

Jean LECA
politologue français [1935-]
(1996)

“La démocratie à l'épreuve
des pluralismes”

LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES
CHICOUTIMI, QUÉBEC
<http://classiques.uqac.ca/>



<http://classiques.uqac.ca/>

Les Classiques des sciences sociales est une bibliothèque numérique en libre accès développée en partenariat avec l'Université du Québec à Chicoutimi (UQÀC) depuis 2000.

UQAC

<http://bibliotheque.uqac.ca/>

En 2018, Les Classiques des sciences sociales fêteront leur 25^e anniversaire de fondation. Une belle initiative citoyenne.

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 Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi
Courriel: classiques.sc.soc@gmail.com
Site web pédagogique : <http://jmt-sociologue.uqac.ca/>

à partir du texte de :

Jean LECA

“La démocratie à l'épreuve des pluralismes”

In : *Revue française de science politique*, 46^e année, n^o 2, 1996.
pp. 225-279.

L'auteur nous a accordé le 4 avril 2018 son autorisation de diffuser en accès libre à tous ce texte dans Les Classiques des sciences sociales.



Courriel : Jean LECA : jean.leca@gmail.com

Police de caractères utilisées :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : 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 1^{er} juin 2018 à Chicoutimi, Québec.



Jean LECA
politologue français [1935-]

“La démocratie à l'épreuve des pluralismes”



In : *Revue française de science politique*, 46^e année, n° 2, 1996.
pp. 225-279.

Note pour la version numérique : La numérotation entre crochets [] correspond à la pagination, en début de page, de l'édition d'origine numérisée. JMT.

Par exemple, [1] correspond au début de la page 1 de l'édition papier numérisée.

Table des matières

[Résumé](#)

[Introduction](#) [225]

[Régimes et communautés, théorie empirique et théorie normative](#) [226]

[Démocratie, pluralisme\(s\), pluralisme culturel](#) [230]

[Pluralisme moral](#) [237]

[Le croyant, le pluraliste et le démocrate](#) [243]

[La société inconnue](#) [253]

[Les limites du pluralisme culturel](#) [264]

[Bibliographie](#) [271]

Jean LECA

politologue français [1935-]

“La démocratie à l'épreuve des pluralismes”

In : *Revue française de science politique*, 46^e année, n^o 2, 1996.
pp. 225-279.

Résumé

[Retour à la table des matières](#)

Quelle forme de pluralisme permet une démocratie viable ? Y a-t-il compatibilité entre deux types de principes et de pratiques ? Après avoir éclairci les concepts de pluralisme, pluralisme culturel, pluralisme moral et démocratie, l'article analyse les dilemmes auxquels conduisent les visions abstraites du pluralisme culturel et de la démocratie dans le contexte contemporain en montrant la symétrie du dilemme de l'homme démocratique et du dilemme du croyant. L'examen des racines sociologiques du nouveau pluralisme culturel dans la « société inconnue » conduit à l'analyse des difficultés rencontrées par la constitution d'un « nous » politique qui ne peut pas seulement dépendre d'un code « fin » et procédural. Le rejet du pluralisme radical n'est pas le résultat d'un diktat philosophique ou sociologique mais d'une analyse contextuelle et d'une démarche prudentielle tenant compte des situations historiques et politiques concrètes.

[225]

“LA DÉMOCRATIE À L'ÉPREUVE DES PLURALISMES.”

JEAN LECA

« Que nous ne pouvons tout avoir est une vérité non
pas contingente mais nécessaire ».

Isaiah Berlin

Introduction

[Retour à la table des matières](#)

Si les sociétés humaines étaient des systèmes, ce seraient des systèmes auto-contradictaires et non dialectisables parce que non réductibles à une seule finalité ou à un seul moteur originel. La ténacité et la séduction des « hérissons », qui ne savent qu'une chose mais grande, n'ont jamais convaincu la population des « renards », qui savent la pluralité des choses mais s'emmêlent parfois dans leurs tours parce que l'excès de leur(s) théorie(s) ne peut cacher leur(s) paralogisme(s) et le vide de leur morale et de leur métaphysique (c'est du moins la réponse invariable des hérissons) ¹. Les oppositions de la rai-

¹ On fait ici allusion à l'essai fameux d'Isaiah Berlin sur Tolstoï (Berlin, 1984). Comme l'a remarqué Gil Delannoi, Berlin le renard doit parfois se faire hérisson (Delannoi, 1989). Je ne connais pas d'effort plus déterminé pour prendre le renard au piège, et le forcer à rester le hérisson de la « grande chose » qu'est ... le pluralisme des valeurs, que le dense essai de John Gray (1995) ni de critique plus subtile, et plus sympathique pour Berlin et Gray que celle de Michael Walzer (1995 car) : à ses yeux, Gray a bien posé son piège mais une fois celui-ci refermé, Berlin n'est pas dedans ; le renard court encore ... Ce sera le thème de cet article : le pluralisme n'est pas un système et ses rapports avec la démocratie ne peuvent être réglés par un diktat philosophique ou sociologique mais par une analyse contextuelle et

son et des sentiments, de la coopération et de la guerre, de l'homme et de la femme, de la ville et de la campagne, du Capital et du Travail, de l'Église et de la cité, du privé et du public, du droit et de la loi, du nationalisme et de l'universalisme, de la liberté positive et de la liberté négative, des intérêts et des passions, du *self interest* et de la sympathie, de l'individualisme et du holisme, du libéralisme et du communautarisme, du relativisme et de l'essentialisme, du sujet et de sa déconstruction, prouvent, s'il en est besoin, la validité du pluralisme en même temps que l'insatisfaction chronique qu'il engendre, soit que l'hydre moniste relève régulièrement une tête, religieuse, rationaliste, scientifique, économiste, voire « démocratique » (non « formelle » bien entendu), que l'on croyait cent fois coupée, soit que telle forme de pluralisme soit qualifiée de surnoisement moniste et exclusionnaire. L'opposition pluralisme-monisme devient elle-même un élément du pluralisme et de la suspicion qui le frappe.

Laissons cela pour l'instant et traitons le problème dans un contexte plus précis, celui de la démocratie. Le pluralisme des « sociétés plures » (Kuper, Smith, 1969 ; Legassick, 1977 ; voir cependant Young C, 1976) [226] n'est donc pas *directement* intéressant pour l'instant pas plus que le pluralisme de l'Angleterre de la Grande Charte avec son Église, ses « hommes libres », cités, bourgs, villes et marchands, comtes, barons, officiers et tous leurs « fidèles », ou des Empires musulmans avec leurs corporations, docteurs, « écoles » et « sectes », confréries, tribus, janissaires, mameluks et « religions protégées » (*dhimmi*)². Le problème ne prend son aspect moderne que quand se développe à la fois l'idée d'une légitimité « ascendante » venant du « bas », d'une souveraineté de l'État et d'une autonomie de l'individu. La poussée démocratique tend à unifier « le peuple » au-delà de la diversité des « populations », la poussée vers la souveraineté transfère l'unité indivisible du souverain vers le peuple cependant que la poussée autonomiste tend à diviser la société qui n'est plus organiquement structurée en collectivités « naturelles », (bien que celles-ci

une démarche prudentielle tenant compte des différents héritages historiques.

² Pour la distinction de la pluralité et de la division dans les sociétés musulmanes qualifiées de « plures » ou « plurielles » mais non de « pluralistes », voir Braude, Lewis, 1982. Pour de brèves et excellentes introductions aux débats contemporains sur islam, pluralisme et démocratie, on consultera Kramer, 1992, Butterworth, Zartman, 1992. Lewis, 1993.

puissent être maintenues avec des statuts divers) (Donegani, Sadoun, 1994, p. 184). Dès lors, en termes de logique sociale, quelle forme de pluralisme permet une démocratie viable ? Y a-t-il une compatibilité entre deux types de principes et de pratiques ? La question paraît mal posée et suscite aussitôt deux objections familières : 1) les sociétés historiques ne sont pas des systèmes cohérents et homogènes mais des combinaisons variables et souvent logiquement improbables de traditions et de principes potentiellement contradictoires (Arjomand, 1992, p. 75) que l'on ne saurait enfermer dans un modèle présumé exprimer la réalité (et pas seulement supposé permettre une hypothèse heuristique conduisant à la déchiffrer partiellement comme dans la méthode de l'idéal-type) ... à moins que 2) ne soit construit un modèle « *pour* » la réalité, sous forme de conjecture valorisante exprimant un parti (et un pari) normatif sur ce que la combinaison démocratie-pluralisme ne peut (c'est-à-dire ne *doit*) pas être, ce qui relèverait d'un choix « philosophique ». Objections fortes mais non sans réplique.

