufhebung*) qui les synthétise, alors que celle-là les maintient dans leur opposition toujours reproduite, même en changeant de forme.

³ Schmitt Carl, *Parlementarisme et démocratie*, op. cit., p. 107.

rapproche de l'égalité absolue entre les hommes, plus il dévalorise l'égalité politique »¹.

C'est l'unité du nationalisme et du colonialisme qui se révèle ici, dont la notion d'indigène, en droit français serait un bon exemple. Que le sénatus-consulte du 14 juillet 1865 « sur l'état des personnes et la naturalisation en Algérie » soit inspiré par un saint-simonien, métis, converti à l'Islam et marié à une musulmane², montre la force de la structure en regard des « bonnes » intentions. La définition du statut d'indigène relève en effet de cette inclusion exclusive, l'indigène étant assigné à un statut personnel conforme à son appartenance ethnique, définie religieusement³. C'est ce que S. M. Barkat pense sous le concept de « corps d'exception » :

[p. 66]

« Le colonisé est... un individu résidant sur le territoire français, artificiellement classé puis rangé à l'extérieur de l'ensemble composant les membres du souverain, régis quant à eux par les règles générales du droit. En ce sens, il n'est pas à vrai dire un corps extérieur. Sa situation est une situation de dépendance, plus complexe donc que celle de la simple extériorité. Le corps d'exception, enveloppe instituée qui recouvre tout un groupe que l'on n'admet pas dans la citoyenneté et auquel on attribue de manière arbitraire une homogénéité ethnique ou raciale (le statut personnel joue le rôle d'un opérateur de conversion permettant de réduire de façon imaginaire l'ensemble des colonisés à une seule entité), est encore un membre de la nation française. En effet, ce corps considéré comme indigne de la citoyenneté possède la qualité de Français, de sorte qu'il est contenu dans cette société, inclus en tant que non compté, inclus en tant qu'exclu⁴. »

Cette forme juridique ne me semble pas relever d'une anomalie coloniale, mais procède du fonctionnement structurel de la notion de peuple, dès lors que le peuple est conçu du point de vue de son identité.

Que cette affirmation ethnique de l'identité opposée à son autre, puisse devenir raciste, l'évolution de la pensée de Schmitt peut encore en donner un brillant témoignage. On lit, dans un texte qui date de 1933 :

¹ *Ibid.*, p. 110.

² Il s'agit d'Ismaïl Urbain, un temps conseiller de Napoléon III, qui cherche à promouvoir l'idée d'un « royaume arabe » pour pouvoir lutter contre le pouvoir absolu des colons.

³ Le texte est le suivant : « art. 1 : l'indigène musulman est français, néanmoins il continuera à être régi par la loi musulmane. (...) art. 2 : L'indigène israélite est français, néanmoins il continuera à être régi par son statut personnel ». Ce dernier article sera modifié par les décrets Crémieux du 24 octobre 1870 et du 7 octobre 1871.

⁴ Barkat Sidi Mohammed, *Le corps d'exception, les artifices du pouvoir colonial et la destruction de la vie*, Paris, Amsterdam, 2005, p. 72.

« Nous savons selon notre sentiment et sur la base d'un strict examen scientifique, que tout droit est le droit d'un peuple déterminé. (...) Celui-là seul participe à la communauté qui crée le droit, en une manière qui découle de son être (*seinsmassig*), déterminé par la race (*artbestimmt*), et qui lui appartient existentiellement. Jusque dans les plus profonds et les plus inconscients sentiments naissants, mais aussi jusque dans les plus petites fibres du cerveau, l'homme est dans la réalité effective de cette appartenance au Peuple et à la race. Celui qui aimerait être objectif ne l'est pas forcément, même s'il croit avec bonne conscience, et subjectivement, qu'il s'est suffisamment efforcé d'être objectif. Un étranger à la race (*Artfremder*) a beau faire le critique et se donner de la peine de façon perspicace, il a beau lire et écrire des livres, il pense et comprend autrement, parce qu'il est d'une autre race. Il demeure, en tout cheminement d'idées décisif, dans la condition existentielle de sa propre race (*Art*)¹. »

[p. 67]

Le propos présente le mérite de la clarté et confirme ce que j'ai voulu montrer : que la naturalisation de l'identité est inséparable de sa présentation pour soi dans un jeu de contraires, dans la contrariété à son autre, autre qui dans des contextes historiques et sociaux différents apparaît sous plusieurs noms : barbare, indigène, juif, bougnoule etc. Le nom générique serait celui de « barbare » parce qu'il met en cause l'humanité de cet autre inclus sur le mode de l'exclu. C'est la raison pour laquelle il n'est pas, à proprement parler *ennemi* : celui-ci est reconnu dans la dignité du combattant, alors que celui-là est déclassé comme indigne de la citoyenneté, indigne d'appartenir au peuple.

Non seulement les concepts étatique et ethnique de peuple se complètent, mais la structure qui leur donne sens est similaire. Dans les deux cas, il s'agit de définir le peuple comme étant un, afin de déterminer qui appartient ou non au peuple. Cette logique de l'appartenance procède par une double exclusion, explicite avec l'autre duquel le peuple est distingué, et implicite avec son autre interne, indigne d'appartenir au peuple. Dans les deux cas aussi, il s'agit de donner corps à une égalité : égalité devant la loi dans le premier cas ; égalité d'appartenance à raison de la filiation, dans le second. Du coup celle-ci vient comme justification de celle-là. Mais la question se complique avec le troisième concept, celui du peuple social, toujours pris dans une antinomie qui le situe soit comme vérité du peuple, soit tendanciellement foule en délire, voire barbare incapable d'accéder à la citoyenneté.

¹ Schmitt Carl, *État, mouvement, peuple*, trad. de A. Pilleul, Paris, Kimé, 1997, p. 62.

Le peuple social

Ce petit peuple, c'est la plèbe caractérisée par sa pauvreté, soumise au pouvoir des « Grands », indocile. La distinction machiavélienne permet de situer clairement l'opposition en extériorité qui définit ce concept : le peuple (*popolo*) est bien ici formé de citoyens, mais de ceux qui ne veulent pas obéir, sans prétendre pour autant au commandement. Pour autant, tout ce qui relève du peuple n'est pas populaire (*popolare*), terme dévaluatif qui indique plutôt la tendance à l'indignité dans la conduite sociale ou politique. « Peuple » se définit bien encore par deux contraires.

[p. 68] C'est sans doute l'analyse hégélienne qui est, pour nous, la plus claire. Reprenant un thème qui remonte à Platon, il souligne que le nombre ne saurait fournir le concept du peuple : simple donnée empirique, *le plus grand nombre* (*oî polloi*) reste « quelque chose de tout à fait indéterminé. »¹ Il s'ensuit que « le peuple, dans la mesure où ce mot désigne une partie ou un groupe particulier des membres d'un État, représente la partie qui ne sait pas ce qu'elle veut. Savoir ce que l'on veut et mieux encore, savoir ce que veut la volonté en soi et pour soi, la raison, cela est le fruit d'une connaissance et d'une intelligence profonde, qui ne sont pas l'affaire du peuple. »²

L'État, qui organise le peuple en société politique, ne saurait donc avoir à faire directement aux individus enfermés dans leurs intérêts particuliers : ceci reviendrait à prendre le droit public pour le droit privé, c'est-à-dire à fonder l'État sur la notion de contrat. C'est le mouvement même de la *société civile bourgeoise* qui donne au peuple son existence réelle, c'est-à-dire sa forme organique. La société civile est en effet fondée sur deux principes : celui de l'individualité particulière, mais aussi celui de la médiation par l'universel :

« Comme la personne particulière se trouve essentiellement en rapport avec une autre particularité, si bien que chacune ne peut s'affirmer et se satisfaire que par le moyen de l'autre, donc étant en même temps médiatisé par la forme de l'universalité, celle-ci constitue le second principe de la société civile³. »

Ce qui signifie deux choses : d'abord que l'unité organique du peuple au sein de la société civile ne peut pas se réaliser ni se maintenir spontanément, que les intérêts particuliers ne sauraient s'harmoniser par eux-mêmes ; ensuite que, dans son développement historique, du fait de la division technique du travail, la

¹ Hegel Friedrich, *principes de la philosophie du droit*, Paris, Vrin, trad. R. Derathé, Paris, Vrin, coll. « bibliothèque des textes philosophiques », 1975, § 301 rem.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, §182.

société civile se divise d'avec elle-même en se polarisant économiquement, engendrant une classe caractérisée par sa pauvreté et dépourvue de fonction sociale. Peuple du peuple en quelque sorte, ou peuple sous le peuple. Mais c'est bien, ici aussi, avec *son autre* que le peuple social a à faire. Comment le nommer ?

« Le glissement d'une grande masse (d'hommes) au-dessous d'un certain niveau de subsistance, qui se règle lui-même [p. 69] comme la subsistance nécessaire à un membre de la société, et avec cela la perte du sentiment du droit, de l'honnêteté et de l'honneur de subsister par sa propre activité et son propre travail, mènent à la production de la populace (*Pöbel*), production qui, d'autre part, comporte une facilité plus grande de concentrer en peu de mains des richesses disproportionnées ¹. »

La frontière qui sépare le peuple de la populace n'est donc pas imperméable, puisque celle-ci provient d'un glissement d'une partie du peuple dans l'extrême pauvreté, glissement produit par une nécessité économique immanente à la société civile. Mais ce glissement du peuple dans la populace est aussi comme une chute dans l'incapacité à raisonner érigée en principe, et qui apparaît alors comme cette menace qui hante le peuple de l'intérieur, l'empêchant de saisir la vérité de lui-même : « c'est le point de vue de la populace et, en général, le point de vue négatif que de supposer, du côté du gouvernement, une volonté mauvaise ou moins bonne » ².

Nous retrouvons bien la structure caractéristique des ambiguïtés de ce concept de peuple, toujours déterminé par le double rapport négatif à un autre auquel il s'oppose, et à son autre qui le hante de l'intérieur : la populace, produit historiquement déterminé du peuple vient le hanter et le menacer dans son existence, de l'intérieur.

Remarquons au passage la même thèse chez Marx, à propos du prolétariat : le *lumpenprolétariat* est bien aussi ce produit de l'extrême pauvreté, prêt à se vendre à la bourgeoisie, parce qu'il n'accède pas à la compréhension des intérêts de classe, c'est-à-dire aussi à l'universel, dont Lénine soutiendra qu'il suppose la médiation du parti. Il est bien aussi *son autre* qui le hante de l'intérieur et par où il se nie.

¹ *Ibid.*, § 244.

² *Ibid.*

Ce parcours doit permettre de soutenir deux thèses :

1°) La philosophie politique fait usage de la notion de peuple en ne l'élaborant en concept que de façon partielle¹. Cette structure à neuf termes soutient souterrainement son discours, rendant possible les glissements de sens dont la notion est moins l'occasion que le moyen. Rares sont les philosophies qui font usage de la totalité de ces significations. Un système se concentre sur un ou deux des trois concepts, mais on peut repérer en lui les effets de l'impensé de la structure d'ensemble.

[p. 70]

2°) Le discours politicien joue, quant à lui de la même ambiguïté, passant par suggestion, à fin tactique, d'un sens à l'autre, en appelant du « vrai » peuple contre ses faux-semblants, tout en parlant au nom du peuple. Il faut comprendre, bien sûr, toute prise de parole au nom du peuple comme un moment dans l'institution d'un peuple par le discours qui l'énonce, institution qui procède par le double tracé de frontières, extérieures et intérieures, explicites et implicites, destiné à délimiter l'appartenance au peuple. Il serait intéressant de mener l'enquête « archéologique » sur quelques discours politiques exemplaires de la période récente. À poursuivre dans cette direction, on comprendrait que le discours qui évoque le peuple, est en même temps discours qui invoque et qui convoque, c'est-à-dire donne à croire à l'évidence de la présence du peuple. Discours qui s'adresse à l'autre, selon trois figures distinctes : 1°) l'autre des origines, de la filiation, que l'on invoque pour légitimer ses propos ; 2°) l'autre à qui l'on s'adresse, qui est la cible du discours et qui se distingue de cet autre avec qui l'on se rassemble, ou contre qui l'on se réunit ; 3°) enfin l'autre anonyme de la foule, cible seconde du discours, enjeu du conflit, appelé à rejoindre ceux avec qui l'on se rassemble, appelé à répondre à cette convocation du peuple dont le discours politique est l'occasion². Ce qui permet aussi d'entrevoir qu'« il n'y a pas de voix du peuple. Il y a des voix éclatées, polémiques, divisant à chaque fois l'identité qu'elles mettent en scène. »³

¹ Le Groupe d'Étude du Matérialisme Rationnel (GEMR) auquel je participe, travaille depuis une dizaine d'années à explorer les voies et les impasses dont la notion de peuple est traversée. Il a publié, sous la direction d'Yves Vargas, trois volumes auxquels je me permets de renvoyer, sous le titre *De la puissance du peuple*, aux Éditions Le Temps des Cerises : tome 1, *la démocratie de Platon à Rawls* ; tome 2 : *La démocratie chez les penseurs révolutionnaires* ; tome 3 : *Démocratie, concepts et masques, dictionnaire*.

² On peut lire sur cet aspect du discours producteur de croyance, « crédogène » : Dessanti Jean-Toussaint, *Un destin philosophique ou les pièges de la croyance*, Paris, Le Livre de Poche, 1984.

³ Rancière Jacques, *Les scènes du peuple : les révoltes logiques. 1975-1985*, Paris, Horlieu Éditions, 2003, p. 11.

Michelet

Il est bien difficile de parler de la notion de peuple sans évoquer Jules Michelet, l'auteur de ce texte étonnant qu'est *Le Peuple*. Difficile en effet parce qu'il s'agit sans doute du seul texte dans lequel on voit à l'œuvre les trois concepts, et les glissements de sens qui permettent de passer plus ou moins implicitement de l'un à l'autre, en un discours exemplaire de cette invention du roman national à laquelle l'histoire du XIX^e siècle contribue largement ¹.

Qui est du peuple chez Michelet ? D'une certaine façon tout le monde : il est malaisé voire impossible et malsain de vouloir tracer une ligne de démarcation entre les classes :

[p. 71]

« On ne peut opposer rigoureusement la bourgeoisie au peuple, comme font quelques-uns, ce qui n'irait pas à moins qu'à créer deux nations. Nos petits propriétaires ruraux, qu'on les appelle ou non bourgeois, sont le peuple et le cœur du peuple ². »

Et pourtant le peuple est d'autant plus lui-même que l'on descend dans la hiérarchie sociale :

« En nationalité, c'est tout comme en géologie, la chaleur est en bas. Descendez, vous trouverez qu'elle augmente ; aux couches inférieures, elle brûle. Les pauvres aiment la France, comme lui ayant obligation, ayant des devoirs envers elle. Les riches l'aiment comme leur appartenant, leur étant obligée ³. »

Ce sont donc les riches, les gouvernants qui créent la division en oubliant leur propre origine et en spéculant sur « la peur du peuple » ⁴ : « Plus de contact avec le peuple. Le bourgeois ne le connaît plus que par la Gazette des Tribunaux. » ⁵ Certes, commente Michelet, « cette classe déclassée » ⁶ existe bien, en particulier dans les villes industrielles.

« La masse n'est sans doute ni pure, ni irréprochable ; mais enfin, si vous voulez la caractériser par l'idée qui la domine dans son immense

¹ Sur cet aspect, on se reportera à Grange Juliette, « Nation et république dans « Le peuple » de Michelet », in *Comment lire le peuple ?*, Pettittier Paule (dir.), *Textuel*, n°7, 2005.

² Michelet Jules, *Le peuple*, Paris, Garnier-Flammarion, 1993, p. 132.

³ *Ibid.*, p. 141.

⁴ *Ibid.*, p. 135.

⁵ *Ibid.*, p. 136.

⁶ *Ibid.*, p. 151.

majorité, vous la verrez occupée tout au contraire de fonder par le travail, l'économie, les moyens les plus respectables, l'œuvre immense qui fait la force de ce pays, la participation de tous à la propriété ¹. »

La populace n'est donc pas la vérité du peuple, mais sa perversion par le mode de vie industriel, monté en épingle par le bourgeois pour mieux régner. Il plonge toutefois ses racines dans l'histoire qui le fait Nation :

« Loin que les nationalités s'effacent, je les vois chaque jour se caractériser moralement, et, de collections d'hommes, qu'elles étaient, devenir des personnes ². »

Le peuple est donc à la fois l'ensemble des citoyens et, en sa vérité, les sans-voix :

« Barbares, sauvages, enfants, peuple même (pour la plus grande part) ils ont cette misère commune, que leur instinct est méconnu, qu'eux-mêmes ne savent point nous le faire comprendre. Ils sont comme des muets, souffrent, s'éteignent en silence. [p. 72] (...)Tous ceux-là qui gémissent ou souffrent en silence, tout ce qui aspire et monte à la vie, c'est mon peuple... C'est le Peuple ³. »

Il est « Celui qui seul fonde » ⁴. Mais l'unité de cet ensemble apparemment hétérogène se donne à voir à un autre niveau, que je qualifierais volontiers de politique : ce peuple est avant tout le peuple de la Révolution :

« Français, de toute condition, de toute classe, et de tout parti (...) Vous aurez toujours, par-devant la coalition, toujours subsistante, des aristocraties, un crime, d'avoir, il y a cinquante ans, voulu délivrer le monde. Ils ne l'ont pas pardonné, et ne le pardonneront pas. Vous êtes toujours leur danger ⁵. »

Peuple de la révolution, irréductible au peuple du droit, au peuple nation, ou au peuple classe, il est ce quatrième terme forclos par les trois autres.

¹ *Ibid.*, p. 154.

² *Ibid.*, p. 218.

³ *Ibid.*, p. 194-195.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 75.

Peuple de la politique

Si « peuple » est assigné à la Révolution, il ne désigne plus une entité substantielle, il ne se caractérise plus par son identité, fût-elle économiquement définie, mais par la puissance d'une masse intervenant pour changer les règles du jeu. Par là, c'est la primauté de l'égalité qui est affirmée. Comment l'entendre ? Les autres usages de la notion enveloppaient aussi cette dimension de l'égalité : égalité devant la loi pour le peuple étatique, c'est-à-dire aussi, égalité des droits politiques ; égalité dans l'identité, pour le peuple ethnique ; égalité de ceux qui sont soumis, contre l'inégalité de la domination, justifiant éventuellement l'égalité dans la jouissance de droits sociaux. À chaque fois l'égalité est présentée comme conséquence de l'appartenance au peuple, comme conséquence d'un statut. Les glissements d'un sens à l'autre peuvent être tels que l'une peut prétendre fonder l'autre : par exemple, le principe de nationalité justifiant des droits politiques, voire des droits sociaux. Quand l'égalité devient un état que l'on cherche à maintenir, dont on fixe les règles, on est pris dans les débats sans fin qui reconduisent tous à la question de [p. 73] l'appartenance au peuple. Jeux de distribution qui relèvent de la police. Le peuple de la politique exprime au contraire l'existence d'un conflit qui ne peut être réglé dans le cadre institué, d'un tort (Rancière), portant non pas sur la bonne manière d'appliquer la règle qui assigne chacun à son appartenance, mais qui met en cause cette règle même.

« Pour Platon, la multitude des êtres parlants anonymes qui se nomme peuple fait tort à toute distribution ordonnée des corps en communauté. Mais inversement « peuple » est le nom, la forme de subjectivation, de ce tort immémorial et toujours actuel par lequel l'ordre social se symbolise en rejetant la majorité des êtres parlants dans la nuit du silence ou le bruit animal des voix qui expriment agrément ou souffrance ¹. »

« Peuple » nomme donc la constitution active, autonome, d'un *nous*. Non pas d'un nous identitaire du genre, « nous les gens du peuple », comme on dirait « nous les gens du village », ou « nous les catholiques, les juifs, les musulmans... », nous qui enferme dans une communauté en raison d'une propriété qualifiant chacun des individus qui la forment. Mais un « nous sommes tous des juifs allemands... des sans-papiers... des jeunes de banlieue... des chômeurs... » : *nous sommes tous ce que nous ne sommes pas*. « Peuple » joue ainsi comme principe de subjectivation dans le conflit politique : non pas par l'assignation à une identité, mais au contraire par le mouvement d'une désidentification par laquelle ceux qui ne sont pas ce qu'ils disent être proclament

¹ Rancière Jacques, *La méésentente*, Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 1995, p. 44.

l'impossibilité de continuer à être comme avant ¹, expriment l'impératif d'avoir à mettre en cause la loi en vigueur. Politiquement « peuple » nomme la manifestation d'un dissensus essentiel. L'absence d'une telle désidentification, d'une identification au non identique, est sans doute la marque de ce que tel groupe reste pris dans son statut de groupe particulier, objet d'un discours sociologique, économique, humanitaire, compassionnel, sans que le litige posé ne parvienne alors à devenir politique, sans que ceux qui sont pris dans le nom qui les identifie puisse s'en déprendre et se poser comme des sujets politiques.

Notre raisonnement engage du même coup deux autres concepts essentiels de la politique : égalité et démocratie. Que dit « peuple » en effet ? L'égalité de chacun avec chacun, du [p. 73] simple fait d'être homme. Non pas cette égalité qui procède d'une règle préétablie, et qui distribue chacun à sa place en raison de sa nature ou de sa fonction, égalité géométrique de la justice distributive, ou égalité arithmétique de la loi électorale, mais cette égalité par laquelle chacun reconnaît en l'autre homme un être qui a même dignité que soi, du simple fait qu'il est homme. On comprend alors que cette égalité n'est pas un état qu'il faudrait atteindre, viser ou espérer, état qu'un État pourrait mettre en œuvre. Elle n'est donc pas un but que la politique pourrait viser. Elle est, au contraire, ce qui s'expose comme étant en acte dans l'agir en commun, dès lors que la multitude se constitue comme puissance collective. Du coup, ce qui est une leçon du *Traité politique* de Spinoza, la démocratie ne peut plus être pensée comme un régime particulier, réalisé ici et maintenant ou à construire : si elle est « puissance de la multitude en tout absolue » ², dimension essentielle de la politique elle-même, l'exigence que pose l'affirmation du peuple dans la position du litige institue la politique. Une tâche, non un fait.

Il s'ensuit que le peuple, conçu politiquement, n'est jamais homogène, ne constitue jamais une unité identifiable : notre concept désigne au contraire un processus actif d'unification, toujours traversé de son contraire, qui prend le même nom sous trois aspects, ceux que nous avons repérés d'abord sous les figures d'un peuple du droit, d'un peuple ethnique, ou d'un peuple socialement défini. Ces ambiguïtés ne sont pas accidentelles : elles expriment l'impureté essentielle de la politique, ce fait que la politique est conflit dans lequel s'exprime une tension entre le point de vue de l'État, c'est-à-dire de la règle instituée et de sa gestion, qui ramène le peuple à l'un, même si cet un est composé de plusieurs parties, pour en faire l'objet de la pratique « policière », et le point de vue de la « vérité effective de la chose », celui d'un « tort » qui cherche à se faire reconnaître, c'est-à-dire celui du conflit.

¹ Je pense ici l'admirable récit que J. T. Desanti donne dans *Un destin philosophique* de cet ébranlement éprouvé par le spectacle d'enfants juifs rassemblés devant le commissariat du V^{ème} arrondissement à Paris, en juillet 1942 afin d'être envoyés en camp de la mort.

² Spinoza Baruch, *Traité politique*, trad. Ch. Ramond, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2003, XI, 1.

[p. 75]

REVENDEICATIONS

[Retour au sommaire](#)

[p. 77]

LE DROIT DE RÉSISTANCE EN SITUATION D'EXTRÊME PAUVRETÉ ¹

Roberto Gargarella

[Retour au sommaire](#)

Depuis la fin des années 1990, et tout au long d'une décennie de sévères plans d'ajustement structurels, l'Amérique latine fut secouée par de nombreuses révoltes populaires. Ces révoltes prirent la forme de manifestations collectives massives, accompagnées de nombreuses agressions physiques et verbales envers les hommes politiques, les juges et les fonctionnaires publics en général. Les protestations consistaient par exemple dans l'organisation de manifestations bruyantes (comme les « *cacerolazos* » ²) ou de « *piquetes* » ³ destinés à bloquer le trafic sur les routes principales du pays dans le but d'exiger du travail, de la nourriture ou toute autre aide. Les agressions envers les autorités publiques prirent pour cible le domicile et les propriétés de ces dernières ainsi que les édifices

¹ Texte publié en espagnol en 2005 dans Gargarella Robert (dir.), *El derecho a resistir el derecho*, Buenos Aires, Mino y Davila, coll. « Nuevo Foro Democratico », p. 13-48. Traduction de Hourya Bentouhami.

² Les *cacerolazos*, apparus à partir de 1997 en Argentine, sont un mode de protestation qui consiste à « faire du bruit » en frappant casseroles, poêles et autre marmite avec des ustensiles de cuisine [ndt].

³ « Les modalités de contestation furent les barrages routiers nationaux et, ou régionaux à travers l'installation de « piquets », dénomination qui renvoie à l'interruption de la chaîne de production dans les usines par les syndicats anarchistes des années 1920 », in Perez Germán J. et alii. « Pálido fuego : Hannah Arendt y la declinación de la figura del trabajador en las sociedades contemporáneas. apuntes sobre los piqueteros en argentina », in tomar la palabra, estudios sobre protesta social y acción colectiva en la argentina contemporánea, buenos aires, prometeo libros, 2005, p. 332 [ndt]

publics dans lesquels elles travaillaient (le siège du gouvernement, les parlements, les tribunaux). Entre autres résultats, ces protestations poussèrent à la démission le président Raúl Cubas au Paraguay, en 1999 ; le président Alberto Fujimori, au Pérou, en 2000 ; le président Jai Mahuad en Équateur, en 2000 (de la même manière qu'avait été destitué le président Abdala Bucaram en 1996) ; le président Sánchez de Lozada en Bolivie, en 2002 ; le président Jean-Bertrand Aristide à Haïti, en 2004. En Argentine, ces contestations culminèrent avec une profonde crise qui vit se succéder pas moins de cinq présidents distincts en moins de deux semaines. Bien entendu, ces manifestations furent occasionnées par des circonstances partiellement différentes selon les cas. Quelques [p. 78] unes furent certainement plus légitimes que d'autres ; certaines furent plus « spontanées » et « authentiques », ou plus puissantes et durables que d'autres. Mais l'existence de toutes ces variations ne devrait pas nous empêcher de reconnaître les ressemblances qui relient ces différents événements, et qui sont à mettre sur le compte du type de crise qui affecte une grande partie des ordres juridiques contemporains.

Dans cet article, nous partons de la prémisse selon laquelle la pauvreté constitue une violation des droits de l'homme. Ce sont quelques-unes des implications fortes dérivant de cette prémisse, liées notamment à l'idée de droit, que nous aimerions examiner ici. Nous nous demanderons principalement si ceux qui vivent dans des conditions de pauvreté extrême et systématique ont un devoir d'obéissance au droit. Pour ces derniers, le droit n'a pas constitué un moyen de réaliser leur liberté ou d'atteindre l'autogouvernement, mais bien plutôt un instrument qui a contribué de manière décisive à forger l'oppression dans laquelle ils vivent. C'est pourquoi nous devrions nous demander si, pour eux, il n'est pas justifié de défier et même de résister à certaines lois.

De telles propositions peuvent paraître radicales pour la période actuelle alors que, durant des siècles, elles ont constitué le sens commun pour les penseurs du droit. Prenant acte de ce fait, nous commencerons par examiner la longue tradition théorique qui relie les violations des droits fondamentaux avec le droit de résistance. Notre objectif principal tiendra alors avant tout à déterminer si le droit de résistance est justifiable (ou non), si les actions de résistance sont désirables (ou non) et si oui, quelles en sont les conditions de possibilité.

Un droit oublié

Alors que le droit de résistance fut considéré pendant plus de quatre siècles comme l'un des principaux droits, celui-ci brille étonnamment par son absence dans les discussions du constitutionalisme contemporain. En effet, depuis au moins le Moyen Âge, l'idée de résister à l'autorité du gouvernement constitua un objet central d'étude pour tous ceux qui s'intéressèrent aux aspects [p. 79] théoriques de la notion de Constitution. À l'époque de la Réforme et des

confrontations successives entre les catholiques romains et les protestants réformistes, de telles réflexions autour de la résistance prirent une importance toute spéciale surtout en ce qui concernait la possibilité inquiétante de voir les devoirs religieux entrer en conflit avec les devoirs d'obéissance au pouvoir politique¹. Notamment, dans un souci de cohérence, nombre de ces auteurs, formés par le conservatisme le plus rigide, se virent obligés de questionner les prémisses incluses dans leurs propres convictions personnelles : à qui doit-on obéissance si l'autorité politique cesse de coïncider avec l'autorité religieuse ? Ces réflexions se révélèrent plus urgentes étant donné la nécessité de répliquer : (1) aux enseignements extraordinairement influents de Saint Paul sur le devoir inconditionnel d'obéissance à l'autorité² ; (2) à l'idée de Saint Augustin selon laquelle les gouvernants devaient être respectés en tant que représentants de Dieu sur Terre (même si ces derniers n'accomplissent pas leur devoir politique) ; (3) et plus particulièrement, aux affirmations formulées par d'importants secteurs du Luthérianisme selon lesquelles l'autorité absolue des monarques se justifie en raison de l'incapacité des personnes à reconnaître adéquatement les commandements venant de Dieu. Ainsi, l'idée de résistance à l'autorité prit tellement d'ampleur qu'elle en vint à jouer un rôle fondamental dans le constitutionalisme de la fin du XVIII^e siècle.

À cette époque, et grâce à John Locke, la résistance à l'autorité représente selon nous une des quatre idées qui distinguèrent le constitutionalisme à ses origines. Ainsi, l'idée de résistance eut tendance à apparaître conjointement au concept d'inaliénabilité de certains droits fondamentaux d'une part ; à l'idée que l'autorité était légitime dans la mesure où elle reposait sur le consentement des gouvernés d'autre part ; et enfin, à cette idée selon laquelle le premier devoir de tout gouvernement était de protéger les droits inaliénables des personnes. Dans un tel contexte, on affirmait que le peuple pouvait légitimement résister et finalement renverser le gouvernement en place si celui-ci n'était pas capable de faire respecter les droits fondamentaux du peuple³. Il est à noter que ces quatre principes constitutionnels, tous fondés sur une idée égalitaire concernant la valeur

¹ Linder Robert, « Pierre Viret and the Sixteenth-century French Protestant Revolutionary Tradition », in *The Journal of Modern History*, vol. XXXVIII, n° 2, 1966, p. 125-126.

² Selon Saint Paul, le pouvoir politique doit toujours être obéi puisqu'il provient de dieu : « toute résistance au pouvoir est une résistance aux commandements de dieu, tous ceux qui résistent doivent recevoir le châtement éternel ».

³ Locke, en particulier, développa ce type d'idées spécialement en réaction aux écrits de Robert Filmer (surtout contre son *Patriarcha* de 1680) qui défendait une conception « patriarcale » du pouvoir. Selon celle-ci le roi pouvait exercer légitimement son pouvoir sans se soucier de la volonté de ses sujets de la même façon qu'un père exerce son pouvoir sur ses enfants sans les consulter. Le pouvoir du roi, affirmait Filmer, provenait directement de Dieu et non d'un quelconque consentement populaire, raison pour laquelle on ne pouvait y résister (Filmer Robert, *Patriarcha and Other Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991). De l'avis de Filmer, le roi comme un père disposait de la vie de ceux qui étaient à sa charge (tout comme l'enseigne la parabole religieuse sur Cassius qui avait jeté son enfant du haut d'une falaise). De tels pouvoirs extrêmes se justifiaient encore plus facilement envers des personnes qui révélaient des comportements anarchistes.

et les [p. 80] capacités des individus, furent transmis ensuite aux deux grandes révolutions du XVIII^e siècle, la Révolution nord-américaine et la Révolution française. Premièrement ces principes furent repris par Thomas Jefferson et incorporés sans presque aucune modification dans la « Déclaration d'Indépendance » rédigée en 1776. Suivant scrupuleusement Locke, celle-ci pose l'adhésion aux « vérités évidentes par elles-mêmes » et établit :

« ...Que tous les hommes naissent égaux ; que tous sont dotés par le Créateur de certains droits inaliénables parmi lesquels se trouvent le droit à la vie, à la liberté et à la poursuite du bonheur ; que les gouvernements sont établis parmi les hommes dans le but de garantir de tels droits, et qu'ils dérivent leurs justes pouvoirs du consentement des gouvernés ; que, lorsqu'un régime ne respecte pas ces fins, le peuple a le droit de le modifier ou de l'abolir pour en instituer un nouveau qui fonde ses principes et organise ses pouvoirs de telle sorte qu'il puisse rendre effectives sa sécurité et sa liberté. »

La « Déclaration des Droits de l'homme » approuvée par l'Assemblée nationale française le 26 août 1789, suivit en bonne partie l'exemple précédent. Ainsi, elle proclama l'existence de droits « naturels, imprescriptibles et inaliénables » ; affirma la liberté et l'égalité fondamentale de tous les hommes (art. 1) ; et établit que l'objet principal de toute association politique était la préservation de droit des droits naturels et imprescriptibles de l'homme qui sont les droits à « la liberté, à la propriété, à la sécurité et la résistance à l'oppression » (art. 2).

Finalement, et pour souligner encore plus l'importance et l'influence de ces approches de la résistance à l'autorité, on peut signaler que nombre des nouvelles Constitutions nées dans le giron de ces deux révolutions réaffirmèrent dès les premières lignes les mêmes engagements que ceux cités précédemment. Ainsi, pour signaler seulement un cas tout spécialement influent en Amérique latine, on peut donner l'exemple de la Constitution de 1813 de la Bande orientale, qui faisait référence à la légitimité du droit de résistance si le gouvernement était incapable d'assurer le bien-être général et les droits fondamentaux ; un droit qu'il fondait sur le principe d'égalité et de liberté de ses membres et sur le droit naturel ¹. De la même façon, on pourrait mentionner [p. 81] la Constitution de Apatzingán, établie au Mexique en 1814 par un groupe de révolutionnaires mené par le prêtre José María Morelos, et qui incluait « le droit indéniable » du peuple d'« établir...

¹ La Constitution disait « parce que les hommes naissent libres et égaux et jouissent de certains droits naturels, essentiels et inaliénables – parmi lesquels, le droit de vivre et de défendre leur vie et leur liberté, le droit d'acquérir, posséder et protéger leur propriété et, finalement, le droit d'exiger la sécurité et le bonheur – c'est le devoir du [gouvernement] de leur assurer ces droits...et s'il échoue à garantir ces droits, le peuple a le droit de déposer le gouvernement en adoptant les mesures nécessaires pour assurer la sécurité, la prospérité et le bonheur ».

altérer, modifier, ou abolir totalement le gouvernement, si cela était nécessaire pour son bonheur » (art. 4).

L'aliénation légale et la justification du droit de résistance

Pendant les siècles où il fut en vigueur, le droit de résistance fut défendu par des théoriciens de traditions différentes. Tous, cependant, semblaient partager un présupposé commun selon lequel la résistance se justifie dans des situations que nous avons choisies de décrire comme étant des situations d'« aliénation légale ». Dans pareilles situations, la loi sert des fins contraires à celles qui justifient son existence ¹. Du moins, ceci constitue ce qu'une majorité de partisans du droit de résistance semblait clamer en établissant, chacun à sa manière, la possibilité pour les mêmes normes devant garantir la liberté et le bien-être des individus de travailler contre les intérêts fondamentaux de ces derniers.

Il existe, bien entendu, de nombreuses lectures ou conceptions différentes de cette notion implicite d'aliénation légale. À l'origine, quelques auteurs concentrèrent leur analyse sur les raisons *substantielles*, c'est-à-dire sur les violations commises par le droit contre les intérêts objectifs des personnes alors qu'à l'époque moderne les raisons *procédurales* se révélèrent plus significatives. Parmi les premiers défenseurs du droit de résistance, quelques théoriciens du droit naturel comme Francisco Suárez justifièrent le tyrannicide à partir du principe qui veut que « seule la force peut s'opposer à la force » et à partir de la conviction selon laquelle l'État avait besoin d'être préservé ². Ce qui est sous-jacent à ces deux aspects c'est l'idée selon laquelle « l'État, comme totalité, est supérieur au roi, car, lorsque l'État lui remet le pouvoir, c'est à condition qu'il gouverne de manière non tyrannique. Dans le cas contraire, il peut alors être destitué de sa charge » ³. En d'autres termes, pour des théologiens comme Suárez il y avait aliénation légale quand les gouvernants utilisaient leurs pouvoirs contre les intérêts fonda-[p. 82] mentaux du peuple qu'ils étaient supposés servir. Il convient de noter que pour Suárez, aussi bien que pour une majorité de théologiens

¹ On pourrait alors soutenir pour le droit, ce que K. Marx soutint pour le travail, à savoir que « l'aliénation du travailleur dans son produit a la signification, non pas seulement que son travail devient un objet, prend une existence extérieure, mais aussi que son travail existe en dehors de lui, indépendamment de lui, étranger à lui et devient une puissance autonome relativement à lui, de sorte que la vie qu'il a prêté à l'objet vient lui faire face de façon hostile et étrangère », Marx Karl, *Manuscritos : economía y filosofía*, trad. F. Rubio Llorente, Madrid, Alianza Editorial, 1968, p. 105-106. Dans les deux cas, il s'agit d'une notion objective et non subjective d'aliénation.

² Hamilton Bernice, *Political Thought in Sixteenth-century Spain*, Oxford, Clarendon Press, 1963 ; Copleston Frederic, *A History of Philosophy. The Revival of Platonism to Suárez*, New York, image books, 1963.

³ Suárez Francisco, *selections from three works*, Oxford, Clarendon Press, 1944, p. 855

thomistes, la possibilité de résister aux conduites tyranniques des gouvernants dépendaient d'une autorisation préalable donnée par les autorités religieuses supérieures¹. Seules ces dernières pouvaient certifier que les actions des gouvernants impliquaient des manquements inacceptables.

Une majorité d'auteurs paraissait adhérer à cette vision. Pour le Suisse Pierre Viret, un ami personnel de Calvin et une figure largement influente en France, la résistance au pouvoir se justifiait pour des raisons religieuses aussi bien que pour d'autres raisons liées aux injustices sociales et économiques commises par les gouvernants contre le peuple². Le puissant groupe des calvinistes écossais justifia la résistance à partir de revendications encore plus radicales³. John Ponet, par exemple, considéra qu'il existait un devoir de résistance (et non seulement un droit) chaque fois que le souverain trahissait son pays, ou commettait un abus d'autorité. Pour Christophe Goodman, le droit à la résistance était justifié dans toutes les situations où les gouvernants devenaient les oppresseurs de leur propre peuple. Les gouvernants, selon lui, n'avaient pas été installés dans leur position privilégiée pour agir à leur guise mais pour agir *au bénéfice exclusif de leurs sujets*. C'est pourquoi, chaque fois qu'un gouvernant violait ses devoirs il devenait un citoyen ordinaire et pouvait voir son autorité contrariée par n'importe lequel de ses pairs. Pareillement, Georges Buchanan soutint que le pouvoir que le peuple concédait à un moment pouvait être retiré à tout autre moment : une telle action n'était pas dirigée contre l'institution du roi, mais contre la personne qui occupait provisoirement cette fonction⁴. Ainsi, nous voyons que, bien que nombre de religieux calvinistes acceptaient aussi l'idée que l'authentification des offenses commises devait être déterminée par les principales autorités religieuses⁵. Vers la fin du XVI^e siècle certains d'entre eux commencèrent à

¹ Hamilton Bernice, *Political Thought in Sixteenth-century Spain*, *op. cit.*, p. 61-63 ; Copleston Frederic, *A History of Philosophy. The Revival of Platonism to Suárez*, *op. cit.*, p. 220-222.

² Linder Robert, « Pierre Viret and the Sixteenth-century French Protestant Revolutionary Tradition », *op. cit.*

³ Rueger Zofia, « Gerson, the Conciliar Movement and the Right of Resistance », *Journal of the History of Ideas*, vol. 25, n° 4, 1964, p. 467-486 ; Skinner Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

⁴ À travers cet argument, Buchanan semble reprendre une réflexion déjà avancée chez Gerson, qui avait réussi à défendre l'action du Mouvement Conciliariste qui avait déposé le pape : il avait soutenu, alors, la distinction entre l'institution papale et la personne qui occupait provisoirement la fonction de pape, pour affirmer la défense permanente de la première même s'il fallait pour cela sacrifier la seconde (Rueger Zofia, « Gerson, the Conciliar Movement and the Right of Resistance », *op. cit.*).

⁵ John Mair, par exemple, reliait le renversement du souverain avec le devoir de prudence qu'il confiait aux plus hautes sphères de la société : sans leurs soigneuses délibérations, il existait le risque qu'une décision si sérieuse soit simplement le résultat des passions des gens de peu. Jacques Almain défendait une position similaire (Skinner Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought*, *op. cit.*).

soutenir une position différente : toute personne dispose de l'autorité suffisante pour déterminer l'existence d'offenses très graves ¹.

Quand John Locke spécifie les conditions qui rendent inévitable (et finalement légitime) le recours à la résistance face à l'au-[p. 83] torité, son argumentation est déterminée par ces antécédents théoriques. Cependant, de son point de vue, l'aliénation légale apparaît plus comme reliée à l'idée de trahison de la volonté populaire. Le *consentement tacite* signifiait que le peuple approuvait les œuvres du gouvernement, de la même façon que la rébellion du peuple manifestait la réprobation vis-à-vis d'un gouvernement agissant de manière abusive. Locke parlait ainsi d'une « large chaîne d'abus » (une idée qui sera ensuite intégralement incorporée dans la « Déclaration d'Indépendance » nord-américaine), pour évoquer les usages tyranniques et capricieux du pouvoir. De manière plus spécifique, Locke se référait à ces situations où le gouvernement promettait une chose et faisait le contraire, utilisait des subterfuges pour contourner la loi, comme le recours aux pouvoirs spéciaux activés contre le bien-être du peuple, où les fonctionnaires subalternes collaboraient à de telles actions abusives – bref des situations où les actions arbitraires se succédaient les unes aux autres ². Dans de tels cas, affirmait-il – et les lignes qui suivent sont les dernières du *Second Traité sur le Gouvernement Civil* – « le Peuple a le droit d'agir en qualité de souverain, et d'exercer l'autorité législative, ou bien d'ériger une nouvelle forme de gouvernement, et de remettre la suprême puissance, dont il se trouve alors entièrement et pleinement vêtu, entre de nouvelles mains, comme il juge à propos » ³. Dès lors, les individus (et non seulement quelques autorités supérieures) agissant collectivement et spontanément hors des institutions politiques, avaient le dernier mot par rapport à la violation de leurs intérêts fondamentaux.

¹ La vision épistémologiquement élitiste défendue par une majorité de religieux commençait alors à suivre une voie différente, plus proche de ce que nous pourrions appeler l'anarchisme philosophique (voir, par exemple, Knox John, *On Rebellion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994).

² Locke John, *Two Treatises of Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, section 210, p. 405. De toutes manières, pour Locke, le recours à la résistance se justifiait avant tout par le fait que le gouvernement abandonnait l'usage de la raison et le recours à la loi, pour les remplacer par l'usage de la violence qui était son exact opposé (Dunn John, *The Political Thought of John Locke*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, p. 179). Et étant donné que la violence était le moyen utilisé par les animaux pour régler leurs conflits : en empruntant ce chemin, les gouvernants s'abaissaient au statut d'animal et méritaient donc le même traitement. De là vient l'idée que tout individu soient dans son bon droit lorsqu'il réagit face au gouvernement comme s'il était en train de traiter avec des bêtes. Dans une telle situation, les gouvernants étaient responsables du retour à une situation que Locke appelait « état de guerre », et qui s'oppose à l'état de nature ou à une société légitimement constituée. L'état de guerre résultait alors de l'usage indu de la force. Et il n'y a pas de pire situation imaginable que celle d'un gouvernant qui se charge de revenir à l'état de guerre alors que la société lui avait témoigné sa confiance (*trust*) et lui avait délégué la tâche d'assurer la préservation de la paix. C'est donc l'usage continu de la force qui constitue le fait principal qui justifie que chaque individu décide par lui-même comment il doit réagir.

³ *Ibid.*, p. 428.

À l'époque de la Révolution américaine, la justification du droit de résistance acquit sa forme la plus robuste, en combinant raisons procédurales et raisons substantielles. En suivant de très près les raisonnements de Locke, Thomas Jefferson prit soin de dresser une liste détaillée des abus qui, à ses yeux – et plus tard aux yeux des signataires de la « Déclaration » – qualifiaient les agissements du gouvernement britannique comme un mal irréparable contre lequel il était légitime de résister. Pour Jefferson, comme pour beaucoup de ses contemporains, il était possible et nécessaire de commencer à discuter collectivement sur la violation des droits fondamentaux : ce fut finalement une des propositions fondamentales de la Déclaration d'Indépendance. Le document faisait référence à des manquements ou forfaits comme les suivants : celui de ne pas approuver – ou d'empêcher l'approbation – de lois nécessaires au bien-être général ; celui d'agresser les corps représentatifs ; celui de faire obstruction à l'exercice de la justice ; celui de nuire à l'indépendance des juges ; celui de créer une multitude de charges superflues ; celui de privilégier le pouvoir militaire par rapport au pouvoir civil ; celui d'établir des impôts sans le consentement du peuple ; celui de priver le peuple des bénéfices de l'institution d'un jury. Cette liste de forfaits représente les revendications formulées par les citoyens durant des années au gouvernement britannique lequel mit un point d'honneur à les ignorer systématiquement. Les autorités anglaises furent alors accusées de la sévère détérioration des conditions de vie des Américains. En empêchant les Américains de s'autogouverner et de prendre le contrôle de leurs propres affaires, les Anglais avaient transformé la loi, normalement instrument de liberté, en instrument d'oppression¹. Les Américains devenaient ainsi les victimes des mêmes normes qui étaient chargées d'améliorer leurs conditions de vie : cette situation légitimait le soulèvement face à la loi en vigueur.

À la fin du XVIII^e siècle et au début du XIX^e siècle, Jefferson développa une des conceptions les plus intéressantes sur le sujet – conception qu'il explicita non seulement dans la Déclaration d'Indépendance mais aussi dans beaucoup de ses écrits les plus importants et dans ses lettres. Dans tous ces travaux, Jefferson clarifia sa vision de l'autogouvernement qui était jusque là implicite. Son idée d'une *république autogouvernée* apparut alors contraire à sa défense du droit de résistance. Une république autogouvernée était, pour lui, « purement et simplement... le gouvernement des citoyens en masse, agissant directement et personnellement, conformément aux règles formulées par la majorité ». Pour lui les gouvernements étaient « plus ou moins républicains, si leur composition comprenait plus ou moins des éléments électifs et un contrôle populaire »². L'autogouvernement renvoyait donc à une situation où la communauté était capable de décider sur toutes les affaires qui la concernaient, et ce à travers les représentants qu'elle s'était choisie et [p. 85] qu'elle contrôlait. En définitive, le présupposé de ces affirmations était que le Droit ne méritait pas d'être respecté

¹ Nous reprenons l'idée d'aliénation comme étant opposée à celle d'autogouvernement, comme le propose Elster John, *Making Sense of Marx*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

² Jefferson Thomas, *Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

lorsque ses normes infligeaient des griefs sévères à la population (condition *substantielle*) et lorsque ses normes n'étaient pas le résultat d'un processus dans lequel la communauté elle-même était impliquée de manière significative (condition *procédurale*). Si l'autogouvernement est refusé, alors la résistance est justifiée.

L'aliénation légale aujourd'hui : du droit de résistance à la désobéissance civile

Après avoir figuré pendant des siècles comme un des concepts centraux du droit, l'idée de résistance disparut des discours politiques et juridiques. Les facteurs qui ont probablement contribué à cette disparition sont nombreux, nous n'en mentionnerons ici que quelques-uns. Avant tout il semblerait que de nos jours l'idée de résistance soit moins réalisable et donc moins digne d'intérêt qu'il y a plusieurs siècles. Il en est ainsi notamment à cause des changements politiques drastiques survenus au cours des deux derniers siècles. Fondamentalement, le pouvoir politique apparaît aujourd'hui beaucoup plus atomisé qu'il y a cent ans. Bien entendu la décentralisation n'empêche pas nécessairement l'apparition de situation d'oppression. Cependant, même si une telle oppression existait, les sources de domination seraient multiples et diverses ce qui rendrait difficile la résistance en termes pratiques. Mais alors à qui incombe la faute de telles misères et de telles oppressions ? Aux employeurs qui refusent d'offrir plus d'emplois ou d'augmenter les salaires des travailleurs ? À la police qui exécute sauvagement les ordres du pouvoir politique ? Aux parlementaires qui n'approuvent pas les lois qui devraient être approuvées pour améliorer le bien-être collectif ? Aux juges qui se montrent dociles face au pouvoir ? Au président ? Si on remonte aux siècles précédents, la situation était toute autre parce que le pouvoir politique se trouvait complètement concentré dans une seule personne – le roi, le tyran – ce qui permettait aux individus de reconnaître facilement qui était la cause de leurs souffrances. La dispersion actuelle du pouvoir rend l'oppression invisible car elle empêche de distinguer qui est responsable de quoi. De la même manière, cette situation contribue à diluer l'idée que la résistance soit concevable. Dans l'Antiquité, les opprimés pouvaient avoir l'illusion que, au moins, à partir d'un acte héroïque, leur situation – et celle de la société en général – pouvait arriver à changer considérablement, étant donné la naissance d'un ordre nouveau. Pour le meilleur ou pour le pire, ce type d'illusions a disparu de notre horizon politique.

Un autre facteur important qui distingue le présent du passé réside dans la fragmentation sociale que l'on constate aujourd'hui, et qui reproduit la fragmentation du pouvoir politique mentionnée précédemment. La plupart des sociétés contemporaines sont divisées en groupes dont certains sont plus dotés que d'autres. Cette fragmentation sociale rend inconcevable la résistance en raison de l'existence de groupes qui ne subissent pas cette oppression et qui essaieront donc d'empêcher la déstabilisation d'une situation qui les favorise.

Autrefois, les situations d'oppression tendaient à s'étendre à toute la société, ce qui rendait la rébellion face au pouvoir plus facilement envisageable : devant la profondeur et l'extension des situations oppressives régnantes, il était fortement probable qu'une majorité de la société, à travers ses actions ou ses omissions, fût disposée à accompagner les mouvements rebelles.

Les facteurs précédents qui se réfèrent surtout aux conditions de possibilité du droit de résistance, peuvent nous aider à comprendre pourquoi la résistance est aujourd'hui moins envisageable qu'hier. Cependant, de tels facteurs nous renseignent très peu ou pas du tout sur le caractère raisonnable ou non qu'il y a à continuer à mener des actions de résistance. En d'autres termes, nous n'avons pas encore étudié si ce qui semblait justifier la résistance durant les siècles précédents, c'est-à-dire la présence de situations d'aliénation légale, continuait à être un facteur distinctif des sociétés actuelles. Or, il semblerait que certaines des innovations cruciales introduites par les systèmes démocratiques modernes nous conduisent à écarter définitivement la résistance à l'autorité.

Premièrement, l'organisation institutionnelle actuelle, qui comprend entre autres la division du pouvoir en branches distinctives ainsi que des systèmes de « freins et contrepoids », réduit le risque que le droit devienne un instrument d'oppression.

De plus, et de manière également significative, ce système inclut de nombreux outils destinés à faciliter ou promouvoir, pacifiquement et de façon ordonnée, des changements politiques, même radicaux. L'existence d'élections périodiques, en particulier, est décisive pour souligner la différence entre notre temps et le passé. Il devient clair, que pendant longtemps, le droit de résistance est apparu comme l'unique mécanisme adéquat pour garantir la responsabilité des gouvernants et pour empêcher les abus politiques. Comme dirait John Locke, le droit de résistance était l'unique instrument aux mains du peuple pour éviter les excès de ses gouvernants. La résistance était alors considérée comme le contraire de la situation habituelle qui mêlait passivité et consentement tacite de la part du public¹. À partir de cette perspective, la mise en place d'élections périodiques devient décisive en marquant un « avant » et un « après » dans les réflexions sur la justification de la résistance. De fait, on pourrait se demander ce qui peut bien justifier le recours à la force physique pour renverser un gouvernement ou éliminer son leader, est-il possible de provoquer des changements également profonds à travers la force des votes ?

De la même manière, si nous examinons les mécanismes de réforme constitutionnelle compris dans toutes les constitutions modernes, nous observons le même phénomène : grâce à ces mécanismes, chaque communauté a la possibilité de réviser, même radicalement, le fonctionnement de son système de gouvernement en général et de chacune des sections de ce dernier en particulier.

¹ Seliger Martin, « Locke's theory of revolutionary action », in *John Locke Critical Assessments*, Achcraft Richard (dir.), vol. 3, New York, Routledge, 1963, p. 603.

Au vu de cette possibilité extrême, il est raisonnable de continuer à nous demander quel est le sens sous-jacent au recours à la mobilisation violente de la population quand il est possible de provoquer des changements politiques substantiels à travers des modes beaucoup moins graves et beaucoup plus civilisés.

L'apparition de ces nouveaux arrangements politiques rend désormais quelque peu compréhensible la disparition du droit de résistance. On pourrait ainsi dire qu'aujourd'hui prévalent largement les situations d'*intégration légale* et non plus d'*aliénation légale*. Ces changements institutionnels nous aident par ailleurs à [p. 88] comprendre pourquoi de nos jours nous avons tendance à considérer l'objection de conscience et la désobéissance civile comme les moyens les plus extrêmes qui soient à notre portée pour défier le droit – moyens qui, notamment, présume la validité générale du droit en vigueur¹. En effet (et conformément à ce que la littérature existante sur le sujet nous dit), même ceux qui prennent en charge de tels défis au pouvoir légal le font en reconnaissant les vertus de l'ordre juridique ce qui les conduit à localiser leurs reproches. Ceci est d'autant plus vrai que dans certains cas, ceux qui violent le droit acceptent en principe le châtement

¹ Selon la définition plutôt standard de la désobéissance civile proposée par le philosophe Hugo Bedau, « une personne commet un acte de la désobéissance civile si et seulement si elle agit illégalement, publiquement, de manière non-violente et avec l'intention consciente de contrecarrer une ou plusieurs lois, mesures politiques, ou décisions du gouvernement » (Bedau Hugo, « On Civil Disobedience », in *Journal of Philosophy*, vol. 58, 1961, p. 661). Des auteurs comme John Rawls – qui, dans sa définition de la désobéissance civile s'appuie sur l'analyse classique de Hugo Bedau – ajoutent que la désobéissance civile est entreprise par des citoyens « qui reconnaissent et acceptent la légitimité de la constitution » (Rawls John, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971, p. 363). C'est en raison de cette reconnaissance que ceux qui pratiquent des actions de désobéissance civile (ou objection de conscience) acceptent les peines que le droit prévoit contre elles : la validité générale du droit n'est questionnée que sur un aspect spécifique (Cohen Marshall, « Liberalism and Disobedience », in *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1, n° 3, 1972, p. 283-314). Ici, cependant, et conformément à ce que nous avons dit, nous nous trouvons dans une situation particulièrement distincte du fait qu'elle discute de la validité des bases mêmes de l'organisation constitutionnelle. Le même point de référence transparait dans les écrits de Dworkin sur la désobéissance civile : ceux qui pratiquent la désobéissance civile « acceptent la légitimité fondamentale aussi bien du gouvernement que de la communauté ; et agissent pour exercer leur devoir de citoyen et non pour y manquer » (Dworkin Ronald, *A Matter of Principle*, Cambridge, Harvard University Press, 1985). Les différences entre ces cas de désobéissance civile et ceux que nous analysons plus loin sont donc significatives. Les distances conceptuelles sont encore plus grandes si on compare des cas de résistance constitutionnelle, et les actes dit d'objection de conscience (*conscientious refusal*). Selon John Rawls, l'objection de conscience implique « le refus d'exécuter plus ou moins directement un ordre administratif ou judiciaire » (Rawls John, *A Theory of Justice*, op. cit., p. 368). Cela concerne le cas par exemple de l'individu qui refuse de faire son service militaire en raison de la violence de ce dernier. Contrairement à la désobéissance civile, l'objection de conscience n'en appelle pas aux principes de justice de la communauté, mais aux siens propres. Rien à voir, du moins à première vue, avec l'appel au « sens de la justice de la majorité » ou à des principes politiques, puisque ces actes sont effectués en général au nom de principes religieux (*Ibid.*, p. 369).

imposé suite à leur désobéissance. Ce qui est en jeu, dans ces cas, c'est alors la mise en question limitée, spécifique, du droit – droit qui se veut comme un tout fondamentalement juste. De nouveau, ce qui paraît prévaloir est une situation d'intégration légale.

L'aliénation légale en situation d'extrême pauvreté

En dépit des suggestions de la partie précédente, nous pourrions dire qu'il existe toujours un écart important entre les situations d'aliénation légale et les situations de complète intégration légale. En ce sens, nous pourrions ajouter que ni l'objection de conscience ni la désobéissance civile ne paraissent être des outils utiles pour saisir les situations extrêmes qui constituent aussi la marque distinctive de beaucoup de démocraties modernes. Les limites de tels instruments apparaissent clairement quand on réfléchit sur la situation vécue par des groupes spécifiques qui sont systématiquement confrontés au *droit dans sa totalité* (et non seulement à certains aspects localisés de ce dernier, comme il arrivait dans les cas de désobéissance civile et d'objection de conscience). Il est indéniable qu'il existe aujourd'hui d'importants segments de la société qui rencontrent de sérieuses difficultés pour satisfaire leurs besoins fondamentaux, pour faire connaître leur point de vue, pour revendiquer avec succès l'introduction de changements dans le droit, ou pour reprocher les actions et omissions de leurs représentants. La situation à laquelle sont confrontés ces individus est beaucoup plus grave, en profondeur et en extension, que ce à quoi sont confrontés les [p. 89] objecteurs de conscience et ceux qui s'engagent dans des actions de désobéissance civile.

Le philosophe John Rawls, par exemple, admettait cette possibilité dans son analyse de la désobéissance civile. Pour lui, il existe des groupes qui, poussés par la gravité des circonstances qu'ils subissent, ont des raisons de croire que l'ordre juridique est sévèrement « injuste » à tel point que celui-ci peut en arriver à s'éloigner « largement des idéaux qu'il professe »¹. Pour ces individus, il est alors raisonnable de développer une « opposition plus profonde à la loi »². Il en est ainsi, selon Rawls, parce qu'« employer l'appareil coercitif de l'État dans le but de maintenir des institutions manifestement injustes constitue, en soi, un usage illégitime de la force auquel les personnes ont logiquement le droit de résister »³.

¹ *Ibid.*, p. 367-368.

² Rawls développe ces considérations quand il se réfère à des « actions militaires » qu'il décrit comme des actions allant plus loin que la désobéissance civile puisqu'elles impliquent « une opposition plus profonde à la loi » motivée par le caractère manifestement injuste du droit (*Ibid.*, p. 367-368).

³ *Ibid.*, p. 391.

Toutefois, si nous pouvons nous mettre d'accord, en tout cas à un niveau très général, sur l'existence de situations de grande exclusion sociale, économique et juridique, il n'en va pas de même lorsqu'il s'agit de définir avec précision ce qui distingue de telles situations ou lorsqu'il s'agit de délimiter concrètement les groupes affectés. Cette absence d'entente est sans aucun doute très problématique, car elle menace de saper la possibilité d'une réflexion fructueuse sur ces problèmes liés au droit et à l'exclusion sociale. Nous pouvons cependant faire quelques avancées provisoires dans cette discussion si nous acceptons (comme nous le faisons) certains des multiples critères « objectifs » qui ont été proposés pour caractériser ces situations d'extrême exclusion sociale. Un de ces critères est donné par la définition au niveau international du seuil d'extrême pauvreté. Cette ligne proposée par le PNUD (Programme des Nations unies pour le Développement) en 1996 se réfère au revenu « en-dessous duquel ne peuvent être satisfaits un minimum nutritionnel adéquat et les besoins fondamentaux non alimentaires »¹. Une telle métrique se révèle significative pour nos propos étant donné que la présence de situations de pauvreté et de marginalisation extrêmes manifeste une « violation massive des droits de l'homme sociaux et économiques » et une « violation des droits de l'homme civils et politiques associés au gouvernement démocratique et à l'empire du droit »².

[p. 90]

Si nous prenons en compte une telle métrique, nous sommes en condition d'affirmer que ceux qui se trouvent privés de certains biens humains fondamentaux vivent aujourd'hui des situations d'aliénation légale. Les raisons qui nous permettent de justifier une telle supposition ont quelque chose à voir avec la présence de conditions substantielles et procédurales comme celles que les premiers constitutionnalistes reconnurent comme indicatives d'une situation d'aliénation légale. Ceux qui sont privés de logements, ceux qui souffrent quotidiennement de la faim, ceux qui sont systématiquement victimes de violence, etc., vivent évidemment quelques-uns des pires maux qu'une personne puisse vivre (condition substantielle). En même temps, de telles humiliations, et particulièrement leur caractère systématique, traduisent l'existence de graves déficiences procédurales, déficiences qui sont liées au système institutionnel incapable de réparer ces maux. Dans ces situations, il semble donc difficile de ne

¹ Pogge Thomas, « Priorities of Global Justice », in *Global Injustice*, Pogge Thomas (dir.), Oxford, Blackwell, 2001, p. 7.

² *Ibid.*, p. 8 ; Pogge Thomas, *World Poverty and Human Rights*, Cambridge, Polity Press, 2002. Nous aurions pu aussi utiliser un indicateur comme celui proposé par Martha Nussbaum et Amartya Sen, qui renvoie aux capacités fondamentales des personnes, et examine la situation des groupes qui tombent sous ce qu'ils appellent le Seuil des « capacités » (et qui inclut la capacité de vivre en accord avec les fins d'une vie humaine de durée normale, celle de recevoir de la nourriture et des vêtements adéquats, etc.). Nussbaum s'est attachée à montrer les liens existants entre ces capacités et une notion comme celle de « biens primaires » utilisée par John Rawls (Nussbaum Martha, *Women and Human Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 70-80).

pas accuser le système institutionnel des maux dont souffrent les membres des groupes défavorisés. Souvenons-nous que ces individus sont privés des biens qui, selon des philosophes de l'envergure de Martha Nussbaum, Amartya Sen ou John Rawls, sont des biens fondamentaux pour n'importe quel projet de vie ; il serait donc irrationnel de les refuser. C'est pourquoi, le fait que ces individus se voient systématiquement privés de la jouissance de tels biens apparaît comme la preuve de failles persistantes et très graves du système institutionnel (condition procédurale). De fait, ces privations et humiliations systématiques nous révèlent que ces groupes rencontrent de sérieux problèmes politiques, que ce soit pour transmettre leur demande à leurs représentants ou pour mettre ceux-ci face à leurs responsabilités. De plus, ces griefs laissent entrevoir les défauts propres au système judiciaire qui paraît incapable de recueillir ou de satisfaire les demandes des groupes les plus défavorisés en assurant la protection de leurs droits fondamentaux. Nous pouvons ainsi conclure que dans une telle situation, la loi se montre aveugle devant les privations souffertes par ces personnes, sourde à leurs revendications et incapable de remédier aux humiliations qu'elles subissent. Au vu de ces considérations, le système de droit peut être considéré comme responsable des privations que connais-[p. 91] sent ces groupes : responsable en raison de leurs actions et de leurs omissions. Comme le signalent Amartya Sen et John Drèze dans leur travail sur la faim :

« Quand des millions de personnes meurent de faim, on ne peut éviter de penser que ce qui est en train de se passer est terriblement criminel. La loi, qui défend et protège nos droits comme citoyens, doit être pour quelque chose dans ces événements tragiques. Malheureusement, le fossé existant entre le droit et l'éthique peut être très grand. Il se peut que le système économique qui produit la faim soit mauvais et que le système politique qui la tolère soit totalement révoltant, mais il se peut également que dans cette situation où de larges secteurs de la population ne peuvent pas acquérir la nourriture suffisante pour survivre, aucune violation des droits légalement reconnus ne soit observée. La question n'est pas tellement qu'il n'existe pas de normes juridiques contre le fait de mourir de faim. Ceci est d'autant plus vrai que c'est évident. La question est plutôt que les droits de propriété, d'échange et de transaction, légalement garantis, configurent des systèmes économiques qui peuvent aller main dans la main avec des situations dans lesquelles les gens ne peuvent pas acquérir la nourriture suffisante pour se nourrir ¹. »

¹ Drèze Jean, Sen Amartya, *Hunger and Public Action*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 20.

Le droit de résistance revisité

Dans la mesure où la loi se trouve moralement et causalement impliquée dans la souffrance de ces groupes sociaux, nous devons convenir que certaines formes de résistance à l'autorité sont moralement légitimes. Quelles sont ces formes de résistance que l'on peut considérer comme acceptables ? Pour préciser la question, il convient premièrement de distinguer entre deux types de résistance : la *résistance passive* ou non-coopération, et la *résistance active* ou confrontation. La première forme de résistance renvoie aux actes omissifs, c'est-à-dire à un refus d'accomplir les prescriptions de l'État alors que la deuxième renvoie à des actions destinées à défier certaines interdictions légales. Les deux formes de résistance qui sont indubitablement associées doivent être considérées, *prima facie*, comme des types de résistance acceptables. Les opprimés doivent se considérer moralement libres de désobéir [p. 92] aux ordres qui produisent ou renforcent leur situation d'oppression. Certes, dans bien des cas, les avis divergent pour déterminer « quelle est la cause de tel ou tel état » : certains considéreront que certaines lois n'affectent pas les droits fondamentaux des défavorisés, alors que d'autres maintiennent qu'il n'est pas de loi qui, directement ou indirectement, ne contribue à la souffrance des démunis. Il est toutefois possible de se mettre d'accord sur l'existence de certains cas clairement définis et à partir desquels nous pouvons poursuivre notre analyse. Pensons par exemple au comportement des premiers colons aux États-Unis (imités ensuite en Amérique latine) qui refusaient de payer les impôts qu'ils considéraient comme injustes. De la même façon, les opprimés de notre époque pourraient refuser de soutenir un système d'imposition à l'élaboration duquel ils n'ont pas participé et qui, par conséquent, conduit à les défavoriser systématiquement. Et pourquoi, par exemple, les victimes de discriminations raciales aux États-Unis auraient-elles dû offrir leur vie à l'État quand celui-ci bafouait leurs droits les plus élémentaires ? Deuxièmement, les opprimés devraient avoir le droit de violer certaines interdictions légales quand cela peut servir, raisonnablement, à mettre fin à leur situation d'extrême souffrance. Par exemple, et seulement pour illustrer cette proposition, les marginaux peuvent s'arroger le droit d'occuper des terres vacantes (comme le fait le Mouvement des Sans Terre au Brésil, par exemple) ou de prendre possession des propriétés non habitées dans le but de s'assurer et d'assurer à leur famille certains droits fondamentaux (dans ce cas, la nourriture et le logement) que l'État ne leur garantit pas. De manière similaire, ils auraient le droit de recourir à des voies non traditionnelles pour exprimer leur mécontentement (comme par exemple, les barrages de route, « *los piquetes* » en Amérique latine) afin de forcer l'État à les prendre en compte. Quelle est la portée et les limites de telles propositions ?

En premier lieu, nous voyons que la question de la *causalité* pose problème. La supposition selon laquelle les situations de marginalisation systématique sont

produites par la loi devrait être ouverte à révision. Dans bien des cas, en effet, il serait déraisonnable d'accuser l'État de la misère des plus défavorisés. Il se peut que l'État n'ait pas de meilleures alternatives à sa disposi-[p. 93] tion pour faire en sorte qu'il n'y ait pas de groupes systématiquement privés de certains biens fondamentaux. L'État ne pourrait alors être qualifié d'injuste et ses décisions ne devraient pas susciter de résistance. Au vu de ce type de possibilité, il semble raisonnable de définir l'argument présenté précédemment comme une *présomption réfutable*.

En second lieu, il convient de s'arrêter sur l'idée de *respect mutuel* pour appuyer notre propos. Même si l'État est responsable de la misère du pays, les plus affectés ne doivent pas considérer qu'ils disposent d'une carte blanche pour agir à leur guise contre les autorités publiques et contre les autres particuliers. L'affirmation selon laquelle les plus défavorisés, étant donné les circonstances, n'ont pas de devoir général d'obéissance à la loi, ne signifie pas qu'ils ne doivent pas être limités par quelques devoirs moraux fondamentaux face aux autres personnes. En relation avec ce que John Rawls a appelé les « devoirs naturels », soit les devoirs moraux, non juridiques, associés à l'idée de respect et de réciprocité¹, on pourrait dire que même dans de telles situations révoltantes le respect des devoirs humains est dû.

En troisième lieu, nous pouvons évoquer la question du *lien*. Le problème est que ceux qui manquent de biens fondamentaux (nourriture, vêtements, logement) ont moins de raisons pour coopérer avec le droit dans les sphères directement liées aux humiliations qu'ils subissent. Ainsi, il est raisonnable pour eux de ne pas payer les impôts qui sont utilisés pour maintenir une loi qui les opprime, mais il est déraisonnable de passer au feu rouge quand on ne s'y trouve pas contraints.

En quatrième lieu, l'examen de la question de la *proportionnalité* est essentiel. Certes, une majorité de systèmes juridiques refusent de châtier ceux qui volent de la nourriture pour leur propre consommation quand ils se trouvent dans un état de nécessité. Ce type de justification pourrait d'ailleurs être utilisé pour toutes les désobéissances similaires comme l'occupation de terre ou de maisons vides. Cependant, cette prise en compte par le droit de l'état de nécessité ne doit pas nous empêcher de considérer les questions de proportionnalité. De manière caractéristique, la décision de faire payer sévèrement ceux qui refusent de leurs reconnaître le droit d'occuper la terre qu'ils se sont appro-[p. 94] priés illégalement, ou encore la décision de détruire le local où ils se sont emparés d'aliments, devraient être considérées en principe comme des injustifiées. Le malheur qui touche les défavorisés ne doit pas les conduire à imposer des sacrifices inutiles à la communauté. En ce sens, leurs affronts au droit doivent être aussi peu coûteux que possible.

¹ Rawls John, *a theory of justice*, *op. cit.*, sections 19 et 51.

Dernières considérations

Dans cette dernière partie, nous aimerions examiner des questions que nous n'avons pas abordées précédemment et qui touchent de très près à notre sujet. Ces commentaires sur le droit de résistance nous permettent-ils d'éclairer les cas concrets que nous avons mentionnés au début de cet article ? Ils ne nous disent apparemment pas grand-chose en raison notamment de la nécessité d'affiner notre connaissance de l'histoire et de la politique des pays cités avant d'avancer des réponses spécifiques aux problèmes sociaux qui les touchent. Cependant nous pouvons tout de même avancer quelques propositions intéressantes car ce serait une erreur que de nous concentrer obsessionnellement sur le détail des différentes crises et d'ignorer le cadre social global dans lequel ces crises ont eu lieu. En effet, ce serait se méprendre que de considérer seulement les revendications des manifestants qui se sont soulevés contre le processus de privatisations comme en Bolivie, ou contre les banquiers comme en Argentine en 2001, sans prendre en compte ce que de telles contestations nous disent sur le système institutionnel dans lequel elles se sont déroulées (soit, la difficulté pour les personnes de promouvoir des changements politiques à travers l'utilisation d'instruments légaux). Nous perdrons aussi un point important si nous persistions à regarder le droit du point de vue de citoyens bien intégrés et non pas du point de vue des plus défavorisés (cette dernière alternative étant suggérée par John Rawls) en considérant injustement que la révolte de ces derniers n'est que la conséquence de motivations « égoïstes » ou « intéressées ».

Après avoir reconnu les conséquences qui suivent de la considération de la pauvreté comme violation des droits de l'homme [p. 95] (conséquences qui peuvent impliquer l'activation d'un droit de résistance à la loi) on peut conclure qu'il y a bien un sens à continuer d'utiliser une telle dénomination. Contre certaines tendances actuelles à discréditer ceux qui désobéissent à la loi en ne voyant en eux que de simples profiteurs, il était plus que nécessaire de rappeler les enseignements de Locke ou Jefferson. Le premier soutenait que lorsque le gouvernement s'engageait sincèrement à respecter les droits de l'individu, alors le peuple avait tendance à reconnaître et à honorer de tels efforts ¹. Pour cet auteur le peuple était « plus disposé à souffrir » qu'à commettre des actes de rébellion contre le gouvernement ². Étant donné cette répugnance naturelle à la rébellion, lorsque ceux-ci faisaient leur apparition, ils devaient être vus comme un élément sain et stabilisateur de la vie publique destiné à mettre fin aux situations d'aliénation légale. On trouve des considérations similaires dans la Déclaration d'Indépendance américaine où Jefferson soutient que « l'expérience a démontré que l'humanité est plus disposée à souffrir [quand cela est possible] qu'à corriger

¹ Locke John, *op. cit.*, p. 405.

² *Ibid.*, p. 417-418.

elle-même une telle situation en abolissant les formes auxquelles elle est habituée ». Ces observations, empiriques et liées à des époques et cultures différentes, ont constitué un élément important dans les discussions actuelles sur le sujet à l'heure de déterminer l'aspect constructif de la désobéissance civile contre les dénigrement théoriques qui ne voient en elle qu'un potentiel destructeur. Cela fait donc sens d'avoir commencé notre réflexion en reconnaissant que ceux qui vivent dans la misère veulent surtout vivre dignement et non pas vivre au détriment des autres sans contribuer à la coopération générale.

[p. 97]

LA CITOYENNETÉ GRECQUE ET LA DEUXIÈME GÉNÉRATION D'IMMIGRÉS

Sotiria Liakaki

Remarques préliminaires

[Retour au sommaire](#)

Dans cet article, nous allons présenter et élaborer quelques éléments d'analyse qui caractérisent l'émergence de mobilisations collectives de la part de ceux qui contestent la forme et le contenu actuels du bipôle citoyenneté-nationalité en Grèce ; ces mobilisations visent à élargir l'espace démocratique et envisagent les conceptions théoriques relatives à ce bipôle sous un angle alternatif à celui qui prédomine dans la société grecque.

La problématique de cet article soulèvera des questions sociologiques, politiques et philosophiques dans un esprit d'analyse pluridisciplinaire et multidimensionnelle. Notre démarche essayera de présenter les traits et les caractéristiques de cette action en insistant sur le concept de « citoyenneté », outil notionnel indispensable au service de rôles et d'usages divers, une vraie catégorie analytique. Cependant, ce qui reste toujours caché mais tout aussi présent parmi les fils conducteurs de ce travail, c'est en réalité le concept de l'exclusion dans tous ses états : discriminations et exclusions ethniques, raciales, religieuses, relevant de la classe et du sexe. Les métamorphoses de la citoyenneté dans le cas grec ne peuvent que refléter un processus de restructuration politique et sociale et nous fournir des pistes de recherche importantes afin de discerner ces transformations cruciales au sein de la société grecque, qui n'ont pas seulement à faire avec le flux migratoire des dernières décennies ou avec un simple bilan des

révisions juridiques par rapport aux droits des immigrés. Il s'agit plutôt d'un changement concernant la politi-[p. 98] que et le politique¹, d'une tendance et d'une volonté d'action sur des actions².

La campagne « Non au racisme dès le berceau » demande à l'État grec de prendre au sérieux des demandes qui ne sont pas faites au nom du *peuple* de cet État, lequel se présente comme l'héritier et le gardien de l'authenticité de l'identité nationale en revendiquant la continuation et la survie des mythes nationaux :elles sont faites au contraire au nom d'un autre peuple, le peuple des immigrés et des exclus ou de tous ceux qui ne sont pas conformes à la conception idéale impossible et imaginaire de « la personne grecque » ; c'est donc au nom de ceux qui n'ont aucune visibilité ni ressource substantielle, mais qui résistent malgré tout, qui s'organisent (avec le support déterminant des multiples alliances formées de citoyens grecs) pour revendiquer leur propre place dans l'espace démocratique grec³.

Le traitement de toutes ces questions débute par le développement schématique des grandes lignes théoriques qui prédomineront dans cette analyse, et se poursuit par l'examen⁴ de la campagne « Non au racisme dès le berceau », commencée en 2005 en Grèce.

La grammaire de la citoyenneté et ses limites

Les déplacements massifs des populations, le changement de la signification politique des groupes de population (minorités, réfugiés, immigrés) mais aussi la « construction » de l'Europe se combinent dans la discussion autour du concept de citoyenneté, laquelle demeure encore aujourd'hui évasive pour des catégories de population exclues. L'étranger ne jouit pas de droits d'un citoyen national alors qu'il est obligé d'obéir aux lois et son image est constituée de toute une série de caractéristiques qui rendent impossible son inclusion dans la communauté

¹ Poulantzas Nicos, *Pouvoir politique et classes sociales de l'état capitaliste*, Paris, Maspero, 1982, p. 35-36.

² Foucault Michel, « Le sujet et le pouvoir », in *Michel Foucault, Dits et écrits 1954-1988*, Defert Daniel, Ewald François (dir.), tome IV, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 1994, p. 236-237.

³ Par ailleurs, il faut noter la grande importance qu'ont les organisations non gouvernementales grecques, l'influence de la jurisprudence européenne, l'expérience internationale, les mouvements de solidarité et les autorités indépendantes qui tous ensemble ne font que plaider la cause des immigrés. Cependant, dans cette perspective, leurs efforts sont souvent victimes des contradictions et des conflits d'intérêts inhérents à la société grecque.

⁴ Un examen qui ne saurait être que bref en raison des contraintes imposées par l'espace limité d'un article.

nationale ¹. Il subit une graduation quant à la citoyenneté, si bien que selon son classement il peut participer plus ou moins à la communauté politique ². Les ambiguïtés de la citoyenneté sont l'expression d'une contradiction fondamentale : celle entre citoyenneté et nationalité, autrement dit, la contradiction entre le [p. 99] concept abstrait du citoyen en tant qu'individu sans caractéristiques culturelles spécifiques et le concept du « national », membre d'une communauté avec des valeurs culturelles communes ³. Aujourd'hui, l'exclusion du statut formel de la citoyenneté devient de fait une exclusion économique et sociale qui touche surtout les immigrés et leurs enfants.

Il apparaît alors que la dialectique de l'exclusion ou plus concrètement la nécessité d'existence d'une limite extérieure discernable qui différencierait l'intérieur de l'extérieur transformant les droits en privilèges, est liée de façon insoluble à la citoyenneté. Le droit de la citoyenneté n'a de sens que s'il est accompagné d'un droit des étrangers ⁴. C'est-à-dire, quand il y a des hommes qui sont simplement des sujets et d'autres qui sont des citoyens.

Les flux migratoires massifs, tant à l'intérieur de l'Union européenne qu'ailleurs, remettent au centre du débat la problématique de la citoyenneté – en rappelant les limites de sa forme juridique – qui constitue un facteur de participation ou d'exclusion, car, ne pas détenir la citoyenneté entraîne l'exclusion sociale et politique ⁵. D'autre part, comme la mondialisation agit d'une manière déterminante sur les deux composantes fondamentales de l'État-nation (le contrôle exclusif du territoire et la souveraineté), ce qui produit comme effet une dénationalisation partielle du territoire national et une certaine décentralisation de la souveraineté nationale, les flux migratoires confirment le rôle des limites-frontières qui ne sont plus tracées seulement vers l'extérieur, c'est-à-dire entre les différents États, mais aussi à l'intérieur de ceux-ci, ce qui contribue à

¹ Une communauté qui, bien qu'elle semble concrète, est avant tout imaginaire ou fictive (cf. Anderson Benedict, *L'imaginaire national : réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, trad. P.-E. Dauzat, Paris, la découverte, 2002).

² Castles et Davidson parlent des catégories de *citizens*, *denizens* ou *quasi – citizens* et *margizens* (cf. Castles Stephen, Davidson Alastair, *Citizenship and Migration. Globalization and the Politics of Belonging*, Basingstoke, Macmillan, 2000, p. 94-97). Il s'agit d'une graduation de la citoyenneté dans laquelle le cercle extérieur est tracé par les droits de l'homme reconnus dans plusieurs états par l'intermédiaire des conventions internationales. Pour que l'étranger, donc, devienne un homme entier il doit devenir un citoyen entier, il doit arriver au cœur de la graduation et obtenir tous les privilèges correspondants à ce statut. L'État-nation définit, au nom du pouvoir étatique, le *privilège de survie* pour tous ceux qui se trouvent dans son territoire (Dimoulis Dimitris, *Droit de Politique*, Athènes, Ellinika Grammata (en grec), 2001, p. 184-197).

³ Castles Stephen, Davidson Alastair, *Citizenship and migration. Globalization and the politics of belonging*, *op. cit.*, p. 11-12.

⁴ Dimoulis Dimitris, *Droit de politique*, *op. cit.*, p. 186.

⁵ Christopoulos Dimitris, « la citoyenneté grecque à l'ère de l'immigration – « rapatriement » », in *Les droits en Grèce 1953-2003, de la fin de la guerre civile à la fin du retour à la démocratie (metapolitefsi)*, Tsapogas Michalis, Christopoulos Dimitris (dir.), Athènes, Kastaniotis (en grec), 2004, p. 99.

l'instauration de discriminations contre certaines personnes, à leur exploitation ainsi qu'à la violation de leurs libertés. Et souvent, tout cela se fait au nom d'un intérêt général abstrait.

Dans les pays d'accueil, les immigrés (et surtout la deuxième génération) posent de nouveau la question de l'élargissement de la citoyenneté et de leur intégration. Ils exigent en plus qu'elle ne se fasse pas via des politiques d'assimilation indifférentes à leurs spécificités culturelles. Étant donné qu'ils contribuent à la production des richesses sociales dans le même degré que les citoyens nationaux, ils exigent (par le moyen des mobilisations, [p. 100] tant des immigrés que de ceux qui manifestent leur solidarité à leurs revendications) des droits égaux de libre circulation, d'installation sur le territoire et de participation à la vie politique pour tous, qu'ils soient nationaux ou non ¹.