RÉGIMES ET COMMUNAUTÉS, THÉORIE « EMPIRIQUE » ET THÉORIE « NORMATIVE »

[Retour à la table des matières](#)

Si la première objection devait être reçue intégralement, elle exclurait toute théorie des régimes politiques, de leur identification et de leurs conditions de possibilité (par exemple, Sartori, 1973, 1987 : Lijphart, 1977 : Riggs, 1995) car les régimes, qu'ils soient étudiés comme des types ou des combinaisons de variables, sont après tout des modèles abstraits d'une réalité toujours plus contradictoire que ce que le modèle en dit, même quand celui-ci est lui-même construit comme contradictoire ou en déséquilibre. La question de la compatibilité pluralisme-démocratie est, répétons-le, une question [227] de logique sociale impliquant la formation d'hypothèses à partir de concepts tels qu'ils sont construits aujourd'hui dans les sociétés telles qu'elles existent, elle n'emporte pas prévision historique sur ce que les sociétés concrètes seront (ou devront être). Tout au plus, si la réponse devait être par exemple que la démocratie est incompatible avec le pluralisme culturel radical et si la compatibilité devait s'avérer dans l'avenir, cela n'infirmerait pas forcément la théorie dont la conjecture histo-

rique a été dérivée (cela est bien entendu toujours possible) mais prouverait seulement qu'un élément compatible avec la théorie et négligé par la conjecture a pris une importance décisive ou bien que l'un des deux concepts a changé de sens (ou tous les deux), ceux-ci étant largement dépendants du contexte de leur opération.

La seconde objection, la suspicion de « philosophie », doit être traitée autrement : en fait, il est impossible de ne pas incorporer une dimension de philosophie politique et de philosophie morale, mais loin d'être un obstacle, cette condition confère à la question une grande partie de son intérêt empirique. Il n'est pas besoin pour le montrer de recourir à « l'argument-massue » selon lequel la philosophie politique est « inévitable » parce que « nos pratiques et institutions incorporent une théorie » et que « s'engager dans une pratique politique est déjà avoir une position théorique » (Sandel, 1984 *b*). L'on pourrait toujours répondre, de façon jugée plus ou moins faible, que cet attribut de l'objet étudié, s'il existe, ne contamine pas forcément le savant, ce qui raviverait le débat familier sur les conditions de l'interprétation (Taylor, 1971). Mais il est bien possible que la proposition de Sandel soit vraie dans notre cas quand elle s'applique à la pratique du savant, incorporant *volens nolens* une théorie « philosophique ». Un retour à un « Grand Ancien » de la théorie empirique peut être ici de quelque utilité.

Le pluralisme culturel touche aux conditions de possibilité de la démocratie entendue comme forme de régime *et* état de société, ou dans la distinction différente et plus étroite d'Easton, comme « régime » et comme « communauté » (Easton, 1965). Easton dissocie soigneusement la « communauté » (au sens de « communauté politique », « aspect d'un système politique dont les membres sont vus comme un groupe de personnes rassemblées par une division du travail politique », ce qui implique nécessairement l'idée de coopération dans une entreprise commune, *ibid.*, p. 176-177) de la communauté sociale et de la *gemeinschaft* de Tönnies avec ce « sentiment du nous » qui est beaucoup plus que l'attachement verbal à des valeurs similaires ou identiques, mais plutôt l'identification partielle, en termes d'images de soi et d'intérêt, et la capacité mutuelle de prédire le comportement de l'autre et d'agir conformément à cette prédiction (Deutsch, Burrell, 1957, p. 129). Il n'en considère pas moins comme essentiel qu'un système politique soit doté de « ce ciment de cohésion » constitué par le

« sens de la communauté » des membres du système et fonctionnellement nécessaire pour que celui-ci prenne forme et survive (*ibid.*, p. 176). Certes le concept de « sens de la communauté » reste bien distinct de celui de « communauté politique » puisque le premier représente une mesure du soutien à la seconde et n'en est qu'une « caractéristique possible, non une partie essentielle de la signification du terme » (*ibid.*, p. 177). De plus, ce sens affecte la communauté *politique* et peut se développer sans rapport avec les différences [228] de coutume, religion, statut socio-économique, nationalité, etc. ... pourvu que le « sentiment » de communauté politique permette la sympathie et la loyauté mutuelles relatives à la participation à une unité politique commune (*ibid.*, p. 185). Dans une formule très actuelle, Easton, en bon canadien libéral anglophone, affirme que l'unité politique est possible dans une société multiculturelle, voire multinationale. Mieux, il n'est nullement nécessaire de postuler que le « sens de communauté » est une condition préalable au développement d'une communauté politique (en fait la causalité peut jouer à l'envers, *ibid.*, p. 185-186). Pourtant, « à la longue », son absence rend le système vulnérable à la tension et compromet sa persistance (*ibid.*, p. 187). Le lien nécessaire entre communauté et sens de la communauté est donc fortement rétabli comme une tautologie féconde : *à long terme*, la communauté implique le sens de la communauté, donc la première ne peut exister sans le second.

En exprimant ainsi le savoir conventionnel commun tenu pour la norme, Easton ne pense nullement avoir subrepticement introduit un « concept pratique » dont la fonction première est de guider l'action, de former et réformer des attitudes et d'affirmer des engagements, à la place d'un « concept théorique » utilisé pour désigner et décrire différents objets (Ladd, 1959 ; Easton, 1965, p. 172-173). Il n'aurait donc pas repassé la frontière séparant la « théorie éthique » et la « théorie normative » de la théorie empirique et descriptive³. Il est tout à fait

³ La « théorie éthique » cherche à garantir ou justifier des positions éthiques alternatives, non à expliquer les comportements, la « théorie normative » adopte une valeur comme son objet et son objectif et construit une explication en termes de conditions nécessaires pour maximiser la valeur choisie (la poursuite de cette valeur explique mieux les comportements, et la mise en place de règles formelles équitables permettant à ces comportements de mieux s'épanouir chez chacun est un objectif de la théorie), telle la théorie économique et la valeur de maximisation du profit (Easton, 1953 ;

vrai que ses formulations précises permettent de mieux connaître des objets si l'on accepte ceux-ci (la position inverse supposerait par exemple que l'on rejette totalement le concept de « communauté » ou que l'on dénie toute capacité d'en parler, à propos d'un groupe déterminé, à quelqu'un qui n'est pas membre de ce groupe). Mais il est tout aussi vrai qu'elles impliquent un jugement « philosophique » sur ce qu'une communauté politique peut, donc doit, être et que ce jugement est si peu empirique et descriptif qu'il est directement contraire à celui d'un John Stuart Mill, par exemple, excluant le pluralisme culturel du gouvernement représentatif, tout en partageant ses prémisses, et qu'on ne peut trancher entre les deux que sur la base d'un jugement de valeur conjectural sur les arrangements que des êtres sociaux raisonnables aux convictions bien pesées sont susceptibles de supporter et de soutenir dans tel ou tel contexte.

Est-ce un effet du caractère mixte des questions de la théorie politique où il n'est peut-être pas aussi rigoureusement simple que semblait le croire Easton de démarquer une théorie scientifique descriptive et causale d'une théorie traditionnelle engagée dans la quête de la compréhension de la nature de la bonne vie, ou du moins de la façon dont les autres l'ont conçue (Easton, 1965, p. 5 ; Leca, 1985) ? Il faut noter plus spécifiquement [229] la difficulté de la distinction analytique entre la « communauté » et le « régime » entendu comme un ensemble de contraintes structurelles, procédurales, normatives et idéologiques pesant sur les interactions politiques. En principe, les débats et conflits sur la communauté ne se superposent pas à ceux qui portent sur le régime : un « voile de l'ignorance » empirique (et non seulement une « expérience de pensée ») les sépare, en ce sens que ceux qui tiennent telle position sur la première (ou la tiennent pour acquise) ne tiennent pas de ce fait telle position sur le second (ou ne savent pas quelle position sera tenue par d'autres qui partagent leur vue de la communauté, et vice versa). Ce ne sont pas les mêmes catégories de l'entendement politique, et de la compréhension du monde ordinaire, qui sont présumées à l'œuvre.

Mais est-ce vraiment toujours le cas ? Les conflits sur la citoyenneté peuvent porter *à la fois* sur la forme du gouvernement et sur la com-

1965, p. 13-15). Easton prétend produire une autre théorie en ne posant qu'une seule question non valorisée : comment un système politique peut-il persister, que le monde soit stable ou changeant ?

position légitime de la communauté et séparer des groupes presque homogènes parce que situés de la même manière par rapport aux deux clivages (Déloye, 1994). Ce n'est pas par hasard que les juifs et les protestants français furent massivement républicains (Birnbaum, 1992) et que les monarchistes et les catholiques fournirent le gros (mais non la totalité) de ses troupes à l'antisémitisme. D'autres relations, plus difficiles à déceler demeurent donc soutenables à titre d'hypothèses : la désacralisation puis le renversement de la monarchie française sont peut-être allés de pair avec une conception spécifique de la communauté nationale (Merrick, 1987 ; sur le rapport mis en relief par la politique linguistique, Certeau et al., 1975 ; Weber, 1976) et la formation de l'identité nationale « britannique » n'était pas sans lien avec l'adhésion religieuse au régime politique (le « loyalisme », Colley, 1992). Dans les temps où les débats sur le régime et la communauté sont consciemment liés les uns aux autres, le voile de l'ignorance tombe, remplacé par un brouillage, c'est-à-dire une confusion sur le type de relations perçues comme nécessaires mais cependant équivoques entre les deux débats, ainsi qu'en témoigne le désordre des arguments mobilisés pour la ratification du traité de Maastricht aussi bien que celui des combats pour la définition du post-communisme européen. Dès lors, la recherche sur la communauté et le régime acquiert, pour le théoricien lui-même, une dimension de « conjecture engagée » parce qu'il ne peut interposer entre lui et son objet un autre voile d'ignorance grâce auquel l'objet même serait présumé sans influence sur ses propres valeurs. Si « l'objet » démocratie incorpore un « projet » (même au sens limité de réflexion analytique sur des résultats qui n'ont pas été pré-planifiés, Sartori, 1987, p. 16), il doit, pour être connaissable (et connaissable comme « viable »), être aussi perçu comme « vivable ». La théorie peut alors participer de trois sens, elle est construction de modèle d'intelligence (à la manière de Rokkan, 1973 ou Elias, 1975), argumentation fondée sur des valeurs (à la manière de Walzer, 1983), enfin combinaison d'induction à partir de l'expérience empirique et de souci « opératoire » de la relation de la théorie à la pratique (ce que Sartori nomme « la théorie empirique opérative », à la fois empirique et prescriptive, Sartori, 1987, p. 17). On peut toujours tenter de les identifier *in situ*, mais sans parvenir à les séparer totalement.

La démarche ici poursuivie n'est pas pour autant « philosophique » au sens d'une construction spéculative, ou éthique, ou axiomatique ou déductive. [230] Elle ne s'y rattache que dans la mesure où la discussion vise à mieux raisonner, à mieux comprendre les catégories et peintures du monde et aussi à tenter « d'en construire d'autres avec moins de contradictions internes et moins de perversion dans les métaphores, images, symboles et systèmes (un but qui ne sera cependant jamais pleinement atteint" » (Berlin, 1978, p. 11). Ces catégories sont d'abord produites par le monde politique ordinaire et retravaillées par l'observation et la recherche, elles ne découlent pas plus de la pure décision que d'une fondation philosophique universelle, préalable ou construite par une situation de communication idéale. Le seul modèle « philosophique » du politique qui nous est utile est celui de la prudence⁴ et non pas celui d'une raison (démocratique ?) universelle (Raynaud. 1995, p. 267-268). C'est ce modèle qui guide notre définition de la démocratie.

⁴ Pour une précieuse exploration de la prudence, voir Delannoi, 1993. Il faut signaler l'exercice pratique en prudence que constitue le recueil de Guy Laforest. qui porte à peu près le même titre, consacré aux années québécoises et canadiennes « du Lac Meech à Charlottetown », à la lumière de réflexions sur le nationalisme, le libéralisme et l'éthique de la sécession (Laforest, 1993).

DÉMOCRATIE, PLURALISME(S). PLURALISME CULTUREL

[Retour à la table des matières](#)

On présentera ici la démocratie, à partir des constructions opérées par les acteurs sociaux, comme un concept mixte⁵ incorporant deux composants partiellement contradictoires et aussi nécessaires l'un que l'autre à la construction d'un concept sociologiquement opératoire (et pas seulement logiquement satisfaisant). Si l'un des deux l'emporte sur

⁵ J'ai quelque peine à situer cette définition dans l'opposition faite par David Beetham, à la suite de Keith Graham. lui-même inspiré par Dworkin sur la « fairness » et Rawls sur la justice, entre le « concept » et les « conceptions » (que Beetham appelle « théories ») de la démocratie (Beetham, 1993, p. 55 et 71 note ; Graham, 1986, p. 8 ; Dworkin, 1978, p. 134-135 ; Rawls, 1971, p. 5). Le « concept » fait l'objet d'un accord à un niveau très général et les « conceptions » expriment des désaccords à un niveau plus spécifique (Graham). Dans la formulation plus détaillée de Dworkin, un concept existe quand un groupe s'accorde sur un grand nombre de cas standards et les utilise comme repères pour tester les cas controversés ; les membres de ce groupe peuvent avoir différentes conceptions parce que leurs désaccords sur les cas controversés montrent qu'ils ont des théories différentes pour justifier leur accord sur les cas standards. Un concept incorpore (ou est argumenté selon) diverses conceptions. Notre concept de démocratie étant mixte à la différence de celui d'Elster (qui pour l'opposer au constitutionnalisme le réduit à la double règle : une personne une voix — majorité simple, Elster, 1988, p. 1) ou de Beetham (pour qui c'est le mode de décision portant sur des règles collectivement obligatoires et des mesures publiques où s'appliquent le plus possible les principes de participation, de contrôle populaire et d'égalité, Beetham, 1993, p. 57) est fabriqué à partir des conceptions des acteurs, ma conception propre entrant elle-même obligatoirement dans la fabrication du concept. Je ne prétends pas cependant imposer à ce stade *une* conception (ou une « théorie ») de la démocratie puisque le concept auquel je parviens est bâti sur une combinaison instable de deux conceptions opposées (voir Leca, 1994). De ce fait, il laisse place à diverses conceptions du « moi » et du « peuple » produisant diverses théories démocratiques, libérale, communautaire, participative (Warren, 1992). De plus chaque composant peut être un aspect d'une variété de structures et cultures politiques *non* démocratiques. Peut-être cela suffit-il à le disqualifier comme concept, ou à le rendre « essentiellement contestable ». Je ne le pense pas, ayant récusé ailleurs cette dernière notion (Leca, 1985).

l'autre, la démocratie [231] disparaît. Ces deux composants, le populisme et le constitutionnalisme, présentés et justifiés ailleurs avec plus de détails (Leca, 1994, p. 44 et suiv.), tendent à tenir ensemble les notions de « règne du nombre », que la souveraineté de la majorité (majorité identifiée éventuellement à la totalité) (Ionescu, Gellner, 1969) exprime, ce qui peut lui conférer une figure antireprésentative démagogique, nationaliste et autoritaire (Worsley, 1969, p. 245-246 ; Canovan, 1981 ; Taguieff, 1995), et de « règne du droit » (Friedrich, 1950, 1968 ; Sartori, 1968 *a, b*, 1962 ; Elster, Slagstad, 1988 ; Greenberg et al., 1993) sans lequel, en l'absence de garantie constitutionnelle pour les individus et les minorités, « l'implication dans le monde réel est qu'une partie du peuple devient un non-peuple, une partie exclue » (Sartori, 1987, p. 32). D'où l'aspect inévitablement « élitiste » et « polyarchique » du concept (Dahl, 1971) puisque la mise en œuvre du constitutionnalisme peut protéger les élites contre les masses, aussi sûrement que devait le faire le proportionnalisme pour John Stuart Mill, en réalisant le paradoxe du « préengagement » par lequel certaines décisions démocratiques se trouveront d'avance bloquées ou suspendues et que certains domaines relevant souvent, mais pas seulement, de la liberté négative seront soustraits au débat démocratique, dans l'intérêt même de l'individu démocratique (Holmes, 1988). La dimension procédurale et juridique du concept est aussi soulignée par Bobbio qui en définit ainsi les conditions nécessaires : la participation du plus grand nombre possible de ceux qui sont concernés par la décision ; la règle de la majorité ; l'existence d'alternatives réelles ; la garantie du libre choix par les libertés fondamentales d'opinion, d'expression, de parole, de réunion et d'association (Bobbio, 1984-1987 ; Cohen, Arato, 1992, p. 166-167). Le maintien dans cette définition « libérale » de la dimension participative et populiste soulignée antérieurement (Bobbio, 1976-1987) porte les traces de cette opposition interne qui recouvre largement l'opposition classique liberté négative — liberté positive et rencontre partiellement les problèmes posés par la « démocratie forte » (Barber, 1984) et le républicanisme (Skinner, 1994 ; Sandel, 1984 *a* et *b*). Selon cette construction, le « peuple » (ou ses citoyens actifs, sa fraction éclairée et capable d'opiner, ou son « avant-garde », son « guide ») ne peut entretenir que des rapports ambigus avec la division.

Le pluralisme social des corporations et des « états » est la marque de la tradition et de la hiérarchie de sociétés à légitimité « descendante », obstacle à l'ordre nouveau de la raison individuelle puisqu'il l'enferme dans les niches des statuts prescrits, « parties d'un tout » organique sinon immuable. Le pluralisme des « factions », partis politiques ou groupes d'intérêts détourne le citoyen de sa droite orientation vers la volonté générale et de ce fait le dépouille de sa souveraineté et de son autonomie tout aussi sûrement que pour Rousseau la représentation le dépouille de son pouvoir en supposant sa volonté magiquement transférée à des corps particuliers : ici le pluralisme signifie les « parti(e)s contre le tout ». Pour que le parti soit conçu comme « partie du tout » il doit s'inscrire dans une *weltanschauung* pluraliste où l'harmonie n'est ni donnée ni atteignable mais [re]négociée dans un processus jamais achevé d'ajustement entre conceptions et intérêts dissidents par le jeu de coalitions mouvantes s'influençant réciproquement (Sartori, 1976, p. 14-16 qui ajoute que cela suppose une légitimité constitutionnelle préalable, « peut-être la "politité" — *polity* — doit-elle d'abord [232] exister et peut-être l'unification doit-elle précéder la "partition" partisane », présence permanente d'un monisme minimum — procédural ou substantiel ? — à l'intérieur du pluralisme, on y reviendra).