D'autre part, l'immigration elle-même se présente comme un « mouvement social » ². L'approche du réseau *No Border* qui évoque l'autonomie du phénomène de l'immigration suggère que cette dernière, avec les mouvements des populations à travers les frontières nationales, constitue une forme de contestation – même involontaire ou inconsciente – des deux pylônes de l'État-nation : du Territoire et de la Loi ³. L'acquis théorique de Foucault concernant la prison est désormais transposé aux frontières et aux camps. Ces derniers ne furent pas seulement créés pour laisser certains individus hors du territoire national, mais pour conditionner de manière productive ceux qui se trouvent déjà à l'intérieur de son territoire ou ceux qui vont s'y introduire, en d'autres termes pour réguler, régulariser et canaliser les flux migratoires.

Ce sont précisément ces populations migrantes qui revendiquent de pleins droits (à travers leur naturalisation ou – s'il s'agit d'immigrés des générations suivantes – dès leur naissance au pays d'accueil), qui exigent aussi la reconnaissance formelle de leur participation déjà substantielle à la société dans laquelle ils vivent et travaillent, et qui contribuent finalement à la transformation de la citoyenneté à travers leur propre présence dans la société d'accueil.

¹ EMKE-POULOPOULOU IRA, *Le Défi de l'immigration*, Athènes, Papazisis (en grec), 2007, p. 165.

² Titre du séminaire qui fut organisé à Londres par le réseau Frassanito (Gavrilidis Akis, « No Border : une coupure épistémologique nouvelle dans le mouvement migratoire », *Epohi*, (en grec), 25 décembre 2004).

³ EMKE-POULOPOULOU IRA, *Le Défi de l'immigration*, *op. cit.*, p. 164. dans la terminologie du *No Border*, les populations en déplacement ne sont pas des *immigrants* mais des *migrants*, étant donné que l'immigré est celui qui « vient dedans » ; dès lors, en employant ce terme, nous continuons à appréhender le monde à travers l'optique d'un « dedans » qui est radicalement séparé du « dehors » dans lequel notre imaginaire place l'immigré, même quand celui-ci est « venu dedans ». Par contre, le *migrant* est celui qui se déplace, qui émigre, sans que nous attribuions à son mouvement une origine absolue et sans que nous lui esquissions une fin définie à l'avance (Gavrilidis Akis, « No Border : une coupure épistémologique nouvelle dans le mouvement migratoire », *op. cit.*).

La citoyenneté grecque et la campagne : « Non au racisme dès le berceau »

Citoyenneté, nationalité et immigration en Grèce :
entre normativité et factualité

Après avoir examiné, de façon bien sûr condensée, les limites subjectives et les déterminations objectives de la citoyenneté qui prend les caractères d'un processus au travers duquel sont imposés mais aussi cristallisés certains rapports de pouvoir, nous allons montrer comment ces limites, en combinaison avec la réalité sociale de l'immigration, en viennent, dans le cas grec, à circonscrire et à déterminer en fin de compte les revendications des communautés immigrées.

Dans cette tentative, nous présenterons d'abord les conditions juridiques et idéologiques à travers lesquelles se déroule la campagne pour la deuxième génération d'immigrés, conditions qui créent des obstacles qui dépassent les simples procédures juridiques. Par la suite, nous verrons comment la politique de l'immigration, à travers les changements successifs de la législation, n'a pas réussi à corriger ou à prendre finalement en compte de façon substantielle la question brûlante des enfants des immigrés qui naissent sur le territoire grec et qui n'ont pas connu d'autre pays que celui dans lequel ils sont nés et où ils ont créé des liens sociaux. Puis nous passerons en revue dans le détail les revendications de la campagne, qui se posent en défi immédiat face aux convictions dominantes en Grèce sur le peuple et la nation.

Pour bien comprendre l'institution de la citoyenneté grecque, il convient d'étudier comment elle se relie à la définition de la nation et de la nationalité grecques¹, aux institutions de l'État hellénique et à l'usage juridique du concept d'« origine grecque ». Ce dernier point a conduit à de nombreuses discussions, puisqu'il aboutit à la distinction entre *homogeneis* (*congénères*) et *allogeneis* (*allogènes*)², distinction en relation immédiate tant avec la prédominance dans le

¹ Comme Dimitris Christopoulos le souligne, en Grèce, le terme *ithageneia* – qui exprime l'appartenance juridique d'une personne à la population constitutive d'un état (Papassiopi-Passia Zoé, « Le droit à la nationalité », in *Essays in Honour of Georgios I. Kassimatis*, Athènes, Ant. N. Sakkoulas, 2004, p. 507-508) – a prévalu dès le XIX^e siècle, car l'emploi du terme *genos* (phyle, race, descendance grecque) a joué un rôle important dans la constitution de la nation et du peuple grecs (Christopoulos Dimitris, « La citoyenneté grecque à l'ère de l'immigration – « rapatriement » », *op. cit.*, p. 99).

² Le code de la nationalité hellénique (CNH) distingue (Papassiopi-Passia Zoé, *Droit de condition des étrangers*, Athènes-Salonique, Sakkoulas (en grec), 2007, p. 5-10) non seulement les nationaux (*imedapos* : « celui qui a la nationalité grecque quel qu'en soit le mode d'acquisition ») et les étrangers (*allodapos* : « celui qui n'a pas la nationalité grecque ou la personne physique sans nationalité »), mais établit aussi une distinction entre *homogenis* (l'étranger que l'état hellénique considère cependant comme lié à la nation/ethnie grecque par

droit de la nationalité hellénique du *jus sanguinis*¹ (droit du sang) et l'acceptation concomitante d'un *jus soli* (droit du sol) restreint², qu'avec le critère subjectif, mais de caractère subsidiaire, de la conscience nationale³.

« Ce qui ressort du droit de la nationalité en Grèce [...] c'est le désir permanent d'une petite entité territoriale, connaissant une forte émigration[...]de maintenir sur son territoire un haut niveau d'intégration nationale tout en facilitant par là même l'entretien d'une conscience nationale grecque au sein des populations vivant au-delà de ses frontières ou aspirant au retour [...] le droit de la nationalité est un instrument permettant d'encourager de telles inspirations⁴. »

l'usage habituel de la langue grecque, la religion, les traditions, une conscience nationale partagée en général) et *allogenis* (le national ou l'étranger qui n'est pas d'origine ethnique grecque), distinction qui renvoie à l'usage du terme *genos* (phyle, race, genre ou descendance grecque) et qui transforme la nationalité en moyen de contrôle de la population sur la base de la conscience nationale. Ce découpage sert les stratégies de l'état national dans l'assimilation de populations sur le critère de l'origine ethnique (comme cela a été par exemple le cas pour les « Russopontiaques » immigrés d'origine grecque venus de l'ex-Union Soviétique et les « Épirotes du nord », albanais d'origine grecque) dans une procédure qui fait de l'État hellénique le centre national (KITROMILIDES PASCHALIS, « l'État grec en tant que centre national », in *Hellénisme et grécité*, Tsaousis Dimitrios (dir.), Athènes, Estia (en grec), 1983, p. 143-164) d'un hellénisme qui dépasse les limites du territoire grec.

¹ Le CNH dispose dans son premier article que : « l'enfant d'un grec ou d'une grecque acquiert la nationalité hellénique depuis sa naissance » (Papassiopi-Passia Zoé, « Le droit à la nationalité », *op. cit.*, p. 513).

² Rozakis Christos, « Le droit de la nationalité en Grèce », in *Nationalité et citoyenneté en Europe*, Weil Patrick, Hansen Randall (dir.), Paris, La Découverte, coll. « recherches », 1999, p. 177. Voir dans le CNH le paragraphe 2 de l'article 1 intitulé « Acquisition de la nationalité grecque par la naissance » : « un individu né sur le sol grec acquiert la nationalité grecque par la naissance s'il n'acquiert aucune autre nationalité par la naissance ou s'il est de nationalité inconnue » (*Ibid.*, p. 183).

³ Celle-ci existe lorsqu'un groupe d'hommes invoque des éléments communs qui renvoient au passé, comme l'histoire, les traditions, les us et coutumes, au présent, comme la langue ou la religion, et à l'avenir, à travers les attentes communes, les tendances et les idéaux (Papassiopi-Passia Zoé, *Droit de nationalité*, Athènes-Salonique, Sakkoulas (en grec), 2004, p. 5). Dans le cas de la Grèce, l'identité nationale grecque et la conscience nationale qui s'y rattache s'appuient sur la langue grecque, la religion grecque orthodoxe et l'ascendance ethnique, créant par là même des minorités correspondantes. Tsitselikis Konstantinos, « Citizenship in Greece : present challenges for future changes », 2006, p. 1, consulté sur internet :

[<http://www.kemo.gr/archive/papers/tsitselikis%20citizenship.pdf>.] En ce qui concerne l'acquisition de la nationalité grecque parmi les conditions requises pour une demande de naturalisation on voit que « les ressortissants étrangers n'étant pas d'origine ethnique grecque doivent aussi avoir une connaissance suffisante de la langue, de l'histoire et de la civilisation grecques ».

⁴ Rozakis Christos, « Le droit de la nationalité en Grèce », *op. cit.*, p. 177.

Toutefois cette homogénéité nationale s'accompagne habituellement d'un lourd tribut, parce qu'elle est le produit des pro-[p. 102] cédures d'assimilation plus ou moins forcée et la Grèce ne constitue pas une exception ¹.

Dans la même direction, certains mythes nationaux, comme la continuité historique ² et infaillible de la nation grecque ³, la pureté du *genos* grec, mais aussi l'illusion sur l'idéal de l'hellénisme, idéologie qui se représente comme incapable de par sa nature même de contenir des éléments ressortissant au racisme ou à l'intolérance ⁴, contribuent à la formation d'une conception essentialiste sur la nation ⁵, avec une communauté nationale en tant que substance diachronique qui se dresse indemne face au temps qui passe ⁶.

C'est précisément cette fabrication de l'unité et de l'homogénéité nationales que vient menacer l'afflux des vagues migratoires en Grèce dans le dernier quart du siècle passé, avec une augmentation impressionnante principalement dans les

¹ Christopoulos Dimitris, *L'altérité en tant que relation de pouvoir*, Athènes, Kritiki (en grec), 2002, p. 150.

² Dès la fin du XIX^e siècle, cette continuité se cristallise dans l'historiographie nationale qui contribue à l'institutionnalisation de la synthèse helléno-orthodoxe, dans laquelle la religion grecque orthodoxe joue un rôle majeur (Dépret Isabelle, *Le Saint-Synode de l'église orthodoxe et le gouvernement grec (1998-2001) : appartenance religieuse, identité nationale, identité civile*, Thèse de doctorat, Paris, institut d'études politiques, 2004, p. 52-53).

³ Au cours du XIX^e siècle, la nation grecque, malgré les influences reçues au XVIII^e siècle de la Révolution française et des Lumières européennes, s'est définie sur la base d'une ascendance, d'une culture et d'une langue communes. La conscience nationale de cette époque a été conditionnée par la *Grande Idée*, c'est-à-dire la libération des populations de langue grecque et de religion chrétienne orthodoxe qui n'avaient pas été incorporées en 1829 par la constitution d'un état grec indépendant (Triandafyllidou Anna, Paraskevopoulou Anna, « When is the Greek Nation ? The role of enemies and minorities », in *Geopolitics*, vol. 7, n° 2, autumn 2002, p. 79).

⁴ Comme l'a fait de façon caractéristique en invoquant la continuité inaltérable entre la Grèce antique et la Grèce moderne, le préfet de Salonique en réponse aux accusations de racisme fondées sur ses déclarations après le match de football entre la Grèce et l'Albanie le 4 septembre 2004 : « aucun Grec n'est raciste ou nationaliste. C'est nous qui avons enseigné la démocratie, la culture et la liberté... » (Golfinopoulos Yiannis, « Grec jamais... », *Albanais et Presse grecque sur la nuit du 4 septembre 2004*, Ioannina, Isnafi (en grec), 2007, p. 168).

⁵ Papataxiarchis (qui cite Couroucli Maria, « le nationalisme d'État en Grèce. Les enjeux de l'identité dans la politique nationale, XIX^e-XX^e siècle », in *Nationalismes en mutation en méditerranée orientale*, Dieckhoff Alain, Kastoryano Riva (dir.), Paris, CNRS, 2002, p. 41-59 et Herzfeld Michael, *Ours once more : Folklore, Ideology and the Making of Modern Greece*, Austin, University of Texas Press, 1982) remarque que la politique d'intégration nationale adoptée par l'État grec reposait sur les principes du romantisme national et avait pour but la constitution d'une société culturellement homogène (Papataxiarchis Evthymios, « La Grèce face à l'altérité », introduction in *Grèce : figures de l'altérité, ethnologie française*, tome XXXV, n° 2, avril-juin 2005, p. 205).

⁶ Ventoura Lina, « Nationalisme, racisme et immigration en Grèce contemporaine », in *La Grèce de l'immigration : participation sociale, droits et citoyenneté*, Pavlou Miltos, Christopoulos Dimitris (dir.), Athènes, Kritiki (en grec), 2004, p. 193-194 ; Kitromilides Paschalis, « The dialectic of intolerance : Ideological dimensions of ethnic conflict », in *Journal of the Hellenic Diaspora*, vol. VI, n° 4, winter 1979, p. 12.

années 1990 et suivantes. À titre indicatif, nous mentionnerons le recensement de 2001, qui a montré que les immigrés constituaient 7% de la population grecque ou 10% selon d'autres sources, si l'on tient compte des étrangers qui n'ont pas été recensés¹. Désormais les frontières de l'altérité se déplacent et deviennent de plus en plus visibles. Au contraire des minorités qui existent déjà au sein de l'État hellénique, les communautés immigrées sont des étrangers visibles qui sont considérées de manière hostile via des politiques de pénalisation et de refoulement qui aboutissent à reproduire des rapports de pouvoir qui situent les travailleurs selon leur ethnie, leur race et leur classe. Le traitement du phénomène migratoire par la société grecque se différencie d'abord par une phase de tolérance jusqu'à la fin des années 1980, quand les immigrés étaient encore en petit nombre, suivie par des phases de pénalisation et de criminalisation de l'immigration², et une autre phase à partir de 2001 et surtout après 2005 avec des lois qui, bien que continuant à avoir des lacunes et des dispositions problématiques, apportent toutefois des améliorations au statut juridique des immigrés.

Nous pourrions donc dire qu'en Grèce aussi bien la citoyenneté que la politique migratoire oscillent entre normativité et factualité d'une façon discordante. La réalité sociale que vivent les immigrés est loin de coïncider avec celle qui se reflète dans [p. 103] les mesures juridiques qui les concernent. Comme le remarque Papassiopi-Passia, la politique de la Grèce en matière d'immigration se caractérise par la rapidité à légiférer en cas de « besoin » et non par un effort systématique de régler la question globalement et à long terme³.

Dans le débat public autour de l'immigration, on rencontre deux inexactitudes⁴ : a) l'immigration constitue un phénomène inconnu pour la Grèce, malgré le fait que les grands courants migratoires constituent une partie intégrante de l'histoire de l'État hellénique et b) la Grèce apparaît comme un pays hospitalier par tradition, où ne se développent pas de positions ou de comportements racistes, ce qui est démenti par quantité de recherches sur les positions et les perceptions. Dans la Grèce des années 1990, a eu lieu un « virage autoritaire » avec des indicateurs qui font de la Grèce la « championne de la xénophobie », tandis que ces comportements, face aux nouvelles formes d'altérité, semblent résister au temps⁵.

¹ EMKE-POULOPOULOU IRA, *Le défi de l'immigration*, op. cit., p. 205.

² Kourtovik Ioanna, « Les immigrés : entre droit et légalité (bulletin de criminalité) », in *Immigrés en Grèce*, Marvakis Athanasios, Parsanoglou Dimitris, Pavlou Miltos (dir.), Athènes, Ellinika Grammata (en grec), 2001, p. 166-170.

³ Papassiopi-Passia Zoé, *Droit de condition des étrangers*, op. cit., p. 49.

⁴ Georgoulas Stratos, « La nouvelle politique sociale grecque en matière d'immigration et sa légalisation », in *Immigrés en Grèce*, Marvakis Athanasios, Parsanoglou Dimitris, Pavlou Miltos (dir.), op. cit., p. 200.

⁵ Papataxiarchis Evthymios, « Les fardeaux de l'altérité », introduction in *Aventures de l'altérité, la production de la différence culturelle dans la Grèce d'aujourd'hui*, Athènes, Alexandria (en grec), 2006, p. 46-47. Derrière l'embarras et l'absence de politique en matière

Ce virage devient plus compréhensible si l'on aborde l'immigration comme un phénomène qui prend les caractères d'un rapport et d'un processus sociaux à contenu particulier qui se forme à partir de l'organisation et de la reproduction de la société grecque¹. Il convient ici de souligner les deux points suivants : a) les immigrés ne constituent pas « un » groupe². Au contraire, les communautés d'immigrés se caractérisent par des différences et des clivages qui renvoient à des conditions et des parcours d'intégration sociale différents mais aussi aux postes différents qu'ils occupent dans le processus de production³ ; b) leur participation à la société d'accueil dans la perspective de la participation civique est extrêmement faible⁴ vu qu'ils ne participent pas activement aux mouvements syndicaux et aux partis politiques⁵. Et tandis que, d'un autre côté, leur présence est précieuse pour la société grecque⁶, les étrangers ne sont pas considérés comme sujets bénéficiant de droits mais comme des objets de mesures réglementaires contradictoires dont le résultat positif n'est pas toujours tangible dans les faits. Par ailleurs, les immigrés sont souvent les victimes du comportement dédaigneux des organes et des services publics, ce qui a pour résultat la limitation de leurs droits fondamentaux⁷. Le fait qu'un grand [p. 104] nombre d'immigrés est enfermé dans un statut de séjour sans papiers ou de séjour légal avec travail précaire, ne facilite pas la situation puisque le droit à la sécurité sociale et à certaines prestations sociales est distribué sur la base de la loi aux

d'immigration dans le cas grec, se sont exprimées deux positions différentes : d'une part le « gréco-centrisme » et le nationalisme xénophobe historiquement dominants, introvertis et d'autre part une stratégie plus extravertie dans laquelle les « grecs » est une vaste catégorie qui embrasse aussi les grecs d'origine (*homogeneis*) qui vivent en dehors de la Grèce (Papataxiarchis Evthymios, « La Grèce face à l'altérité », *op. cit.*, p. 208).

- ¹ Marvakis Athanasios, Parsanoglou Dimitris, Pavlou Miltos, « Immigrés en Grèce : « Problèmes », phénomènes sociaux et sujets », introduction in *Immigrés en Grèce*, *op. cit.*, p. 20-21.
- ² Par exemple, les immigrés de la deuxième génération sont un groupe non homogène qui comprend des enfants et des jeunes arrivés dans le pays avec leurs parents ou seuls pour échapper à des conditions difficiles, des personnes venues y étudier, y travailler ou au titre du regroupement familial, des enfants victimes de déplacement illégal, des enfants nés dans le pays d'accueil ou qui y sont arrivés avant leurs 18 ans (Emke-Poulopoulou Ira, *Le défi de l'immigration*, *op. cit.*, p. 467-468).
- ³ Pavlou Miltos, Christopoulos Dimitris, « Introduction », in *La Grèce de l'immigration : Participation sociale, droits et citoyenneté*, Pavlou Miltos, Christopoulos Dimitris (dir.), Athènes, Kritiki (en grec), 2004, p. 37. Cette approche conduit souvent à l'instrumentalisation des immigrés, qui n'apparaissent presque jamais en tant que sujets mais comme des facteurs prévisibles et mesurables dans leurs stratégies et leur action (*Immigrés en Grèce*, *op. cit.*, p. 18).
- ⁴ Les immigrés qui proviennent de pays tiers n'ont même pas le droit de voter lors des élections locales.
- ⁵ Gropas Ruby, Triandafyllidou Anna, *Active civic participation of immigrants in Greece*, country report prepared for the European research project Politis, Oldenburg, 2005, p. 4.
- ⁶ Les immigrés économiques contribuent également au PNB, puisqu'un travailleur sur dix est immigré. Toutefois, une partie de cette contribution est due aux immigrés clandestins.
- ⁷ Pavlou Miltos, Christopoulos Dimitris, « introduction », in *La Grèce de l'immigration*, *op. cit.*, p. 34.

étrangers qui séjournent durablement et légalement sur le territoire grec. En Grèce, les immigrés n'ont pas collectivement la possibilité de participer aux centres de prise de décisions à quelque niveau que ce soit ¹ tout en ayant réussi à créer des liens avec la société grecque.

Les enfants *qui n'existent pas* : La campagne « Non au racisme dès le berceau »

C'est dans ce cadre que se situe la campagne « Non au racisme dès le berceau » pour les immigrés de la deuxième génération ².

La campagne ³ « Non au racisme dès le berceau » fut lancée l'hiver de l'année 2005, sur initiative des associations de femmes, tant grecques qu'immigrées et, plus particulièrement, de l'Union des Femmes Africaines et du Réseau Panhellénique des Immigrées. Le Comité d'initiative pour la campagne ⁴ a entamé une campagne pour rassembler des signatures pour que soit donné un certificat de naissance aux enfants des immigré(e)s nés en Grèce ⁵.

Le mouvement demandait en particulier : la modification du Code municipal et communal pour l'inscription des enfants d'immigrés dans les registres municipaux des municipalités où ils naissent ; la modification du Code de la nationalité de manière à rendre possibles l'acquisition de la nationalité par la naissance et la naturalisation des enfants qui ont passé 3 ans dans le système éducatif grec, sans obligation d'acquitter un cautionnement ; l'octroi de la nationalité aux enfants d'immigrés nés en Grèce ; l'octroi, au minimum, d'un permis de séjour à durée indéterminée aux élèves fréquentant une école grecque ;

¹ Ils n'ont pas la possibilité de participer, même à titre consultatif. Avec la récente loi 3536/2007, « mesures spéciales sur les questions de la politique de l'immigration », a été constituée une *Commission Nationale à l'Intégration Sociale des Immigrés* à laquelle cependant ne participe aucun représentant des immigrés, situation qui a été violemment critiquée.

² Terme qui est aussi ambivalent, puisque l'idée qu'une « deuxième génération » succède à une première nous fait penser que celle-là aussi est constituée d'immigrés.

³ Les informations que nous présentons sur la campagne proviennent de son site officiel [<http://www.kounia.org>], qui a pour but d'informer et de publier ses objectifs.

⁴ 199 Le comité d'initiative est ouvert et il a pour objectif la constitution de comités locaux dans plusieurs villes grecques.

⁵ Sur le site officiel de la campagne on lit : « notre pays (Grèce) constitue peut-être une exception au niveau mondial : il ne délivre pas de certificat de naissance aux enfants des immigré(e)s qui sont nés en Grèce ! Les conséquences de ce refus sont nombreuses et très sérieuses [...] ils sont privés de tous les droits qui découlent de cette inscription. Au fait, c'est comme s'ils n'existaient pas pour l'état grec ! ils appartiennent à une zone « grise » et floue de la légalité, qui les laisse dans la précarité, privés de droits fondamentaux et condamnés à l'exclusion, à vivre en marge de la société[...] », « [...] il s'agit d'environ 200 000 enfants, adolescents et adolescentes, qui, comme vous pouvez facilement le concevoir, même s'ils n'ont pas connu d'autre patrie que la Grèce, sont considérés comme des citoyens de deuxième classe. Ces enfants, qui vont dans la même école que nos enfants, quand ils arrivent à l'âge adulte, sont « baptisés » immigrés originaires du pays d'origine de leurs parents. Cela signifie concrètement soit qu'ils se dépêcheront de travailler pour être assurés, soit qu'ils seront expulsés, soit qu'ils vivront avec le statut bien connu de « semi-clandestin » dans lequel malheureusement vivent beaucoup d'immigrés. »

la promotion de mesures pour l'intégration des immigrés et le soutien aux immigrés de la deuxième génération, par des politiques actives qui écartent les phénomènes d'exclusion et de racisme ; et à [p. 105] titre transitoire : le règlement immédiat du statut des enfants et des jeunes qui vivent en Grèce ; l'octroi du permis de séjour et de travail à durée indéterminée à tous les enfants et jeunes qui sont nés ou vont naître en Grèce ou qui ont étudié ou étudient dans le système éducatif grec.

Le mouvement de solidarité ¹ qui soutient la campagne en faveur des enfants d'immigrés lance un appel, à travers le soutien d'une pléiade d'ONG, de réseaux d'immigrés, d'instances syndicales et de tous ceux qui appuient leur tentative, pour que ce problème soit reconnu comme réel ². Leur action, par le biais des manifestations publiques au niveau national (concerts, débats, mobilisations et conférences de presse) a pour but la sensibilisation de l'opinion publique et la création d'un réseau de soutien pour le mouvement à travers toute la Grèce, mais elle vise aussi à encourager les enfants de la deuxième génération d'immigrés à sortir de l'isolement et à se mobiliser. Les enfants en question, fragiles face à l'exclusion sociale et économique ³, sont souvent victimes d'un racisme institutionnel ⁴ et social.

¹ Selon la logique du *No Border*, la conception active de l'immigration en tant que processus qui sape le système, impose aux mouvements de solidarité de fonctionner au-delà des logiques de philanthropie et de victimisation de l'immigré en tant que sujet passif (Gavriliadis Akis, « No Border : une coupure épistémologique nouvelle dans le mouvement migratoire », *op. cit.*).

² Selon Kavoulakos (Kavoulakos Karolos-Iosif, « organisations d'immigrés : moyens de revendication de droits », (en grec) communication au colloque immigration en Grèce : expériences – politiques – perspectives, consulté sur internet :

[http://www.imepo.gr/documents/kaboulakos_231106_089.pdf], 2006, p. 11), le manque de ressources élémentaires et principalement la privation du droit de vote et l'absence de légalité et de légitimation rendent les organisations d'immigrés dépendantes d'alliés ou de défenseurs trouvés dans les institutions et organisations grecques. Nous soulignons par exemple l'importance des autorités indépendantes comme le médiateur de la république hellénique dont les interventions ont une action positive sur la législation en matière de statut des étrangers.

³ « Comme ils se trouvent dans la précarité et privés de documents qui légalisent leur présence dans le pays, ils risquent d'être expulsés à tout moment. Mais, être expulsés où ? Au pays d'origine de leurs parents qu'ils n'ont jamais connu et dont ils ne parlent pas la langue en général [...] même s'ils ne sont pas expulsés, ils ne peuvent pas exercer dans leur « nouvelle patrie » aucun des métiers qui a été l'objet de leurs études. Ils doivent impérativement trouver un employeur et effectuer des journées de travail puisqu'ils n'ont que le « droit » d'être des... immigrés » (extrait qui provient du site officiel de la campagne).

⁴ Une des conditions requises pour faire une demande de naturalisation (pour la catégorie des *allogeneis* mais pas des *homogeneis*) est le cautionnement d'un montant de 1500 euros. En plus, il n'est pas nécessaire que la décision rejetant la demande soit motivée.

La stratégie de la campagne, réaliste et tout à la fois émotionnelle ¹, s'adresse à tous les citoyens qui veulent faire changer les choses ; à travers toute une série d'activités qui ne se limitent pas à la capitale Athènes ², ils mettent en place des réseaux qui entreprennent aux niveaux local et national d'influer sur l'opinion publique grecque. Cette campagne, qui « compte sur le soutien et l'aide de toute personne qui défend les droits de l'homme et les droits démocratiques, sans aucune exception ni discrimination de religion ou d'origine ethnique », propose une façon différente de concevoir la citoyenneté grecque, en utilisant simultanément les alliances avec des citoyens grecs qui participent au mouvement antiraciste de manière à ce que son discours acquière une certaine légitimation aux yeux des dirigeants. Par ailleurs le souhait des organisateurs est aussi l'émancipation des enfants eux-mêmes concernés par la campagne. Leur participation à la vie collective et leur implication dans la cause de revendication de droits pourrait contraindre les gouvernants à prendre des mesures pour favoriser leur intégration.

Les enfants sans certificat de naissance sont les nouveaux « sans papiers » ³, qui apparaissent comme s'ils n'étaient [p. 106] jamais nés, abandonnés à eux-mêmes et enfermés dans une situation dont ils ne peuvent sortir, condamnés à subir les marges d'une souveraineté étatique qui tout en ayant besoin d'eux, refuse de les considérer comme des membres égaux disposant du droit d'influer sur les décisions politiques du pays où ils vivent. Ces enfants, qui subissent un vrai déni d'existence, constituent la preuve vivante de l'instrumentalisation de la nationalité qui s'appuie sur le droit du sang et sur la logique de la continuité de la nation et de l'identité ethnique.

À travers les revendications de la campagne, ce qui est en jeu c'est en réalité un repositionnement de la citoyenneté, une resémantisation de celle-ci aussi bien en ce qui concerne son noyau idéologique (les limites subjectives imposées par la « pureté » ethnique et religieuse), qu'en ce qui concerne le mode d'accès à celle-ci par l'application du droit du sol. Une telle mutation cependant ne peut qu'exiger une révision radicale de toute la politique en matière d'immigration, qui ne devra plus envisager les immigrés de la deuxième génération comme des « étrangers indésirables ».

¹ Sur le site officiel on trouve la description émouvante de la manifestation du 7 octobre 2006 : « une africaine chantait d'un air déchirant le "we shall overcome". Ce fut des moments d'intense émotion [...] des centaines d'yeux s'étaient concentrés sur nous. Des yeux de pakistanais, d'indiens, de chinois, d'arabes, des yeux de tous les pays du monde, des yeux pleins de détresse d'hommes qui comprenaient en cet instant que leur vie de douleurs peut et doit mériter quelque chose de meilleur... »

² L'action en province (par exemple à Volos, à Serrès, à Cavalla) a une très grande importance vu que les immigrés sont dispersés bien au-delà de la capitale du pays (Athènes), dans les régions où l'agriculture et le tourisme sont très développés.

³ Ces enfants, bien qu'ils ne soient pas reconnus officiellement comme des apatrides par la naissance, vivent effectivement dans une telle condition.

Repenser la citoyenneté en Grèce

La discussion qui s'ouvre, grâce aux mobilisations autour des droits des enfants de la deuxième génération d'immigrés, place au centre du dialogue public la nécessité d'une nouvelle conception de la citoyenneté, tout en indiquant les limites, limites à la fois idéologiques, politiques, sociales, économiques et administratives. Sont ainsi révélés non seulement les rapports de forces et les processus historiques compacts inclus dans l'aspect juridique formel de la citoyenneté, mais il est désormais évident qu'elle devient un outil pour la gestion et l'application de politiques qui servent les « intérêts nationaux », intérêts imposés comme universels, non négociables et évidemment, sans aucune forme de contrôle ni de contestation.

Toutefois l'un des éléments les plus intéressants qui apparaît sur l'espace public au travers des revendications des immigrés et du mouvement de solidarité, c'est un discours concurrent et combatif et une interprétation différente de la participation au processus [p. 107] politique qui visent à une transformation plus démocratique de la citoyenneté, à une ouverture des critères d'accès à celle-ci et finalement à un élargissement et à une diffusion des droits en faveur de ceux qui, pour le moment, n'ont rien d'autre que des devoirs et des obligations. Les immigrés, exclus de la société politique (sans droits politiques), se tournent vers la société civile¹ ou pour mieux dire, vers la société des mouvements et des organisations de solidarité pour procéder à une action de nature politique par excellence. Ils entrent en conflit, ne serait-ce qu'à leur insu, avec les discours fondateurs qui composent la base idéologique de la conscience nationale grecque, et s'opposent aux stratégies d'exclusion et d'intégration qui se trouvent inscrites dans l'histoire de la formation de la nationalité grecque.

Dans le cadre de la société grecque, nous constatons que, durant les dernières décennies, se sont développées des plates-formes de discours et de politiques nationalistes, fonctionnant en concurrence, qui malgré toutes leurs différences, aboutissent au même résultat : renforcement et consolidation du concept de nation comme horizon de leur action et bénéficiaire final de leurs choix.

La concurrence des discours nationalistes s'accompagne d'un décalage historique et institutionnel qui se reflète dans l'incapacité de la stratégie officielle

¹ Nous faisons référence à la société civile avec prudence, étant donné que ce terme tend à signifier quantité de choses et souvent avec un contenu contradictoire. Dans le cas présent, nous considérons que pourrait être utile et intéressante une conception qui, proche de Gramsci, envisage la société civile aussi bien comme champ de soumission consensuelle que comme espace dans lequel peut potentiellement s'organiser une hégémonie alternative, celle des classes dominées (Voulgaris Yannis, « État et société civile en Grèce. Une relation à reconsidérer ? », in *Revue grecque de Science politique* (en grec), n° 28, novembre 2006, p. 19).

de la citoyenneté / nationalité grecque à exprimer avec succès les nécessités de la réalité sociale ¹. En des termes empruntés à Negri, nous pourrions dire que la *multitude* est toujours en avance sur les systématisations institutionnelles, les dépasse et finalement les met face à leurs responsabilités. Toute l'histoire de l'institution de la citoyenneté n'est rien d'autre qu'une série de limites qui se métamorphosent en conditions de transformation de celle-ci et c'est à travers des mobilisations et des résistances que s'élargit le champ démocratique.

La campagne que nous avons présentée précédemment participe au dialogue symbolique qui se déroule et qui déterminera le contenu des concepts « peuple » et « nation » et en fin de compte, les termes et les limites qui seront imposés à l'acquisition de la citoyenneté ; en dépit des contradictions et des difficultés inhérentes et fréquentes dans les mobilisations collectives, cette tentative ne peut que contribuer au mouvement vers une citoyenneté plus démocratique sur le territoire grec.

¹ Christopoulos Dimitris, « La citoyenneté grecque à l'ère de l'immigration – “rapatriement” », *op. cit.*, p. 108.

[p. 109]

LE DROIT DES MINORITÉS DE QUEL(S) DROIT(S) ?

Luc Foisneau

[Retour au sommaire](#)

Je voudrais commencer par une remarque lexicale de bon sens, mais que l'on oublie trop souvent de faire quand on parle du droit des minorités¹. Appartenir à une minorité, c'est aussi être en minorité, à savoir, ne pas être en mesure de faire valoir son point de vue au sein d'une communauté politique. Le droit des minorités renvoie donc directement à la possibilité, ou plus exactement à l'impossibilité, de faire entendre politiquement une voix ; et c'est cette impossibilité qui rend nécessaire, et parfois même urgent, une interrogation sur le statut juridique et moral des minorités politiques.

Comme le droit des minorités est une façon de régler, par le biais du droit, un problème de nature essentiellement politique, le philosophe doit s'interroger sur la portée politique des arguments moraux et juridiques auxquels il est confronté. Pour la commodité de la présentation, on distinguera deux types d'arguments : d'une part, ceux qui considèrent que les problèmes des minorités doivent être réglés de façon pragmatique, en tenant compte d'abord et avant tout du droit des individus qui les composent ; et d'autre part, ceux qui entendent établir un lien entre les spécificités culturelles d'un groupe – sa langue, sa religion, son organisation familiale, etc. – et la question des droits qui doivent lui être reconnus. Dans le premier cas, on s'en tient à la perspective universaliste des déclarations des droits de l'homme ; dans le second cas, on a recours à une approche particulariste et relativiste, qui est celle de certains courants de l'anthropologie, qui trouvent dans la notion de [p. 110] culture un opérateur

¹ La version anglaise de cet article paraîtra sous le titre « what's "political" about minority rights ? », in *Open Democracies*, Foisneau L., Hiebaum C., Velasquez Arroyo J. C. (dir.), chez Springer, en 2011.

particulièrement éclairant pour comprendre les phénomènes d'identité¹. On pourra parler, dans un cas, d'arguments individualistes, puisque la défense du droit des minorités s'appuie exclusivement sur les droits des individus et, dans l'autre cas, d'arguments culturalistes, puisque les droits des minorités y sont envisagés à partir des droits culturels qui sont attribués à des groupes.

Si l'on souhaite, comme c'est le cas dans cet article, évaluer de façon comparative ces deux types d'arguments, une manière simple de procéder consiste à se demander comment ils abordent respectivement la dimension politique du problème des minorités. Représentant notoire de la seconde école, Michael Walzer soutient que la prise en compte de la notion de culture constitue le meilleur moyen de tenir compte de la dimension politique de la question : « Mon argument », écrit-il, « sera sans doute mieux compris si on l'envisage comme une défense de la politique, tandis que celui de mes critiques réitère ce que je considère comme le dégoût traditionnel des philosophes à l'égard de la politique. »² Les droits de l'homme étant fondés dans la nature humaine, Walzer considère qu'une approche jusnaturaliste de la question des minorités empêche de pleinement prendre en compte la capacité des hommes à s'organiser politiquement. C'est la raison pour laquelle il lui paraît indispensable de considérer les communautés politiques comme des communautés culturelles, et non pas seulement comme des communautés d'individus. Il me semble, toutefois, que cette approche culturaliste du droit des minorités oriente la réflexion dans une direction contestable, car elle conduit à négliger, dans certains cas, les droits des individus, alors que, à l'inverse, une politique des droits de l'homme qui fait l'économie des hypothèses multiculturalistes, permet une approche plus « politique » du problème des minorités.

Le but de cette contribution est ainsi de montrer qu'une approche culturelle du droit des minorités risque, paradoxalement, d'être moins respectueuse du droit des individus appartenant à des minorités culturelles qu'une approche plus classique en termes de droits de l'homme. Il s'agira, notamment, d'expliquer pourquoi le thème du respect des autres cultures peut conduire à mettre en [p. 111] sourdine la référence aux droits de l'homme, lorsque la question des minorités se pose au sein d'une culture politique non démocratique ; on montrera, à l'inverse, que le souci plus traditionnel d'une défense des droits de l'homme, y compris lorsqu'il s'agit pour une minorité d'affirmer son droit à l'auto-détermination, n'implique pas nécessairement un oubli de la politique au seul profit de la bureaucratie, du droit et de la morale.

Dans la première partie de cet article, j'analyserai l'argument selon lequel une politique des droits de l'homme ne saurait prendre en compte les revendications culturelles et ne saurait donc répondre adéquatement, c'est-à-dire sur un plan

¹ Kuper Adam, *Culture. The Anthropologists's Account*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.

² Walzer Michael, « The moral standing of states : a response to four critics », *Philosophy and Public Affairs*, n°3, printemps 1980, p. 228.

politique, à des revendications minoritaires ; une autre formulation de cet argument est qu'une politique des droits de l'homme ne saurait être une politique, car elle est aveugle aux différences culturelles et permettrait tout au plus l'adoption de mesures pragmatiques. Dans la seconde partie, je montrerai que les tenants d'une politique fondée sur la culture peuvent parfois accepter que l'on ne respecte pas les droits des individus, soit à l'intérieur d'un pays démocratique, en autorisant des pratiques contraires à ces droits au nom de l'autonomie culturelle des minorités, soit dans un pays non démocratique, au nom d'une politique étrangère qui refuse par principe toute intervention, y compris en matière humanitaire, au nom de la différence des cultures. Je terminerai par quelques remarques sur les dangers du multiculturalisme, lorsque ce dernier prétend tenir lieu d'une politique de l'égalité.

Les droits de l'homme et la critique de la politique

Les doctrines et les déclarations des droits de l'homme se définissent comme des approches critiques de la politique. En effet, la présence d'une déclaration en préambule d'une constitution indique clairement que le processus politique est d'emblée limité par l'idée du droit. En tant que tels les droits de l'homme ont ainsi pour fonction d'indiquer ses limites à une action politique qui a tendance, par principe ou plutôt par habitude, à vouloir que ces limites ne procèdent que de la volonté politique. De fait, les droits de l'homme n'ignorent pas les exigences de la politi-[p. 112] que, mais entendent les soumettre à des bornes, qu'elles soient naturelles, économiques ou sociales. Qu'une politique se développe dans un contexte culturel particulier, appuyée sur un peuple dont l'histoire est singulière, ne doit rien changer à l'affaire ; les limites posées par les droits de l'homme sont intangibles. Cet universalisme n'implique-t-il pas, en fait sinon en droit, la mise entre parenthèses de l'identité culturelle d'un peuple et n'exclut-il pas *ipso facto* la possibilité d'un projet politique fondé sur les valeurs d'une communauté singulière ¹.

L'universalisme des droits de l'homme peut se comprendre historiquement à partir de l'usage qui en a été fait pour contrôler le pouvoir politique. L'une des formulations analytiques les plus justes de cet héritage libéral consiste à dire, comme le fait Brian Barry, qu'« un groupe n'a pas de valeur supérieure à celle de ses membres (ni à la valeur des personnes qui lui sont extérieures) » ². En ce sens,

¹ .C'est ce que Marcel Gauchet a soutenu, notamment, en disant que les droits de l'homme ne sont pas une politique, à savoir, qu'un ensemble de principes juridiques fondés sur la notion de personne ne peut fournir un programme politique cohérent. cf. Gauchet Marcel, « Les droits de l'homme ne sont pas une politique », in *Le Débat*, n°3, juillet-août 1980, rééd. in Gauchet Marcel, *La Démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2002, p.1-26.

² Barry Brian, *Culture and Equality*, Cambridge, polity Press, 2001, p.123.

le libéralisme des droits de l'homme – cette formule correspond très exactement à ce que Barry entend par le terme anglais « *liberalism* » – n'est pas une doctrine relative à ce que la culture politique d'un État est ou devrait être, mais est une doctrine relative à la façon dont des États, et plus généralement des entités politiques, devraient traiter les individus, que ces derniers soient citoyens, résidents ou étrangers. Cette doctrine constitue, de ce fait, un outil critique puissant pour lutter contre les mauvais traitements infligés à des individus au nom de valeurs communes supérieures ; mais elle peut sembler insuffisante lorsqu'il s'agit de traiter de questions politiques comme l'autodétermination et la délimitation de territoires. Pour rendre sensible cette fragilité de la théorie des droits de l'homme, je m'appuierai sur les embarras de Brian Barry lorsqu'il est conduit à traiter ces deux questions dans *Culture and Equality*.

Alors que les critiques qu'il adresse aux défenseurs d'une politique de la différence culturelle sont d'une très grande virulence, Barry fait preuve d'une prudence qui peut paraître excessive, lorsqu'il en vient à définir les conditions d'une politique des droits de l'homme¹. Sa prudence se manifeste principalement par une référence insistante à un nécessaire pragmatisme – au sens courant du terme – dans le traitement de deux problèmes majeurs de la philosophie politique : la question des frontières politiques et celle de l'intervention humanitaire.

[p. 113]

Concernant le premier point, Barry affirme qu'« il n'existe pas, spécifiquement, de théorie libérale des frontières au niveau des principes »². Comprenons que l'auto-détermination et la nationalité ne font tout simplement pas partie des principes de la théorie politique libérale. La raison en est que le libéralisme porte sur la façon dont les États doivent être gouvernés, et non pas sur la façon dont ils ont été créés. On accordera volontiers que l'origine des États et des entités politiques n'est jamais, ou seulement très rarement, moralement justifiable. On accordera également que la délimitation des frontières est souvent liée à l'origine injustifiable des États, et en particulier, à des guerres, qui ne furent pas toujours, loin s'en faut, des guerres défensives. Prétendre régler ces questions de fondation dans les termes d'une doctrine des droits de l'homme risque, par conséquent, d'introduire de la confusion dans la théorie elle-même. On peut craindre, en effet, qu'une défense universaliste des droits de l'homme ne soit compromise si elle devait justifier moralement la façon dont tel ou tel État a été fondé.

Qu'est-ce qu'un philosophe comme Barry peut dire des frontières ? Il peut à tout le moins tenir un discours minimaliste en disant par exemple qu'« elles sont d'autant meilleures qu'elles contribuent davantage à la création et au maintien

¹ Barry Brian, *Culture and Equality*, *op. cit.*, p. 138 : « However, in exactly the same way as liberals are pragmatic about what liberalism means in terms of boundaries, so here the move from principle to intervention has to be mediated by practical considerations. »

² *Ibid.*, p. 137 : « There is no distinctive liberal theory of political boundaries at the level of principles. »

d'un ordre politique libéral en leur sein »¹. Les frontières trouvent ainsi leur justification dans leur capacité à favoriser la défense des droits des individus ; leur fonction est de rendre possible des régimes politiques compatibles avec ces droits. Aussi, concernant la question de l'autonomie des minorités et de la délimitation d'États nouveaux, la position de Barry consiste-t-elle à affirmer que « les questions de savoir si de grandes ou de petites entités sont requises, s'il faut que ces dernières soient hétérogènes ou homogènes, sont des questions pragmatiques »². Le pragmatisme signifie, en l'occurrence, que la solution qui sera retenue ne peut se déduire de principes politiques généraux. On peut ainsi reconnaître à un peuple un droit à l'autodétermination sans être pour autant d'accord sur la délimitation de ses frontières. La solution à apporter à de tels problèmes réside dans la réponse à la question de savoir si l'une ou l'autre des solutions proposées fait, ou non, avancer la cause des droits de l'homme. Dans cette perspective, le fait qu'une minorité libérale [p. 114] se sépare d'un État qui ne l'est pas peut être jugé positivement, dans la mesure où cette sécession « fait avancer la cause des droits de l'homme »³ ; à l'inverse, l'autonomie accordée à un groupe est une mauvaise chose, lorsque ce groupe ne respecte pas les droits de l'homme.

Concernant le problème de l'intervention humanitaire, qui concerne aussi au premier chef le droit des minorités, la position de Barry est tout à la fois soucieuse de la cohérence des principes et attentive à l'efficacité des solutions retenues. L'attachement aux principes est affirmé, lorsqu'il déclare, par exemple, que « personne, nulle part dans le monde, ne devrait se voir refuser protection contre l'injustice et l'oppression »⁴, mais le pragmatisme l'emporte lorsqu'il déclare que « le passage du principe à l'intervention doit reposer sur des considérations pratiques »⁵. Si le but d'une action en faveur des droits de l'homme est suffisamment clair, à savoir, s'il est de permettre un plus grand respect de ces droits, les moyens pour y parvenir ne sont pas aussi clairs et exigent du pragmatisme, à savoir, une analyse attentive des différents cas. De même que des interventions militaires ne sauraient fournir une solution à toutes les violations des droits de l'homme à l'étranger, de même l'instauration d'entités autonomes ne peut être la réponse à toutes les violations des droits de l'homme à l'intérieur d'un État. Barry met en œuvre une sorte de casuistique des droits de l'homme, qui permet d'établir les conditions dans lesquelles il convient, ou non, d'accorder le droit à l'autodétermination à une minorité. Dans une telle casuistique, il peut être préférable de permettre à un groupe de commettre exceptionnellement une

¹ *Ibid.* : « They are better the more conducive they are to the creation and maintenance of a liberal political order within them ».

² *Ibid.* : « Whether that requires units that are large or small, heterogeneous or homogeneous, is a pragmatic question ».

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 138 : « Nobody, anywhere in the world, should be denied liberal protections against injustice and oppression ».

⁵ *Ibid.* : « The move from principle to intervention has to be mediated by practical considerations ».

infraction aux droits de l'homme à l'intérieur d'un État libéral plutôt que d'autoriser que ce groupe fasse sécession ; la minorité devenue indépendante accomplirait les mêmes infractions aux droits de l'homme, ou d'autres plus graves, sans que l'État auquel elle appartenait puisse désormais protéger ses membres ¹. Toutefois, si la règle générale est assez claire, « des raisons pragmatiques de cet ordre ne se présentent que rarement » ². Une telle distinction entre des principes bien déterminés et des moyens d'action peu clairs semble devoir caractériser la politique des droits de l'homme en général.

[p. 115]

Ne serait-il pas plus satisfaisant de pouvoir donner une réponse bien tranchée à la question posée par l'existence de minorités ? Avant de répondre à cette question essentielle, il convient de montrer à quelles conditions théoriques il serait possible de le faire. Tel serait le cas, notamment, si le droit à l'autodétermination pouvait être fondé sur une donnée anthropologique ; la solution au problème des minorités nationales cesserait alors de relever d'une approche seulement pragmatique pour reposer sur un critère déterminé. Il convient donc de considérer les conditions théoriques qui permettraient de justifier l'adoption d'un principe d'autodétermination et de se demander dans quelle mesure ces conditions sont, ou non, compatibles avec le principe de l'universalité des droits de l'homme. Je m'efforcerai de montrer que cette compatibilité n'existe pas.

Le droit des minorités et les revendications politiques de la culture

Considéré comme le principe politique et juridique définissant l'autorité d'un État sur un territoire déterminé, le principe de souveraineté échappe aux catégories de la moralité. Ce sont des individus, sur le territoire d'un État, qui possèdent des droits dotés d'une valeur morale, et non pas l'État lui-même, et c'est pourquoi les droits individuels possèdent une priorité sur ceux de l'État, priorité qui peuvent les rendre opposables au droit de souveraineté. En tant que structure juridico-administrative, l'État n'a pas plus de dignité ou de valeur morale que les individus qu'il est censé protéger ; il est même incontestable, pour les théoriciens de la tradition libérale tout au moins, que la dignité morale de l'État est inférieure à celle des citoyens qui le composent. Cette perspective classique se modifie, toutefois, du tout au tout, lorsque l'État est considéré en priorité, non pas comme le garant des droits individuels, mais comme le garant de

¹ L'exemple sur lequel repose cet argument quelque peu sophistiqué est « l'impossibilité de mettre en œuvre un ordre international dans lequel un état qui viole les droits de l'homme serait véritablement appelé à rendre des comptes » (*Ibid.*, p. 139). C'est l'absence d'un tel ordre international qui justifie en partie le pragmatisme de Barry en matière de politique des droits de l'homme.

² *Ibid.*, p. 139 : « Compelling pragmatic reasons of this kind rarely arise ».

l'homogénéité culturelle d'une communauté ; d'instrument de la défense du droit des individus, il devient le représentant d'une identité collective.

Tel est précisément le changement qu'ont voulu introduire dans la théorie politique libérale des auteurs très connus outre-[p. 116] Manche et outre-Atlantique, moins connus en France, comme David Miller¹ et quelques autres², lorsqu'ils proposent l'adoption d'un principe de nationalité. Quelle différence ce principe introduit-il dans le paysage classique de l'État juridique ? Au lieu de considérer que les Français, quels qu'ils soient, quel que soit le langage qu'ils parlent, quelles que soient leurs habitudes et leurs coutumes et quelles que soient leurs religions, sont les citoyens qui vivent sous la protection de la République française sur un territoire déterminé, Miller considère que sont français les citoyens qui relèvent de la culture française. Son principe de nationalité est, de fait, un principe d'homogénéité culturelle. La question de l'identité nationale ou communautaire – ce point n'est bien sûr pas sans rapport avec certains thèmes du débat actuel sur l'identité nationale – devient alors centrale, la culture d'un peuple étant considérée comme le véritable fondement moral du fait qu'il dispose d'un État.

Les philosophes politiques n'ont certes pas attendu Miller et Walzer pour reconnaître l'importance du fait culturel ; c'était, en effet, dans des termes comparables aux leurs que le romantisme allemand avait répondu à la philosophie des droits de l'homme popularisée par la Révolution française. Mais la nouveauté tient au fait que le phénomène complexe de la culture, que les anthropologues décrivent à l'aide de paramètres multiples – religieux, linguistiques, ethniques, etc.³ –, se trouve élevé à la dignité d'un principe capable de justifier l'existence d'une communauté politique. L'existence de l'État repose sur un processus d'autodétermination, qui est intimement lié à l'idée qu'il existe une homogénéité culturelle de la nation. Il convient de souligner ici la différence considérable entre deux modes de justification de l'État : dans un cas, l'existence de l'État est justifiée à l'aune de la sécurité que ce dernier procure à ses citoyens ; dans l'autre, cette existence est justifiée à l'aune de la préservation d'une identité culturelle donnée. Dans le premier cas, l'État sera dit légitime, en tant que sa puissance est susceptible de garantir les droits de l'homme et l'application des lois adoptées selon une procédure démocratique ; dans le second cas, l'État sera dit légitime, s'il est l'expression d'une communauté culturelle, qui se donne à elle-même sa loi et se conserve par l'intermédiaire de [p. 117]l'État qu'elle se donne. D'un côté, le fait de l'État est indissociable de la protection de droits universels et d'un État de

¹ Miller est proche de Walzer dont nous avons déjà parlé plus haut. cf. Miller David et Walzer Michael (dir.), *Pluralism, Justice and Equality*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

² Walzer en est un autre exemple.

³ Miller ne nie pas bien évidemment la complexité du fait de la nationalité, ni même que les nations soient des constructions artificielles faites de croyances et de mythes, mais il soutient que ces différents facteurs ont suffisamment de cohérence et de valeur intrinsèque pour constituer un principe politique valide. cf. Miller David, *On Nationality*, Oxford, Clarendon Press, 1995, chap. 2.

droit, toutes les personnes autorisées à vivre sur un territoire donné recevant la protection de l'État, et celles qui ne sont pas autorisées à y vivre recevant malgré tout la protection de leurs droits humains fondamentaux ; de l'autre côté, le fait de l'État est l'expression politique d'un droit moral collectif fondé sur la possession d'une culture commune.

Quel est le propos de David Miller dans *On Nationality* ? Il est de proposer une justification morale et philosophique d'un fait culturel – croire que l'on fait partie de la même communauté nationale, ou que l'on partage la même identité nationale –, et déduire de ce fait, d'une part, les devoirs que les membres de cette communauté ont les uns à l'égard des autres ¹, et d'autre part, la légitimité politique de l'État et de ses institutions ². Cette transformation d'un fait culturel, au demeurant complexe, en un principe politique joue également un rôle important dans le débat sur les minorités.

Pourquoi en va-t-il ainsi ? Parce que l'argument employé pour justifier l'État comme État national peut très facilement être utilisé pour étayer la revendication d'un droit par une minorité. Cet argument est que le « principe de nationalité » doit se comprendre comme un droit culturel de la majorité, à savoir, comme un droit fondé – ou qui, du moins, prétend l'être – sur la culture partagée par une majorité de personnes à l'intérieur d'un État particulier. Le point essentiel de l'argument est, on l'aura compris, que Miller accorde une signification politique à la culture singulière d'une majorité en cherchant à fonder la légitimité de l'État sur le fondement culturel qui est censé lui servir d'assise. Ainsi la culture acquiert-elle ses lettres de noblesse morales et politiques, et sur ce piédestal théorique, elle peut désormais prétendre fonder – ce qui n'était pas l'intention initiale de Miller – les revendications culturelles de groupes ou d'associations minoritaires. S'il est légitime de dire que la nationalité, à savoir une culture majoritaire, possède une valeur morale, pourquoi n'en pourrait-on dire de même des cultures minoritaires ? La taille d'une communauté – le fait qu'elle soit majoritaire ou minoritaire dans un pays donné – ne saurait de fait constituer un facteur [p. 118] discriminant, puisque, dans les deux cas, le mode de justification des droits culturels est le même. Et l'existence d'un pouvoir souverain ne doit pas non plus constituer un facteur déterminant, dans la mesure où le principe de nationalité, à savoir un principe d'homogénéité culturelle, constitue précisément la justification ultime de l'autodétermination, qui est elle-même au fondement de l'État. L'important est, en l'occurrence, qu'un phénomène culturel puisse être considéré comme un principe politique, en dépit de son manque évident de

¹ « The second proposition contained in the idea of nationality is that nations are ethical communities. In acknowledging a national identity, I am also acknowledging that I owe special obligations to fellow members of my nation which I do not owe to other human beings. » (Miller David, *On Nationality, op. cit.*, p.49).

² « The third and last proposition included in the idea of nationality that I am defending in this book holds that national communities have a good claim to be politically self-determining. As far as possible, each nation should have its own set of political institutions which allow it to decide collectively those matters that are the primary concern of its members. » (*Ibid.*, p.81.)

consistance théorique¹, et que ce phénomène conduise, dans un cas, à justifier l'existence d'un État et, dans l'autre, à légitimer l'attribution de droits spécifiques à une minorité.

Le fait que Miller entende limiter le pluralisme culturel au sein d'un État², ce qui équivaut à critiquer le programme politique du multiculturalisme³, ne modifie en rien ce que nous venons de dire. Du point de vue de la théorie politique, le point qui importe est qu'un argument soit proposé qui reconnaisse la signification morale d'un fait culturel, et que cette reconnaissance soit transformée en principe politique.

Avant d'en venir à la critique que Miller propose des droits des minorités, il importe de considérer ce qu'il advient des droits de l'homme dans ce contexte théorique nouveau. La première chose qu'il faut noter est que les droits de l'homme troquent leur statut de critère universel contre celui, beaucoup moins enviable, d'option culturelle caractéristique de l'Occident. Le principe de nationalité ayant accédé au rang de principe fondateur, il peut légitimer aussi bien des cultures politiques favorables aux droits de l'homme que des cultures politiques qui leur sont opposées. Il va de soi, toutefois, que pour des auteurs libéraux comme Miller et Walzer les droits de l'homme gardent une signification essentielle. Ce qui change, néanmoins, dans leur approche, c'est l'ordre de priorité : alors que les défenseurs d'une politique classique des droits de l'homme mettent ces droits au fondement de leur engagement et de leur théorie, les défenseurs du principe de nationalité font passer les droits de l'homme au second plan. S'ils ne les oublient pas, ils les considèrent toutefois comme un trait caractéristique d'une culture politique particulière. Les droits de l'homme sont pour eux la marque d'une culture [p. 119] moderne par opposition aux cultures traditionnelles qui les ignorent. À la différence des théoriciens conservateurs, qui rejettent « l'acide corrosif de la critique »⁴, une approche libérale, au sens anglais

¹ La définition que Miller donne de la nationalité confirme ce statut : « These five elements together – a community (1) constituted by shared belief and mutual commitment, (2) extended in history, (3) active in character, (4) connected to a particular territory, and (5) marked off from other communities by its distinct public culture – serve to distinguish nationality from other collective sources of personal identity. » (*Ibid.*, p. 27).

² Miller répond à la prétention des minorités à disposer des mêmes droits que la majorité, en affirmant que « freedom of expression, association, occupation, and the like are sufficient to allow minority cultures to flourish » (*Ibid.*, p.147). Il entend également montrer que le « principle of nationality points us towards a republican conception of citizenship and towards deliberative democracy as the best means of making political decisions » (*Ibid.*, p.150). Cela implique que parvenir à un consensus est l'idéal de l'action politique, et que ce consensus pour être significatif doit être obtenu grâce à l'aide de tous, y compris des minorités, qui doivent par conséquent apprendre l'art du compromis.

³ Concernant la critique du multiculturalisme radical, cf. *Ibid.*, p.130-140. Ses principales critiques visent Young Iris Marion, *Justice and the politics of difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

⁴ Miller David, *On nationality, op. cit.*, p. 125. un bon exemple de conservatisme en matière de théorie politique est fourni par l'affirmation de Roger Scruton selon laquelle « le vrai prix de la communauté (...) c'est la sainteté, l'intolérance, l'exclusion et cette idée que la signification de

du terme, reconnaît la pleine légitimité de cet esprit critique sans lequel les libertés de conscience et d'expression ne seraient que des mots.

Mais, dans cette perspective, des droits de l'homme aussi fondamentaux que la liberté de conscience et la liberté d'expression ne semblent pas avoir de valeur en eux-mêmes, mais seulement dans la mesure où ils constituent les moyens d'une transformation interne d'une culture nationale. Il s'agit d'une position libérale, qui sauve à n'en pas douter certains acquis de la pensée libérale britannique antérieure, mais il s'agit également d'une variante originale et sans précédent dans l'histoire de cette tradition politique. Il me semble que l'on peut parler à son propos d'un libéralisme culturel, dans la mesure où les libertés qui sont garanties – formellement identiques à celles que garantissaient les doctrines libérales antérieures – n'ont plus cependant de valeur intrinsèque, mais relativement à une culture dont elles sont le principe de transformation interne. Un tel libéralisme acceptera d'autant plus facilement le refus culturel du libéralisme et son absence dans des cultures politiques différentes que son engagement en faveur des droits de l'homme ou de la justice sociale est subordonné au fait que ces droits font partie d'une culture politique spécifique. On peut dire, par conséquent, que la priorité accordée au principe d'égalité de liberté d'un côté de la Manche est compatible avec une absence d'égalité de liberté au-delà, puisque le principe de liberté est subordonné au principe de nationalité. Là réside la différence entre une approche compréhensive du libéralisme, que l'on trouve exposée dans la *Théorie de la justice* de Rawls et qui affirme la valeur universelle de la justice, et une approche politique du libéralisme, caractéristique du Rawls plus tardif, qui est une forme de libéralisme culturel¹. Mais quand la défense de la justice ou des droits de l'homme est ainsi référée à une culture particulière, il n'y a aucune contradiction à dire que les droits de l'homme dans nos pays libéraux sont compatibles avec l'oppression et l'injustice à l'étranger. Dans cette nouvelle perspective, la portée de la justice et des droits de l'homme subit une transformation complète : les [p. 120] droits ne constituent plus un critère universel permettant de juger différents types de politique, mais un opérateur de transformation culturelle.

La difficulté que rencontrent les partisans d'un tel principe de nationalité, ou d'un tel libéralisme national culturel², tient au fait qu'un tel principe pourrait être,

la vie dépend de l'obéissance mais aussi de la vigilance à garder vis-à-vis de l'ennemi » (Scruton Roger, « in Defence of the Nation », in Id., *The philosopher on Dover beach*, Manchester, Carcanet, 1990, p. 310 ; cité dans Miller David, *On Nationality, op.cit.*, p.125, note 9).

¹ Cette évolution explique la remarque suivante de Barry : « Rawls has by now abandoned most of the ideas that made *a theory of justice* worthwhile. I have no interest in defending what Rawls has written since about 1975 (...). Rawls's current position, embodied in the *Law of peoples* (Cambridge, mass., Harvard University Press, 1999) amounts to a rather muddled version of Walzer's anti-enlightenment's particularism » (Barry Brian, *Culture and Equality, op. cit.*, p.331, note 27).

² Je préfère parler ici de « libéralisme culturel » plutôt que de « libéralisme politique » pour les deux raisons suivantes : (1) la première expression tient compte de la distinction entre des

et de fait a été, utilisé pour défendre les revendications de minorités¹. Miller reconnaît cette difficulté sans détour :

« Les défenseurs des droits collectifs considèrent souvent que les arguments que j'ai développés pour la défense de l'auto-détermination nationale peuvent également servir à la défense des droits des groupes ethniques et autres groupes culturels². »

C'est de fait la conclusion à laquelle parvient Kymlicka dans *Liberalism, Community and Culture*. En comparant la protection culturelle dont bénéficient respectivement les Canadiens francophones, les Canadiens anglophones et les Autochtones dans le cadre d'une Constitution neutre eu égard aux différences culturelles, Kymlicka considère que les Autochtones souffrent d'un traitement inégal dans la mesure où ils doivent déployer des efforts considérables pour obtenir ce dont les deux autres cultures disposent sans effort, à savoir pour protéger leur propre culture. En s'appuyant sur une théorie de l'égalité en matière de ressources proche de celle de Dworkin, Kymlicka souligne que les Autochtones ne sont pas responsables du traitement inégal dont pâtit leur culture, et devraient donc se voir accorder des « droits politiques spéciaux » pour corriger cette inégalité³. L'argument en faveur de la diversité culturelle, associé ici au souci libéral d'un égal traitement, conduit à une conclusion radicalement opposée à celle de Miller. En effet, bien que Miller reconnaisse volontiers que les cultures minoritaires ne devraient pas faire l'objet d'une discrimination négative et qu'elles devraient par conséquent bénéficier d'un égal traitement, il conclut que les minorités ne devraient pas se voir accorder des droits politiques spéciaux à l'intérieur de l'État. Développant un argumentaire qu'il qualifie de « républicain », il considère que la prise en compte de la diversité culturelle mènerait nécessairement à une représentation politique séparée des minorités⁴, à [p. 121] laquelle il oppose le développement d'une culture politique unitaire et *publique*. Mais cette conclusion est paradoxale, et elle l'est d'autant plus que l'argument s'applique non pas à des minorités sociales mais à des minorités nationales. La thèse de Miller est que la participation de ces minorités à un débat public dominé par une majorité culturelle leur serait plus favorable que des droits politiques spécifiques. Il est, en outre, surprenant de voir comment Miller parvient à établir un lien entre son principe de nationalité et une conception républicaine de la citoyenneté :

formes majoritaires et minoritaires du libéralisme et (2) dans l'expression « libéralisme politique », le terme « politique » n'évoque pas assez clairement le principe de nationalité qui en constitue pourtant le fondement.

¹ Pour une interprétation similaire fondée sur les travaux de Walzer et Kymlicka, voir Barry Brian, *Culture and Equality*, *op. cit.*, p.138.

² Miller David, *On Nationality*, *op. cit.*, p. 146.

³ Kymlicka Will, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Clarendon Press, 1991, p.189-190.

⁴ Miller David, *On Nationality*, *op. cit.*, p. 150.

« Le principe de nationalité tend vers une conception républicaine de la citoyenneté et vers une conception délibérative de la démocratie comme les meilleurs moyens de prendre des décisions ¹. »

Si l'on peut accorder sans trop d'hésitation qu'une culture démocratique tend vers une sorte de délibération conjointe concernant les transformations politiques qu'elle peut souhaiter s'imposer à elle-même, il est plus difficile de comprendre comment cette « conception de la politique implicite dans le principe de nationalité » ² pourrait servir les revendications culturelles des minorités. Les minorités culturelles verraient sans doute d'un très bon œil de pouvoir décider par elles-mêmes de leur avenir, mais il serait surprenant qu'elles considèrent leur appartenance à une communauté politique dominée par la culture majoritaire comme le meilleur moyen d'atteindre ce but. Une culture politique publique incluant toutes les minorités conviendrait sans doute mieux à la culture majoritaire que des droits politiques accordés à ces minorités, mais ce n'est assurément pas la meilleure façon de procéder si l'on se place du point de vue des minorités, sauf si le but de la transformation culturelle en question est l'assimilation des membres des minorités à la culture majoritaire. Lorsqu'il considère le statut des minorités culturelles, Miller semble avoir oublié que le fondement de son principe politique est précisément la notion de culture. Si la survie culturelle d'un groupe est le principal souci de la politique –y compris celui de la politique libérale nouvelle manière qu'il défend–, il n'y a vraiment aucune raison de refuser d'instaurer des droits politiques pour préserver les cultures minoritaires. Il [p. 122] est tout à fait logique, à l'inverse, si nous suivons cette ligne argumentative, d'accepter que les membres d'une minorité puissent décider par eux-mêmes de l'avenir de leur propre culture. Et il est étrange de penser qu'ils pourraient le faire à l'intérieur d'une démocratie délibérative, qui inclurait tous les citoyens sans tenir compte de leurs cultures respectives.

Il nous est ainsi apparu, premièrement, qu'un principe de nationalité fondé sur la culture transforme les droits de l'homme et la justice en ce qu'il faut bien appeler, faute de mieux, des catalyseurs culturels, et, deuxièmement, qu'un tel principe ne peut pas apporter de solution convaincante à la question des droits politiques des minorités dans la mesure où il peut aussi bien justifier l'accord que le rejet de tels droits.

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

Droits de l'homme, culture et politiques des Lumières

Avant de conclure, j'aimerais faire quelques observations sur ce que l'on pourrait appeler le dilemme culturel des droits de l'homme. Si nous envisageons ces derniers dans leur version la plus universelle, telle qu'elle est défendue notamment par Brian Barry, on ne peut en tirer que très peu de choses pour trancher des questions politiques essentielles comme la question des frontières ou celle de l'immigration ; si nous les considérons, à l'inverse, comme l'expression d'une culture singulière, nous les privons de la force critique qui a fait leur réputation pendant plus de deux cent ans. S'ils ne sont que le produit de cultures particulières, et non pas l'expression de valeurs universelles, il est facile de les disqualifier au nom de la critique de l'hégémonie culturelle de l'Occident, comme ce fut le cas par exemple lors du débat sur la spécificité des valeurs asiatiques. Peut-on sortir de ce dilemme ?

Une première remarque peut y contribuer : le principe de nationalité partagé avec son concurrent multiculturaliste une origine intellectuelle commune, qui explique en partie la difficulté à trancher le débat qui les oppose. Cette origine se trouve dans la critique contre-révolutionnaire des Lumières. Cette remarque historique, faite Brian Barry dans *Culture and Equality*, nous rappelle à point nommé que l'argument culturel fut formulé pour [p. 123] la première fois, dans la période moderne, par des écrivains comme Burke, Herder, et de Maistre, qui se sont opposés vigoureusement aux conceptions politiques des Lumières.

Ma deuxième remarque est la suivante : l'affirmation du principe de nationalité en contexte libéral peut être considérée comme un moyen de dompter les démons du nationalisme, et constitue pour cette raison une position tout à fait honorable, qui montre en particulier que l'on peut être désireux de préserver les droits de l'homme par fierté nationale (pensons à la signification de l'affirmation selon laquelle la France serait la « patrie des Droits de l'homme »). La difficulté de cette thèse tient au fait qu'elle conduit à renoncer à se préoccuper du sort d'autres nations moins favorisées dans lesquelles la greffe du libéralisme n'a pas prise, ou a mal prise. Le principe de nationalité implique que l'on accepte de laisser les dissidents de ces nations dans une position extrêmement périlleuse. En effet, si le principe de nationalité doit prévaloir et que vous avez la malchance de vivre dans un pays qui ne reconnaît pas dans sa constitution les Droits de l'homme, vous n'aurez pas la possibilité de faire entendre votre voix et de faire appel à une aide étrangère au nom du respect de droits dont l'universalité se trouve précisément contestée. Dans l'une de ses versions, le principe de nationalité peut même autoriser les États à se refermer dans les limites de leurs cultures nationales et, par là même, à opprimer leurs minorités. Il constitue de ce fait une entorse grave au droit individuel à vivre dans sa propre culture, puisque ce droit appliqué à la majorité est dénié aux minorités nationales.

Comment faut-il donc aborder les questions de culture ? Dans la mesure où le libéralisme est une doctrine relative à la manière dont un État doit être gouverné, il s'agit aussi d'une doctrine critique concernant les principes dont se revendique l'action politique. Beaucoup de travail reste à faire pour affiner la critique des politiques de la culture, que ce soit pour déterminer les cas dans lesquels la référence à la culture sert à imposer à des individus des modes de vie qu'autrement ils n'auraient pas choisis, ou pour leur faire oublier des faits politiques plus prosaïques comme l'inégalité dans l'ordre de la richesse ou de la répartition du pouvoir. Dans l'un et l'autre cas, il me semble imprudent de vouloir [p. 124] faire de la culture un principe fondamental de la théorie politique. À l'inverse, toutefois, s'en tenir à une politique des droits de l'homme n'implique nullement que l'on se condamne à ignorer les différences culturelles. Il faut seulement éviter que le respect des différences culturelles puisse servir à imposer et à perpétuer des situations inégalitaires.

Ce qui est étrange dans le débat actuel sur la culture, c'est de voir utilisé un argument culturel développé par les opposants des Lumières en faveur d'une politique qui se veut progressiste et égalitariste. Il me paraît donc essentiel de souligner, pour conclure, qu'une politique d'égalité entre les *cultures* n'équivaut nullement à une politique d'égalité entre les *individus*. Au contraire, vouloir tenir compte à tout prix des différences culturelles peut être un bon moyen de faire oublier aux citoyens les significations plus immédiates de l'égalité, telles que l'égalité devant la loi, l'égalité des chances ou une égalité relative de richesse. Les formes les plus sophistiquées et les mieux intentionnées du principe de nationalité ne doivent donc pas nous faire perdre de vue que la reconnaissance de la diversité culturelle, entendue au sens large, ne saurait tenir lieu d'une politique de l'égalité.

[p. 125]

ÉMANCIPATIONS

[Retour au sommaire](#)

[p. 127]

DROIT DE GUERRE ET DROIT COMMUN DANS LA POLITIQUE SPINOZISTE ¹

Laurent Bove

[Retour au sommaire](#)

J'aborderai la question des rapports entre guerre et justice, à partir de trois passages du *Traité politique* ².

Le premier passage constitue l'intégralité de l'article 23 du chapitre II. Spinoza écrit :

« De même donc que le péché et l'obéissance, pris dans le sens le plus strict, ne se peuvent concevoir qu'au sein de l'État, il en faut dire autant de la justice et de l'injustice. Car, il n'y a rien dans la nature qui puisse à bon droit être dit appartenir à celui-ci plutôt qu'à celui-là ; mais toutes choses sont à tous, c'est-à-dire à tous ceux qui ont le pouvoir de se les approprier. Mais dans un État, du moment que le droit commun établit ce qui est à celui-ci et ce qui est à celui-là, l'homme *juste* est celui dont la constante volonté est de rendre à chacun ce qui lui est dû ; l'homme *injuste* celui qui, au contraire, s'efforce de faire sien ce qui est à autrui ».

¹ Texte d'une conférence donnée à Hammamet (Tunisie) en mars 2003 et publié dans la *Revue Tunisienne des Études Philosophiques*, n° 36/37, 2004/2005, p. 67-75, dossier : *Guerre, Justice et Mondialisation*. Nous remercions son secrétaire de Rédaction, Salah Mosbah, d'avoir autorisé cette nouvelle publication.

² Nous citons le *Traité politique (TP)* dans notre édition de 2002, au Livre de Poche, coll. « classiques de la philosophie », trad. d'É. Aisset (que nous avons révisée).

Dans l'article 5 du chapitre III, Spinoza écrit :

« Nous voyons donc que chaque citoyen, loin d'être son maître, relève de la cité, dont il est obligé d'exécuter tous les ordres, et qu'il n'a aucun droit de décider ce qui est juste ou injuste, pieux ou impie ; mais au contraire le corps de l'État devant agir comme par une seule âme, et en conséquence la volonté de la cité devant être tenue pour la volonté de tous, ce que la cité déclare juste et bon on le doit considérer comme déclaré tel par chacun. D'où il suit qu'alors même qu'un sujet estimerait iniques les décrets de la cité, il n'en serait pas moins tenu de les exécuter ».

[p. 128]

Le troisième fragment, est l'article 4 du chapitre V. Spinoza écrit :

« Une cité où les sujets ne prennent pas les armes par ce seul motif que la terreur les paralyse, tout ce qu'on peut en dire, c'est qu'elle n'a pas la guerre, mais non pas qu'elle ait la paix. Car la paix, ce n'est pas l'absence de guerre ; c'est la vertu qui naît de la vigueur de l'âme, et la véritable obéissance (par l'article 19 du chapitre II) est une volonté constante d'exécuter tout ce qui doit être fait d'après le décret commun de la cité. Aussi bien une cité où la paix n'a d'autre base que l'inertie des sujets, lesquels se laissent conduire comme un troupeau et ne sont exercés qu'à l'esclavage, ce n'est plus une cité, c'est une solitude. »

Comme on peut le constater, les deux premiers fragments « renferment » strictement, comme chez Hobbes, la définition de la justice sur le décret commun de la Cité et, par là même, une problématique de l'obéissance au pouvoir souverain qui, légalement, définit la justice. On sait que Spinoza refuse radicalement toute transcendance de la valeur et par là même tout « absolu » de la valeur de justice en un sens religieux, métaphysique ou moral. Le scolie de la proposition 9 d'*Éthique* III dit que nous ne nous efforçons à rien, ne voulons ni ne désirons aucune chose, parce que nous la jugeons « bonne » en soi, mais, qu'au contraire, « nous jugeons qu'une chose est bonne parce que nous nous efforçons vers elle, la voulons, appétons et désirons »¹. Il n'y a donc de justice comme « valeur » que du point de vue du désir et de l'imagination des hommes. Selon la vérité effective des choses, l'idée de justice, stabilisée, partagée, ne peut donc être alors liée qu'à la définition qu'en donne un État, c'est-à-dire l'institution souveraine, dans un droit commun, d'une imagination ou d'un désir eux-mêmes partagés, constituant ainsi un monde commun. L'adéquation parfaite d'un monde commun et d'un État particulier, selon la formation d'une communauté qu'on

¹ Nous adoptons pour l'*éthique* la traduction de Charles Apuhn (Paris, Flammarion, coll. « GF », 1965). *Idem* pour les autres œuvres, sauf pour le *Traité Théologico-politique* (TTP) que nous citons dans la traduction de Jacqueline Lagrée et Pierre-François moreau (Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1999).

peut dire « substantielle », c'est l'État hébreu primitif fondé par Moïse ¹. Mais c'est dans tout État (qu'il soit barbare ou civilisé) que le droit commun de l'État détermine une justice, « la » justice, même si cet État n'est pas théocratique. Et de ce fait, tout autre idée, ou tout autre définition de la justice, indépendante de l'État, apparaît par là même utopique (c'est-à-dire [p. 129] sans lieu, sinon celui des désirs et des imaginations qui n'ont pas trouvé d'expression juridico-politique commune...). Et l'on peut dire de même, de la « justice », telle qu'elle peut être conçue ou imaginée par la raison spéculative des « philosophes », qui tombe aussi sous la critique spinoziste et cela dès le premier article du *Traité politique* où Spinoza écrit que les philosophes qui « voient les hommes non tels qu'ils sont [c'est-à-dire des êtres de désirs et de passions ²] mais tels qu'ils voudraient qu'ils fussent [c'est-à-dire des êtres de raison ³] » ont écrit, plutôt qu'une éthique ou une politique, une « satire, et n'ont jamais conçu une politique qui pût être mise en pratique, mais plutôt une chimère bonne à être appliquée au pays d'Utopie ou du temps de cet âge d'or pour qui l'art des politiques était assurément superflu ».

En posant qu'il n'y a de définition de la justice que dans et par un État, Spinoza semble ainsi rejoindre la position d'un positivisme juridique qu'on peut lire, à la même époque, chez Hobbes.

Le troisième fragment que j'ai cité se démarque cependant clairement de Hobbes sur la conception de la paix qu'enveloppe une vie humaine commune selon le droit, lui-même commun, de la cité, puisque l'auteur du *De Cive* ne conçoit la paix que comme un temps d'absence de guerre ⁴.

Spinoza en écrivant, au contraire, que la paix n'est pas l'absence de guerre mais l'affirmation positive d'une obéissance comme « vertu qui naît de la vigueur de l'âme de chacun », introduit l'idée que, si c'est bien l'État qui, selon le droit commun, détermine la justice d'une vie humaine, cette justice peut être cependant aussi évaluée du point de vue de la vertu que cet État est capable de produire chez ses propres sujets. Ce qui conduit nécessairement à distinguer les États selon leur organisation et leur aptitude à produire du monde commun dans et par l'opérativité d'un droit dont Spinoza nous dit qu'il est plus ou moins « pleinement exercé ». C'est ce que l'on peut lire dans l'article 3 du chapitre V du *Traité politique* : « Or, de même qu'il faut imputer à l'organisation de la cité les vices des sujets, leur goût pour l'extrême licence et leur esprit de révolte, de même c'est

¹ Cf. particulièrement les chapitres V et XVII du *TTP*. Ainsi que notre commentaire dans *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza* (Paris, Vrin, coll. « bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1996), chapitre VII, 3 p. 198-206 et chapitre VIII, p. 207-228 ; et introduction à l'édition du *Traité Politique, op. cit.*, p. 48-72.

² C'est nous qui précisons.

³ *Idem.*

⁴ On peut lire en effet dans le chapitre I, article 13 du *Citoyen* que la guerre, « qu'est-ce autre chose que cette saison pendant laquelle on déclare de paroles et d'effet la volonté qu'on a de combattre ? Le reste du temps est ce qu'on nomme la paix », cf. Hobbes, *Le citoyen ou les fondements de la politique*, trad. S. Sorbière, présentation par S. Goyard-Fabre, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1982.

à la vertu de la cité, c'est à son droit pleinement exercé, qu'il faut attribuer les vertus des sujets et leur attachement aux lois ».

[p. 130] Il y a donc bien nécessairement toujours une justice dans l'État et par l'État, qui est engendrée par un droit commun, mais ce droit de l'État (ou de la Cité) s'exerce ou s'affirme cependant dans une plus ou moins grande plénitude. Soit, selon la formulation de Spinoza, tout État enveloppe un « droit absolu » mais toute Cité (*civitas*) n'entre pas nécessairement dans la pleine possession de ce droit : elle exerce ou affirme donc un droit qui n'est pas nécessairement « entièrement absolu ». L'exercice « entièrement absolu » (*omnino absolutum*) du droit commun, constitutif d'un monde qu'il faut appeler « pleinement » commun, ne sera que celui exercé en démocratie. La démocratie qui élève donc la Cité, et par là même le droit commun, à la stratégie optimale de l'affirmation du *conatus* du corps collectif de la *Civitas*.

Ainsi Spinoza établit-il, à la différence de Hobbes et par la médiation de la paix comme vertu (vertu à la fois de la cité dans son auto-organisation et aussi vertu que cette organisation permet pour les sujets), une corrélation nécessaire entre la justice de l'État (ou dans et par l'État) « et » ce qu'il nomme, « une vie humaine ». Ce qui introduit un second critère de définition de l'idée de justice, corrélatrice du droit commun. En effet, dans l'article 5 du chapitre V, qui suit immédiatement le troisième fragment cité en préalable, Spinoza écrit :

« Lors donc que je dis que le meilleur État est celui où les hommes passent leur vie dans la concorde, j'entends par là une vie humaine (*vitam humanam intelligo*), une vie qui ne se définit point par la circulation du sang et autres fonctions communes à tous les animaux, mais avant tout par la véritable vie de l'esprit, par la raison et la vertu ».