Dès ce moment le pluralisme a partie liée avec la démocratie, que ce soit pour corriger la tendance démocratique à la centralisation et au renforcement de l'État en même temps qu'à la privatisation de l'individu (.version « Tocquevillienne »). ou pour permettre de suppléer à l'absence de sentiments meilleurs (vertueux) par l'opposition des intérêts (version « Madisonienne » dérivée de Montesquieu), ou pour permettre l'incorporation de groupes dominés (ou des anciens dominants « de mérite » devenus minoritaires ...) qui ont un droit à être inclus et que les dominants ont intérêt à inclure pour contribuer à l'utilité collective (version « Millienne »), ou pour diversifier la représentation réduite à l'abstraction du citoyen et pour limiter la Souveraineté de l'État (version Laski), ou enfin pour décrire [et défendre] un système opposé à l'oligarchie et à une élite du pouvoir (version « Dahlienne » retournée en son contraire par la version « Connollienne » qui voit dans le pluralisme l'apologie cachée de l'ordre existant, de la répartition inégale du pouvoir et la dénégation des structures fondamentales

de domination dans les sociétés libérales, Dahl, 1961 : Connolly, 1969).

Dans tous ces cas, le pluralisme revêt plusieurs acceptions : un sens théorique, un sens normatif et deux sens empiriques qui constituent autant de débats non superposables (un grand nombre de pluralistes normatifs et/ou empiriques ne sont nullement des pluralistes théoriques). Le sens théorique, propre à la sociologie politique des États modernes, désigne un paradigme spécifique, distinct des paradigmes « bureaucratique-élitiste » et « de classe » : selon cette vue du monde, la société est une collection d'individus interdépendants et différenciés socialisés par des cultures et participant à une pluralité de réseaux d'interaction fonctionnellement intégrés par un système de valeurs institutionnalisés, le degré d'intégration et d'unicité du système de valeurs pouvant varier fortement (Alford, Friedland, 1985, p. 35 et suiv.). Le sens normatif pose que « la différence et non la similitude, le désaccord et non l'unanimité, le changement et non l'immutabilité permettent la bonne vie » (Sartori, 1976, p. 15), ce qui suppose qu'ils sont valorisés *en soi* et non comme des inconvénients dont il faudrait s'accommoder. Les sens empiriques couvrent d'une part le pluralisme des intérêts, d'autre part le pluralisme des idéologies (ou simplement, des idées). Le premier concerne des ressources valorisées et des buts spécifiques attachés à des groupes particuliers, le second des schémas plus ou moins formels, plus ou moins englobants s'adressant à des groupes indifférenciés, et potentiellement à quiconque, même s'ils sont susceptibles de séduire des groupes ou classes particulières (sur ces deux points et les difficultés récentes de conceptualisation, voir Graziano, 1996). Le pluralisme partisan participe, en proportions diverses, des deux sens empiriques puisque le parti réunit « sur un même nom l'ambition d'exprimer la société, celle de conquérir le pouvoir, celle enfin de réunir des individus unis par des valeurs » et « mêle ses affaires personnelles aux missions d'intérêt général qu'il se donne » (Donegani, Sadoun, 1994, p. 218). Le point commun à l'ensemble des acceptions consiste à décrire le pluralisme dans les démocraties modernes comme un pluralisme d'associations volontaires (c'est-à-dire non prescrites) et non [233] exclusives (c'est-à-dire n'excluant pas les affiliations multiples à d'autres associations du même type dans d'autres domaines) et à rejeter toute autre forme dans les systèmes féodaux, tribaux ou de castes (Sartori, 1976, p. 15 et 17).

Curieusement, une partie de ces débats qui mobilisèrent les passions autour des groupes d'intérêts et de la « group theory of politics », du corporatisme et de la classe dirigeante, de l'élitisme démocratique et de l'élite du pouvoir, ont perdu sinon de leur pertinence, du moins de leur intensité, une fois admis que les groupes ne constituent pas la preuve merveilleuse de la diversité du social ni l'expression d'un ordre providentiel ; l'on sait que les groupes d'intérêts n'existent pas tout donnés dans le social et qu'ils sont construits dans « un va et vient constant entre l'intérêt qui fait le groupe et le groupe qui fait l'intérêt » (Offerlé, 1994. p. 44). Certes le pluralisme, tout comme le constitutionnalisme (Slagstad, 1988), continue à poser des problèmes à ceux qui pensent que la politique est d'abord décision souveraine qui défait un adversaire. Le pluralisme fusionne l'État et la société et les rend ingouvernables en fragmentant chacun en constellations segmentées d'intérêts créant ainsi un « état pluraliste de partis », devenu « total » par sa faiblesse même qui l'oblige à satisfaire les revendications des intérêts-clients (Schmitt, 1972, 1980 ; Cohen, Arato, 1992. p. 232-241). Mais le « problème schmittien » tend à être traité plus comme un problème de gouvernance, d'ingénierie institutionnelle, voire de management public (ce dernier aspect aurait mis Carl Schmitt en rage) que comme une remise en cause fondamentale du pluralisme (March, Olsen, 1995. notamment chap. 2 sur les perspectives « échangeistes » et « institutionnelles »). D'ailleurs certains des pluralistes les plus convaincus de l'inutilité du « concept gênant » de souveraineté ont depuis longtemps souligné l'importance des questions d'efficacité et de rationalité des décisions publiques et l'autorité prééminente de l'État, qui est autre chose qu'un mécanisme de coordination d'autres associations (Lindblom, 1965, p. 12-16). Il est également vrai que le pluralisme théorique continue à être routinièrement dénoncé comme un faux pluralisme, mais c'est au nom d'un *meilleur* pluralisme normatif qui arracherait leur pouvoir aux dominants et à leurs structures. En déconstruisant la production du pluralisme, l'on montre *a contrario* la pluralité réelle d'une société que certaines institutions « pluralistes » disciplinent ou tronquent (cf. par exemple Gaxie, 1993). La théorie de la démocratie rencontre ici la sociologie critique comme apologie du pluralisme ainsi qu'en témoignent les travaux récents de Pierre Bourdieu : celui-ci affirme le phénomène universel de la domination et maintient un ferme anti-pluralisme théorique que ne tempère pas la pluralité empirique des « champs » (évoquant par moments le plura-

lisme des « sphères de justice » de Michael Walzer. Walzer. 1983). De plus en insistant sur les « profits d'universalisation » réalisés par tout tenant d'un discours critique moral (dans une optique apparemment proche de celle de « l'idéologie dominante »). Bourdieu semble adhérer, de loin, à la vue « discursive » ou « disciplinaire » de Michel Foucault pour qui le pluralisme est ou bien un leurre ou bien, dans une « vue stratégique », (également présente chez Foucault) une sorte de guerre sans principe de tous contre tous (Foucault, 1975 ; Cohen, Arato, 1992, p. 289 et suiv.). Mais il n'en est rien : la critique ne fonde pas le monisme puisque le « travail de dévoilement, de désenchantement, de démystification n'a rien de désenchanteur » dans la mesure où il est opéré par ceux à qui la logique de leurs champs « assure [234] les profits d'universel qui sont au principe de la *libido virtutis* » (Bourdieu, 1994, p. 244). Pour échapper au scepticisme, il n'est pas nécessaire de postuler *une* classe universelle extra lucide ni un sociologue qui désenchanterait le désenchantement *ad infinitum* mais seulement des groupes agissant dans des champs qui produisent un intérêt à la vertu, agents de la progression de la critique sociale et de la vertu civile. Cette sociologisation de « l'intellectuel sans attaches sociales » de Karl Mannheim est-elle finalement si loin de la version « Madisonienne » du pluralisme et surtout de la fameuse thèse de John Stuart Mill sur « les égoïsmes intéressés à ce qui est bien » et leur alliance avec ceux qui « sont guidés par des considérations plus hautes » ? (Mill, 1975, p. 246. Je signale seulement la similarité formelle entre des raisonnements qui diffèrent aussi bien sur l'identité sociale des porteurs idéologiques de l'universel que sur le ressort de leur action).

C'est alors qu'un autre aspect du pluralisme vient prendre le relais du défi à la démocratie. Il est bien sûr lui aussi lié à l'émergence de groupes et, comme l'autre, il va donner naissance à des débats mobilisant ceux qui y voient un conservatisme caché ou au contraire une dénonciation subversive des rapports de pouvoir existants, une trahison de la démocratie ou une extension de celle-ci. Mais ces groupes sont nouveaux par les identités qu'ils construisent et les intérêts qu'ils expriment. Tout comme les autres, ils sont orientés vers le pouvoir, la reconnaissance et la distribution des ressources mais ils remettent en cause la frontière entre le public et le privé, le politique et le social et substituent à « l'interest-group politics », sorte de « trade off » entre intérêts, une « politique de l'identité » fondée sur l'affirmation de

« minorités » et de « piliers culturels ». Ce qu'on nomme « multiculturalisme » ou « pluralisme culturel » est difficile à conceptualiser car il recouvre des phénomènes profondément différents dont l'unité (illusoire ?) ne prend son sens qu'en opposition à une vision traditionnelle, et elle-même partiellement illusoire, d'un Etat-nation dépolitisant officiellement les identités culturelles sub ou supra-nationales (localités, ethnies, religions universelles) et politisant la seule identité culturelle stato-nationale et les identités nées de la division du travail social et du travail idéologique de constitution de « familles politiques ». À cet égard, mais à cet égard seulement, on peut considérer comme relevant de « la politique de l'identité culturelle », toutes les situations (en même temps que les revendications) 1) où se sont constitués des groupes dotés de « styles de vie » et parfois de lois (formelles ou coutumières, reconnues ou non par l'État) objets d'une identification « saillante » dominante ; 2) ne dérivant pas de la division du travail social même s'il peut se faire que celle-ci assigne à un groupe culturel une position unique dans la stratification sociale et la distribution des « chances de vie » ; 3) revendiquant un droit à la reproduction garantie de leur style de vie et de leur vue du monde (« leur culture »⁶), ce qui peut les pousser à des [235] comportements de « self discrimination » ... 4) et à la politisation, c'est-à-dire à prendre part à ce que Sartori nomme le « démo-pouvoir » et la « démo-distribution » (Sartori, 1975), 5) ce qui pousse au rejet de la politique d'ignorance des différences (« *difference-blind politics* ») caractéristique de l'individualisme atomiste et égalitariste⁷.

⁶ Définir ici le sens de « leur culture » est difficile dans la mesure où dans le débat militant et normatif la définition est partie de la justification et la façon dont les représentants ou les entrepreneurs culturels définissent *la* culture ou *leur* culture dépend du type de revendications qu'ils veulent justifier. Dans les sciences sociales, il existe une définition large qui en vaut bien une autre : un ensemble organisé de modèles (patterns) symboliques faisant sens (« *meaningfully understood* ») permettant aux interactions sociales comprises par cet ensemble d'être entendues comme un texte (Alexander, 1992 s'appuyant sur Paul Ricœur).

⁷ Pour une distinction judicieuse entre trois groupes de multiculturalistes (« anti-essentialistes égalitaires », « essentialistes séparatistes » et au milieu les « compagnons de route » des premiers, peut-être le groupe le plus intéressant cf. *infra* p. 250, note 2) voir Parens, 1994, p. 170. Ceci me permet de préciser que si le concept de « pluralisme culturel » peut être utilisé comme un concept empirique (avec le postscript d'usage sur la charge normative

Cette définition, maximale en extension et minimale en compréhension, laisse de côté les deux principaux points en débat, concernant d'une part la différence entre groupes à identité prescrite, reconnaissables par un marqueur social indélébile, dont en droit ou en pratique les membres ne peuvent se retirer, et groupes à identité « choisie »⁸, et d'autre part, au sein des premiers, les groupes territorialement concentrés et historiquement traditionnels dotés d'une culture et d'une langue distinctes (les « minorités nationales ») et les groupes ayant un statut culturel, socio-économique ou politique constitué à partir d'une combinaison d'ethnicité, d'origine émigrée commune, de rôle économique ou de religion (les « groupes ethniques ») (Gurr, 1993, p. 15). La première sous-distinction permet de séparer les « politiques d'identité », sophistiquées ou populaires, attachées à remettre en cause l'ordre moral dominant au nom d'une déconstruction ironique des catégories cognitives traditionnelles ou libérales (Young, 1990, p. 61 et suiv. et pour des cas précis Fitzgerald, 1986, Kennedy, 1995, Ross, 1995) et

présente dans de nombreux concepts empiriques), ceux que nous appellerons « le(s) pluraliste(s) culturel(s) » tiennent obligatoirement des positions normatives et pratiques selon lesquelles le pluralisme culturel (au sens donné au texte et non au sens banal de la pluralité des cultures) est bon ou au moins inévitable et aménageable en démocratie.

⁸ J'évite consciencieusement le terme « construite » car la distinction opérée au texte est étrangère au débat sociologique entre « primordialistes » et « constructivistes » : une identité (considérée comme) prescrite peut parfaitement être vue telle parce que c'est une construction sociale incorporée et naturalisée (comme dans le cas des identités nationales ou religieuses quand la religion n'est pas seulement affaire de croyance individuelle), une identité (considérée comme) acquise et assumée peut avoir un marqueur totalement primordial, sur lequel se développent des constructions sociales (comme dans le cas des identités féminines/féministes, avec le jeu du « sex » et du « gender »). Pour une revue récente, cf. Eisenstadt, Giesen, 1995 et l'ensemble de Martin, 1994. La confusion entre « choix » et « construction » (ainsi que la polysémie du terme « identité négociée ») peuvent conduire à penser que toute identité étant construite, des processus *purement* volontaristes de formation d'identités collectives (« civiques », « constitutionnelles », ou « européenne ») sont désormais toujours possibles, ce qui me paraît un contresens sur la notion de construction sociale. Celle-ci développe les motivations individuelles par des processus de socialisation alors que la raison procédurale produite par la volonté ne garantit nullement la « force des motivations rationnelles », problème qui embarrasse Habermas. (Cf. en ce sens une discussion du « patriotisme constitutionnel », Habermas. 1992, dans Kymlicka, 1995. p. 200. note 15 et Bader. 1995, p. 233).

les « politiques communautaires » dont la contestation de l'État et du régime s'appuie fréquemment sur l'affirmation d'un ordre moral, ethnique ou religieux, holiste et intangible, ce qui, du fait de glissements presque inévitables de l'usage descriptif à l'usage normatif, conduit à des précautions [236] sémantiques contradictoires : « pluralisme culturel » est parfois préféré à « multiculturalisme » supposé trop insister sur l'homogénéité et l'étanchéité de chaque culture (Horton, 1993) ; cependant « multiculturalisme » peut être frappé de la critique inverse : il négligerait le caractère donné et perdurable de certains clivages en suggérant que les communautés ethniques ne sont que des groupes se trouvant avoir choisi la même culture, d'où le choix proposé du terme de « société plurale » (Parekh, 1991)⁹. La seconde sous-distinction ouvre le débat sur l'étendue des droits attachés aux groupes : si le « droit à la visibilité reconnue » et à « la protection spéciale » couvre l'ensemble des groupes culturels, le « droit à la représentation spéciale » paraît mieux acceptable pour les seuls « groupes ethniques » et le droit au « self government », pouvant aller jusqu'à la souveraineté, serait réservé aux seules « minorités nationales », mais chacun de ces points est chaudement débattu, surtout les deux derniers (Kymlicka, 1995 : Phillips, 1995 : Young, 1993 ; Barry, 1983, 1991 *a* et *b*).

La combinaison du multiculturalisme et du communautarisme (transféré d'une théorie de la communauté globale à une théorie de plusieurs communautés aux cultures publiques différentes coexistant sur un même territoire) a déplacé le débat sur le pluralisme. Le nouveau pluralisme n'est plus tout à fait celui d'associations volontaires fondées sur la participation *libre* et partielle de leurs membres (ce qui implique l'existence d'une loi et d'une culture communes garantissant la possibilité de changer d'affiliation) mais la combinaison du pluralisme des « *plural societies* » (où les groupes prescrivent des statuts à des individus dont l'identité est protégée et maintenue par le groupe), d'une forme de « *Guild socialism* » étendue de groupes professionnels liés par des intérêts aux minorités et aux groupes culturels reliés par des statuts, des croyances et des styles de vie, et d'une philosophie qui

⁹ Ces choix différents signalés par David Miller (Miller, 1995 *a*, p. 130) expriment les deux sens du pluralisme séparés par Sartori (Sartori, 1976, p. 15) et le tirent tantôt vers la démocratie libérale, tantôt vers la mosaïque des sociétés plures.

critique « l'intolérance du libéralisme », suspecté de mépriser l'authenticité du « moi » encastré dans des groupes ayant des expériences et des perspectives spécifiques. Il faut noter que la quête de l'authenticité individuelle peut être celle, soit d'une niche sociale où sont prescrites des valeurs communautaires, soit d'une identité originale propre à un être humain spécifié, « quand tous les ajouts artificiels de la société et toutes les barrières des contrôles sociaux ont été enlevés »¹⁰. Kedourie attribue cette quête de l'authenticité au « libéralisme », ou au moins à la conception d'une cité politique faite d'individus dont chacun a des droits naturels (on pourrait ajouter qu'un individu authentiquement original ne peut pas être fidèle à une communauté qui requiert la conformité). Cependant, beaucoup plus important à mon avis est la similarité sous-jacente des deux authenticités (communautaire-traditionnelle et individualiste-innovatrice) : toutes deux rejettent les règles obligatoires contractuelle ment ou artificiellement construites. L'authenticité présuppose que *rien n'est à négocier, rien n'est à [237] apprendre, tout est à retrouver*. Soit la communauté, soit l'individu sont le Bien parfait, ou mieux tous les deux, dès que le second reconnaît en acte la perfection de la première par laquelle il existe, et qui à son tour ne peut exister que si « elle craint Dieu », (on reconnaît bien là aussi le modèle de l'Église que du « *people under God* »), ou dès qu'il réalise vraiment l'un des projets que la vie naturelle ou humaine commande dans sa diversité. Les réseaux sociaux « imparfaits », produits historiques d'arrangements artificiels et flexibles ont une valeur faible ou nulle. « L'aliénation » est le Mal sauf si elle est aliénation à la vraie communauté (on peut ajouter « et/ou à Dieu »), et en ce cas ce n'est pas une aliénation¹¹.

¹⁰ Je dois cette définition, évidemment empruntée à Rousseau, à l'essai conservateur du regretté Elie Kedourie (1992).

¹¹ Sur l'authenticité dans la philosophie occidentale, voir Taylor, 1992 *a* et 1992 *b* et surtout Taylor, 1989.