Or cette corrélation nécessaire – comme exigence éthico-politique – entre « justice » (de l'État, dans l'État ou par l'État) « et » « une vie humaine », ne peut véritablement se comprendre (en son sens spécifiquement spinoziste et par là même original) que par son inscription sur le plan d'immanence d'une ontologie politique de l'affirmation de la puissance comme droit et comme droit commun ¹.

Et d'abord par l'identité que Spinoza établit entre « vertu » et « puissance » ; « j'entends la même chose », dit-il dans la défi-[p. 131] nition 8 d'*Éthique* IV... et il ajoute que « la vertu en tant qu'elle se rapporte à l'homme est l'essence même ou la nature de l'homme en tant qu'il a le pouvoir de faire certaines choses se pouvant connaître par les seules lois de sa nature ». La vertu, comme puissance, c'est donc un autre nom de l'autonomie ou de la liberté effective du droit naturel.

¹ Il s'agit d'un droit commun de l'état qui est aussi constituant de l'état et qui peut, par là même, selon certaines circonstances, défaire l'état lui-même et en changer la forme...

Cette puissance qui est une « essence active » et qui, de manière immanente, est pour Spinoza constitutive de tout le réel, est celle, nous l'avons vu, dans la constitution de l'État, de la « multitude ».

L'idée de « justice » va alors s'ouvrir à une même division que celle qui va traverser l'idée de souveraineté. La justice, articulée à la souveraineté de la puissance de la multitude, déborde en effet le cadre juridico-politique institué, et c'est par là que le modèle machiavélien de la guerre, et non plus hobbesien du contrat, s'impose au cœur de l'analyse politique spinoziste.

Spinoza distingue, nous le savons, la souveraineté, que possède inaliénablement la multitude dans l'exercice de la puissance de son droit commun naturel souverain, et le droit commun ou la « souveraineté de l'État » (suivant la formulation de *TP IV*, 2), en tant que ce droit est détenu « absolument » par un pouvoir institué, lui-même appelé « souverain ».

L'affirmation selon laquelle le « droit qui se définit par la puissance de la multitude » c'est la souveraineté elle-même, conduit donc Spinoza à ouvrir une division entre le Corps de l'État qui doit être conduit comme par une seule âme selon la volonté du pouvoir souverain institué (*imperii corpus una veluti mente duci debet*) « et » la volonté de la cité (ou le corps de l'État en son entier) qui doit être tenue pour la volonté de tous (*civitas voluntas pro omnium voluntate habenda est*). Le problème politique majeur, qu'affronte le *Traité politique*, c'est de penser la possibilité d'une adéquation des deux volontés, celle du souverain (l'*imperium*) et celle de la cité (*civitas*). *Théoriquement* (comme dans le paradigme hébreu, mais qui est celui d'une démocratie pour un peuple enfant), la volonté du pouvoir souverain institué devrait être nécessairement la volonté de la cité, et le pouvoir suprême (l'*imperium*) serait alors rationnellement et entièrement absolu... Ou, dit autrement, l'exercice [p. 132] du pouvoir institué serait l'affirmation stratégique, rationnelle « absolue » d'un « droit absolu » pleinement exercé. Mais *pratiquement*, dans la réalité effective de la chose politique, cet absolutisme de l'*imperium* s'affirme de manière d'autant plus violente (comme un « pouvoir absolu » que Spinoza oppose conceptuellement au « droit absolu » pleinement exercé) que ce droit, supposé commun, est effectivement très partiel et partial (il n'exprime que l'intérêt de quelques-uns) et que la volonté commune de la cité doit être, de force, assujettie à la volonté de celui ou de ceux qui détiennent le pouvoir souverain. D'où, comme le constate Spinoza dès le début du *Traité politique* (article 2), la très mauvaise réputation des politiques qui, sous l'emprise de la crainte qu'ils ont d'une multitude par nature ingouvernable et rebelle (et qu'ils doivent pourtant à la fois affronter et conduire), sont plutôt nécessités à traiter leurs sujets comme des ennemis qu'à veiller aux intérêts de chacun et à la sécurité de tous.

Comme pour la souveraineté – que l'on peut donc tenir à la fois pour une puissance constituante (celle de la multitude qui déborde nécessairement le juridico-politique) et aussi comme le pouvoir institué de l'État lui-même –, la « justice » va elle aussi se dire selon deux figures qui peuvent soit se concilier

dans une paix véritable du corps politique rendant possible « une vie humaine », soit se diviser, faisant ainsi entrer le corps politique dans un régime de guerre implicite ou explicite, selon la capacité de révolte ou de résistance de la multitude vis-à-vis de la violence du pouvoir souverain institué.

La radicalité de Spinoza c'est de nous dire qu'en dehors de l'adéquation entre la volonté du souverain et celle de la cité (adéquation qui est « aussi difficile que rare » puisqu'il reconnaît lui-même, au début de son dernier article du chapitre VII du *TP*, « qu'aucun État » n'a jamais été institué selon les conditions d'une paix véritable), c'est bien un régime de guerre, latent ou manifeste, qui règne nécessairement au cœur même du monde supposé commun. Et Spinoza de nous conduire alors à une solution politique d'affirmation positive de la paix qui repose paradoxalement sur la reconnaissance affirmée du droit de guerre de la multitude comme droit de résistance à la domination. Pour qu'une adéquation entre [p. 133] les deux volontés (celle de la cité et celle du souverain) puisse réellement s'affirmer et se maintenir, c'est-à-dire pour que le commun du droit commun de l'État puisse affirmer le droit commun de la multitude, c'est sur le droit de guerre (le *jus belli*) de la multitude elle-même, soit le désir de chacun de ne pas être dirigé par son égal¹, que devra s'étayer le régime de paix véritable et « une vie humaine », dans une vigilance permanente vis-à-vis de l'exercice du pouvoir souverain institué.

C'est dire que Spinoza a effectivement pris ses distances avec le modèle juridique de la souveraineté et de la justice hobbesien, qui conçoit le commun à partir de la transcendance de l'État, pour ouvrir la réflexion politique à la réalité des choses telles qu'elles sont, et cela, pour penser le réellement commun, à travers le modèle machiavélien de la guerre.

Lorsque Jarig Jelles, dans la lettre 50, interroge Spinoza sur sa différence avec Hobbes quant à la politique, Spinoza répond : « Cette différence consiste en ce que je maintiens toujours le droit naturel et que je n'accorde dans une cité quelconque de droit au souverain sur les sujets que dans la mesure où par la puissance, il l'emporte sur eux : c'est la continuation de l'état de nature ». Soit pour reprendre, à notre compte, la célèbre formule de Clausewitz, mais qu'il faut ici inverser, « la politique, dans l'ordre civil, c'est la continuation de la guerre par d'autres moyens... ». Il faut pourtant, tout de suite, préciser cette formule brutale dans sa signification proprement spinoziste, en disant que la politique est effectivement la continuation de l'exercice des droits de nature (qui sont des quantités de puissance), mais que si cet exercice passe par des divisions, des affrontements, des conflits, il passe aussi, nécessairement-toujours par des coopérations et des alliances, donc la constitution d'un commun. C'est ainsi que pour affirmer et définir ce commun comme droit commun dans un monde conflictuel, traversé par une guerre latente, Spinoza va développer une politique

¹ Cf. à ce propos notre article, « politique : "j'entends par là une vie humaine". Démocratie et orthodoxie chez Spinoza », in *Multitudes*, n° 22, *Philosophie politique des multitudes* (2), automne 2005, p. 63-76.

démocratique des contre-pouvoirs. Dans les chapitres VI à X du *Traité politique* il va s'efforcer, en effet, de montrer qu'un État, de forme monarchique ou aristocratique, peut tout à fait bien fonctionner comme une cité dans laquelle on peut vivre une vie véritablement commune et humaine, à condition que, par des dispositifs de contre-[p. 134] pouvoirs, fondés sur le droit de guerre, l'on puisse tendanciellement expulser de ces États ce sur quoi ils sont ordinairement (c'est-à-dire historiquement) fondés : à savoir la domination de l'homme par l'homme, ou plus précisément la domination d'un monde commun sur un autre, d'une « nation » sur une autre « nation », et cela même au sein d'un même État (comme c'est le cas des nobles ou des patriciens, sur la plèbe, en aristocratie). Cette expulsion de la domination (même de celle d'un pouvoir qui serait celui des experts ou des professionnels de la politique dont les compétences justifieraient la fonction à déterminer ce que doit être le commun), c'est ce qui sépare radicalement Spinoza de Hobbes. Un point de vue immanent et machiavélien sur les processus effectifs de constitution d'une vie humaine (Spinoza) et, d'autre part, l'interprétation juridico-politique, sous la forme du transfert de droit et du contrat de ces mêmes processus, du point de vue du pouvoir souverain institué (Hobbes).

L'état de nature de Spinoza, hors de l'État comme dans sa continuation au sein même de l'État, c'est l'état des rapports de force et, corrélativement, l'expression de ce que *peuvent* les stratégies des *conatus*. Cela n'a rien à voir avec l'abstraction théorique du droit de nature hobbesien. Contre Hobbes, Spinoza révèle entre état de nature et état civil une continuité effective que l'auteur du *Léviathan* a voulu masquer (ou exorciser, dans l'obsession qu'il avait des guerres civiles...). Mais en soulignant cette continuité, Spinoza dévoile par là même aussi la réelle nature de la paix *commune* instaurée par le contrat hobbesien. À savoir, et paradoxalement puisqu'il s'agissait, selon Hobbes, pour construire un monde commun, d'échapper par le transfert des droits naturels et le contrat à la guerre de tous contre tous, à savoir donc l'institution d'un régime de guerre implicite qui déchire le commun et tend à le détruire.

La paix hobbesienne, c'est donc, aux yeux de Spinoza, la guerre tacite, ouverte, au nom de la sécurité et de la paix et au titre « souverain » de défenseur de la paix, par le détenteur du pouvoir contre une multitude, illusoirement privée de l'exercice de son droit à constituer, par elle-même, le commun et la raison du commun selon un droit absolu pleinement exercé. Et Spinoza [p. 135] va traiter effectivement toute domination politique comme l'institution souveraine, effective mais secrète, d'une logique de guerre comme voie d'exercice légal – selon le droit commun – de la souveraineté. Un exercice qui définit bien une « justice » – puisqu'il n'y a de justice que dans et par le droit commun de l'État – mais une justice et un droit instrumentalisés par une logique de guerre qui divise effectivement le monde *supposé commun*... C'est ainsi que Spinoza peut écrire – et cela vaut pour toutes les monarchies de son temps, voire tous les États de son temps... – que l'État monarchique « est en réalité un état de guerre où l'armée seule est libre et tout le reste esclave » (*TP VII, 22*).

Si l'on se souvient de l'affirmation de Spinoza, dans l'alinéa 6 du chapitre XX du *Traité théologico-politique*, à savoir que la fin de la république c'est la liberté et que, par là même, la fonction de l'État ne peut pas consister à transformer des hommes en « bêtes » ou en « automates », soit en des êtres privés de monde commun et du pouvoir de le construire, on peut poser, inversement, que les deux tendances contre lesquelles devra nécessairement se construire un monde commun (et un corps politique résistant en régime de paix), sont bien l'automation et l'animalisation de ses sujets. L'automation (qui peut être d'ailleurs une servitude « heureuse » dans la satisfaction des besoins, comme cela aurait pu être le cas dans l'État primitif des Hébreux si celui-ci avait été effectivement parfait) ou l'animalisation, selon un régime de guerre poussé jusqu'à la terreur qui efface toute communauté et « où l'on donne, dit Spinoza, le nom de paix à l'esclavage, à la barbarie et à la solitude » (et là encore, en *TP VI*, 4, Spinoza donne un exemple oriental, celui de l'État turc) ¹.

D'où l'importance d'une réflexion sur la signification de la « véritable obéissance », dans l'ordre d'une libre république, obéissance qui ne peut être ni *automatisée* ni *animalisée*. Si, *en théorie* (celle juridico-politique de la souveraineté), l'idée de justice et de paix est bien liée à la question de l'obéissance (et donc à la représentation d'une loi que le sujet doit respecter), *en pratique*, l'idée de justice et de paix est ontologiquement liée à une problématique de la « prudence » ² ou de la stratégie, c'est-à-dire liée aux conditions effectives de l'affirmation immanente [p. 136] de la puissance de la multitude dans l'État, pour l'exercice d'une « vie humaine ». Soit, aux conditions d'exercice d'une affirmation commune résistante aux logiques de guerre automatisantes et animalisantes de la domination. Et sur le plan d'immanence de l'ontologie spinoziste, cette résistance est l'affirmation d'une puissance commune selon la dynamique d'un véritable régime de paix. C'est la *guerre des justes*, celle de (et pour) l'égalité et de (et pour) la radicalité démocratique, qu'exprime la pratique commune constituante du désir de chaque singulier de ne pas être dirigé par son égal.

L'exemple historique exposé par Spinoza, pour illustrer ses considérations sur la nécessaire réforme des États afin qu'ils échappent aux logiques de domination, est assez éclairant : c'est celui de la formation de l'État des Aragonais au XI^e siècle (*TP VII*, 30). Cet exemple montre qu'il n'y a de justice que dans et par l'établissement d'un droit commun, dans et par l'État, mais pourtant que :

¹ Cf. notre étude « Spinoza. Le "droit naturel propre au genre humain". Une puissance commune de revendiquer des droits », in *Humanités*, Allard Julie et Berns Thomas (dir.), Bruxelles, Ousia, coll. « Recueil », 2005, p. 171-190. La notion de « solitude », aussi bien en *TP V*, 47, qu'en *VI*, 4, évoque implicitement tacite, *Vie d'Agricola*, 30, *Ubi solitudinem faciunt pacem appellant* (« là où ils font un désert, ils disent qu'ils ont donné la paix »).

² *TP IV*, 5 : « Cette prudence n'est pas une obéissance, c'est au contraire la liberté de la nature humaine ». Cf. à ce propos notre introduction au *Traité Politique (op. cit.)* : « De la prudence des corps. Du physique au politique », où nous expliquons l'importance qu'il faut accorder à cette notion.

– 1°) cette justice est d'autant plus équitable qu'elle est l'expression effective de la volonté de tous ensemble (en quoi elle n'échappe pas non plus, *de fait et historiquement*, à l'affirmation singulière des valeurs et des significations d'une imagination commune particulière soit à la clôture mentale de la nation),

– 2°) que cette équité ou cette justice, étayée sur la volonté de tous, doit s'imposer de fait à l'exercice du pouvoir souverain (de l'*imperium*) ; et que même, dans la formation de l'État, l'établissement de l'équité et de la promotion des forces (qui portent cette justice et qui peuvent la défendre), doivent nécessairement précéder, comme mouvement puissant et constituant, l'exercice institué du pouvoir souverain. Si bien que l'équité, qui tient essentiellement dans l'égalité entre les hommes (égalité qui, écrit Spinoza en *TP VII*, 20, est « un des premiers besoin de la communauté politique » dont la perte d'ailleurs entraîne nécessairement celle de « la liberté commune », *TP X*, 8), cette équité ou cette égalité n'est pas seulement une égalité face à la loi (comme le sujet de l'obéissance fait abstraitement face à la représentation de la Loi), mais elle est l'égalité dynamique de l'affirmation puissante et de la jouissance d'un droit commun qui *peut* faire et qui *peut* défaire la loi. De cette égalité il faut dire qu'elle est de nature ontologico-politique et [p. 137] qu'elle ouvre l'espace-temps d'une radicalité démocratique qui se constitue dans et par les processus stratégiques et dynamiques d'un droit commun qui est cette puissance immanente et inaliénable de frayer indéfiniment ensemble des voies nouvelles de liberté et de paix, soit le processus même de l'anthropogénèse. Et ce, comme droit de résistance active à la domination, au cœur même de l'ordre civil.

Les Aragonais, en effet, après une guerre victorieuse de libération contre la domination des Maures, sont libres de choisir le gouvernement qu'ils souhaitent. Ils désirent alors se donner un roi. Ils veulent cependant, afin de préserver leur entière liberté (celle acquise au cours de leur guerre d'indépendance), imposer au futur roi des conditions (sans parvenir d'ailleurs à se mettre d'accord entre eux sur ces conditions...). Ils demandent alors conseil au Pape Grégoire VII qui, après avoir vivement désapprouvé leur désir de vivre en monarchie, leur conseille, avant d'élire un roi, de se doter d'« institutions équitables et bien appropriées au caractère de la nation » (*TP VII*, 30). Avant de se donner un roi, les Aragonais vont donc constituer un droit commun à partir de leur monde propre de significations et de valeurs et ils le font, montre Spinoza, selon le même droit, la même puissance ou la même vertu qui leur a déjà permis de conduire victorieusement, ensemble, la guerre de libération contre les Maures. L'affirmation inaliénable du droit naturel souverain du peuple aragonais se dit donc en un seul et même sens (celui d'un droit de guerre en deçà de tout ordre civil) aussi bien quand ils expulsent les ennemis de leur territoire, que quand ils constituent, ensemble, le nouveau droit, c'est-à-dire quand ils construisent en commun la souveraineté d'un État. Et ce droit commun naturel et constituant – comme *jus belli* – ne devra jamais être abandonné ni transféré à qui que ce soit. Une fois l'État institué, ce droit naturel commun souverain, devra pouvoir s'exercer dans et par l'affirmation même du corps commun et du droit commun

de l'État... mais aussi immédiatement contre toute tentative de domination de ce corps, qu'elle vienne de l'extérieur ou de l'intérieur même de l'État.

C'est symptomatiquement que les Aragonais, souligne Spinoza, vont appeler « justice » non pas celui qui va incarner l'exercice du pouvoir souverain (à savoir le roi) mais celui qui va incarner, dans [p. 138] le Droit commun, l'exercice du contre-pouvoir de la souveraineté populaire à travers une assemblée suprême qui devra « servir de contrepoids au pouvoir du roi [comme étaient les Éphores à Lacédémone] et pour régler avec un droit absolu les différends qui s'élèveraient entre le Roi et les citoyens ». Ainsi, poursuit Spinoza, c'est la *justice* et l'Assemblée qu'il préside, « qui ont le droit absolu de révoquer ou de casser tous les arrêts rendus contre un citoyen [...] et même par le Roi, de sorte que tout citoyen aurait le droit de citer le Roi lui-même devant ce tribunal ».

Le nom de *justice* vient donc, selon la dynamique d'une paix véritable, incarner dans et par l'exercice des contre-pouvoirs souverains, le droit de guerre ou le droit de résistance inaliénables du peuple aragonais, que ce peuple, selon une puissance constituante toujours à l'œuvre, maintient vivant au cœur même de ses institutions. Cette assemblée, présidée par *justice*, eut en effet « le droit d'élire le Roi et le droit de le déposer ». Droit qu'elle perdit par la suite du fait des intrigues, largesses et faveurs d'un roi nommé Don Pedro. Les Aragonais toutefois, précise Spinoza, ne cédèrent pas sans condition, « Certes, par cette condition ils abolirent moins le droit antérieur qu'ils ne le corrigèrent ; car, comme nous l'avons montré aux articles 5 et 6 du chapitre IV, ce n'est pas en vertu du droit civil, mais en vertu du droit de guerre que le roi peut être privé du pouvoir et que les sujets peuvent résister à la force seulement par la force ».

Que signifie faire un usage pernicieux de l'autorité ? C'est déplacer l'exercice d'une fonction qui est de gestion ou d'« administration », de la chose publique, à l'exercice d'une « domination »¹. Or ce déplacement est à lire, selon Spinoza, comme le passage d'un régime de paix véritable sous la vigilance du droit de résistance, au régime effectif de la guerre menée par le souverain contre son propre peuple, que cette guerre soit implicite ou explicite. Dans le régime de guerre, c'est alors l'État, en tant qu'administration de la chose commune ou en tant que république, qui tend à être détruit par l'exercice du pouvoir souverain lui-même... D'où la positivité éthico-politique de la résistance qui, contre la logique de guerre, est cet effort de vigilance ou de réorganisation d'un monde commun. Effort dont le sens est paradoxal puisque c'est celui d'une affirmation [p. 139] constituante de justice et de paix qui ne peuvent véritablement s'exercer que dans la préservation et l'affirmation d'un droit de guerre (ou de résistance). Mais en aucun cas l'activité résistante de la *multitudinis potentia*, qui ne peut se réduire à l'exercice du droit civil, ne peut être tenue pour une valeur guerrière. Cette résistance est essentiellement en actes, et par les valeurs qu'elle pose – résister à la domination, c'est désirer et, par là même, dire la valeur commune – un « oui » à

¹ La distinction *administratores-dinatores imperii*, se trouve en *TTP XVII* [4], p. 554-555.

la vie, à la solidarité entre les hommes, à la liberté commune et à la paix véritable d'un monde véritablement commun. Dans son principe ontologique et constituant, la résistance spinoziste à la domination est donc fondamentalement antinihiliste. Elle ne peut donc pas logiquement, sinon dans sa perversion (le mensonge et la mauvaise foi), être en elle-même et par elle-même porteuse de terreur, de domination et de mort. Si c'est le cas, elle se trahit.

En plaçant donc la revendication du droit de guerre ou de résistance au cœur même de son propre fonctionnement, pour un bon fonctionnement ou une optimalité de sa prudence ou de sa stratégie éthico-politique, la *civitas* démocratique spinoziste tend à indéfiniment expulser de sa propre nature, dans son affirmation même, le désir de guerre ou de domination tant interne qu'externe auquel indéfiniment, par cette affirmation dynamique et commune, la cité résiste.

Nous pouvons à présent répondre à la question posée du sens de la « véritable obéissance », corrélatrice de justice et de paix, dans un État démocratique ou démocratisé.

Pour Spinoza, contrairement au projet de Hobbes, il s'agira moins, pour une libre république, de produire le monde commun des sujets rationnels de l'obéissance à travers le contrat, que de former plutôt des hommes qui soient au contraire capables de résister à la contrainte que vont nécessairement exercer sur leur corps comme sur leur esprit, aussi bien l'appareil d'État que les différentes sectes (religieuses et politiques) qui visent à l'hégémonie. S'il est vrai, écrit Spinoza en *TP IX*, 14, que Sagonte succombe pendant que les Romains discutent, s'affrontent et délibèrent, « il est vrai aussi, souligne-t-il, que [c'est] la liberté et le bien commun [qui] périssent lorsqu'un petit nombre d'hommes décident de tout par leur seule passion » !

[p. 140] La tension propre de la libre république spinoziste c'est qu'elle est d'autant plus parfaite, dans la paix positive, le bonheur, la vertu et la justice qu'elle exprime, qu'elle se constitue selon une communauté critique à l'extrême limite du passage de l'obéissance à la sédition. C'est le fil du rasoir de la vraie démocratie et d'un monde réellement commun. Plus un État est démocratique, plus il se constitue à l'extrême limite de sa propre destruction possible, et moins en lui l'avènement de l'état de guerre, de domination et/ou de révolte est effectivement à redouter, du fait même de la vertu et de la puissance affirmées du corps commun. En démocratie le consensus chaque jour renouvelé du désir de vivre ensemble est donc inséparable d'un dissensus positif et constituant, celui de la vigilance d'une résistance commune à la domination. C'est donc selon des forces de critique et de résistance que vit authentiquement un monde commun comme paix véritable, c'est-à-dire le mouvement réel et immanent de constitution de la réalité humaine. C'est dire, absolument parlant, que la paix et la justice à laquelle elle est intrinsèquement liée, ne sauraient être définies seulement par des institutions ou une organisation étatique particulières (c'est-à-dire un État, qui enveloppera nécessairement toujours ses propres structures d'assujettissement et de pouvoir), mais que la paix et la justice, dans et par la constitution d'un monde

commun, sont d'essence immanente et dynamique, ou plutôt qu'elles sont elles-mêmes l'essence de la réalité collective comme république (*res publica*), et qu'elles affirment explicitement l'agonistique, le conflit, comme la modalité même de la puissance d'affirmation créatrice de vie humaine dans la justice et la paix.

[p. 141]

FORCES ET FAIBLESSES DE LA CITOYENNETÉ MULTICULTURELLE

Sophie Guérard de Latour

Multiculturalisme et conflit

[Retour au sommaire](#)

Le multiculturalisme offre un angle d'attaque intéressant pour analyser le pluralisme qui caractérise les démocraties libérales et les effets que cette diversité produit sur les liens politiques. Pour préciser la signification de ce terme, il convient de dissocier les trois acceptions – sociale, politique et philosophique – auxquelles il renvoie et que l'usage ordinaire tend à confondre. D'abord la réflexion autour du multiculturalisme participe d'un phénomène social qu'il serait plus approprié de nommer la *multiculturalité*. Celle-ci désigne la diversité culturelle d'une société et renvoie plus particulièrement à l'intérêt inédit que cette diversité suscite dans les démocraties libérales depuis une trentaine d'années. En tant que tel, le multiculturalisme est l'objet de la sociologie – notamment de la sociologie des relations interethniques – qui s'interroge sur l'existence de groupes culturels au sein d'une même société, sur les conditions de leur production et de leur reproduction. Et même si le multiculturalisme peut désigner toute sorte de différence culturelle, c'est-à-dire toute sorte de mode de vie collectif, il se réfère en premier lieu aux *groupes ethniques*, à savoir aux groupes qui se perçoivent comme des communautés historiques, caractérisées par des pratiques culturelles telles que la langue, la religion, certaines institutions ou coutumes.

[p. 142] Si la diversité ethnique des sociétés humaines est loin d'être un fait nouveau, bien que l'on puisse discuter de son éventuelle accentuation au XX^e siècle, le multiculturalisme comme phénomène politique est en revanche une

réalité récente qui consiste à faire dépendre l'intégration sociale et politique d'une reconnaissance publique de la différence culturelle, afin que celle-ci ne serve pas de prétexte à la discrimination. D'après M. Wieviorka, on peut considérer les politiques de lutte contre le racisme menées par les États-Unis et la Grande-Bretagne dès les années 1960 comme les prémisses du multiculturalisme politique. Même si ces mesures ne cherchaient pas à accorder une valeur positive à la différence raciale mais plutôt à combattre les préjugés racistes, elles contribuèrent néanmoins à imposer l'idée que la mise en œuvre de l'égalité démocratique ne pouvait se contenter d'une vision abstraite de l'universalisme civique. Ce n'est qu'au cours des années 1970, sous l'impulsion du Canada, que le multiculturalisme devint un projet politique à part entière. L'État canadien fut le premier à se définir comme « nation multiculturelle », c'est-à-dire à valoriser publiquement la diversité ethnique de sa population et à refuser de fonder l'unité politique sur l'homogénéité culturelle. En inscrivant ce principe dans sa Constitution en 1982, le Canada se fixait ainsi comme objectif politique de garantir l'intégration aux membres des minorités ethniques sans obliger ces derniers à renoncer à leur culture, démarche qui inspira des pays comme l'Australie et la Suède.

Or, c'est un tel projet politique qui pose la question de l'évaluation philosophique du multiculturalisme. Si les politiques multiculturalistes ont pu susciter l'enthousiasme des philosophes qui, comme Charles Taylor¹ ou Will Kymlicka², dénoncent les insuffisances d'un « libéralisme des droits inhospitalier à la différence³ » et les effets pervers de « lois qui prétendent ne pas tenir compte de la couleur des gens » (*colour-blind laws*)⁴, elles ont aussi soulevé de nombreuses critiques dont le livre *Culture and Equality* de Brian Barry⁵ donne un brillant aperçu. Pour ceux qui le condamnent, le multiculturalisme constituerait une dangereuse régression démocratique, généralement inspirée par une vision irénique de la différence culturelle ou entretenue par la mauvaise conscience de « l'homme blanc ». Il offrirait encore une voie inédite à la démagogie de politiciens en quête de [p. 143] nouveaux suffrages et soucieux de gagner les voix des minorités. Pour ses détracteurs, les politiques multiculturalistes, loin de favoriser l'émergence d'une société plus tolérante, ne feraient que monter les citoyens les uns contre les autres, en incitant chacun à se replier sur sa communauté d'origine. Elles reproduiraient ainsi, sur le terrain identitaire, le vieux scénario des guerres des religions et répercuteraient, à l'intérieur des

¹ Taylor Charles, « The Politics of Recognition » publié en français avec des commentaires sous le titre *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, trad. D.-A. Canal, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1997.

² Kymlicka Will, *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale des droits culturels*, trad. P. Savidan, Paris, La Découverte, 2001.

³ Taylor Charles, *Multiculturalisme*, op. cit., p. 74.

⁴ Kymlicka Will, *la citoyenneté multiculturelle*, op. cit., p. 90.

⁵ Barry Bryan, *Culture and Equality*, Cambridge, Harvard University Press, 2001.

démocraties libérales, le choc des civilisations que certains observent sur la scène internationale ¹.

Il semble que les événements politiques récents confortent en grande partie ces analyses critiques : l'islamisme radical, avec les attentats du 11 septembre 2001 au *World Trade Center* et ceux du 7 juillet 2005 dans le métro de Londres, a porté un coup dur au projet politique du multiculturalisme dans les pays qui furent pionniers en la matière. La France, où le multiculturalisme est généralement condamné en vertu de la culture républicaine, n'est pourtant pas épargnée par les questions que soulève la diversité ethnique. L'émergence récente dans l'espace public de minorités qui se définissent en fonction soit du passé esclavagiste, soit de l'histoire coloniale du pays, contribue à ethniciser les conflits sociaux. En France aussi, les revendications identitaires prennent la forme inquiétante de conflits intercommunautaires. On l'observe quand des jeunes d'origine maghrébine s'opposent à la République en se définissant comme des « Indigènes ² », ou quand, pour défendre la cause des Noirs de France, une personnalité médiatique tel que le comique Dieudonné s'attaque à la mémoire de la *Shoa*. On est alors en droit de s'interroger : quelle communauté politique reste-t-il pour fonder le respect de la différence si les minorités s'acharnent à attiser le sentiment de rupture entre citoyens ou si elles s'enferment dans la logique de la concurrence victimaire ?

Faut-il conclure des événements récents que le multiculturalisme est intrinsèquement porteur de fanatisme, qu'il risque de mener à une nouvelle guerre des religions et qu'il faut être naïf pour penser le contraire ? Face à de telles craintes, la perspective du libéralisme politique contemporain, inspiré des travaux de John Rawls, mérite d'être défendue. La diversité des attachements culturels dans une société donnée ne compromet pas, d'après cette philosophie politique, l'existence d'un *pluralisme* [p. 144] *raisonnable*. Elle s'oppose à ce titre à l'hypothèse d'un *pluralisme radical* qui sous-tend le point de vue des partisans du choc culturel. Pour ces derniers, la diversité culturelle se confond en définitive avec la diversité axiologique, chaque culture ou civilisation étant porteuse d'une vision de la vie bonne irréductible aux autres, si bien que leur coexistence prend nécessairement la forme d'un rapport de forces qu'il convient d'assumer. Pour les libéraux au contraire, l'attachement des individus à certaines communautés culturelles infra-politiques et aux conceptions du bien qu'elles promeuvent ne les empêche pas de s'accorder sur des principes de justice communs. Ici, le pluralisme axiologique n'est pas nié mais il est clairement nuancé : seules les conceptions du bien *raisonnables* peuvent prétendre cohabiter dans une société

¹ Huntington Samuel, *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, coll. « Poches », 1997.

² En janvier 2005, un collectif d'associations de défense des immigrés ou de lutte antiraciste lance un appel pour organiser des assises de l'anticolonialisme intitulé « Nous sommes les indigènes de la république ! ». ce manifeste analyse les discriminations actuellement subies par les français issus de l'immigration comme la conséquence d'une gestion néocoloniale des populations défavorisées qui prolongerait de façon indirecte la politique menée par la France dans ses anciennes colonies avant leur indépendance.

juste ; le pluralisme axiologique est en ce sens indissociable de l'appartenance à une unique communauté de justification, fondée sur une raison publique.

Pourtant, si le pari optimiste du pluralisme raisonnable mérite d'être tenu, il convient de nuancer la façon dont les libéraux procèdent pour défendre cette position. Dans un premier temps, nous commencerons par leur reprocher de minimiser le rôle du conflit dans leur justification des revendications identitaires et d'appréhender la nature de la communauté de justification de façon excessivement dépassionnée. Notre propos n'est pas de dire que les libéraux ne prennent pas au sérieux la violence générée par les conflits interculturels. Nous soutenons seulement que, dans la justification libérale du multiculturalisme, notamment dans celle que propose le philosophe canadien Will Kymlicka, cette dimension n'entre pas en jeu quand il s'agit de dire pourquoi la différence culturelle doit être respectée. Dans un deuxième temps, nous tâcherons de montrer qu'il convient de penser cette communauté de justification sans nier le rôle du conflit mais en lui restituant sa juste place. Pour ce faire, nous proposerons d'interpréter les revendications multiculturelles moins en termes d'accord sur les principes de justice qu'en termes de *contestation*, c'est-à-dire de lutte contre la domination, qui suppose l'appartenance à l'espace culturel commun : la nation. Nous concluons enfin en nous appuyant sur cette approche alternative du pluralisme raisonnable pour défendre le caractère démocratique des demandes de reconnaissance culturelle ou ethnique.

[p. 145]

Peut-on pacifier le droit à la différence ?

Pour commencer, nous indiquerons les limites du plaidoyer libéral en faveur du droit à la différence, en montrant qu'*en cherchant à pacifier le droit à la différence il renforce paradoxalement, dans ses propositions concrètes, les conditions des conflits interculturels.*

Dans *La Citoyenneté multiculturelle*, Kymlicka se propose de justifier les politiques multiculturalistes en les fondant sur une « théorie libérale des droits culturels ». À ses yeux, ces mesures ne sont pas seulement le fait d'aménagements historiques et de négociations politiques mais répondent à des exigences normatives fondamentales encore implicites. Or, étant donné que les minorités ethniques sont généralement desservies par les procédures de décision démocratiques, il convient de formuler ces droits culturels afin de ne pas livrer le respect de la différence au hasard des majorités électorales.

La démarche de Kymlicka consiste alors à déduire ces nouveaux droits fondamentaux du modèle de justice procédurale qui caractérise le libéralisme politique contemporain. À ses yeux, défendre les groupes culturels minoritaires procède d'une exigence de justice et nullement de la reconnaissance publique des conceptions du bien que ces groupes partagent. Son argumentation consiste à

ériger « l'appartenance culturelle ¹ » (*cultural membership*) au rang de *bien premier*, à savoir, selon la définition rawlsienne, au rang de « bien que tout être raisonnable désirera quels que soient ses autres désirs ² ». Tout sociétaire placé sous le voile d'ignorance peut admettre, en effet, que la culture dans laquelle il a été socialisé joue un rôle important dans la formation de son identité morale, c'est-à-dire dans le fait qu'il se considère comme une personne digne de respect. Voir cette identité culturelle négligée ou méprisée ne peut avoir que des effets négatifs sur l'exercice de sa liberté, à partir du moment où le contexte qui donne sens à ses choix est d'emblée disqualifié. D'après Kymlicka, c'est donc en tant que « condition essentielle du respect de soi ³ » et en tant que « contexte de choix ⁴ », indispensable à l'exercice de la liberté, que l'appartenance culturelle doit être ajoutée à la liste des biens premiers et intégrée à l'accord sur les principes de justice.

[p. 146]

On constate aussitôt que la difficulté de l'argumentation réside dans le flou de la notion d'« appartenance culturelle ». Sur quoi repose en effet l'appartenance d'un individu à une culture ? Sur des pratiques objectives ou sur une interprétation subjective ? Est-elle univoque ? Ne peut-elle pas prendre la forme d'une pluralité d'attachements identitaires ? Afin d'éclaircir ces points, il faut se tourner vers le concept de *culture sociétale* (*societal culture*) que Kymlicka sollicite pour définir l'appartenance culturelle. La culture sociétale est « une culture qui offre à ses membres des modes de vie porteurs de sens, qui modulent l'ensemble des activités humaines, au niveau de la société, de l'éducation, de la religion, des loisirs et de la vie économique, dans les sphères publiques et privées ⁵ ». Le concept de « culture sociétale » permet de ne pas appréhender la culture de façon trop éthérée, en la réduisant à un ensemble de valeurs et de souvenirs communs. Il insiste au contraire sur la dimension pratique de la culture et désigne l'ensemble des institutions et des coutumes qui règlent la vie tant publique que privée des membres d'une *nation*. Comprise comme « culture sociétale », la nation est prise ici dans son acception sociologique et non pas politique ⁶ : une nation est un groupe qui se perçoit comme une communauté historique caractérisée par certaines pratiques culturelles, sans être nécessairement un peuple souverain doté de structures politiques propres.

Définies de la sorte, les identités culturelles ne peuvent pas à l'évidence être traitées suivant le seul modèle des différences religieuses, dans la mesure où elles ne sont pas intégralement privatisables. Car si un État peut être neutre d'un point

¹ Kymlicka Will, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1989, chapitre 8 : « The Value of Cultural Membership », p. 162-181.

² Rawls John, *Théorie de la justice*, trad. C. Audard, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1997, p. 122.

³ Kymlicka Will, *Liberalism, Community and Culture*, *op. cit.*, p. 164.

⁴ *Ibid.*, p. 166.

⁵ Kymlicka Will, *La citoyenneté multiculturelle*, *op. cit.*, p. 115.

⁶ *Ibid.*, p. 24.

de vue confessionnel, il ne saurait l'être d'un point de vue culturel. La sphère publique prend généralement la forme d'une culture nationale qui promeut les caractéristiques ethniques du ou des groupes historiquement dominants, à travers le choix d'une langue officielle, de symboles nationaux, de jours fériés d'origine religieuse, etc. Les membres de la culture majoritaire bénéficient dès lors de l'orientation ethnique de la sphère publique, c'est-à-dire d'un accès privilégié à leur contexte de choix, situation inégale que les droits culturels doivent compenser autant que possible.

[p. 147]

Il résulte de cette approche que la défense de l'appartenance culturelle prend tout son sens dans le cas des minorités dites *nationales*¹, issues de la conquête et de la colonisation. Pour Kymlicka, ces groupes possèdent encore une culture sociétale propre et doivent pouvoir la protéger en bénéficiant de droit d'autogouvernement (*Self-Government Rights*) : ces derniers sont destinés à garantir aux minorités nationales une réelle autonomie politique pour tout ce qui touche à la gestion de leur identité collective, qu'il s'agisse des questions de langue officielle, d'éducation, d'immigration ou de propriété foncière. En ce qui concerne les minorités *ethniques*, issues de l'immigration, Kymlicka précise qu'en émigrant leurs membres ont renoncé à vivre dans leur culture sociétale d'origine et qu'ils ne sont plus à proprement parler « membres » de cette culture. Pourtant, il estime que leur intégration politique et sociale au pays d'accueil ne requiert pas une assimilation culturelle complète. La différence culturelle de ces groupes minoritaires doit donc être protégée, elle aussi, par des exemptions juridiques qui obligent les membres de la culture majoritaire à respecter des traditions qui diffèrent des leurs, notamment en matière de jours fériés, des pratiques vestimentaires ou alimentaires d'origine religieuse. Ces droits, qualifiés de *polyethniques*, visent à favoriser l'intégration et non l'autonomie comme le font les droits d'autogouvernement. Ils diffèrent pourtant des mesures classiques de lutte contre la discrimination, car Kymlicka les définit comme des droits *permanents*. Leur but n'est pas seulement de combattre des préjugés dégradants mais d'affirmer publiquement le droit de se comporter différemment, les comportements culturels minoritaires dussent-ils ne jamais disparaître.

Ce qui précède indique que le concept d'appartenance culturelle déploie toute sa force normative dans le cas des minorités nationales : si ces dernières possèdent encore une culture sociétale et si cette culture s'avère indispensable au respect de soi et à l'exercice de la liberté individuelle, alors on doit leur garantir le droit de la préserver. Bien que ce ne soit pas le cas des minorités ethniques, Kymlicka juge légitime qu'on accorde aussi à ces dernières des droits spécifiques. Sur ce point, sa théorie reste confuse : si le respect de l'appartenance culturelle s'explique par l'importance de la [p. 148] culture sociétale dans la vie d'un individu, il n'y a pas de raison de protéger les pratiques culturelles des immigrés

¹ Kymlicka Will, *La citoyenneté multiculturelle*, op. cit., chapitre 2, 1 « états multinationaux et états polyethniques », p. 24-44.

car ceux-ci ne vivent plus dans leur culture sociétale d'origine. Si l'on décide malgré tout de protéger de façon permanente des pratiques culturelles héritées d'une appartenance passée, on ne peut qu'entretenir l'idée que les membres des minorités ethniques appartiennent toujours à un groupe culturel différent.

En définitive, la notion d'appartenance culturelle pose problème dans la mesure où, en accordant des droits spécifiques à certains groupes, elle institutionnalise des différences collectives et rigidifie ainsi, par cette sorte de caution publique, les frontières entre groupes culturels. Notre critique ne porte pas ici sur le fait que ces droits aient une dimension collective, car comme le souligne Kymlicka, la protection des libertés individuelles est toujours spécifique aux groupes (*group-differentiated*)¹ : force est de constater par exemple que le statut civique est réservé aux nationaux ou encore que les droits sociaux sont mis en œuvre par le biais de conventions collectives. De même, pour Kymlicka, les droits culturels, bien qu'ils passent par la reconnaissance publique de l'appartenance à des groupes culturels, restent des droits de l'individu. Ils garantissent aux membres des minorités des *protections externes (external protections)* sans *contraintes internes (internal restrictions)*², c'est-à-dire qu'ils permettent au groupe minoritaire de protéger son identité culturelle face aux décisions du groupe majoritaire sans l'autoriser pour autant à porter atteinte aux libertés fondamentales de ses membres.