PLURALISME MORAL

[Retour à la table des matières](#)

Ici un autre aspect du pluralisme, jusqu'alors relativement négligé en théorie politique, (sauf par Sir Isaiah Berlin se réclamant de John Stuart Mill) passe au premier plan : le pluralisme moral, qui tient qu'il n'existe pas un seul projet ou un seul bien méritant le soutien absolu de tous les gens rationnels. Il y a au contraire une pluralité de biens dont chacun peut mériter d'être rationnellement choisi et le « libre choix » fait lui-même partie des biens qui peuvent ne pas être considérés comme une option universellement valable. La fondation s'écroule, la contingence s'installe, dans une société devenue un « collage » de styles de vie qui n'ont apparemment plus rien en commun (Geertz, 1986 *a*). Le pluralisme moral semble devenir la philosophie normale du pluralisme culturel. En réalité les choses sont loin d'être aussi simples. Plus encore que le « pluralisme culturel » chez les politologues, le « pluralisme moral » (ou « pluralisme des valeurs ») a plusieurs significations chez les philosophes et les relations entre les concepts sont si tortueuses que les premiers peuvent être tentés de rester à l'écart de ces sables mouvants. Après tout il n'y a sans doute aucune relation directe entre les débats méta-éthiques de la philosophie morale et les arguments rationalisant des positions pratiques sur le droit des minorités. Des « facteurs plus concrets » tels que les préjugés ethnocentriques, les craintes sur la paix internationale et le souci des préconditions sociales du consensus démocratique sont d'une autre importance (Kymlicka, 1995, p. 129-130). Il est trivial de rappeler que l'accord philosophique est tout à fait compatible avec le désaccord politique (Russell, 1961).

De fait, de nombreux avocats du pluralisme culturel ne sont nullement des pluralistes moraux de principe puisqu'ils croient ardemment à la valeur morale unique (c'est-à-dire meilleure que les autres au point d'être la seule vraie) et unifiance (c'est-à-dire au-delà de toute discussion et dissidence de ses membres) de *leur* culture, même s'ils ne sont pas pour autant toujours prosélytes et ne demandent à l'État que de les protéger et non d'imposer [238] leur culture comme domi-

nante ¹². D'autre part des pluralistes moraux peuvent être hostiles au pluralisme culturel (John Stuart Mill en est le parangon ¹³). Il est permis d'aller plus loin et de reconnaître quelque plausibilité minimale aux thèses « scandaleuses » de Richard Rorty dissociant les prises de position morales de toute fondation philosophique (pour ne pas parler de « théologique ») : « Ce qui fait la qualité d'un être humain est relatif aux circonstances historiques, c'est une affaire de consensus transitoire sur la question de savoir quelles attitudes sont normales et quelles pratiques sont justes ou injustes » (Rorty, 1989, p. 189), mais si les sentiments moraux n'ont pas de base dans une nature humaine philosophiquement révélée, il ne s'ensuit pas pour autant qu'ils ne peuvent pas être défendus et argumentés autrement. Rorty est un profond sceptique épistémologique pour qui apparemment toute connaissance se réduit aux croyances partagées d'une communauté linguistique particulière, un problème pour tous les tenants des « rationalités des traditions » qui historicisent ou sociologisent la connaissance ou

¹² La position islamique moyenne consiste à revendiquer pour les communautés musulmanes minoritaires *au moins* le même statut que celui que l'islam traditionnel reconnaît aux minorités protégées sur « le territoire de l'islam », ce qui est parfois interprété par les libéraux sécularistes comme la revendication à l'extérieur de ce territoire d'un pluralisme culturel que l'on dénie ou limite étroitement à l'intérieur. Mais outre qu'un musulman de bonne foi est susceptible de remarquer que c'est exactement l'attitude des libéraux (revendiquer dans le territoire de l'islam pour les athées déclarés des droits qu'ils ne reconnaissent pas aux musulmans sur le territoire libéral), la controverse repose sur l'inévitable malentendu touchant le contenu du pluralisme : pluralisme communautaire des sociétés plurales contre pluralisme individuel de la démocratie libérale. Le problème est que dans les sociétés étatiques soumises à la pression démocratique et en proie à la revendication nationaliste (ce qui est le cas de la majorité des sociétés musulmanes modernes) le pluralisme communautaire (sauf cas très particulier de consociation, cf. *infra*) ne pèsera pas lourd en face de l'unité du démos identifié à la communauté et l'unité des vrais croyants. Pas plus qu'un nationaliste ne reconnaîtra à un national le droit de ne pas être nationaliste, bien des « islamistes » ne reconnaîtront à un musulman le droit de ne pas être islamiste s'il veut rester membre du démos et vivre sur son territoire. Sur les idéologies islamistes dans cette situation, cf. Al-Azmeh, 1993.

¹³ Sur le pluralisme moral de Mill, cf. Berlin, 1988 *b*. Sur son monisme culturel nécessaire au gouvernement représentatif, Mill, 1975, p. 380-388, chap. XVI, « On nationality as connected with representative Government » ; Tamir, 1993, p. 163-165 ; Miller, 1995 *a*, p. 97-99 ; Kymlicka, 1995, p. 52-53.

les valeurs sans les soumettre à la loi de l'historicisme progressiste démolé par Popper (Popper, 1956) mais ne se résignent pas complètement à abandonner l'idée que certains systèmes (de connaissance ou de valeurs) sont « objectivement » meilleurs que d'autres (MacIntyre, 1988 ; Taylor, dans Tully, 1995). Il n'est pas pour autant un sceptique et un relativiste moral, pas plus que Bertrand Russell, totalement sceptique sur la philosophie politique, n'était relativiste en matière de convictions politiques (Ryan, 1988, 1990). La logique de leurs positions respectives peut échapper au lecteur peu porté aux agilités de la philosophie analytique ou aux interprétations savantes de la pensée de Hume : un choix radical fondé sur la pure contingence (même si c'est celle des convictions historiquement partagées par les gens ordinaires) est un décisionnisme certes peu héroïque, donc plus plausible, mais plus fragile encore que le choix pascalien pour le cœur contre la raison et pour le « Dieu d'Abraham » contre le « Dieu des philosophes ». Il n'en reste pas moins que cette thèse « a-philosophique » peut être [239] tenue sans que ses porteurs soient taxés immédiatement d'imposture ou de délire ¹⁴.

Le détour par la philosophie morale n'en est pas moins difficilement évitable même si nous acceptons la vue « non-socratique » de Bernard Williams selon laquelle en matière morale « la réflexion peut détruire la connaissance » (Williams, 1985, p. 148) et abandonnons le « rêve kantien » de la communauté de raison, trop éloigné de la réalité sociale et historique pour que la vérité des propositions morales puisse être philosophiquement fondée (*ibid.* p. 197-200) ¹⁵. De fait, il y a de

¹⁴ Voir cependant les critiques indignées sinon compréhensives de James Wilson au nom d'un intuitionnisme fondé sur l'évolution darwinienne (Wilson, 1995, p. 22-29 et 317) et divers commentaires dans Conway, Seery, 1992. Toute autre que la question de « l'a-philosophie politique » est la question de « la politique de la philosophie » (ou plus justement, du philosophe) que Rorty semble parfois confondre avec la première : la philosophie peut être divorcée de la politique mais le philosophe n'est pas plus que quiconque exonéré de justifier *sa* politique et *de ce fait* ses rapports avec sa philosophie. S'il manque à le faire et ignore la question, tel Heidegger (Sluga, 1993), cette faillite morale jette la suspicion sur *sa* philosophie et pas seulement sur son courage ou sa clairvoyance.

¹⁵ La position de Williams est fortement critiquée par Brian Barry dans sa défense de « l'impartialité » comme un ensemble de principes et règles de justice susceptibles de constituer la base d'un accord libre entre gens cherchant un accord en termes raisonnables (Barry, 1995 *a*, p. 11 et chap. 8 et 9).

fréquentes affinités sociologiques sinon logiques entre telle position de philosophie morale et telle position idéologique ou politique : il peut y avoir des tenants du rationalisme libéral opposés au pluralisme moral et au pluralisme culturel (Larmore, 1994) et selon John Gray, ils ne peuvent *que* l'être (Gray, 1995) ; mais tout pluraliste moral actuel est également un libéral de sensibilité et de conviction (Walzer, 1990, 1995 *a*), en général animé envers le pluralisme culturel par des sentiments de sympathie ... tempérés cependant par une forte méfiance vis-à-vis des cultures *non* libérales. De même quand se répand le sentiment des variations éthiques à travers les cultures et se développe une conscience réflexive, les concepts éthiques « épais » perdent leur valeur¹⁶, le [240] désaccord moral change de sens (MacIntyre, 1981) et le relativisme, qui tient que toute pratique (ne) peut avoir une valeur (que) d'un certain point de vue et en relation avec certains standards ou certains contextes, devient une option tentante car elle permet de

Cependant Williams ne soutient pas que la validité, ou la soutenabilité des propositions morales (le fait qu'elles soient dignes de foi) dépend, en l'absence de théorie éthique abstraite, de la seule décision des passions, des ressentiments ou des intérêts, elles ne sont pas « affaire de goût » simples « préférences » et « désirs » imposant silence à toute justification raisonnable, mais le style formel de la philosophie n'est pas la meilleure méthode de discussion, l'analyse politique et historique couplée à une argumentation pragmatique et contextualiste serait préférable (Berlin, Williams, 1994. Cf. les débats autour de Williams, dans Altham, Harrison, 1995). Comme Barry déclare de son côté que l'appel à la raison ne doit pas être compris comme renvoyant purement à la déduction logique mais inclut seulement l'appel à l'argument raisonné, le seul vrai point de désaccord porte sur les prémisses de l'argument qui selon Barry sont « en principe ouvertes à l'acceptation de quiconque », (mais ne sont nullement déjà présentes conventionnellement dans la culture des « quiconques », Barry le rappelle dans une charge étonnamment rude contre Walzer, Barry, 1995 *b*, p. 74-79) ce que Williams dénie implicitement en qualifiant de « superstition philosophique » le fait de considérer nos valeurs comme « des vérités ultimes à nous données par la nature ou la révélation » (Williams, 1995). Il est vrai qu'il n'est peut-être pas besoin de recourir à des présupposés aussi forts pour en appeler à l'acceptation de quiconque.