Pourtant, le problème ici n'est pas tant que la protection des libertés individuelles passe par la reconnaissance de certaines garanties collectives que le fait de justifier ces droits culturels à partir d'une norme pré-politique. En intégrant l'appartenance culturelle à la procédure de la position originelle, Kymlicka la présente en effet comme un contexte de signification dont on pourrait reconnaître la valeur *a priori*, de façon rationnelle, indépendamment des rapports de force sociaux et politiques dans lesquels les individus sont engagés. Or si les membres des minorités veulent défendre leur identité culturelle, n'est-ce pas parce que cette dernière est négligée, voire méprisée par les autres ? Comment peuvent-ils, dès lors, percevoir cette identité [p. 149] sans être influencé par le mépris social qu'ils subissent ? À cet égard, nous reprenons à notre compte la critique adressée par la philosophe canadienne Melissa Williams à Kymlicka³. Elle admet avec lui que « l'appartenance culturelle affecte le sens même de notre identité et de nos capacités personnelles⁴ », mais souligne que ce sens change de nature si le groupe en question est marginalisé ou non. S'il ne l'est pas, la signification de l'appartenance est définie par le groupe lui-même ; elle procède de sa propre

¹ Kymlicka Will, *La citoyenneté multiculturelle*, op. cit., p. 181.

² *Ibid.*, p. 59.

³ Williams Melissa, *Voice, Trust, Memory. Marginalized groups and the failing of the liberal representation*, Princeton, Princeton University Press, 1998.

⁴ Kymlicka cité par Williams Melissa, *Voice, Trust, Memory*, op. cit., p. 185.

histoire et de ses valeurs distinctives. Mais s'il est marginalisé, cette signification « est aussi (et parfois seulement) définie depuis *l'extérieur* du groupe ¹ ».

« Dans le cas des groupes marginalisés, le sens que prend l'appartenance pour l'identité personnelle est bien moins souvent quelque chose que l'on doit célébrer et découvrir, comme le soutient Sandel quand il définit le sujet situé, que quelque chose que l'on doit supporter ². »

Dès lors, il paraît difficile de soutenir l'idée qu'une telle appartenance puisse constituer un bien premier en tant qu'elle procure un « contexte de choix ». Car ce contexte de choix est généralement gravement limité par les effets des préjugés négatifs de la majorité à l'égard des minoritaires ; les choix qu'il propose s'avèrent rares ou peu désirables. L'objection de Williams consiste donc à souligner que la valeur de l'appartenance culturelle est loin d'être une production endogène quand il s'agit de groupes marginalisés. Cette valeur est indissociable des processus de différenciation symbolique et de stigmatisation sociale qui accompagnent généralement la confrontation entre majorité et minorités culturelles. À ce titre, *le respect de la différence commence généralement par la lutte contre la dépréciation de cette différence*. L'identité qu'il s'agit de défendre n'est pas une donnée qu'il faudrait rétablir dans son intégrité mais une référence nouvelle qu'il s'agit de renégocier ³.

En négligeant cet aspect dynamique dans la constitution sociale des groupes ethniques et culturels, sous prétexte de fonder les droits culturels sur une norme pré-politique, la théorie de la citoyenneté multiculturelle risque de verser dans un paternalisme juridique dont les effets vont à l'encontre de l'objectif visé. [p. 150] En accordant *a priori* des droits spécifiques à certains groupes en fonction d'une identité culturelle considérée comme donnée, elle crée les conditions d'une concurrence politique susceptible d'attiser les processus d'ethnicisation sociale. Un tel processus ne ferait que confirmer les craintes de ceux qui voient dans l'idéologie multiculturaliste une pente inéluctable vers la balkanisation de l'espace public.

¹ « The meaning of membership in a marginalized group is also (and sometimes only) defined from *without* », (*Ibid.*).

² « For marginalized groups, the meaning of membership for individual identity is too often not so much something to be celebrated and discovered, as in Sandel's characterization of the situated subject, but, above all, something to be borne. » (*Ibid.*).

³ L'objection de Williams reste donc valable à nos yeux malgré la différence des objets sur lesquels Kymlicka et elle raisonnent, i.e. sur des minorités nationales en quête d'autonomie pour Kymlicka et sur des groupes marginalisés (afro-américains, femmes, gays, lesbiennes, etc.) pour Williams. Ainsi, on constate historiquement que la lutte menée par les indiens d'Amérique pour défendre leur culture s'est faite dans le sillage de l'*ethnic revival* initié par les afro-américains. Même si l'objectif des tribus indiennes était plus l'autonomie que l'intégration, leur lutte est passée malgré tout par un même processus de reconnaissance, c'est-à-dire par la remise en cause d'un mépris identitaire, sans lequel l'autonomie n'aurait pas été perdue et n'aurait pas dû être reconquise.

Quelle est la communauté de justification du pluralisme raisonnable ?

Pour dépasser les limites de cette approche juridico-libérale, il convient de *ne pas évacuer la dimension conflictuelle des demandes de reconnaissance culturelle mais de l'interpréter correctement.*

Il serait réducteur en effet, sous prétexte de prendre ces conflits au sérieux, de les assimiler à de purs rapports de forces politiques, au sein desquels chaque groupe culturel ferait valoir ses intérêts particuliers en se détournant du sens de l'intérêt général. Comme l'a bien montré M. Williams, *la notion de « groupe d'intérêt » telle que les libéraux la comprennent ne correspond pas à l'expérience des minoritaires*¹. Les groupes marginalisés sont loin d'être homogènes en matière de valeurs morales et d'orientations politiques – les femmes par exemple peuvent être pour ou contre l'avortement, les Afro-américains démocrates ou républicains. Leur unité est en effet plus subie que volontaire. Ces groupes ne partagent pas des intérêts communs mais, selon les termes d'Iris M. Young, une même « perspective sociale »² liée à l'expérience de la marginalisation :

« Bien que les membres des groupes marginalisés puissent définir leurs intérêts de façon différente et avoir diverses opinions sur des questions sociales et politiques, Young soutient qu'ils partagent malgré tout une même perspective sur la vie sociale et politique parce que leur relation à l'égard des autres groupes est la même »³.

En effet, même si les opinions des minoritaires divergent à propos des questions concernant leur groupe, ces derniers subissent [p. 151] tout le fait de voir ces questions être systématiquement négligées par les représentants politiques. Leur mobilisation consiste donc non pas à défendre des choix particuliers mais à dénoncer la situation d'assignation identitaire qui les écarte de la scène politique et les empêche de faire entendre leur voix. Pour reprendre les termes de Philip Pettit, on peut dire que ces mobilisations ont pour but de *contester des situations de domination*. Il s'agit pour les membres des minorités culturelles de dénoncer la situation de soumission à l'arbitraire dans laquelle les

¹ Un groupe marginalisé est défini par quatre caractéristiques : 1) la plupart des membres du groupe vivent une situation d'inégalité sociale et politique 2) le fait d'appartenir à ce groupe n'est pas vécu comme quelque chose de volontaire 3) ni comme quelque chose de modifiable 4) la plupart du temps, la culture dominante véhicule une image négative du groupe (Williams Melissa, *Voice, Trust, Memory, op. cit.*, p. 15-16).

² *Ibid.*, p. 171.

³ “Although members of marginalized groups may define their interests differently and may hold a variety of opinions on social and political issues, young argues, they nonetheless share a similar situation in relation to other groups.” (*Ibid.*).

placent des processus de discrimination sociale et politique. Pour dénoncer cet état de fait, ils sont paradoxalement amenés à mettre en avant l'identité qui est la source des injustices subies et à s'appuyer sur elle pour s'affirmer politiquement ¹. Ainsi, la contestation qui s'organise autour de l'affirmation d'une identité collective prend bien la forme d'un conflit entre groupes caractérisés par des traits culturels, au cours duquel la domination de l'un sur les autres est remise en question.

Ce qui précède suggère que l'on peut tout à fait tenir compte de la dimension conflictuelle des revendications identitaires sans s'inscrire dans une logique de pur rapport de forces et sans cesser de leur accorder une portée normative. Ces luttes prennent sens dans le cadre d'une même communauté de justification, à savoir dans le refus commun de la domination arbitraire. Même si certaines d'entre elles dérivent vers un communautarisme inquiétant, elles ne remettent donc pas en cause l'existence d'un pluralisme raisonnable. Seulement il nous paraît inapproprié de fonder un tel pluralisme sur une procédure rationnelle et *a priori*, comme le font les philosophes libéraux, et de ne pas voir que sa force normative dépend aussi largement de l'attachement des individus à une culture commune. Compris à la lumière des luttes que mènent les membres des minorités contre la domination, le pluralisme raisonnable invite ainsi à approfondir la dimension communautaire de l'espace public au sein duquel se déploie la contestation et qui lui donne sens. C'est ce qui apparaît si l'on revient sur le concept de *nation* qui est au cœur de l'argumentation de *La Citoyenneté multiculturelle*.

Kymlicka a le grand mérite de remettre ce concept faussement évident au centre de la réflexion sur le statut civique. Il s'inscrit [p. 152] à ce titre dans la lignée des travaux menés sur le *nation-building process* ². Benedict Anderson a ouvert la voie à ces recherches en incitant à ne pas réduire le nationalisme à une idéologie et à l'appréhender comme le révélateur d'une évolution anthropologique. Le nationalisme aurait contribué selon lui à l'émergence d'un type inédit de communauté humaine, dont les membres partagent un fort sentiment de solidarité sans se connaître personnellement. Un des grands mérites des recherches sur le *nation-building process* a été de nuancer l'opposition canonique entre la nation civique et la nation ethnique, en rappelant qu'aucune nation politique n'a pu réaliser son indépendance politique sans « s'inventer une

¹ « Dans une démocratie de contestation, il est absolument indispensable que les gens puissent former des coalitions autour d'identités collectives qui faisaient auparavant l'objet d'un refus, ou bien qu'ils puissent se mobiliser pour des causes qui auparavant n'avaient guère de visibilité ; il est donc indispensable qu'ils aient la possibilité d'amener l'opinion publique à se focaliser sur leur point de vue » (Pettit Philip, *Républicanisme : une théorie de la liberté et du gouvernement*, trad. J.-F. Spitz et P. Savidan, Paris, Gallimard, coll. « NRF essais », 2004, p. 259).

² On considère généralement les textes de Benedict Anderson, *Les communautés imaginées*, et d'Ernest Gellner, *Nations et nationalismes*, comme les pionniers de ce courant de recherches.

tradition » selon l'expression d'Eric Hobsbawm ¹, c'est-à-dire sans diffuser parmi ses citoyens le sentiment d'appartenir à une communauté historique, dotée d'une identité culturelle propre.

Fort de ses analyses, Kymlicka dénonce l'orientation ethnique de la sphère publique dans les démocraties multiculturelles qui lèse à ses yeux les membres des minorités. Mais son argumentation s'avère réductrice : si elle réintroduit à juste titre l'élément ethnique qui reste présent au cœur du projet civique, elle opère simultanément une sorte de réduction ethnique du concept de nation. Kymlicka se représente en effet les nations, qu'elles soient majoritaires ou minoritaires au sein d'un État donné, comme des groupes ethniques distincts qui seraient en quelque sorte juxtaposés les uns aux autres. Or, il nous semble que le simple fait de revendiquer la défense de sa culture d'origine traduit, dans les démocraties modernes, une forme d'intégration dans une même communauté politique, intégration qui repose en partie sur une culture et une identité commune.

Il ne suffit donc pas de s'interroger sur la dimension ethnique du fait national, encore convient-il de l'associer étroitement au processus de modernisation sociale et politique qui a caractérisé la formation des nations démocratiques. Kymlicka, à nos yeux, n'y prête pas suffisamment attention comme le suggère le fait que, d'un point de vue normatif, il ne distingue pas le cas des peuples autochtones et celui des Québécois, puisque dans sa théorie le concept de *minorité nationale* sert indistinctement à désigner toute culture sociétale mise en minorité de façon *involontaire*, quels que [p. 153] soient les niveaux de développements socio-économiques des groupes culturels en question. Or les différences de développement, entre un peuple qui continue de vivre à l'écart du monde moderne et un groupe culturel dont le mode de vie ne diffère plus substantiellement de celui des Canadiens anglophones, changent le sens des demandes de reconnaissance identitaire. Dans le cas des Québécois, ne procèdent-elles essentiellement pas de l'intériorisation des valeurs libérales, propres aux démocraties modernes ? Il n'est pas sûr qu'une telle intériorisation ait pu se faire dans le cas de peuples que leurs conditions de vie géographiques, économiques et juridiques – si ces peuples ont vécu dans des réserves – maintiennent à l'écart des processus de modernisation sociale. Le sens de l'autodétermination nationale n'y prendra pas nécessairement la forme démocratique et libérale que *La Citoyenneté multiculturelle* promeut. Inversement, en appliquant la même étiquette de « minorité nationale » aux minorités modernisées et aux peuples traditionnels, n'entretient-on pas l'illusion que la culture des premières reste aussi importante que la culture des secondes, parce qu'elle structure aussi fortement le sens de l'existence dans les deux cas ? N'est-ce pas une façon de jouer sur les deux tableaux, en valorisant d'un côté le caractère libéral d'une culture comme celle des Québécois et en insistant de l'autre sur le caractère authentique d'une culture comme celle des Inuits ? De l'identité au mode de vie fortement intégré, il y a un

¹ Hobsbawm Eric, *L'invention de la tradition*, trad. C. Vivier, Paris, Amsterdam, 2006.

fossé que le concept unique de « minorité nationale » nous paraît recouvrir de façon contestable.

Pour mieux rendre compte du sens inédit pris par « l'appartenance culturelle » dans les démocraties modernes, il nous paraît donc profitable de nous tourner vers un autre modèle théorique issu des réflexions sur l'identité nationale. Il s'agit de *l'interprétation de la théorie durkheimienne sur la solidarité sociale comme théorie du lien national*. Elle est défendue notamment par le philosophe américain Mark Cladis qui considère l'œuvre de Durkheim comme une « défense communautarienne du libéralisme ¹ ». Cladis s'appuie plus particulièrement sur l'article « L'individualisme et les intellectuels » publié par Durkheim au moment de l'Affaire Dreyfus et sur l'originalité de la ligne de défense qu'il y adopte. Dans ce texte engagé, le père de la socio-[p. 154] logie française ne prend pas le parti de la victime en invoquant des principes universels – la vérité, la justice – mais se fait l'avocat des dreyfusards, accusés par les conservateurs d'être des individualistes, des athées et des anarchistes. Ferdinand Brunetière, auquel répond l'article de Durkheim, reproche aux intellectuels de faire passer leur liberté de penser et leur goût pour les idées universelles avant les intérêts de la nation. En réclamant la révision du procès du Capitaine Dreyfus, ils n'hésiteraient pas à jeter le discrédit sur des institutions françaises respectables, la Justice et l'Armée, et à manifester de la sorte tout le mépris que leur inspire leur propre nation, sa culture et les traditions ancestrales qui la fondent, comme le catholicisme ². Face à ces accusations, la stratégie de Durkheim consiste à battre les conservateurs sur leur propre terrain en soutenant que les dreyfusards sont les véritables défenseurs de « l'âme de la nation » :

« Si toute entreprise contre les droits de l'individu les révolte, ce n'est pas seulement par sympathie pour la victime ; ce n'est pas non plus par crainte d'avoir eux-mêmes à souffrir de semblables injustices. Mais c'est que de pareils attentats ne peuvent rester impunis sans compromettre l'existence nationale ³. »

¹ Cladis Mark, *A Communitarian Defense of Liberalism. Emile Durkheim and Contemporary social theory*, Stanford California, Stanford University Press, 1992. On trouve aussi ce type de lecture de Durkheim chez le sociologue britannique Watts Miller (Watts Miller William, *Durkheim, Morals and Modernity*, Montreal, Mac Gill Queen's University Press, 1996).

² L'antisémitisme qui s'exprime ouvertement lors de l'affaire Dreyfus et que la personne du capitaine cristallise est indissociable du thème nationaliste. À la suite de la défaite humiliante de la France contre la Prusse de Sedan, le mythe de l'espion juif allemand s'est largement diffusé dans la population française, notamment grâce au succès du livre d'Édouard Drumont *La France juive*. Cf. Noiriél Gérard, *Immigration, antisémitisme et racisme en France. Discours publics et humiliations privées*, Paris, Fayard, 2007. Les conservateurs trouvèrent dans ce mythe une façon de remobiliser la dimension catholique de l'identité française.

³ Durkheim Émile, « L'individualisme et les intellectuels », in *La science sociale et l'action*, Paris, PUF, coll. « Le Sociologue », 1987, p. 273-274.

Pour pouvoir soutenir une telle proposition, Durkheim s'appuie sur sa théorie du lien social, exposée pour la première fois dans *De la division du travail social*. Elle lui permet de contester l'idée conservatrice selon laquelle, au moment de l'Affaire, l'unité nationale reposerait encore sur une solidarité de type « mécanique », caractérisée par les « similitudes », c'est-à-dire par la reproduction des comportements des ancêtres et le respect de traditions ancestrales. La France de la fin du XIX^e siècle est désormais fondée sur une solidarité de type « organique », caractérisée par les « différences »¹ qui se multiplient dans les sociétés modernes du fait des progrès de la division du travail. La différenciation croissante des fonctions y oblige les individus à s'émanciper, à devenir de plus en plus des sources autonomes d'action et de pensée. Ainsi, la montée de l'individualisme qui caractérise cette évolution sociale ne repose pas essentiellement sur un processus d'atomisation des rapports sociaux, comme le soutient Ferdinand Tönnies dans *Société et communauté*. Elle [p. 155] exprime surtout, d'après Durkheim, l'émergence d'une nouvelle forme de solidarité, fondée non plus sur la reproduction comportementale mais sur l'idée de justice :

« De même que les peuples anciens avaient avant tout besoin de foi commune pour vivre, nous, nous avons besoin de justice et on peut être certain que ce besoin deviendra toujours plus exigeant, si, comme tout le fait prévoir, les conditions de l'évolution sociale restent les mêmes². »

L'originalité de Durkheim est donc d'avoir suggéré, dans *La Division du travail*, puis soutenu, dans son article sur les intellectuels, que le besoin de justice devient une sorte de « foi commune » pour les membres des sociétés modernes où elle prend la forme inédite du « culte de l'individu ». Dans ces sociétés où les individus diffèrent de plus en plus, « il ne reste plus rien que les hommes puissent aimer et honorer en commun si ce n'est l'homme lui-même³ ». En termes durkheimiens, la conscience collective, qui est au fondement du sentiment de solidarité, puisqu'elle définit les contours de ce qui est commun aux membres d'une société, ne disparaît pas avec la modernisation des rapports sociaux mais change de nature : loin d'imprégner l'ensemble de vie sociale et d'encadrer la plupart des comportements individuels par des traditions, elle se limite au respect de leur dignité et concentre sa force de coercition morale sur leurs droits fondamentaux.

Le modèle religieux importe ici, car il fonde le caractère communautaire de la position durkheimienne. Comme le souligne Cladis, le culte de l'individu est *nationalement* institué et garde une dimension qu'on peut qualifier d'ethnique : le respect des droits de l'individu ne procède pas d'un jugement rationnel, indépendant de tout contexte historique mais se fonde au contraire sur

¹ La distinction entre solidarité mécanique et solidarité organique est mise en place par Durkheim dans *De la division du travail social*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1998.

² Durkheim Émile, *De la division du travail social*, *op. cit.*, p. 382.

³ Durkheim Émile, « L'individualisme et les intellectuels », *op. cit.*, p. 271.

l'attachement à un certain héritage historique. Cet héritage n'est pas celui de la monarchie catholique qu'invoquent les conservateurs mais celui de la Révolution française, épisode de leur histoire auxquels les Français vouent un véritable culte, comme l'indiquent les rites et les martyrs qui lui sont désormais associés¹. Dans cette perspective, défendre les droits de l'individu, ce n'est pas faire l'apologie du moi mais c'est défendre « le [p. 156] seul système de croyances qui puisse assurer l'unité morale du pays² ». Il en résulte que les véritables traîtres à la nation ne sont pas là où on le pense. Ce ne sont pas les intellectuels dreyfusards, mais ceux au contraire qui détruisent le patrimoine moral de la France en niant les droits d'un citoyen français et en attaquant ceux qui les défendent.

L'ethnisation des conflits sociaux menace-t-elle la solidarité nationale ?

Il peut paraître surprenant de solliciter ici une telle perspective théorique pour éclairer la nature des conflits interculturels. En quoi une explication des faits sociaux axée sur le concept de solidarité permet-elle de comprendre la signification des luttes sociales ? D'ailleurs, n'a-t-on pas souvent reproché à Durkheim d'avoir manqué le caractère central de la lutte des classes aux débuts du capitalisme industriel et, en privilégiant la perspective de l'ordre sur celle du conflit, d'avoir forgé une sociologie conservatrice ? Ces reproches nous semblent excessifs. Non seulement Durkheim n'a pas ignoré les mouvements sociaux de son temps, mais en outre il les a analysés d'une façon originale qui s'avère susceptible d'éclairer le sens actuel des revendications minoritaires.

Pour expliquer les luttes ouvrières, le sociologue procède comme dans le cas de l'Affaire Dreyfus, en ce qu'il analyse moins la situation des victimes – les prolétaires – que le discours de leurs défenseurs – les socialistes. À ses yeux, le socialisme ne se limite pas à un ensemble de doctrines mais constitue un fait social à part entière³. Au-delà de sa diversité doctrinale, le socialisme repose en effet sur une communauté de vues, qui consiste à défendre le principe d'une organisation plus rationnelle de la société industrielle et d'une répartition plus équitable de ses bienfaits. D'après Durkheim, cette exigence inédite de justice sociale théorisée par les socialistes ne fait que refléter, de façon consciente, l'émergence diffuse de nouvelles représentations collectives au sein du corps social. Elle exprime à cet égard la réaction du corps social face à un état pathologique de la division du travail qu'il qualifie d'« anémique ». Il estime en effet que la société industrielle souffre « non pas [d'une] plus grande

¹ Durkheim Émile, « Les principes de 1789 et la sociologie », in *La Science sociale et l'action*, *op. cit.*, p. 214-225.

² Durkheim Émile, « L'individualisme et les intellectuels », *op. cit.*, p. 270.

³ Voir notamment l'article « Sur la définition du socialisme », in Durkheim Émile, *La Science sociale et l'action*, *op. cit.*, p. 226-235.

misère économique mais d'une alarmante misère morale ¹ », misère qui touche de plein fouet le monde du travail : coupés de leurs communautés d'origine par l'exode rural, délogés du joug des corporations par la loi Le Chapelier, les ouvriers se retrouvent isolés, sans groupe d'appartenance capable de se substituer aux anciennes formes de solidarité. D'après Durkheim, c'est cette absence de cadre existentiel et de soutien moral qui rend la condition ouvrière insupportable et qui favorise l'émergence de la question sociale. Face à cela, le socialisme ne ferait qu'indiquer des voies à suivre pour rétablir la solidarité organique dans sa forme normale et réintégrer les individus dans la communauté nationale.

La façon dont Durkheim analyse les luttes sociales de son temps est donc originale à double titre. D'abord elle ne réduit pas ces luttes à la simple constitution d'un rapport de forces entre prolétaires et bourgeois, mais suggère qu'elles procèdent aussi de l'émergence de nouvelles normes collectives. Ensuite, elle souligne le caractère profondément moderne du projet socialiste : en tant qu'il vise la justice sociale, ce mouvement actualise le « culte de l'individu » et s'avère indissociable de la forme « organique » prise par la solidarité dans les sociétés modernes. De ce point de vue, il faut écarter l'idée que le socialisme serait une forme atténuée de communisme ; ce dernier, qui prône une régulation centralisée et autoritaire, ainsi que l'égalitarisme, correspond plus d'après Durkheim à la structure des sociétés traditionnelles et à la solidarité fondée sur les « similitudes ». Entre socialisme et communisme, la différence n'est pas d'après lui de degré mais de nature.

Cette approche originale des luttes sociales a retenu notre attention, car *La Division du travail social* aborde une autre pathologie des sociétés modernes, la « division du travail contrainte » que Durkheim a théorisée sans véritablement l'approfondir et qui éclaire les mouvements identitaires actuels. Cette autre pathologie découle de la persistance, au sein du corps social, de préjugés qui assignent des fonctions aux individus suivant leur origine et qui empêche la division du travail de se [p. 158] régler spontanément sur les qualités de chacun. Car si l'hérédité contribue réellement au maintien de la solidarité quand celle-ci est de type « mécanique » et qu'elle dépend essentiellement de la reproduction sociale, il n'en est plus de même lorsque la solidarité devient « organique » : à partir du moment où le lien social repose sur la diversification et sur la spécialisation de tâches, il suppose au contraire que les qualités propres à chacun soient mises à profit. La solidarité ne peut donc qu'être amoindrie si le déploiement de ces ressources sociales est entravé par des préjugés anachroniques.

Même si Durkheim ne parle pas de « discrimination raciale » ou « ethnique » quand il traite de la « division du travail contrainte », il apparaît clairement que son analyse permet de rendre compte d'un tel phénomène. Dès lors, pour reprendre ses propres termes, on peut dire que les mouvements sociaux actuels,

¹ Durkheim Émile, *Le suicide*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1995, p. 445.

qui n'hésitent pas à mettre en avant des caractéristiques ethniques ou raciales pour dénoncer la discrimination, tirent leur force normative de l'état *normal* de la solidarité organique. Loin d'exprimer les intérêts de communautés culturelles particulières, ces mouvements indiquent que leurs participants ont bel et bien intériorisé le « culte de l'individu » et qu'ils ont le sentiment d'appartenir à la communauté historique qui institue cet idéal de justice universelle. À ce titre, leurs revendications ne compromettent pas l'unité nationale, mais expriment cet idéal à leur façon et peuvent paradoxalement contribuer à le renforcer. Telle est la raison pour laquelle il nous semble inapproprié de s'alarmer face à l'irruption de minorités dans l'espace public français et d'interpréter l'ethnisation de la question sociale à partir des formes les plus extrêmes qu'elle peut prendre. Car nous pouvons reprendre ici la conclusion que Durkheim tirait de l'analyse des luttes de son temps : de même que le communisme n'est pas la vérité du socialisme, le fanatisme identitaire ne nous semble pas être la clé du multiculturalisme.

Ainsi, la perspective durkheimienne offre des ressources pour dénoncer l'inanité des discours conservateurs et xénophobes, qui en France soutenaient hier le caractère inassimilable des étrangers et qui glosent aujourd'hui sur la « distance culturelle »¹. [p. 159] Ces discours présupposent que dans les sociétés modernes, l'intégration à la nation dépend de la culture d'origine et que ce processus risque d'être compromis par une trop grande différence entre cette dernière et la culture du pays d'accueil. Ils véhiculent ainsi le fantasme d'un « repli communautaire » présupposant l'existence de communautés juxtaposées à l'intérieur de la communauté nationale. Or les études démographiques sur l'assimilation² et les travaux historiques sur l'immigration³ mettent en évidence le caractère infondé de tels préjugés : les « secondes générations » les plus revendicatives, les plus demandeuses de respect pour leur identité, n'appartiennent nullement à des groupes culturels fortement constitués, qui auraient importé tel quel un mode de vie et des valeurs venus d'ailleurs. Le slogan du « repli communautaire » entretient insidieusement l'idée qu'il existe encore une communauté sur laquelle « se replier », alors que la solidarité propre aux cultures traditionnelles est inévitablement érodée par le processus de modernisation. L'héritage culturel, qui est parfois sollicité par des citoyens issus de l'immigration, n'est pas le symptôme d'une non-assimilation, *i.e.* de la persistance d'une culture étrangère au sein de la culture majoritaire. Il participe avant tout du processus d'affirmation de l'individualité, propre aux sociétés modernes, processus dans lequel la mobilisation de la différence culturelle apparaît comme une des ressources

¹ Noiriél Gérard, *Les fils maudits de la République*, Paris, Fayard, coll. « Histoire de la pensée », 2005, « Le « problème de l'intégration des immigrés » vu par Jacques Julliard et Marcel Gauchet », p. 168-173.

² Tribalat Michèle, *Faire France. Une grande enquête sur les immigrés et leurs enfants*, Paris, La Découverte, coll. « Cahiers libres », 1995.

³ Noiriél Gérard, *Le creuset français. Histoire de l'immigration en France XIX-XX^e siècles*, Paris, le Seuil, coll. « Points Histoire », 1988.

possibles du processus de subjectivation. Comme les analyses sociologiques de M. Wieviorka tendent à le montrer, « l'individualisme moderne représente [...] une des principales sources de la montée des affirmations identitaires collectives ; il constitue une des composantes des différences culturelles contemporaines »¹. Pour le dire en termes durkheimiens, la fierté ethnique qui s'affirme de plus en plus dans la France d'aujourd'hui ne proviendrait pas de résidus de « solidarité mécanique » mais procéderait bel et bien de la « solidarité organique » : elle n'exprimerait pas tant l'autorité des communautés traditionnelles sur leurs membres que le désir d'individus modernes de pouvoir exister au sein de la communauté nationale sans avoir à renier leurs racines.

[p. 160]

De la concurrence mémorielle à la contestation mémorielle

Dans ce qui précède, nous avons cherché à défendre une vision du pluralisme raisonnable qui intègre dans sa propre justification la dimension conflictuelle des demandes de reconnaissance culturelle. Le conflit entre minorités et majorité culturelles ne relève pas seulement, comme le pense Kymlicka, d'une lutte politique que le droit doit dépasser, en vertu de principes rationnels et stables. Il procède aussi de normes collectives qui, lorsqu'elles ne sont pas respectées, poussent les membres d'une société à s'affronter. À ce titre, le conflit ne compromet pas en tant que tel l'existence d'une communauté de justification. On peut même dire qu'il en prouve paradoxalement l'existence, puisque ceux qui s'insurgent ont bel et bien intériorisé les normes qui les amènent à contester la légitimité de la situation présente. Et il nous semble important de souligner que cette intériorisation est culturellement située. Car c'est dans le cadre d'une certaine communauté de justification, *historiquement établie*, que les minorités s'opposent à la majorité.

À la lumière de cette perspective libérale-communautarienne élaborée par Durkheim, on comprend mieux pourquoi l'irruption dans le débat public français de minorités à caractère ethnique ou racial est souvent liée aux interrogations sur le passé national. Qu'il s'agisse de l'appel des « Indigènes de la République » ou du Conseil représentatif des Associations noires (CRAN), la contestation sociale passe par la remise en cause de la mémoire collective. Dans un cas comme dans l'autre, les caractéristiques ethniques ou raciales n'ont pas été mises en avant pour défendre une « communauté » dotée d'une culture ou d'intérêts irréductibles à ceux de la majorité, mais avant tout pour interroger publiquement la nature de la communauté nationale, pour renégocier collectivement le sens de la solidarité qui la fonde. Si certains ont associé le mouvement des Indigènes à une « concurrence

¹ Wieviorka Michel, *La différence*, Paris, Balland, coll. « Voix et regards », 2001, p. 46.

mémorielle » et l'ont jugé symptomatique d'une crise d'identité nationale, on peut considérer au contraire que ce genre de mouvements correspond à un véritable moment démocratique, au cours duquel l'attachement à la communauté des citoyens est réactivé par le biais de sa redéfinition collective. Plutôt que de « concurrence mémorielle », il faudrait donc parler de « contestation mémorielle » et y voir une actualisation du « culte de l'individu » dans le cadre d'une nation donnée. Ce genre de mouvement, porté par des membres de la société civile, nous invite à être plus sensibles au rôle que joue cette dernière dans les processus de contestation qui visent à renforcer la solidarité, Durkheim ayant surtout insisté à son époque sur celui de l'État ¹.

En s'ouvrant aux mémoires contestataires, l'identité nationale n'est pas condamnée à s'enfermer dans une lutte de pures subjectivités, chacun s'arrogeant le droit de définir le « vrai » passé de la « vraie » France. Les mémoires contestataires tirent leur légitimité de la dénonciation des situations actuelles de domination qu'entretiennent des préjugés hérités du passé. Dans la mesure où ces contestations procèdent de l'idéal de justice, elles ne compromettent pas, en tant que telles, la possibilité d'un pluralisme raisonnable. Il reste pourtant à s'interroger sur la façon dont la confrontation des mémoires s'articule au souci de justification qui est au fondement même d'un tel pluralisme.

¹ La solidarité organique caractéristique des sociétés modernes dépend en grande partie de l'état que Durkheim compare à un « cerveau social ». Au cœur de l'organisme, l'état favorise la complémentarité des différentes fonctions sociales. Il se substitue ainsi aux réseaux de proximité qui protégeaient les individus dans les sociétés à solidarité mécanique. Dans la mesure où il devient ainsi le principal garant des droits de l'individu – et notamment des droits sociaux – Durkheim le définit comme le « ministre du culte de l'individu ».

[p. 163]

DÉMOCRATIE DE CONTEXTATION ET PERFECTIONNISME INSTITUTIONNEL ¹

Christian Nadeau

[Retour au sommaire](#)

Dans ce texte, je soutiendrai, en premier lieu, la thèse selon laquelle toute société juste et toute démocratie saine demandent des garanties institutionnelles au sujet de ce que je nommerai les contre-pouvoirs ². Ces contre-pouvoirs doivent idéalement permettre aux citoyens de faire valoir leurs exigences à l'égard de leurs représentants, mais aussi de lutter contre ou d'être à l'abri de la domination, sous ses différentes formes, des détenteurs des pouvoirs économique, politique, juridique, ou social. Cette thèse a été sinon défendue, du moins étudiée par de nombreux auteurs, dont récemment Pierre Rosanvallon dans son ouvrage sur la « contre-démocratie » ³. Je soutiendrai, en deuxième lieu, la thèse selon laquelle, pour obtenir une démocratie saine, nous devons en demander moins aux individus et plus aux institutions. Cette thèse est le prolongement nécessaire de la première,

¹ Je remercie Dave Anctil, Hourya Bentouhami, Marc-Antoine Dilhac, Marc Fleurbaey, Alice le Goff, Christophe Miqueu, Emmanuel Picavet, Michel Seymour et Jean-Fabien Spitz pour leur aide précieuse à une étape ou une autre de la conception de ce texte. J'espère avoir répondu à quelques unes de leurs critiques.

² Sur l'idée des contre-pouvoirs, voir Pettit Philip, « Freedom as Anti-powers », *Ethics*, 106, 3, 1996, p. 576–604.

³ Rosanvallon Pierre, *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Paris, Seuil, coll. « Les Livres du Nouveau Monde », 2006.

en ce qu'elle montre comment la possibilité et l'effectivité des contre-pouvoirs ne doit pas seulement reposer sur les épaules des agents personnels, ou pour le dire autrement, des individus, mais doit d'abord et surtout être le travail des institutions. Autrement dit, les vertus civiques seraient minimales chez les citoyens et fortes pour les institutions. J'essaierai de montrer comment nous pouvons et pourquoi nous devons concevoir les contre-pouvoirs dans l'optique de ce que je nomme le perfectionnisme institutionnel. Par cette expression, je veux signifier un idéal moral, associé généralement aux individus, et que je transpose aux institutions. Le perfectionnisme institutionnel suppose que les ins-[p. 164] titutions politiques sont en perpétuel renouvellement en vue de répondre aux critères les plus élevés de justice sociale et dans une quête perpétuelle d'excellence : il ne s'agit donc pas de rechercher un état minimal d'équité et de justice sociale, mais de chercher à atteindre l'excellence des institutions, dans la mesure où cette excellence ne se rapporte pas à une conception particulière du bien, mais se rapporte à des conceptions de l'équité et de la justice sociale qui pourraient être acceptables par tous. Enfin, je conclurai en comparant ma propre position à celle de John Dryzek et d'Archon Fung sur des thèmes semblables.

Cette contribution se présentera en trois grandes parties. J'expliquerai d'abord le problème de la domination et des contre-pouvoirs. Je montrerai ensuite pourquoi ces contre-pouvoirs devraient être pensés dans le cadre de ce que je nomme le perfectionnisme institutionnel. Je terminerai par la présentation des deux auteurs mentionnés plus haut et par une comparaison de leurs thèses respectives avec l'idée d'un perfectionnisme structurel.

Domination et contre-pouvoirs

Dans la littérature néo-républicaine, l'idée de non-domination exprime la situation où un agent est à l'abri des interférences arbitraires d'un autre dans sa sphère de liberté. Dans la logique du républicanisme, la liberté politique est une absence de domination. Dès lors, selon cette conception de la liberté, certaines interférences de la part de l'État sont possibles et souhaitables dans la mesure où elles permettent de lutter contre la domination. Toutefois, la domination ne présente pas un caractère juridique clair car elle n'est pas réductible au tort direct commis contre autrui, si ce tort est interprété comme une interférence dans la sphère de liberté de l'agent¹. La non-domination demande deux choses : un élément négatif et un élément positif.

La non-domination est un projet perfectionniste, sans pour autant que ce perfectionnisme soit associé à l'idée d'un contenu de valeurs fortes autre que la non-domination elle-même. Je dois non seulement constater que l'agent n'est pas

¹ Pettit Philip, *Républicanisme : une théorie de la liberté et du gouvernement*, trad. J.-F. Spitz et P. Savidan, Paris, Gallimard, coll. « NRF Essais », 2004.

dominé, je dois [p. 165] aussi pouvoir vérifier que la capacité qu'il a à se protéger de la domination augmente (ou que la capacité que nous avons tous, lui et les autres avec lui, à le protéger augmente). Par exemple, un pouvoir peut s'exercer sans domination. Il n'est pas possible pour ce pouvoir, en vertu de la constitution, d'exercer une domination sur les citoyens. Mais on aura augmenté la résistance à la domination en affaiblissant les possibilités pour ce pouvoir d'exercer une domination. Ces possibilités pourraient venir de l'extérieur et influencer, par exemple, le pouvoir exécutif. Il faudra donc modifier la constitution, ce qui ne pourra être fait que par des mécanismes extra-constitutionnels : la réforme constitutionnelle serait alors autorisée par la constitution mais pas nécessairement motivée par cette dernière.

La démocratie de contestation est un élément fondamental des contre-pouvoirs nécessaires pour faire obstacle à la domination. La démocratie de contestation est un concept relativement nouveau dans les débats théoriques sur la démocratie, et plus particulièrement dans les débats sur ce qu'il est convenu de nommer la démocratie délibérative. Le concept de démocratie délibérative émergea lui-même suite aux travaux de Robert Dahl dont la particularité était de mettre au centre de la vie politique la pluralité des modes de vie et des demandes à l'égard de la société. Mais dans la vision de Dahl, le rôle de l'État et de la démocratie est conçu comme un simple rôle de médiation entre des volontés particulières. Les théories de la démocratie délibérative, tout comme les modèles plus positifs de liberté politique – où la participation des citoyens joue un rôle fondamental – ne voient pas dans la rencontre des citoyens un simple intermédiaire pour satisfaire des volontés personnelles. La conception du bien commun obtient alors une valeur beaucoup plus forte, qui n'est plus strictement instrumentale.

Ces notions de délibération et de contestation sont tout à fait cohérentes avec le projet politique du néo-républicanisme. En effet, la liberté requiert, dit Pettit, l'existence d'un système constitutionnel de législation, mais elle demande quelque chose de plus : la possibilité de la contestation. Les législateurs ont certes un certain pouvoir discrétionnaire sur le contenu des lois. Ce sont les juges et les responsables de l'administration publique, [p. 166] ou pour le dire autrement, le pouvoir exécutif. Or, suivant Pettit, il faut empêcher que ce pouvoir discrétionnaire ne génère une forme de domination (*l'imperium*)¹. Pour contrer cet effet possible, Pettit suggère, parmi d'autres solutions, la démocratie de contestation.

La démocratie de contestation est une réponse au problème de l'arbitraire possible du pouvoir exécutif et législatif. Les citoyens ne doivent pas vivre à la merci de législateurs et du pouvoir exécutif. Ce que ces « agents de la puissance publique » imposent ou proposent doit être compatible avec l'intérêt public, et par l'intérêt public il faut entendre l'intérêt de chacune des personnes affectées par les mesures décidées par le pouvoir législatif et exécutif. La relation entre l'intérêt

¹ *Ibid.*, II, 6, p. 183 sq.

public et les décisions prises par les agents de la puissance publique est la démocratie de contestation.

La démocratie de contestation emprunte son modèle à la démocratie délibérative. Cette dernière est préférée à un autre scénario possible, la négociation entre les groupes d'intérêts, selon un objectif d'avantage mutuel. La démocratie de contestation est préférable parce qu'elle suppose que les préférences individuelles ne sont que des points de départ et que les préférences évoluent au fur et à mesure de la délibération. Dans le modèle de la négociation, les individus ne changent pas fondamentalement leurs préférences, mais s'entendent selon un calcul de coût-bénéfice. Dans la démocratie de contestation, le but est l'évolution des préférences. Dans le scénario de la démocratie de négociation, le but est la conservation la plus optimale possible des préférences initiales. Mais dans ce cas, ce but ne peut vraiment intéresser que les plus forts, c'est-à-dire les groupes d'intérêts qui possèdent le plus de poids ou le plus grand pouvoir d'influence. En réponse à ce problème, la démocratie de contestation demande, sur le plan institutionnel, la représentativité. Pour reprendre les termes d'Iris Marion Young, il faut faire en sorte que toutes les voix soient entendues¹. Les citoyens doivent disposer d'un fondement pour la contestation et doivent disposer d'une voix pour se faire entendre. Certes, ils doivent avoir quelque chose de sérieux à dire mais ils doivent disposer de médiations pour le dire. Ces médiations servent à la fois à faire [p. 167] entendre ce qu'ils ont à dire et à garantir qu'elles seront prises au sérieux parmi d'autres demandes. Pettit présente ce forum des contestations de deux manières : a) un lieu où les groupes de citoyens tentent d'attirer les regards sur leurs intérêts ou leurs points de vue ; b) un lieu d'imputabilité.

Il faut prendre garde à la différence, introduite par Pettit, entre contestabilité et consentement. La démocratie de contestation n'est pas une procédure par laquelle le pouvoir obtient ou non le consentement de la population. Une décision peut très bien être arbitraire même si elle a fait l'objet d'un consentement. Ici encore, Pettit exprime son anti-populisme, ou précisément ses craintes concernant un *dominium* de la société civile². Je crois cependant que Pettit demande trop peu à la démocratie de contestation, hanté qu'il est par une lecture populiste et moralisatrice de la liberté comme non-domination (où la non-domination ne serait ni l'idéal d'Athènes, ni de Rome, mais de Sparte). Pettit semble ne pas voir que la démocratie de contestation possède à la fois une valeur instrumentale *et* une valeur intrinsèque. Une fois que l'on comprend l'interaction entre les conceptions de la valeur instrumentale et intrinsèque de la démocratie de contestation, on voit mieux comment cette dernière peut à la fois être perfectionniste sans charrier avec elle un ensemble de référents axiologiques qui auraient des effets moralisateurs non-souhaitables et incompatibles avec le pluralisme axiologique inhérent à la

¹ Voir Young Iris Marion, *Inclusion and Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

² Il faudrait trouver une catégorie intermédiaire entre *dominium* et *imperium*, car le pouvoir arbitraire de la société civile peut difficilement être vu comme une forme d'*imperium*.

non-domination. Ce pluralisme n'est pas complètement ouvert, même chez Pettit, car il se méfierait fort probablement d'une approche préconisant une absolue neutralité axiologique. En revanche, un véritable pluralisme ne peut non plus être compatible avec les seuls idéaux de la liberté du groupe. Si le républicanisme est compatible avec un certain individualisme, il doit demeurer le plus ouvert possible au pluralisme axiologique. C'est l'objet de la critique adressée récemment à Pettit par Christopher McMahon¹ : si une décision politique doit être prise malgré un désaccord raisonnable (*reasonable disagreement*) entre les agents au sujet de ce qu'est l'intérêt commun, l'objectif de la non-domination ne peut être suffisant pour régler ce différend étant donné qu'il n'implique aucune politique particulière. S'il faut s'entendre sur une politi-[p. 168] que particulière, alors l'objectif de la non-domination doit être secondé par d'autres valeurs politiques. À cette critique, Pettit peut répondre que la non-domination doit nécessairement être complétée par une procédure de démocratie de contestation.

La démocratie de contestation, la démocratie délibérative et le perfectionnisme institutionnel

Les conditions de la démocratie de contestation, au sens où elle s'accorderait avec le perfectionnisme institutionnel, nous sont données par les théories de la démocratie délibérative. Ce sont ces conditions qui font en sorte que les demandes démocratiques formulées par la démocratie de contestation sont acceptables pour tous, même si elles visent un bien substantiel : la non-domination.

Même si le bien visé est substantiel, cela n'implique en rien un monologisme axiologique. La non-domination est une cible, au sens où nous visons la maximisation de la non-domination. Elle est également un idéal attractif, en ce que la volonté de maximiser la non-domination entraîne avec elle un ensemble de valeurs, de mœurs, d'attitudes qui ne seront pas commandées par cette recherche de la liberté, mais facilitées par cette recherche de la liberté. En reprenant toutes les conditions de la démocratie de contestation, on peut mieux comprendre ce que serait le perfectionnisme institutionnel, qui est le perfectionnisme à la fois des institutions et des rapports moraux entre les citoyens.

L'expression « perfectionnisme institutionnel » traduit l'idée d'une construction sociale – et donc par les institutions – de la non-domination par l'intermédiaire de la démocratie de contestation. Le perfectionnisme moral, au sens de l'éthique de la vertu, suppose une perfectibilité de l'agent individuel en référence à un ensemble de valeurs. Le perfectionnisme institutionnel suppose de son côté une perfectibilité des structures sociales, ce qui recouvre à la fois nos

¹ Macmahon Christopher, « The Indeterminacy of Republican Policy », *Philosophy and Public Affairs*, 33, 1, 2005, p. 67-93.

normes sociales institutionnelles et les normes sociales extra-institutionnelles. Ce perfectionnisme est structurel au sens où il est à situer non pas dans la vie morale des individus, mais dans les rapports sociaux entre les individus. [p. 169] Pour définir l'égalitarisme structurel, Pettit dit que l'« intensité de la liberté comme non-domination dont jouit une personne dans une société est autant fonctions des pouvoirs dont disposent les autres que de ceux dont elle dispose elle-même ». Je dirais ici que l'« intensité des pouvoirs dont use une personne dans une société en vue de la non domination est autant fonction des pouvoirs dont disposent les autres que de ceux dont elle dispose elle-même ». Le perfectionnisme est visible dans l'association des efforts en vue de la non-domination. Cette association n'est pas le fait d'un choix rationnel au sens de Gauthier mais est favorisée par un ensemble de politiques visant la non-domination et auquel les individus collaborent en corrigeant le mouvement social par la démocratie de contestation si ce mouvement s'égaré dans le paternalisme.

Quel est le rôle de la démocratie de contestation dans le cadre de ce perfectionnisme institutionnel ? La démocratie de contestation est un dialogue ouvert sur les normes institutionnelles et les rapports sociaux entre les citoyens. Elle suppose différentes arènes ou lieux d'expression pour les citoyens. Elle a pour but premier la non-exclusion, c'est-à-dire la reconfiguration permanente du lien social en vue de maximiser la non-domination. Il ne s'agit pas seulement de démocratie délibérative, car le but est bien de tester des institutions existantes et de les faire évoluer. Il ne s'agit pas seulement non plus de tester des institutions mais de faire jouer à la contestation un rôle parallèle aux institutions. Par exemple, les mouvements sociaux ne se limitent pas aux institutions qui les représentent.

Le propre de la démocratie de contestation est d'assurer la représentativité : il faut élargir le spectre des voix sans tomber dans l'indifférence. Il faut voir comme un but sans cesse révisable dans sa formulation l'idée selon laquelle toutes les voix devraient pouvoir être entendues. En ce sens, la démocratie de contestation peut aussi être le lieu des sans-voix. Pour éviter l'exclusion, il faut tenir compte des demandes qui seront faites non pas au nom des sans-voix mais par les sans-voix, sur d'autres forums que ceux qui conditionnent la démocratie de contestation. Il en va de même au sujet du financement des partis ¹.

[p. 170] Un problème important me semble que bon nombre de débats n'ont pas lieu parce qu'ils sont tout simplement mal déclenchés ou sur la base de faux prétextes, ou encore à l'aide d'une terminologie douteuse. Ces débats ont lieu, mais ils sont vides car des catégories vides leur tiennent lieu de vocabulaire. Une participation importante à un débat serait de remettre en cause les catégories qu'il emploie ou ses fondements, ce qui est souvent évité tout simplement par peur que le débat n'ait pas lieu ou pour différentes raisons. Or, pour employer l'expression de Harry Frankfurt, dans un texte remarquable, il faut être en mesure de

¹ Voir à ce sujet Young Iris Marion, *Inclusion and Democracy*, *op. cit.*

démarquer ce qui est une forme de « *bullshit* » de ce qui ne l'est pas ¹. Certains débats sont faussés par le mensonge, d'autres sont faussés par un vocabulaire qui rend impossible la délibération, en raison de mots-valises qui veulent tout et ne rien dire ou de pétitions de principe présentées sous la forme d'arguments. Un tel travail est un bon exemple du rôle des contre-pouvoirs, et ce rôle ne devrait pas, à mon sens, revenir aux seuls individus isolés, comme par exemple des intellectuels engagés mais toujours vus, souvent bien malgré eux, comme des Don Quichotte dont le Sancho Pancha serait le curieux ou le badaud, bref, une personne qui tombe par hasard sur le propos de cet intellectuel.

Ceci dit, ces mécanismes de contestation ne doivent pas exiger trop des individus (leur demander d'être sans cesse en mode d'alerte, comme si quelque chose allait être fait sans leur consentement). L'idéal est de trouver un équilibre entre ce que demandent ces mécanismes de contestation aux individus et ce que ces derniers ont comme exigence par rapport à eux-mêmes.

Certes, les institutions ne peuvent pas avoir, au sens strict, de vertu. Mais dans un cadre institutionnel approprié, nous pourrions faire en sorte que même si les individus ne se sentent pas interpellés par les débats publics, tout est en place pour qu'ils s'y investissent graduellement de plus en plus, si cela est nécessaire. Il y a davantage de raisons de croire que cela sera le cas si une place réelle leur est accordée et si surtout on se montre exigeant à leur égard.

L'idée fondamentale ici est donc que dans ce que nous pourrions nommer le « *design* » des institutions ², il soit toujours possible de les modifier de façon à les rendre complètement [p. 171] transparentes, démocratiques, équitables, tout en maintenant au maximum leur efficacité. On me rétorquera que nul ne peut être contre la vertu, que tout cela est bien beau, mais que ce ne sont que des propositions générales. À cela, je répondrai que la proposition soutenue dans la première partie de ce texte, sur les contre-pouvoirs, est une des formes que pourrait prendre à mes yeux ce que nous devrions attendre de nos institutions. Certes, il faut peut-être plus de créativité pour concevoir quelle forme aurait un contre-pouvoir médiatique, par exemple, que pour concevoir celui des débats parlementaires. Mais cela rend compte néanmoins des rapports sociaux dans un tel contexte institutionnel.

¹ Frankfurt Harry, *On Bullshit*, Princeton, Princeton University Press, 2005.

² Sur le design institutionnel, voir les travaux publiés dans la collection « Theories of Institutional Design » chez Cambridge University Press, et le premier livre inaugurant cette collection, Goodin Robert E. (dir.), *The Theory of Institutional Design*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

La démocratie de contestation dans le débat contemporain

Selon Dryzek, la démocratie discursive produit les conditions épistémiques des prises de décision publique. La critique des discours proposés aux citoyens leur permet de contrecarrer les décisions rapides ou encore celles qui engageraient la société dans de mauvaises voies. Le terme clef est ici celui de critique : la contestation n'est pas favorisée en elle-même, mais parce qu'elle permet un rapport critique au pouvoir ou aux instances décisionnelles. Dans son dernier livre, *Deliberative Global Politics*¹, Dryzek montre comment ces instances de contestation peuvent aussi être pensées à l'échelle internationale : les ONG, l'activisme individuel, les journalistes, ou encore des organisations internationales étatiques mais agissant de manière non-autoritaires, peuvent jouer ce rôle de contestation et permettre ainsi, sur le plan épistémique, une meilleure prise de décision.

Influencé en cela par les thèses de Pierre Bourdieu, Dryzek montre en quoi il peut exister une tension entre un ordre discursif et son utilisation par les agents concernés. En effet, un ordre discursif (un discours dominant au sujet de X ou Y) aura pour effet de structurer le débat au point où les agents ne pourront se faire entendre qu'à la condition de ne pas remettre en cause le vocabulaire et les conceptions pré-établies au sujet de X ou Y. L'utilisation de ce discours le renforce à chaque fois. Mais cet ordre dominant est sans cesse remis en question, de manière mar-[p. 172] ginale, par les agents eux-mêmes. Cela peut être à la fois vu de manière positive ou négative. De manière positive, cela montre qu'il n'est pas possible de faire dire tout ce que l'on veut à X et Y. On pourrait reprendre l'exemple de l'expression « fracture sociale » en France ou encore l'exemple des « accommodements raisonnables » au Québec. La stabilité de l'ordre discursif empêche sa manipulation par les élites du pouvoir. Celles-ci peuvent s'y référer, mais elles ne pourront pas changer les référents de cet ordre discursif sans résistance de la part de ceux à qui elles s'adressent.

Dryzek insiste beaucoup sur l'idée d'actions réflexives. Selon lui, la réflexivité implique par définition une sensibilité à la manière dont les actions des agents aident à créer un (ou participent au) contexte d'actions des agents. Ainsi, un réseau discursif se renforce par l'usage qu'en font les agents concernés. Il ne s'agit pas pour ceux-ci de faire tout ce qu'ils désirent. Ils opèrent à l'intérieur d'un réseau discursif qui a des effets normatifs.

L'idée principale de Dryzek est que les actions prennent place à l'intérieur d'un système et non à l'extérieur d'un système, que ces actions soient dirigées

¹ Dryzek John, *Deliberative Global Politics. Discourse and Democracy in a Divided World*, Cambridge, polity Press, 2006.

contre lui ou non. Par exemple, si le discours dominant de la globalisation est contesté, il n'en demeure pas moins que ces contestations auront lieu à l'intérieur d'une même dynamique discursive. Ce qui compte ici, par rapport à l'idée de perfectionnisme institutionnel est l'avantage visible dans la réflexivité. La démocratie réflexive ne demande pas un haut niveau de coordination entre les agents pour donner lieu à une action concertée.

Dans un livre récent ¹, Archon Fung s'intéresse aux institutions américaines actuelles de la participation et de la délibération démocratique, au niveau local (meso et micro). Son travail est fondé en grande partie sur une enquête de type sociologique auprès des acteurs de la société civile, parents membres d'organisations familiales, policiers, directeurs d'école, etc.

Fung s'est beaucoup intéressé aux acteurs de la société civile qui ont pour tâche de faire progresser l'administration publique sur bon nombre de dossiers. Son livre commence par l'exemple d'une école primaire de Chicago, dont les parents ont réussi à faire changer le nom pour Harambee Academy, d'après le nom [p. 173] d'un royaume d'Afrique du Nord reconnu pour ses avancées académiques. L'idée des parents était de reconstruire l'école en fonction d'un projet éducatif dont le centre était une conception forte de l'identité afro-américaine. En effet, sur cette école de 700 élèves, 99% sont afro-américains. Ce changement de nom est bien entendu symbolique, mais il témoigne d'une prise en charge des institutions par les individus qui en reçoivent les services. Des mesures beaucoup plus importantes ont eu lieu, comme notamment des comités de surveillance, composés de parents, du personnel de l'école, des administrateurs.

Un autre exemple est celui d'un quartier de Chicago nommé Lakeville. Dans ce quartier, la prostitution et le crime, comme l'intimidation et le commerce de stupéfiants, rendaient la vie impossible à ses résidents. Des organisations se formèrent et obtinrent la collaboration des policiers pour évaluer les stratégies pour réagir au problème. Ceux-ci identifièrent la source du problème : une partie d'un parc public, entouré par de hauts buildings et des arbres, était suffisamment caché pour couvrir les activités les plus illicites des groupes criminels. Les habitants demandèrent aux policiers des patrouilles plus régulières, ou encore de couper les branches les plus élevées des arbres afin de favoriser la vue sur le parc. En parallèle, les résidents s'associèrent pour améliorer le parc et le rendre plus attrayant pour les gens, notamment les familles. Ils réussirent à recueillir 20000 \$ d'associations et d'entrepreneurs pour financer le projet. Après ces constructions, les criminels disparurent complètement, de même que la criminalité qui était visible partout au départ.

Selon Fung, le projet de l'école Harambee et celui du quartier Lakeville n'auraient pas été possibles sans un environnement favorisant un certain genre de démocratie participative. Des années auparavant, le *Chicago Police Department*

¹ Fung Archon, *Empowered Participation. Reinventing Urban Democracy*, Princeton, Princeton University Press, 2004.

et le *Chicago Public Schools* avaient été réorganisés pour créer de nouveaux canaux grâce auxquels les résidents pouvaient exercer leur influence et faire entendre leur voix. Ces réarrangements des institutions ont donc permis un dynamisme démocratique, ou pour employer l'expression d'Archon Fung, un renforcement de la démocratie (*empowered participation*).

[p. 174]

La thèse principale du livre d'Archon Fung est que les systèmes publics comme les commissariats de police et les écoles publiques peuvent devenir beaucoup plus équitables, innovatrices, et efficaces en intégrant des mécanismes de participation démocratique dans leur structure institutionnelle. Cela suppose une décentralisation des instances décisionnelles.

Les thèses d'Archon Fung et celles de Dryzek me semblent très proches de ce que j'ai nommé ici le perfectionnisme institutionnel. Chez ces auteurs, on retrouve une thèse qui est le cœur théorique du perfectionnisme institutionnel, soit la thèse selon laquelle les modifications sociales, propres à améliorer le sort des individus touchés par les institutions, doivent provenir d'abord et avant tout des institutions elles-mêmes. Évidemment, il n'y a pas d'institutions sans qu'il y ait des personnes bien réelles derrière elles, mais les motivations des changements ou des comportements comme celui des formes de résistance liées aux contre-pouvoirs, doivent être garantis par les institutions. En d'autres termes, la bonne volonté ne suffit pas. Je crois même qu'elle peut être contre-productive, dès lors qu'on identifie un combat à la volonté d'une personne, et donc à son histoire propre, plutôt qu'à des principes et des institutions qui valent pour tous.

Selon mon point de vue, il peut être louable mais non nécessaire d'affronter à soi seul un parti politique présumé coupable de corruption ou une station de radio diffamant ma réputation. Mais il est non seulement louable, mais aussi nécessaire que les institutions m'offrent des appuis si mes revendications sont légitimes, et elles le sont au moins dans les cas où je ne peux pas faire quelque chose ou lorsque ce que je veux faire est rendu difficile par des pouvoirs institutionnels et pour des raisons arbitraires. Se battre contre une station de radio qui diffame une réputation n'est pas un combat arbitraire. Se battre contre une station de radio parce qu'elle n'a pas dit du bien d'un livre peut l'être. En revanche, se battre pour faire connaître ce livre ne l'est pas et a fortiori lorsque des pouvoirs veulent contrecarrer ce projet parce qu'il ne correspond pas au goût du jour ou parce qu'il est dérangeant pour l'*establishment*.

L'exemple le plus évident est celui des syndicats. Une lutte individuelle contre un employeur abusif a peu de chances de [p. 175] réussir si elle n'est pas appuyée sur quelque chose de concret. Il en va tout autrement lorsque le combat de l'employé lésé se fonde sur un article d'une convention collective. La partie n'est pas gagnée pour lui, mais il n'a pas son seul courage pour le défendre. En outre, si la demande de l'individu est enregistrée par une institution, cela ajoute une pertinence supplémentaire à sa requête, qui ne peut plus être perçue comme un caprice personnel. En outre, même si un employé courageux pouvait obtenir gain

de cause, pourquoi son combat serait-il de moindre valeur si cet employé n'avait pas été courageux ? L'objectif étant de se défendre contre un abus de pouvoir, le courage est peut-être louable, mais il ne devrait pas être perçu comme une condition nécessaire. Un tort est un tort, quel que soit l'agent contre lequel est commis ce tort, que cet agent soit courageux ou non. La vertu de l'agent n'ajoute rien à la nature du tort qui a été commis contre lui, ni d'autres considérations morales particulières à sa seule personne d'ailleurs.

Conclusion

Le perfectionnisme institutionnel, bien qu'il soit inspiré des thèses du néo-républicanisme, ne doit pas, comme celui-ci d'ailleurs, être vu comme un modèle institutionnel type *top-down*. Ce qui est préconisé ici, ce sont bien des demandes provenant de la base, mais dont l'expression est favorisée par des mécanismes institutionnels dont les formes peuvent changer mais dont l'existence ne serait pas remise en question, pour des raisons économiques par exemple. J'ai présenté, en introduction, le perfectionnisme institutionnel comme la recherche perpétuelle des institutions politiques en vue de répondre aux critères les plus élevés de justice sociale et dans une quête perpétuelle d'excellence : il ne s'agit donc pas de rechercher un état minimal (acceptable) d'équité et de justice sociale, mais de chercher à atteindre l'excellence des institutions, dans la mesure où cette excellence ne se rapporte pas à une conception particulière du bien, mais se rapporte à des conceptions de l'équité et de la justice sociale qui pourraient être acceptables par tous. Ma compréhension [p. 176] du perfectionnisme institutionnel est clairement conséquentialiste. Je ne vois pas les règles institutionnelles garantissant les contre-pouvoirs comme des droits, du moins pas seulement, et ces règles n'agissent pas seulement dans l'optique d'une coercition contre les agents fautifs, mais également et peut-être même surtout comme des instruments maximisant l'équité des rapports sociaux et la liberté des agents. Voilà, me semble-t-il, là où on pourrait concevoir le perfectionnisme institutionnel comme étant anti-libéral. Pour ma part, si le perfectionnisme institutionnel est anti-libéral, c'est au sens où le néo-républicanisme peut être vu comme anti-libéral, c'est-à-dire comme très critique d'une conception stricte de la liberté comme non-interférence. Mais ce serait à mon avis une déformation de la catégorie « libéral » que de limiter cette dernière au principe de non-interférence. Le perfectionnisme institutionnel combat les formes de domination, et pas seulement les interférences. En outre, en tant qu'il représente une potentielle interférence de l'État au sein des institutions, ou de l'institution, dans son ensemble, contre la volonté arbitraire de ses membres, le perfectionnisme institutionnel ne s'oppose pas *a priori* aux interférences de l'État contre les choix arbitraires des institutions sur lesquelles il exerce une autorité ou des institutions contre les abus de pouvoir de ses membres.

[p. 177]

ÉTHIQUE OU POLITIQUE DE LA RECONNAISSANCE ? ¹

Jean-Philippe Deranty et Emmanuel Renault

[Retour au sommaire](#)

Une caractéristique frappante de la théorie de la reconnaissance proposée par Axel Honneth est que, malgré ses dimensions fondamentalement normatives et critiques, elle évite soigneusement de se désigner comme une politique de la reconnaissance. La réticence à discuter du politique et l'accent mis sur l'éthique sont certes motivés au sein de sa théorie. L'intuition fondamentale de son modèle est en effet que le progrès social est fondé sur des attentes normatives qui doivent être interprétées comme des revendications morales plutôt que comme des intérêts socio-économiques. Par conséquent, le modèle politique pouvant être dérivé d'une théorie de la lutte pour la reconnaissance est celui d'une forme d'« éthicité » (*Sittlichkeit*), au sens hégélien d'une moralité sociale stratifiée. Dans le dernier chapitre de son ouvrage majeur, *La Lutte pour la reconnaissance*, Honneth définit la dimension formelle de sa « conception de l'éthicité » en un sens très précis : il souligne l'incapacité du théoricien à offrir une interprétation substantielle du critère structurel de la reconnaissance. La formalité du modèle de vie éthique est synonyme d'une sorte d'agnosticisme politique qui renvoie aux « luttes sociales à venir » le soin de trancher ².

¹ Cet article est une version adaptée et actualisée de Deranty Jean-Philippe, Renault Emmanuel, « Politicizing Honneth's Ethics of Recognition », in *Thesis Eleven*, n° 88, 2007.

² Honneth Axel, *La lutte pour la reconnaissance*, trad. P. Rusch, Paris, Cerf, coll. « Passages », 2000, p. 214.

Ce contournement de la politique a exposé l'éthique de la reconnaissance à des critiques¹. Honneth a pour projet d'élaborer une théorie normative de la société susceptible de réactualiser le projet initial de la théorie critique. À cette fin, il cherche à élaborer le fondement normatif d'un modèle de critique sociale permettant d'identifier les injustices et les pathologies sociales contemporaines tout en esquisant des perspectives d'émancipation. Fondé sur l'analyse de l'histoire et de la politique des mouvements sociaux, ce modèle normatif est conçu comme un appui conceptuel à la critique des institutions et de la culture, et comme une intervention critique dans la philosophie politique contemporaine. Cette démarche est pleinement politique et elle revient dans son principe à tenter d'assumer théoriquement la dimension politique de la philosophie politique. Aussi le contournement de la politique doit-il être expliqué par une prudence excessive dans l'élaboration du modèle plus que par la nature de ce modèle lui-même. L'éthique de la reconnaissance élaborée par Honneth constitue sans doute la tentative la plus significative pour renouveler philosophiquement une théorie critique de la société, mais cette tentative ne peut être menée à bien qu'à condition de ne pas reculer devant ses dimensions politiques.

L'éthique de la reconnaissance

Présupposés méthodologiques

Une bonne raison d'adopter le modèle de Honneth en philosophie sociale tient au fait que sa force théorique et sa plausibilité phénoménologique s'accompagnent d'une constante réflexion sur ses présupposés². Dans ses propositions constructives, Honneth fait preuve de la même vigilance critique que dans sa lecture des autres auteurs. Il cherche constamment à établir sur un plan réflexif le bien-fondé méthodologique, épistémologique et conceptuel de son modèle. Fidèle aux principes méthodologiques de l'École de Francfort, il situe explicitement ses positions critiques et ses propositions constructives dans le cadre des débats contemporains, en se confrontant aussi bien aux différentes formes actuelles de la pensée critique qu'aux principales théories sociologiques et philosophiques³.

¹ Voir par exemple, Foster Roger, « Recognition and Resistance. Axel Honneth's Critical Social Theory », in *Radical Philosophy*, vol. 94, n° 3, 1999.

² Pour une présentation présupposés méthodologiques de la théorie critique de Honneth, voir Deranty Jean-Philippe, « Reflective Critical Theory : a Systematic Reconstruction of Axel Honneth's Social Philosophy », à paraître dans Petherbride Danielle (dir.) *The Critical Theory of Axel Honneth*, Leiden, Brill, 2008.

³ Honneth Axel, *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen zeitdiagnose*, Frankfurt/Main, Fischer, 1994 ; *Die zerrissene welt des sozialen. Sozialphilosophische aufsätze*,

La théorie sociale de Honneth a deux origines, l'une négative et l'autre positive, l'une historique et reconstructive, l'autre programmatique et constructive. Le versant négatif tire son origine de l'hypothèse hégélienne selon laquelle l'histoire de la science, comme tous les autres types d'histoire, est celle d'un progrès [p. 179] dans le cadre d'un processus d'apprentissage. Honneth adopte une sorte d'épistémologie néo-hégélienne appliquée à la recherche en sciences sociales. Prises dans la dynamique historique du savoir, elles doivent reconnaître et tenir compte des résultats théoriques et empiriques acquis par les autres chercheurs, même si, et surtout si, ils conduisent à contester leurs propres positions. Reconstruire de façon critique les étapes clés de l'histoire des sciences sociales a donc non seulement un intérêt historique, mais aussi et surtout un véritable intérêt théorique. La *Critique du pouvoir* (1985)¹, par exemple, en reconstruisant « les étapes réflexives de la Théorie critique de la société », développe ce versant négatif et reconstructeur qui conduira, sept ans plus tard, à la théorie développée de manière positive et constructive dans *La lutte pour la reconnaissance*, sous la forme d'une « grammaire morale des conflits sociaux » (1992)².

Lorsque Honneth identifie les différents présupposés de sa propre intervention, il les présente comme les solutions à des problèmes fondamentaux auxquels la Théorie critique a dû faire face. Cette auto-historicisation joue un rôle déterminant et contribue à donner toute sa cohérence et sa systématicité à la théorie de la reconnaissance, en même temps qu'elle établit sa capacité à satisfaire les critères élaborés par Horkheimer et Habermas dans leurs textes programmatiques des années 1930 et 1960. Rappelons que ces critères consistaient précisément à exiger de la théorie sociale, d'une part qu'elle se rende consciente de ses objectifs et de ses méthodes par une réflexion sur ses présupposés normatifs et sur ses modalités d'application, d'autre part, qu'elle assume théoriquement l'intérêt émancipateur animant les luttes sociales et irriguant l'activité théorique. Voyons donc brièvement comment la théorie de la reconnaissance est présentée par Honneth comme la solution immanente d'une série de dilemmes et apories de la théorie sociale à la fin du XX^e siècle.

Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1999 ; *Das andere der gerechtigkeit. aufsätze zur praktischen philosophie*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 2001.

¹ Honneth Axel, *Kritik der macht. Reflexionsstufen einer kritischen theorie*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1985.

² Honneth Axel, *Kampf um anerkennung. Zur moralischen grammatik sozialer konflikte*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1992.

Reconstruction négative de la Théorie critique honnethienne

La meilleure façon de reconstruire le parcours qui a conduit Honneth à son propre modèle de théorie sociale est d'interpréter ce dernier comme une synthèse des résultats positifs et une correction des apories qu'on peut trouver dans les contributions de [p. 180] deux des principaux représentants de la théorie critique contemporaine, Foucault et Habermas.

Dans sa lecture de Foucault, Honneth souligne une difficulté méthodologique fondamentale : Foucault n'a jamais renoncé au rejet structuraliste de la catégorie de sujet et des concepts et des méthodes qui lui sont attachés. Ce soupçon constant à l'égard de ce qui était perçu comme un vestige de la philosophie de la conscience, a conduit, dans ses premiers écrits, au rejet définitif des ressources théoriques de l'herméneutique. Cet abandon devait poser un problème méthodologique insoluble pour une théorie visant à étudier les règles langagières structurant les connaissances culturelles (archéologie). Plus tard, lorsque Foucault est passé d'une théorie du discours à une théorie du pouvoir, le soupçon radical envers la catégorie de sujet devait conduire à une nouvelle aporie : comment une théorie qui définit le pouvoir comme la résultante de luttes entre agents sociaux, peut-elle rendre compte de la stabilisation et de l'institutionnalisation des relations de pouvoir, de l'émergence d'un ordre de la domination, si elle refuse de conceptualiser la dimension normative dans le domaine des luttes sociales, si elle renonce à considérer l'idée que la domination sociale est le résultat d'un conflit entre les individus et les groupes à propos de normes et de valeurs ? Un tel point de vue sur les luttes sociales doit en effet conduire à un modèle théorique de type systémique en contradiction avec la définition initiale du pouvoir comme résultante des luttes sociales. On est conduit à penser que derrière la domination sociale, ce sont la société dans son ensemble et les institutions qui sont à l'œuvre, plutôt que les individus, les classes et les groupes privilégiés. Pour une théorie critique de la société, les effets pratiques de ce réductionnisme systémique sont ruineux : puisque l'analyse systémique de la domination sociale et de ses effets est normativement neutre, elle ne permet pas de fonder les revendications qui animent les luttes sociales. Finalement, ce type d'approche en vient à réduire les interactions sociales à une simple matière à laquelle s'appliquent les forces systémiques, sans que les expériences vécues de l'injustice et de domination puissent être prises en considération. N'est-il pas frappant que les effets de l'exploitation économique sur l'expé-[p. 181] rience sociale et le rôle joué par l'idéologie dans la consolidation des positions de pouvoir fassent l'objet de si peu d'attention de la part de Foucault, comparativement aux dynamiques d'optimisation des forces contrôlées par les savoirs-pouvoirs ?

De cette évaluation négative de la théorie sociale foucauldienne dérive une leçon négative. L'une des exigences essentielles de la théorie critique doit être de

fournir une herméneutique des luttes réelles prenant pour point de départ une phénoménologie de la domination. À cette fin, il faut refuser le rejet structuraliste de la psychologie sociale et morale, pour donner au contraire une primauté théorique aux revendications morales des individus et des groupes opprimés, aux effets de distorsion de la domination sociale sur leur corps et leur psychisme. Et cela signifie non pas simplement qu'il faut se référer à leurs revendications et à leurs expériences sociales négatives comme à des exemples ou à des illustrations, mais plutôt qu'il convient de leur donner un rôle déterminant dans l'élaboration de la théorie. Les concepts clés de la théorie critique doivent être tirés de telles expériences. Selon ce négativisme méthodologique, la définition de la justice sera ainsi cherchée dans une analyse de l'expérience de l'injustice plutôt que par une reconstruction de nos intuitions en matière de justice ou par une explicitation des règles des discours de justification.

Honneth trouve néanmoins chez Foucault une véritable source d'inspiration. La définition foucauldienne du pouvoir comme la résultante fragile et toujours instable de conflits entre agents sociaux est intégrée dans le modèle de la reconnaissance et constitue même l'une de ses principales caractéristiques. De même, Honneth est sensible aux objections adressées par Foucault au cadre théorique des philosophies de la réflexion. Trouver un moyen de sortir de l'alternative entre un rejet de l'herméneutique et de la phénoménologie, d'une part, et des conceptions naïves du pouvoir et les relations sociales, d'autre part, telle est, d'après lui, la tâche la plus urgente d'une théorie critique de la société ayant accédé à une conscience réflexive de son projet et de ses impasses.

Chez Foucault, Honneth déplore l'absence d'un cadre conceptuel permettant de rendre compte de la normativité inhérente à la vie sociale, et le manque d'attention aux dimensions morale et [p. 182] psychologique de cette dernière. Il crédite Habermas d'avoir réintroduit contre Adorno et Horkheimer ces deux dimensions dans la théorie sociale. Dans ses premiers textes épistémologiques, Habermas a en effet fait valoir que la reproduction matérielle de l'existence et le contrôle scientifique et technique sur la nature sont eux-mêmes intégrés dans le processus plus primordial de la reproduction sociale qui se produit linguistiquement par l'intermédiaire d'un accord mutuel sur des significations et des valeurs partagées. Même s'il a critiqué l'herméneutique par la suite, Habermas a donc commencé par souligner la nécessité d'une composante herméneutique dans l'étude de l'intégration sociale. Lorsqu'il fut ensuite confronté à la tâche de fonder l'intérêt pour l'émancipation dans des intérêts pré-scientifiques et des ressources sociales disponibles dans l'expérience pré-théorique, le concept intersubjectif d'action communicationnelle lui a fourni à la fois la typologie des attentes normatives et le cadre théorique pour rendre compte de façon critique de l'émergence du pouvoir social et des phénomènes de domination sociale.

Toutefois, même si Habermas semble ainsi offrir des solutions aux problèmes rencontrés chez Foucault, après *La théorie de l'agir communicationnel*, sa théorie de la société s'est engagée dans une direction analogue à la théorie foucauldienne.

En passant d'une anthropologie philosophique à une pragmatique transcendantale afin de fonder la dimension normative de l'interaction, il a de nouveau marginalisé les composantes herméneutiques et phénoménologiques de la théorie de l'intégration sociale. L'expérience subjective et les médiations symboliques ont perdu les fonctions qu'elles remplissaient dans l'analyse de la domination sociale¹. Parallèlement, la thèse évolutionniste d'une rationalisation de la société, sous la double forme de la rationalisation morale du monde vécu et de la complexification des sous-systèmes fonctionnels (marché et administration), a correspondu à un tournant systémique dans la théorie critique, en contredisant la volonté initiale de rendre compte de l'interaction sociale dans le cadre d'une théorie de l'action. Au total, on doit donc émettre un diagnostic formellement analogue à celui établi à propos de Foucault : la solution initiale, consistant à fonder la théorie critique dans des expériences réelles de luttes sociales a finalement été réprimée à la suite d'un tournant systémique.

[p. 183]

L'intervention initiale de Honneth consiste à tenter de combiner les éléments qui semblent les plus fructueux dans les théories sociales de Foucault et d'Habermas. Il retient de Foucault l'insistance sur la conflictualité de la vie sociale, conflictualité s'exprimant au niveau institutionnel, mais également sur les plans culturel, symbolique et micro-physique (les corps et les attitudes). Selon une inspiration habermassienne, il réinterprète cette conflictualité dans une perspective normative, de sorte que les intérêts des individus et des groupes impliqués dans le conflit sont appréhendés comme des revendications d'ordre moral.

Reconstruction positive

Le résultat positif de cette reconstruction des étapes de la théorie critique de la société est une éthique de la reconnaissance fondée sur le concept de lutte pour la reconnaissance. Selon Honneth, la critique post-structuraliste de la catégorie de sujet ne peut être ignorée². Toutefois, la critique du sujet ne conduit pas nécessairement à la dissolution de toutes les catégories subjectives et au renoncement à l'idée d'autonomie individuelle. Chez Honneth, elle débouche dans la thèse suivant laquelle la subjectivité individuelle dépend de relations intersubjectives et que l'autonomie individuelle qui fonctionne comme le *telos* normatif des demandes individuelles de reconnaissance est, d'un point de vue

¹ Honneth Axel, « La dynamique du mépris. D'où parle une théorie critique de la société ? », in *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, Paris, La Découverte, coll. « Armillaire », 2006.

² Honneth Axel, « Foucault und Adorno. Zwei Formen einer Kritik der Moderne », in *Die zerrissene Welt des Sozialen, op. cit.* ; « Das Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die Herausforderung der poststrukturalistischen Ethik », in *Das Andere der Gerechtigkeit, op. cit.*

constitutif ou génétique, une autonomie décentrée ¹, autrement dit une autonomie qui ne peut être atteinte que grâce à la socialisation à travers la reconnaissance. La reconnaissance est donc indissociablement une condition psychosociale de l'individuation et de l'autonomie, et une revendication morale, dans la mesure où chaque individu a besoin d'être reconnu dans sa dignité pour maintenir une relation positive à soi-même. C'est pourquoi la théorie de la reconnaissance est fondamentalement une éthique de la reconnaissance.

Si une herméneutique des expériences de l'injustice doit prendre la forme d'une éthique de la reconnaissance, c'est parce que les différents sentiments d'injustice pointent vers trois grandes sphères de la reconnaissance. Rappelons brièvement le contenu de ces trois sphères : le premier domaine est celui de l'intimité, [p. 184] où le sujet trouve la satisfaction de ses besoins affectifs. La satisfaction de ses premiers besoins physiques et affectifs donne au sujet la *confiance en soi* qui constitue la condition d'une autonomisation sociale réussie. D'un point de vue normatif, cette première sphère définit un premier ensemble de prescriptions relatives au respect du corps et de l'affectivité des personnes. La deuxième sphère est celle de la reconnaissance juridique de l'égalité des personnes. Quand elle est obtenue, elle fournit à l'individu le *respect de soi* par lequel il se perçoit comme un sujet moral pleinement compétent. Lorsque cette reconnaissance est refusée, surgit la revendication classique d'un élargissement de la sphère des droits à des populations et des individus qui en restent jusqu'à présent exclus. Enfin, la troisième sphère est celle de la reconnaissance de la contribution individuelle à la division sociale du travail. Si une telle reconnaissance est obtenue, elle confère à la personne les conditions intersubjectives de l'*estime de soi*.

Le but du concept de reconnaissance n'est pas seulement de décrire l'injustice, mais aussi de souligner que la justice est affaire de conflit. Comme Hegel l'a suggéré dans la *Phénoménologie de l'esprit*, si les individus ou les groupes sont confrontés au déni de la reconnaissance, ils n'ont pas d'autre solution que de lutter pour la reconnaissance. Ce fait a une signification sociologique aussi bien que politique. L'intégration sociale des individus ne se produit ni seulement par un processus langagier orienté vers l'accord, ni seulement par un processus désobjectivé d'optimisation systémique, mais aussi par l'intermédiaire de conflits. L'évolution sociale elle aussi dépend de conflits de reconnaissance entre des groupes qui s'affrontent au sujet de la valeur des institutions et de l'interprétation sociale de leurs propres compétences.

¹ Honneth Axel, « Dezentrierte autonomie. Moralphilosophische Konsequenzen aus der Subjektkritik », in *Das andere der Gerechtigkeit*, op. cit.

La politisation de la reconnaissance

Il semble clair que lorsque l'éthique de la reconnaissance entreprend de décrire l'affrontement entre les groupes sociaux au sujet de la valeur des institutions, elle ne constitue pas seulement [p. 185] une théorie éthique, mais tout autant une théorie politique. Axel Honneth a principalement développé son versant éthique. Intéressons nous à son potentiel politique, qui dépend d'une part de la relation entre la politique et l'injustice, d'autre part de la relation entre le mépris et les institutions sociales.

La politique dans des sociétés injustes

En philosophie politique, le négativisme méthodologique s'impose, du fait que la politique doit faire face à la domination, l'inégalité et l'injustice. Dans la mesure où les expériences de la domination et de l'inégalité inacceptables ou insupportables se donnent comme des expériences de l'injustice, disons que la politique est essentiellement confrontée au fait de l'injustice. Ajoutons que tout comme les concepts politiques de liberté et d'égalité, le concept de justice sociale est un concept abolitionniste, ce qui constitue une première différence entre morale et politique. Plus généralement, le champ d'application de la morale diffère de celui de la politique parce que l'action politique a son origine dans le refus de situations sociales particulières, se développe en une lutte contre les groupes sociaux intéressés à la permanence de ces situations sociales, et vise à une société plus juste du point de vue de normes diverses, elles-mêmes soumises au conflit (le bien-être, les libertés négatives, les libertés politiques, l'égalité des droits et des richesses). La théorie de la reconnaissance est en mesure de prendre en compte ces trois niveaux de la politique ¹.