¹⁶ Bernard Williams nomme ainsi les concepts moraux substantifs, spécifiques et reliés à l'action (« *action guiding* »), Williams, 1985, p. 140-143, 163. Michael Walzer (sans mentionner Williams) appelle un argument moral « épais » quand il est « richement référentiel, à forte résonance culturelle et encadré dans un système symbolique, ou un réseau de significations, local » (Walzer, 1994, p. XI, note).

ne pas absolutiser ses convictions et ainsi d'évacuer le conflit : l'impasse du « relativisme vulgaire » n'est pas loin, qui requiert d'être également bien disposé envers les croyances éthiques de n'importe qui d'autre, exemple de croyance confuse et auto-contradictoire en une moralité *non* relativiste de tolérance universelle tenue au nom du relativisme (Williams, 1972, p. 1985). Rien que de très normal à ce genre de situation : la philosophie morale ne gouverne pas la moralité pratiquée pas plus que la philosophie politique ne gouverne la politique mais elle scrute ses intuitions spontanées et s'efforce de les formuler systématiquement (Van Parijs, 1991, p. 27). De ce fait elle devient de plein droit partie du débat, même si elle n'en est qu'une partie, peut-être pas la plus importante.

La difficulté des controverses morales tient à l'ambiguïté constitutive des moralités du monde moderne : les morales sont objectivées en « systèmes de valeurs » particuliers dont la compatibilité est douteuse, la justification relative improbable (c'est le « combat des dieux ») et la convergence dans une morale universelle (un « espéranto moral » moqué par Smart Hampshire et abandonné au moins partiellement par John Rawls lui-même, Hampshire, 1983 ; Rawls, 1993a¹⁷) n'est plus considérée que comme une théorie morale *parmi d'autres*, même si elle sert de tissu conjonctif très peu dense aux organisations et manifestations culturelles internationales combinant universalisme moral et relativisme culturel (puisque tous les êtres humains sont égaux et prétendent à juste titre aux mêmes droits, toutes les cultures sont porteuses de moralités égales, y compris celle où les êtres humains n'ont pas les mêmes droits, donc sont inégaux...). Et pourtant une croyance morale ne peut pas être justifiée seulement par son existence particulière vis-à-vis d'un sujet ou d'un groupe ni même par son utilité pour ceux-ci, elle doit être justifiée par rapport à une valeur en soi¹⁸ et doit

¹⁷ Nous n'entrons pas ici dans le débat suscité par les travaux récents de Rawls sur la morale et la justice internationales (Rawls, 1993 *b*).

¹⁸ La position que John Gray prétend déduire d'Isaiah Berlin à savoir que les engagements envers des pratiques morales (en l'espèce des pratiques libérales) sont « sans fondement » (« *groundless commitments* ») (Gray, 1995) est qualifiée de « provocation » par Michael Walzer : « Ce n'est pas ce que Gray pense, ni ce qu'il pense que Berlin pense, ni ce que Berlin dit (habituellement) » (Walzer, 1995 *a*, p. 31). Pour des positions soigneusement argumentées contre le relativisme radical et en faveur de « la pluralité limitée de vraies moralités », cf. Foot, 1982, Wong, 1991.

donc en quelque sorte valoir « *erga omnes* », non que tous doivent la partager, mais tous doivent pouvoir être mis en position d'en reconnaître la valeur sinon la validité. Cette question, rhétorique quand elle concerne des sujets ou des groupes qui peuvent commodément s'ignorer puisque rien de ce que font les uns n'a d'influence sur la vie des autres, devient cruciale en démocratie quand les interactions sont fortes et que le peuple est présumé former une communauté de citoyens. Ici, les rapports entre moralités « privées » et moralité(s) « publique(s) » ne peuvent être renvoyés aux seuls rapports morales sociales (diverses et facultatives) - lois positives (communes et obligatoires), [241] car c'est la question de la légitimité de la loi positive qui se trouve posée.

L'acception du « pluralisme moral » dépend du type de problèmes que son emploi est supposé traiter. Il nous semble pouvoir en distinguer trois en allant, peut-être contre la logique d'exposition, du plus « politique » au plus « fondamental » car cet ordre permet de partir des défis du pluralisme culturel au lieu de les résoudre par déduction.

— Quelles sont l'extension et la compréhension des « valeurs communes » présumées nécessaires au fonctionnement d'une société démocratique, ou en d'autres termes quelle est l'épaisseur morale concevable de la culture publique commune ¹⁹ ? La réponse la moins pluraliste réalisera un double encastrement : encastrement des concepts spécifiques reliés à l'action dans les concepts généraux définissant les valeurs ultimes, et des valeurs abstraites dans le réseau des significations « locales » (« un seul code, une seule culture », ou encore « une seule idéologie, un seul style de vie »), encastrement de la moralité de la coexistence (commerce et communication) dans la moralité du souverain Bien et de la moralité des institutions dans celle du comportement individuel (« des institutions justes font des hommes vertueux — ou religieux — dans leur vie privée et publique » ou encore « des hommes vertueux font des institutions justes »). En contraste, la réponse pluraliste sépare la justesse des comportements, qui dépend de choix « privés » entre valeurs contradictoires et différentes conceptions du bien, de la justice des institutions qui doivent aménager à ces différentes conceptions un accès procédural égal et équitable aux instances de délibération. Cela laisse place à différentes combinaisons possibles (un seul code « fin » procédural dont il reste à voir s'il peut

¹⁹ Cf. *supra* p. 239, note 3.

être concevable et suffisant pour rassembler une communauté politique démocratique, ce dont certains pluralistes ne sont pas toujours convaincus, on le verra ; un ou plusieurs codes substantiels et plusieurs cultures épaisses) : la version pluraliste maximale et universaliste minimale est celle de Stuart Hampshire (des institutions délibératives « décentes » excluant la guerre civile et la tyrannie, dont le produit n'est pas garanti juste ; Hampshire, 1989, p. 72-78), la version inverse est celle de Jürgen Habermas (des institutions de démocratie radicale réunissant des agents libres et égaux, libérés de la domination, de la subordination de la peur et de la déférence et produisant une justice substantielle et révisable, Habermas, 1990) version qui, si elle est prise au sérieux et non comme un aimable discours de belle âme, témoigne d'une belle épaisseur (Walzer, 1994). Les versions intermédiaires pourraient être celles de John Rawls ordonnant les institutions à la seule valeur de justice, produit d'un consensus politique et non métaphysique (Rawls, 1993 *a*) et d'Isaiah Berlin pour qui les institutions elles-mêmes ne pouvant être ordonnées autour d'une seule valeur sinon cette vérité nécessaire que « nous ne pouvons tout avoir » (aucun arrangement institutionnel ne peut d'ailleurs être à lui seul la garantie d'une valeur), une société politique bien agencée est celle qui permet un système non « injuste » ni « immoral » où ma liberté, ou celle de mon groupe, ne dépendrait pas du « malheur d'autres hommes » et où des [242] « compromis pragmatiques » pourraient être passés entre principes opposés au bénéfice relatif de l'un pour des raisons qui « ne peuvent (toujours) être généralisées en maximes universelles ni même clairement définies » (Berlin, 1988 *a*, p. 174-175 ; ici le pluralisme est très proche du « libéralisme de la peur » de Judith Shklar, Shklar, 1989 ; Yack, 1995). Berlin répond ainsi par avance à la seconde question.

Quelle est la base d'un accord possible sur les valeurs communes ? La réponse non pluraliste classique invoque une morale de la Révélation ou de la Fondation (Walzer, 1987, chap. I) cependant que le pluraliste modéré tel Rawls brandit « l'accord raisonnable » sur des valeurs « raisonnables », ce qui lui vaudra la botte meurtrière du pluraliste conséquent : le « raisonnable » n'est jugé que selon les critères traditionnels du libéralisme, ce qui ferme l'éventail pluraliste à peine ouvert en excluant du débat ceux qui n'entrent pas dans le consensus sur les valeurs des Lumières (Crowder. 1994) et laisse apparaître l'in-

quiétante figure d'une Raison souveraine décidant à l'avance de la procédure *et* du résultat, réduisant indûment l'éventail de ce que nous pouvons raisonnablement penser (Williams, 1995) et compromettant ainsi l'authentique recherche libérale de la civilité dans le conflit (Hampshire, 1993)²⁰. Mais le pluraliste « conséquent » peut se trouver pris à revers et taxé... d'inconséquence car par quel miracle un processus équitable s'imposant à des croyances réciproquement qualifiées de déraisonnables serait-il seulement pensable puisque l'équité du résultat ne pourra être reconnue et donc pas davantage celle du processus lui-même ? Ce n'est donc pas sans raison qu'Isaiah Berlin et Bernard Williams jugent que le style formel n'est pas la manière la plus éclairante de discuter ces questions et préfèrent des arguments plus historiques, plus informels et plus pragmatiques pour décider dans différents contextes du meilleur « échange entre valeurs » (Berlin, Williams, 1994).