Premièrement, il faut admettre que, dans le sens premier, abolitionniste, de la justice, la base motivationnelle de l'action politique n'est pas la représentation positive de principes moraux, mais plutôt les expériences de l'injustice : l'expérience d'une injustice se donne comme un sentiment avant de prendre, éventuellement, la forme d'une conviction rationnelle. Il serait trop facile d'en conclure que l'expérience de l'injustice ne peut être d'aucun secours en théorie politique, tirer une conclusion négative, du point de vue de la justification normative, entre théorie politique et expérience sociale de l'injustice, en prétextant l'irrationalité du sentiment d'injustice, en soulignant, par exemple, [p. 186] que ce sentiment dépendrait uniquement de facteurs biographiques, des

¹ Renault Emmanuel, *L'expérience de l'injustice. Éthique et politique de la reconnaissance*, Paris, La Découverte, coll. « Armillaire », 2004, introduction et chapitre 1.

particularités psychologiques et sociales de la perception spontanée du monde et qu'en ce sens, il n'appartiendrait pas au domaine normatif de la justice et de l'injustice. Au contraire, la théorie de la reconnaissance établit que le sentiment d'injustice, s'il indique une réelle blessure morale et pas seulement une émotion passagère, peut s'expliquer par l'insatisfaction de ces attentes de reconnaissance universelles qui sont au fondement des revendications légitimes du respect et de l'estime de soi, c'est-à-dire au fondement de l'identité pratique elle-même. Ainsi, l'éthique de la reconnaissance peut être utilisée pour élaborer un cadre normatif au niveau même de la motivation de l'action politique, afin de décrire sa dynamique normative et ses prétentions spécifiques à la validité. La normativité de l'action politique doit être comprise en termes de justice sociale et, dans l'action politique, la justice sociale est d'abord visée négativement, à travers des expériences de l'inacceptable et de l'insupportable, c'est-à-dire à travers des sentiments et des réactions pratiques aux situations sociales particulières, avant d'être visée à travers des représentations positives claires.

Deuxièmement, il faut aussi admettre que la logique de l'action politique ne peut pas être uniquement conçue comme un effort vers un consensus, puisqu'elle engage aussi une logique agonistique. L'un des problèmes de la théorie politique est de parvenir à articuler ces deux dimensions et la théorie de la reconnaissance offre un modèle qui met l'accent sur leur lien irréductible. Lorsque des individus ou des groupes sociaux sont victimes d'un déni de reconnaissance, le seul moyen pour eux d'obtenir la reconnaissance est la lutte contre ce déni. Cette lutte peut elle-même prendre deux formes : ou bien la forme d'une lutte de reconnaissance agonistique, où c'est par la violence que les individus tentent d'imposer leur présence à ceux qui refusent de tenir compte de leur existence, ou encore de transformer les conditions sociales et institutionnelles à l'origine du déni de reconnaissance ; ou bien la forme d'une lutte réconciliatrice où la lutte tente de faire apparaître le bien fondé d'une prétention à la réconciliation refusée par un autre groupe, en modifiant le cadre perceptif et évaluatif de ce dernier. C'est dans le second cas seulement qu'il est légitime de parler de lutte *pour* la reconnaissance, même si les luttes de reconnaissance agonistiques, lorsqu'elles constituent des luttes pour la visibilité, constituent bien elles aussi une certaine forme de lutte pour la reconnaissance : en effet, les individus et les groupes qui nient la reconnaissance sur le mode de l'invisibilisation (c'est-à-dire du déni d'existence des individus ou de leurs problèmes, ou encore de l'euphémisation de ces derniers), sont contraints d'accorder la reconnaissance, de reconnaître l'existence des individus invisibilisés avec qui le combat a été engagé¹. Quoi

¹ Sur ce point voir Renault Emmanuel, « Reconnaissance, lutte, domination : un modèle hégélien ? », à paraître dans Blanchard Martin, Seymour Michel (dir.), *La reconnaissance dans tous ses états* (titre provisoire). pour des exemples de luttes de reconnaissance agonistiques, voir Renault Emmanuel, « Le discours du respect », in A. Caillé (dir.), *La quête de reconnaissance*, Paris, La Découverte, 2007, et Renault Emmanuel, Zeneidi Djemila, « Formes de reconnaissance conflictuelle : relations sociales, appropriation de territoire, culture et

qu'il en soit, dans les deux cas, dans la lutte de reconnaissance agonistique aussi bien que dans la lutte pour la reconnaissance, la dimension agonistique de l'action politique reste toujours étroitement associée à un *telos* consensuel dans la mesure où l'expérience de l'injustice et le déclenchement de la dynamique de refus ne prennent sens que dans l'horizon normatif d'une répartition plus égalitaire de la reconnaissance dans la société. Quand les individus et les groupes sociaux luttent contre le mépris, il ne s'agit pas seulement pour eux d'affronter des individus, les groupes et les institutions, qui leur refusent la reconnaissance ; ces individus et ces groupes sont également dirigés plus ou moins explicitement par une dynamique normative visant un ordre social qui pourrait répartir plus largement la confiance en soi, le respect de soi, et l'estime de soi.

Il est clair que si cet objectif normatif appartient à la dynamique normative de l'action politique, il ne s'exprime pas nécessairement dans ses objectifs explicites et dans les moyens mis en œuvre pour les atteindre. Dans son développement, un mouvement social est contraint de s'engager dans une réflexion sur les normes qui structurent implicitement la représentation de son expérience spécifique d'injustice, ainsi que sur les normes guidant ses revendications, ses objectifs. Cette réflexion est inséparable de réflexions tactiques et stratégiques, notamment celles qui concernent le choix dans les répertoires d'action disponibles et celles qui exigent l'identification des ennemis et des amis. Cette tension entre le normatif et le pratique dans le développement d'un mouvement social concerne de manière éminente la dialectique toujours délicate des moyens et des fins. De cette forme d'auto-réflexion résulte un discours politique articulé qui est en permanence en but à des critiques normatives dans l'arène [p. 188] idéologique de l'espace public politique, une contestation portant sur l'expérience sociale, les revendications, les objectifs et les méthodes, de sorte que la philosophie politique peut difficilement échapper à sa responsabilité de proposer un jugement normatif des discours et des pratiques politiques, et un appareillage normatif pour rendre de tels jugements possible.

De ce point de vue, le premier grand intérêt de la théorie de la reconnaissance est de montrer comment se distinguent et s'articulent plus précisément la dynamique normative de l'action politique et la question de la valeur des moyens et des fins de l'action politique. Certaines actions politiques peuvent s'appuyer sur un refus légitime du mépris social sans se diriger vers des objectifs légitimes, ou sans mettre en œuvre des moyens légitimes ; toutefois, même si elles ne peuvent pas dans ce cas prétendre au plus haut degré de légitimité, elles doivent se voir reconnu un premier degré de légitimité¹. Les réponses violentes à différentes formes de mépris social, et notamment les violences urbaines collectives animées

politique dans un groupe de punks squatters », à paraître dans Payet Jean-Paul, Battegay Alain (dir.), *La reconnaissance à l'épreuve. Explorations socio-anthropologiques*, Peter Lang, 2008.

¹ Sur le problème de l'articulation et de la justification des moyens et des fins chez Honneth, voir la *Lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, chapitre 9. Voir également, Deranty Jean-Philippe, « Injustice, violence and social struggle. The Critical Potential of Axel Honneth's Theory of Recognition », in *Critical Horizons*, 2004, p. 297-322.

par la dynamique normative du refus du déni de reconnaissance institutionnalisé (comme les émeutes de novembre 2005), rentrent dans cette catégorie ¹.

Le deuxième intérêt de la théorie de la reconnaissance est d'adopter le point de vue de la normativité politique elle-même, dans la conjonction spécifique du refus, du conflit et du consensus qui la caractérise, et d'être ainsi en mesure de proposer un jugement véritablement politique et non pas seulement des jugements de type juridiques ou moraux. Lorsque la philosophie politique adopte le cadre méthodologique des théories de la justice, elle conçoit sa propre fonction politique de façon critériologique, en termes d'adjudication normative, visant à la légitimation ou à la dénonciation des revendications. Elle se restreint ainsi à une définition juridico-morale du légitime, sans prendre conscience du fait que les conflits politiques se développent dans des arènes où la plupart du temps le langage des critères est inadapté à des exigences pourtant universelles (parce que celles-ci ne peuvent pas être procéduralisées sous cette forme), et que par ailleurs, des pratiques politiques animées par des exigences légitimes font l'objet de puissantes disqualifications au nom de leur incapacité à donner une image de leur propre valeur [p. 189] procéduralisée sous la forme de critères. La théorie de la reconnaissance permet d'éviter que ce type de disqualification politique se reproduise dans les modèles de la philosophie politique.

Il est indéniable que toutes les luttes contre le déni de reconnaissance ne sont pas politiques. C'est la raison pour laquelle la clé d'une politisation de la reconnaissance est la notion de mépris social. C'est seulement lorsque les luttes de reconnaissance sont dirigées contre le déni de la reconnaissance que produisent des institutions et des groupes sociaux qu'elles sont effectivement politiques. Inversement, c'est lorsque la théorie de la reconnaissance est en mesure d'expliquer quand et comment les institutions produisent reconnaissance et déni de la reconnaissance qu'elle parvient à élaborer un véritable modèle de la justice sociale et, conjointement, une description des normes de la politique de la reconnaissance.

Politique et institutions

Si dans un groupe social la majorité des individus se sent méprisée, ce sentiment apparaît comme un phénomène social. Mais qu'y a-t-il exactement de social dans la reconnaissance et le mépris ? Dans la théorie de Honneth, la reconnaissance tend à être conçue comme une simple interaction entre le je et le tu. La reconnaissance est essentiellement la confirmation par autrui de l'idée que j'ai de ma propre valeur. Ainsi, le concept de reconnaissance ne peut-il être

¹ Renault Emmanuel, « violence and disrespect in the French Riots of November 2005 », à paraître dans Brown Craig, McGill Justine (dir.), *Violence and the Post-Colonial Welfare State in France and Australia*, Sydney, Sydney University Press, 2008.

appliqué aux diverses institutions et à la société dans son ensemble, qu'en tant que concept expressif. Les institutions expriment la reconnaissance quand elles permettent aux individus d'entretenir des relations de reconnaissance positive, et elles expriment un déni de la reconnaissance quand elles font obstacle à ces relations entre individus. Les institutions ne sont ni le lieu de la reconnaissance ni les vecteurs de la reconnaissance, elles sont le résultat de luttes de reconnaissance mais elles n'agissent qu'à titre de conditions de telles luttes. Le véritable lieu de la reconnaissance est l'interaction et la reconnaissance est essentiellement pré-institutionnelle. La théorie de la reconnaissance vise certes à établir le cadre normatif d'une théorie sociale, mais celui-ci se fonde dans une théorie des présuppositions normatives de l'inter-[p. 190] action et dans une psychologie morale dans lesquelles le cadre institutionnel de l'existence ne joue en fin de compte aucun rôle déterminant. Cette conception expressiviste de la reconnaissance et ce fondement de la philosophie sociale dans la morale sociale et la psychologie morale semblent problématiques tant sur le plan théorique que sur le plan politique.

Sur le plan théorique, la question à examiner porte sur la relation entre la subjectivité et les institutions. Conformément à la conception expressiviste de la reconnaissance, les demandes de reconnaissance individuelles sont fondamentalement indépendantes des institutions : les individus veulent être reconnus parce qu'ils en ont besoin en tant qu'individus, et c'est pour cette raison qu'ils veulent également que les conditions institutionnelles de la reconnaissance soient satisfaites. Mais il est difficile d'admettre que les processus de subjectivation se déroulent en dehors des cadres institutionnels. C'est toujours à l'intérieur de cadres institutionnels que les individus adressent leurs demandes de reconnaissance à d'autres individus et aux institutions. Nous touchons là au problème du rôle joué par les principes interactionnistes dans une théorie de la reconnaissance.

Certes, Honneth a raison de souligner que l'étude des interactions de reconnaissance offre un moyen inégalé de décrire le contenu normatif des processus de socialisation et des luttes sociales. Mais il sous-estime le fait que les interactions de reconnaissance sont toujours aussi partiellement structurées par les conditions et médiations matérielles dans lesquelles elles sont prises. Une théorie de l'interaction, même si elle répond principalement à des questions normatives, risque l'abstraction si elle ne prend pas en compte les façons dont la reconnaissance se matérialise, si elle ne pense le matériel que comme simple support expressif, comme une simple traduction matérielle de la reconnaissance. Le contenu normatif des interactions ne peut pas être pleinement décrit indépendamment de ses conditions matérielles¹. En effet, les partenaires

¹ Deranty Jean-Philippe, « The Loss of Nature in Axel Honneth's Theory of Recognition », in *Critical Horizons*, 2005, p. 153-182 et « Les horizons marxistes de l'éthique de la reconnaissance », in *Actuel Marx*, n° 38, 2005, p. 159-179. Voir aussi, avec un accent plus particulier sur la question du travail, « Repressed Materiality. Retrieving the Materialism in

d'interaction sont des êtres incarnés, qui se rapportent normativement les uns aux autres à travers des formes d'action sur le monde et par l'intermédiaire des choses du monde, notamment les objets symboliques¹. Cet accent porté sur les médiations matérielles de la reconnaissance [p. 191] est le plus évidemment nécessaire dans la troisième sphère de reconnaissance, celle du travail, puisque les enjeux des demandes de reconnaissance ne peuvent être pleinement explicités sans une analyse du rapport des corps travaillant à leurs instruments de travail, et une description de la distance irréductible de l'activité de travail concrète avec les modalités de son organisation et de son évaluation hiérarchique².

Parmi les conditions matérielles de l'interaction, les institutions jouent un rôle particulièrement important. Ce rôle dépend du fait qu'elles définissent la dimension sociale des attentes individuelles de reconnaissance. Mais, afin de rendre compte du contexte social de ces interactions, il ne faut pas oublier que les institutions sont également en relation les unes aux autres et avec des dynamiques d'évolution macro-sociales comme celles qui sont définies par les régimes d'accumulation, de sorte que leur influence sur les interactions sociales ne dépend pas seulement de leurs principes normatifs spécifiques, mais également des relations systémiques qu'elles entretiennent et des structures sociales et historiques dans lesquelles elles s'inscrivent. Si les luttes pour la reconnaissance s'orientent tout d'abord vers des comportements individuels et collectifs, ainsi que vers des principes normatifs institutionnalisés, leur dynamique réflexive peut les conduire à remonter jusqu'à des paramètres macro-sociaux de l'injustice que désignent des notions comme patriarcat, colonialisme, néolibéralisme ou capitalisme. Il est vrai cependant que c'est toujours dans des relations déterminées avec des institutions déterminées qu'elles surgissent.

Trois types d'effets institutionnels sur les comportements individuels doivent être distingués. Tout d'abord, une institution désigne un mode de coordination des comportements par le biais de règles. Deuxièmement, l'institution peut participer à une mobilisation de la subjectivité individuelle, en vue d'homogénéiser les actions individuelles par l'intermédiaire de normes. Troisièmement, les institutions sont aussi le lieu de la socialisation et la constitution des identités. À ces trois types d'effets institutionnels correspondent trois types de reconnaissance³.

Honneth's Theory of Recognition », in Deranty Jean-Philippe et al. (dir.), *Recognition, Work, Politics : New Directions in French Critical Theory*, Leiden, Brill, 2007.

¹ Merleau-Ponty Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 406-407.

² C'est là un point souligné par Dejours Christophe, voir par exemple « Psychanalyse et psychodynamique du travail : ambiguïtés de la reconnaissance », in Caillé Alain, *La quête de reconnaissance*, *op. cit.* pour une comparaison des approches de A. Honneth et Ch. Dejours, voir Renault Emmanuel, « Reconnaissance et travail », in *Travailler*, n° 18, 2007.

³ Nous avons développé ce qui suit notamment dans Renault Emmanuel, *L'expérience de l'injustice*, *op. cit.*, chap. 3.

Dans la mesure où les règles de l'interaction affectent aux partenaires d'interaction des rôles dotés de valeur sociale différenciée, elles ont une influence directe sur la reconnaissance de ma valeur par autrui. À ce premier type de reconnaissance est associée une forme particulière de déni de reconnaissance : la reconnaissance dépréciative. Les relations sociales sont structurées par des hiérarchies économiques et symboliques, et les règles d'interaction sont ainsi constituées qu'elles reproduisent ces hiérarchies dans la vie quotidienne en condamnant certains individus à un mépris social structurel. Le mépris classiste, sexiste, et ethno-racial en fournissent les plus évidentes illustrations.

Le second type de subjectivation tend à identifier les individus à des rôles sociaux par l'intermédiaire de normes. Ici, l'institution n'offre de reconnaissance que si les individus tentent de s'identifier aux comportements et aux discours qu'elle promeut et aux normes par l'intermédiaire desquelles elle présente son propre prestige social : le résultat négatif est la méconnaissance et l'invisibilité plutôt que la dépréciation. Mentionnons à titre d'exemple la méconnaissance de tout ce qui sur le lieu de travail ne correspond pas à l'organisation prescrite, ou encore au fait qu'aux préjugés classistes, sexistes et ethno-raciaux s'ajoutent l'invisibilisation des activités attribuées aux catégories d'employées subordonnées dans les entreprises et les administrations (par exemple le travail des infirmières), l'invisibilité du travail domestique, ou l'invisibilité liée à la forme de racisme caractéristique du colonialisme intérieur.

Le troisième effet de subjectivation concerne la constitution de l'identité. Diverses institutions (la famille, l'école, l'entreprise, etc.) déterminent différentes composantes de l'identité personnelle. Ces composantes sont fondées sur l'intériorisation des règles, des normes et des rôles sociaux, dans un processus où les individus construisent l'image de leur propre valeur par l'intermédiaire de la reconnaissance dispensée par les autrui significatifs auxquels ils s'identifient. Dans la mesure où ces règles, ces normes et ces rôles sont incarnés dans des fonctionnements institutionnels, les institutions produisent un nouveau type de reconnaissance. À ce genre de reconnaissance est associée une troisième forme de déni de reconnaissance : la reconnaissance insatisfaisante. Le monde social peut être constitué de telle sorte que diverses institutions produisent des effets de subjectivation qui interdisent aux individus de s'approprier pleinement les différents principes normatifs institutionnalisés par l'intermédiaire desquels ils essaient d'être reconnus en société. Les situations de déchirement des habitus caractéristiques de la condition d'immigré ou les difficultés d'identification à sa propre activité caractéristiques de la condition du salarié flexible, illustrent ces relations de reconnaissance insatisfaisantes.

Prendre en compte les institutions conduit à remplacer un concept expressiviste par un concept constitutif de la reconnaissance. Les institutions ne se contentent pas seulement d'exprimer la reconnaissance ou le déni de reconnaissance, elles produisent différents types d'effets de reconnaissance et de déni de reconnaissance. Cette conclusion est cruciale pour le renouvellement de la théorie critique. En effet, si les institutions sont le lieu de la reconnaissance et du

déni de reconnaissance, alors, la demande de reconnaissance a toujours quelque chose à voir avec la reconnaissance d'une identité construite dans les institutions de la socialisation.

L'identité désigne une forme stabilisée de la représentation par un individu de sa propre valeur, et c'est précisément la conviction de sa propre valeur qu'un individu espère voir confirmer par la reconnaissance d'autrui. Or, le contenu normatif de l'identité personnelle ne peut être réduit comme chez Honneth à la simple forme du rapport positif à soi. En effet, cette dernière est indissociable des différentes composantes biographiques et collectives de l'identité personnelle. Dépréciation, méconnaissance, invisibilité et insatisfaction définissent quatre manières de ne pas répondre aux attentes de reconnaissance, mais ces quatre manières portent aussi bien sur les trois formes universelles du rapport à soi que sont l'estime de soi, le respect de soi et la confiance en soi, que sur des contenus identitaires plus particuliers. D'ailleurs, c'est toujours dans des contenus identitaires plus particuliers que ces trois formes se concrétisent. De même que l'éthique de la reconnaissance refuse de réduire la politique de l'identité aux questions normatives posées par l'identité culturelle et sexuelle en l'élargissant vers le haut à la question du respect et de l'estime de soi, de même, elle devrait l'élargir vers le bas en prenant en compte les problèmes normatifs liés aux identités sociales et professionnelles pour parcourir l'intégralité du spectre de l'injustice sociale.

[p. 194]

Considéré sous l'angle de la théorie de la reconnaissance, le lien de la politique et de l'identité doit subir un autre changement majeur par rapport à ce que l'on entend d'ordinaire par « politique de l'identité » dans les débats contemporains. Dans la mesure où les composantes de l'identité personnelle sont produites par les institutions, l'identité elle-même devient politique¹. Tout individu est confronté au problème de l'unification des différentes composantes de son identité personnelle et c'est seulement dans des relations de reconnaissance qu'une telle unification peut être obtenue. Ces composantes de l'identité ne sont pas de simples effets des institutions puisque chaque individu tente de les unifier dans une transaction interne de même qu'il tente de les faire reconnaître par les institutions dans une transaction externe. Par exemple, un employé peut ne pas vouloir être reconnu par son entreprise comme un simple employé parce qu'il interprète son identité professionnelle non pas seulement par rapport aux normes de l'entreprise, mais aussi par rapport aux autres composantes de son identité personnelle (père ou mère de famille, militant ou militante politique, etc.). S'il refuse la méconnaissance (en l'occurrence, la reconnaissance selon le modèle abstrait de l'employé défini par les normes de l'entreprise), ou la reconnaissance insatisfaisante (la reconnaissance positive en tant qu'un employé modèle qu'il ne veut pas véritablement être), il peut s'engager dans une lutte pour être reconnu

¹ Calhoun Craig, *Critical Social Theory. Culture, History and the Challenge of Difference*. Oxford UK & Cambridge USA, Blackwell, 1995.

dans l'interprétation personnelle qu'il donne de son identité professionnelle. En fait, la socialisation doit être comprise comme un processus par lequel des individus s'approprient de nouvelles identités dans des institutions tout en tentant de rendre les institutions conformes à des demandes enracinées dans leurs identités. La socialisation est irréductible à une intériorisation de rôles sociaux parce que cette intériorisation va de pair avec un effort visant à transformer les institutions et les effets de reconnaissance qu'elles produisent. La théorie de la reconnaissance n'offre pas seulement un moyen de rendre explicite la normativité politique, elle permet également de décrire ce qui est politique dans les identités et la manière dont la socialisation oriente les pratiques non pas seulement vers la reproduction sociale, mais aussi vers la transformation sociale.

[p. 195] Une éventuelle objection à l'adoption de cette approche de la reconnaissance où la prise en compte du contexte institutionnel accompagne celle des différentes composantes de l'identité, pourrait être que l'éthique de la reconnaissance perd alors tout contenu normatif et que la théorie de la reconnaissance se réduit à une analyse descriptive. Pour y répondre, il suffit de rappeler que le principal intérêt d'une théorie de la reconnaissance est de décrire la dynamique normative interne de l'action politique plutôt que de fournir des critères abstraits qui permettraient de faire la distinction entre actions légitimes et illégitimes. De ce fait, la description des formes du déni de reconnaissance dans lesquelles s'enclenche cette dynamique normative est un enjeu crucial. Rappelons, en outre, que la condition de toute vie éthique, à savoir une identité pratique suffisamment intacte, n'est possible que dans des relations positives à soi permettant de donner une valeur à ses actions. On ne peut vouloir et essayer de choisir le bien ou le juste, que si l'on a une image suffisamment positive de sa propre existence. La demande de reconnaissance appartient à une normativité qui peut prétendre au rang le plus élevé, non pas parce que cette demande ne peut elle-même être jugée par des normes plus universelles, mais parce qu'elle est présupposée par les prétentions à la validité de toutes les autres normes, même si elle ne fournit pas de critères pour juger de la légitimité des demandes liées à ces autres normes. Nous verrons dans la section suivante que cette normativité est fondée sur la liberté comprise comme liberté négative aussi bien que positive et qu'elle ne peut pas être définie par une liste de droits formels.

Liberté et négativité

La subjectivité comme négativité

La normativité immanente de la demande de reconnaissance n'est pas seulement de nature éthique, mais aussi de nature politique, dans la mesure où elle met en question les contextes institutionnels et contient implicitement la possibilité d'un projet de société universaliste. Cette première thèse est renforcée par une [p. 196] seconde concernant la socialisation : la construction de l'identité est façonnée par les forces institutionnelles et l'imposition de leurs disciplines, mais à l'inverse, les sujets ont la capacité de s'engager dans des processus de transaction avec les institutions, en tentant d'adapter la discipline normative qu'elles imposent à un projet d'autonomie. La force subjective qui anime ces transactions tient à la nécessité pour les sujets d'unifier les différents aspects de leur personnalité dans un récit cohérent dans lequel ils peuvent donner un sens et une valeur à leur propre existence. La théorie de la reconnaissance a donc une double dimension politique : d'une part en tant qu'explicitation de la « grammaire morale des conflits sociaux » ; d'autre part, en tant que théorie de la dimension politique de l'identité pratique, dimension qui est elle-même double, puisqu'elle concerne d'abord la manière dont l'identité est informée par les différentes expressions de l'injustice dans les institutions, et ensuite les efforts faits pour transformer l'injustice et les formes de dominations qui sont liées à son institutionnalisation.

L'idée d'une dimension fondamentalement politique dans le processus de formation de l'identité n'est pas nouvelle. Elle se trouvait déjà, par exemple, dans la théorie meadienne de la socialisation, où le Soi social est soutenu par un Je inconscient qui met constamment en question les rôles et les normes intégrés au Soi, et qui est ainsi en mesure de faire appel à une communauté idéale dans laquelle les différentes normes pourraient être unifiées¹. La théorie de la socialisation proposée par Mead offre un moyen de résoudre le problème essentiel du statut ontologique de la subjectivité politique². La théorie meadienne de la socialisation, qui construit la subjectivité comme un processus intersubjectif et qui conduit à un modèle d'« autonomie décentrée », montre comment il est possible de donner un sens aux notions de relation à soi-même, d'identité, d'intégrité,

¹ Mead George H., *L'esprit, le soi et la société*, Paris, PUF, coll. « Le Lien Social », 2006, parties 3 et 4. Pour un commentaire, voir Habermas Jürgen, « L'individualisation par la socialisation. La théorie de la subjectivité », in *La pensée post-métaphysique. Essais philosophiques*, Paris, Armand Colin, 1993 ; Tugendhat Ernst, *Conscience de soi et autodétermination*, Paris, Armand Colin, 1995, douzième conférence.

² Fraser Nancy, « Foucault on Modern Power : empirical insights and normative confusions », in *Praxis International*, vol. 1, n° 3, 1981.

d'autonomie, sans présupposer le type d'autarcie et de souveraineté subjective aujourd'hui associées à l'idée de philosophie de la conscience. Curieusement, la solution trouvée par Mead en réponse au problème de l'intériorisation de normes contradictoires, à savoir l'appel (politique) à un idéal normatif de communication en tant que support du développement de la subjectivité, [p. 197] n'est pas véritablement retenue par Honneth, malgré l'importance de cet auteur dans son premier modèle de lutte pour la reconnaissance.

En définitive, la nécessité d'affiner la théorie de la socialisation qui soutient la thèse de la normativité politique de la reconnaissance conduit à infléchir la conception honnethienne de l'autonomie décentrée. Ici, le fil conceptuel essentiel pourrait bien être celui que propose Honneth dans sa reprise de la structure de la philosophie du droit de Hegel. Nous pensons, toutefois, qu'il est nécessaire de revenir à une lecture plus littérale de la théorie hégélienne de la reconnaissance et de l'ontologie de l'identité personnelle qui lui est associée. Il est visible que chez le Hegel des *Principes de la philosophie du droit* déjà, les identités partielles (moment du particulier) du sujet sont unifiées (moment de la singularité) dans le projet méta-social et l'universel qui soutient le procès d'ensemble de la subjectivation socio-politique. Il est symptomatique que Honneth, dans sa réappropriation de la philosophie politique du Hegel de la maturité, s'arrête avant le niveau politique des institutions de l'État où ce projet méta-social et universel se réalise¹. Ce problème renvoie à une autre difficulté : si Honneth souligne bien que les relations de reconnaissance appartiennent aux conditions *sine qua non* de l'autonomie, il ne répond pas à la question du lien unifiant les composantes de l'identité qui résultent des relations de reconnaissance, autrement dit, du lien entre les différentes sphères de reconnaissance et l'affirmation positive de l'autonomie. Nous suggérons, à la suite de Hegel, que ce lien est d'ordre politique. Par cela, nous avançons que la construction de l'identité personnelle est une condition anthropologique, sociale et culturelle de la politique, et que la politique est l'étape finale de la construction de l'identité.

Quel est le statut de l'identité dans la construction hégélienne de la conscience de soi par l'intermédiaire de la reconnaissance ? Chaque fois qu'il mentionne la subjectivité, Hegel la définit comme « pure » ou « absolue » négativité, ce par quoi il entend un double mouvement². La subjectivité est d'abord le pouvoir absolu de la négation en tant que capacité de faire l'abstraction de toute identité particulière, qu'elle soit donnée par la nature ou par [p. 198] la société. Négativité « pure » ou « absolue » signifie en ce sens pouvoir absolu d'auto-négation. Ce pouvoir, toutefois, doit également se nier lui-même pour être absolu. Cette négation de la première négation, qui reste une simple auto-négation, conduit à l'autodétermination, à la « position » des caractéristiques positives du soi. Par conséquent, toute caractéristique positive du soi, toute identité partielle, est

¹ Honneth Axel, *Leiden am unbestimmtheit*, Stuttgart, Reclam, 2001.

² Hegel G.W.F., *Principes de la philosophie du droit*, trad. J-F. Kervegan, Paris, PUF, 1998, § 5-7.

positive au sens seulement où elle est la réflexion en soi du pouvoir absolu de nier. L'identité subjective, pour ainsi dire, n'a rien de positivement positif en elle-même. Elle est la réflexion de la négativité en elle-même et la négation permanente de son pouvoir de nier en permanence, l'immanence contradictoire de la négativité à elle-même.

Ce modèle ne peut certainement pas être interprété comme une définition générale de l'identité personnelle, mais peut être pris comme un modèle heuristique permettant de comprendre la nature de l'identité qui rend possible l'autonomie. L'autonomie personnelle est incompatible tant avec l'attachement exclusif à l'une des composantes de l'identité personnelle – par exemple, une identité religieuse (fondamentalisme), ou une identité sexuelle (machisme, sexisme) – qu'avec une indifférence générale vis-à-vis de toutes ses identités¹... En ce sens, l'autonomie doit être comprise aussi bien comme la possibilité d'être autre chose que nos identités particulières, comme une liberté négative, que comme la possibilité de participer à chacune d'entre elles, comme une liberté positive. Même si cela peut sembler paradoxal, la défense hégélienne de la liberté comme réalisation de soi se fonde sur cette définition de l'identité comme négativité absolue. Hegel propose une définition de la liberté cohérente avec une définition de l'identité étrangère à toute définition spiritualiste de l'identité en termes d'unité positive ou d'harmonie subjective, et cette définition de l'identité comme négativité auto-référentielle est cruciale pour des raisons théoriques aussi bien que pratiques.

Identité négative, reconnaissance et redistribution

Définir la subjectivité comme le cercle de la négativité permet de sortir de l'alternative entre politique redistributive et politique de la différence qui structure le débat contemporain sur la justice [p. 199] sociale. Comprendre l'identité comme négativité auto-référentielle permet en effet de répondre au soupçon selon lequel le langage de l'identité fait courir le risque d'une réification des revendications des individus et des groupes et d'un assujettissement à des modèles normatifs prédéterminés. Il s'agit là par exemple d'une objection adressée par Fraser à la manière dont Young cherche à critiquer la manière dont la tradition libérale présuppose des sujets pour lesquels l'identité ne pose aucun problème². L'objection de Fraser met légitimement en question la manière dont

¹ Balibar, Étienne, *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple*, Paris, La Découverte, 2001.

² Fraser Nancy, « Rethinking Recognition », in *New Left Review*, n° 3, 2000. Cet article était aussi une réponse à la première critique développée par Young Iris Marion dans « Unruly Categories. A Critique of Nancy Fraser's Dual System Theory », in *New Left Review*, n° 2,

Young se réfère de façon non problématisée à l'existence d'une conscience de soi spécifique des groupes défavorisés. Mais en nous appuyant sur nos prémisses hégéliennes, en définissant l'identité comme le produit d'une unification négative des différentes composantes de l'identité personnelle, nous proposons une conception dialectique de l'identité qui permet de rendre compte du point de vue spécifique impliqué par une position sociale ou une tradition culturelle sans pour autant le réifier en une conscience de classe ou en une culture. Il est possible de rendre compte du potentiel critique de certaines identités collectives sans pour autant supposer qu'elles existent telles quelles, indépendamment de la manière dont chaque individu leur confère une positivité dans un processus de négation réciproque.

Une deuxième objection adressée à la politique de la différence est qu'elle comporterait des tendances séparatistes et qu'elle ruinerait la possibilité même de la politique en conduisant les groupes à s'opposer frontalement les uns aux autres. Mais le processus de construction de l'identité personnelle à travers l'unification négative de composantes biographiques et collectives, comporte également le moment du projet politique d'une possible inscription de l'existence dans une communauté universelle. Et l'on pourrait donner de nombreux exemples du fait que les luttes contre le déni de reconnaissance portant sur les composantes collectives de l'identité (classisme, sexisme, préjugés et discrimination ethno-racistes) de même que les luttes pour la reconnaissance d'identités collectives méprisées peuvent conduire à fluidifier ces identités en les réinterprétant selon des critères politiques. En d'autres termes, nous ne pensons pas que l'identité (ou la différence) soit à l'origine de la politique en ce [p. 200] sens que la politique aurait à reconnaître l'identité (ou la différence). Au contraire, l'identité personnelle est le résultat d'un processus d'unification des identités particulières et ce processus est doublement politique, d'une part parce qu'il peut être à l'origine de jugements critiques sur les principes normatifs institutionnalisés, voire à l'origine de pratiques de transformation sociale, d'autre part, parce qu'il peut redéfinir les composantes de l'identité dans le cadre de la vision utopique d'une société dans laquelle les différents éléments de la valeur que les individus s'attribuent seraient reconnus.

Même si nous acceptons le principe de la critique adressée par Fraser à la politique de la différence telle qu'elle est définie par Young, nous croyons également que la critique que cette dernière adresse au point de vue de la justice redistributive est pertinente. Nous partageons la méfiance de Young envers le rétrécissement de la théorie politique qu'impliquent les théories de la justice instituant la normativité morale en fondement. Si la normativité politique est fondée sur des expériences de l'injustice, la définition de la justice doit s'élargir bien au-delà des critères formels de la juste distribution des richesses et des biens premiers. Le cadre institutionnel de l'existence sociale lui aussi doit être pris en

1997. Voir également, Young Iris Marion, *Justice and the politics of difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990, ch. 1.

compte. D'où l'intérêt théorique d'une théorie politique élaborée à partir du paradigme de la reconnaissance : la justice peut y être définie de telle sorte que les différentes formes de l'expérience de l'injustice sociale soient prises en compte, alors qu'aucune des théories de la justice inspirées de Kant ne semblent capables de prendre en compte les différentes formes de l'exclusion, de l'oppression et de la domination.

Négativité et liberté

Le second intérêt d'une conception de l'identité comme négativité est d'ordre pratique. Qu'est-ce que les consciences de soi cherchent à faire reconnaître dans leurs luttes pour la reconnaissance ? Selon Hegel, ce n'est pas leur identité, mais leur liberté¹. Ce que Hegel nomme le « pur concept de la reconnaissance » est une réponse au problème suivant : comment les consciences de soi, qui ont la certitude de leur autonomie, peu-[p. 201] vent-elles confirmer la vérité de cette certitude ? La réponse est que l'autonomie ne peut devenir réalité que par l'intermédiaire d'une reconnaissance réciproque. Chez Hegel, cependant, la liberté n'est que l'autre nom du cercle de la négativité. Dans la dialectique que nous avons exposée précédemment, le troisième moment, celui où le pouvoir de nier et le pouvoir de s'autodéterminer sont réunis, constitue le moment de la véritable autonomie, la « volonté libre ». Dans la célèbre page de la *Phénoménologie de l'esprit*, au début du chapitre IV-A, où le « pur concept de la reconnaissance » est décrit, la caractérisation de l'autonomie que permet la reconnaissance est seulement la transfiguration en termes positifs d'un processus de négation réciproque et d'auto-négation. Ce que les individus veulent voir reconnu dans la lutte pour la reconnaissance n'est pas tant leur identité positive que leur identité négative, leur liberté de poser leur propre identité. La reconnaissance est revendiquée comme droit à l'*empowerment*, à la création de soi et à la réalisation de soi, et non comme moyen de confirmer des identités fixes.

Notre choix d'utiliser le vieux mot de liberté afin de préciser le sens ultime de la normativité de la reconnaissance découle de deux considérations principales. Premièrement, l'idée de liberté confirme la thèse selon laquelle les normes qui sont rendues explicites par la théorie de la reconnaissance sont différentes des principes critériologiques des théories de la justice. La définition d'une politique de justice pertinente doit être fondée, en théorie comme en pratique, dans des expériences de l'injustice. C'était bien sûr la conviction initiale de Honneth, qui doit donc lui aussi être crédité d'une volonté de démarcation par rapport au libéralisme politique². Mais il cherchait alors les principes normatifs dans une

¹ Hegel G.W.F., *La phénoménologie de l'esprit*, Paris, Vrin, 2007, chap. IV-a.

² C'est une dimension du projet honnethien qu'on trouvera élaborée de façon particulièrement explicite dans les articles suivants publiés dans *La société du mépris*, op. cit. : « Les

psychologie morale plutôt que dans une théorie de la liberté comme création et réalisation de soi. Les sujets s'engagent dans des luttes de reconnaissance pour lutter contre des injustices insupportables, mais la contrepartie positive de ce refus n'est pas une volonté abstraite de faire régner la justice ou de faire respecter les conditions intersubjectives de l'autonomie morale, c'est un effort pour défendre et faire valoir l'autonomie pratique, définie comme le pouvoir de poser les composantes de l'identité par l'intermédiaire de transactions internes, aussi bien [p. 202] que de transactions externes permettant de conformer ses propres actions aux attentes définies par cette identité. Lorsque ces luttes sont consciemment orientées vers la transformation des conditions institutionnelles du déni de reconnaissance, elles sont en outre sous-tendues par le projet d'un soi disposant des conditions universelles de la réalisation de l'autonomie, projet qui s'oppose tout autant à l'inégale distribution des conditions de l'autonomie qu'aux différentes formes de domination par lesquelles cette inégalité tente de se reproduire et de se justifier.

Deuxièmement, la référence à l'idée de liberté est importante pour définir le type de critique sociale qu'implique la politique de la reconnaissance et les perspectives d'émancipation qu'elle esquisse. La théorie de la reconnaissance permet d'extraire la catégorie d'autonomie du cadre normatif libéral dans lequel les principes de justice semblent déconnectés de leur réalité institutionnelle et sociale, et elle la plonge dans l'expérience sociale. Dès lors, cette théorie peut s'appliquer non pas seulement aux formes classiques de l'injustice, mais également à ces pathologies sociales dans lesquelles la destruction des conditions intersubjectives de l'autonomie peut conduire à l'impossibilité d'accéder au sentiment de l'injustice de la situation. En tant que l'injustice de telles situations tient au fait qu'elle prive certains individus de leurs capacités à faire valoir leurs droits en même temps qu'elle leur fait abandonner tout espoir de vie bonne, en tant qu'elle les condamne parfois à l'adaptation à l'insupportable, elles ne peuvent être décrites mieux qu'en termes d'aliénation. De même que l'émancipation sociale ne peut aujourd'hui être envisagée de façon réaliste sans mobiliser une théorie solide des différentes formes de domination (considérées dans les différentes formes macro-sociales de la domination de classe, de genre et de « race », ainsi que dans leurs différentes incarnations institutionnelles), de même, elle ne peut faire abstraction d'une prise en compte lucide de toutes ces expériences de l'aliénation¹ (liées aux nouvelles conditions de travail et à l'exclusion) qui sapent jusqu'à la racine de la liberté.

pathologies du social » (p. 39-100), « La dynamique sociale du mépris » (p. 181-202) et « Conscience morale et domination de classe », p. 203-222.

¹ Sur ce point, voir *Actuel Marx*, n° 39, 2006 : « nouvelles aliénations », et Haber Stéphane, *L'aliénation. Essai sur la problématique de la dépossession dans la théorie sociale*, Paris, PUF, 2007.