L'univers moral est-il potentiellement « en ordre » ou est-il à vue humaine irrémédiablement « en désordre » ? Quoique fondamentale, cette question n'est pas traitée par tous les pluralismes moraux. La version la plus forte, et à nos yeux la plus convaincante, tient non seulement que les gens *ont des idées* différentes, parfois incompatibles parfois incommensurables, sur ce qui est valorisé mais surtout *qu'il y a* des valeurs incommensurables qui ne peuvent être rangées sur une seule échelle et qui cependant (ou *plutôt pour cette raison*) sont également des valeurs à la signification humaine réelle et intelligible, si bien qu'il ne peut y avoir de mesure universelle des degrés de Bien et qu'il y a plusieurs manières concevables de combiner liberté(s), justice, culture, paix, communauté, etc. Le pluralisme moral ainsi entendu tient que nous n'avons pas de conception cohérente d'un monde où rien ne se perdrait car les biens sont en conflit par leur [243] nature même (et non par l'aveuglement des hommes) et il n'y a pas de schéma incontestable pour les harmoniser (Williams, 1978, 1995)²¹. Mais de ce fait le pluralisme moral, en refusant la primauté universelle et

²⁰ La critique suggérée par Hampshire n'est peut-être pas très juste pour Rawls dont l'idée de « raisonnable » ne se réfère pas à une valeur ultime (par exemple celle de l'autonomie) mais à un idéal moral de rapports interpersonnels dans lequel chaque individu s'abstient de considérer sa position comme spéciale : il n'est pas « raisonnable » de prétendre imposer des valeurs particulières (non partagées) pour la seule raison qu'elles sont vraies. (Je remercie Bertrand Guillaume pour ces formulations).

atemporelle d'une seule valeur, devenue idéale, rejette aussi la tyrannie du pluralisme lui-même, devenu radical, système et valeur unique au contenu non négociable.

De fait, au moment où la démocratie semble devenir pluraliste, le pluralisme s'affirme si radicalement qu'il prend une petite allure moniste : tout doit lui être subordonné. Or c'est un hommage à rendre au pluralisme que de constater qu'aucune valeur, étant toujours socialement instituée, ne peut être pure, absolue et *univoque*, et ceci vaut aussi pour le pluralisme, comme pour la démocratie. C'est pourquoi nous nous interrogeons ici sur la combinaison viable de ces deux valeurs instituées dans le monde tel qu'il est et non tel qu'on peut le rêver. Une analyse des dilemmes auxquels conduisent les visions abstraites du pluralisme dans le contexte démocratique contemporain nous amènera à un exposé (prudent) des possibles combinaisons des deux termes.

LE CROYANT, LE PLURALISTE ET LE DÉMOCRATE

[Retour à la table des matières](#)

Les grandes religions monothéistes, fondées sur l'idée d'un dieu universel unitaire et supra-mondain et sur un accroissement du contenu éthique de la conception de Dieu, sont confrontées au problème de la théodicée : comment l'énorme puissance d'un tel dieu peut-elle se concilier avec le fait de l'imperfection d'un monde qu'il a créé et qu'il gouverne ? (Weber, 1971, p. 535). Dans les cas où les croyants de religions différentes forment un « peuple souverain » unique et non une superposition hiérarchique d'ordres communautaires auto-organisés,

²¹ Charles Taylor pourtant adepte de la « diversité profonde » pense au contraire qu'est possible la quête de la « transvaluation » des exigences morales multiples, ouvrant la voie à un mode de vie individuel et social réconciliant ces demandes par l'usage commun de la raison non entravée, la communication libre et la compréhension mutuelle (Echange avec Isaiah Berlin, dans Tully, 1995). Si Taylor établit vraiment la possibilité non seulement de la quête elle-même mais de son résultat, il refuse le caractère *irréductible* du conflit des valeurs souligné par Berlin pour atteindre, par son tournant « haber-massien », à un intéressant « multiculturalisme de la chaire » où le catholique Taylor prend une position plus pélagienne qu'augustinienne puisque les valeurs supposées se rejoindre « quelque part », peuvent se rejoindre pour lui en ce monde historique.

un cas d'imperfection est la contradiction entre un fait de croyance et un fait d'observation : d'une part, la religion de ce type, parce qu'universellement vraie, affirme et présuppose en droit l'unité naturelle et surnaturelle de l'humanité, à la fois comme origine et comme « *telos* », horizon nécessaire ; d'autre part la coexistence de religions du même type (sans compter les religions de type différent) atteste en fait le pluralisme apparemment indépassable de moralités alternatives, de vues du monde, de perspectives de valeurs, bref de ces « conceptions du bien » différentes qui ont tant préoccupé John Rawls. En d'autres termes, si je [244] crois dans la valeur de ma religion, je crois que la Vérité est Une, donc créatrice de consensus via la conversion, et l'erreur multiple, donc génératrice de pluralisme ; je dirai donc comme ce musulman marocain, qu'il n'est pas démocratique de permettre que l'on vende, sur le territoire marocain, de l'alcool aux croyants (Bennani-Chraïbi, 1993). Mais le fait que d'autres partagent la même structure de croyances sans lui donner pour autant le même contenu ²² renverse la problématique : la Vérité divise, elle « n'apporte pas la paix mais l'épée » pour citer le plus connu des prophètes (l'avant-dernier pour l'islam, le Dieu post-prophète pour les chrétiens), elle crée de fait un pluralisme, éventuellement violent, non le consensus (ce qui permet à un imam de la Fédération des musulmans de France de considérer comme la première violence le fait que « dans un pays soi-disant démocratique l'on prétende interdire le port du voile islamique à l'école » ²³), cependant que la coexistence d'erreurs multiples mettant

²² Le fait que d'autres puissent avoir une structure de croyances différente, (par exemple en ne croyant pas à la toute-puissance d'un dieu unique, en divorçant l'existence des dieux de tout contenu éthique homogène et cohérent, ou encore en ne prétendant pas que tout homme ait vocation à être converti) ne pose peut être pas tout à fait le même type de problème aux tenants du Dieu éthique transcendant et universel : il leur suffit de les classer parmi les « idolâtres » et les « païens » qui n'ont pas encore compris où sont les témoins d'un moment dépassé de l'évolution, des « peuples enfants » en quelque sorte. Un peu d'hégélianisme ou de darwinisme peut être rajouté par là dessus et le tour est joué. J'ai donc voulu poser le problème dans sa plus grande difficulté à partir de l'extrême (même structure, contenu contradictoire) mais il existe aussi dès que les structures et contenus différents ne sont plus invalidés au départ par un progressisme implicite ou explicite.

²³ Déclaration entendue le 2 juillet 1994 au cours d'une interview radiophonique. On pourra objecter que cet exemple ne touche pas la coexistence de religions mais d'une religion et d'une idéologie (laïciste par exemple) dont la

entre parenthèses la question de la Vérité (le monde des valeurs ultimes et du « combat des dieux » de Max Weber) mais aussi le monde du « style de vie » considéré comme le seul digne d'être vécu, peut favoriser en droit un consensus provisoire entre gens qui n'ont rien en commun sauf le fait — contradictoire pour le croyant convaincu — de vivre côte à côte, voire d'entretenir non seulement un « commerce » marchand (échanger des biens), mais aussi une « coopération civique » (décider et accepter des lois communes), tout en préférant mourir plutôt que vivre selon le style de l'autre.

[245]

Mais cette situation d'indifférence réciproque bénigne entre « ethnocentristes » cohérents²⁴ est insupportable pour le croyant (à la rigueur peut-il admettre la position dominante de « sa » religion et la « protection » des religions cousines dont les membres auront une position subordonnée et la possibilité de ne pas être forcés à la conversion). Car il est impossible de faire de la Vérité « une » vérité parmi

structure n'est pas la même. Outre que cela n'est nullement évident et que le sécularisme militant a les traits d'une religion universelle, sans en être une pour autant, l'essentiel est ailleurs : le port d'un insigne (ou son interdiction) est dans ce cas non pas affaire de convention et de circonstance (ce vers quoi les tribunaux administratifs français semblent se diriger) mais de principe fondamental. Il est évidemment banal de relever que la position ici rapportée est celle d'un croyant vivant en situation de minorité et pressé par l'interviewer de prendre position sur la violence en Algérie (à quoi l'imam se refuse obstinément pour échapper au piège de l'auto-stigmatisation provoquée et... pour ne pas prendre de risque dans la guerre civile algérienne) cependant que la position du musulman marocain, citée plus haut est celle d'un croyant vivant dans un pays dont le souverain est le Commandeur des croyants (et à qui il est reproché d'autoriser des débits de boissons alcoolisées ce qui est la preuve de son non-respect de la démocratie...). Mais j'ai voulu mettre à jour la logique d'un argument en laissant de côté pour le moment sa sociologie et son contexte, voire son histoire. Je n'ignore pas que c'est aux yeux de beaucoup un péché méthodologique capital : je plaide coupable et sollicite l'indulgence et un peu de patience.

²⁴ « Ethnocentrisme » est ici séparé de toute référence sociologique à un concept « d'ethnie » mais exprime, selon la boutade de Richard Rorty « The conviction that one would rather die than share certain beliefs » (Rorty, 1986, p. 525). Ethnocentrisme « faible » dont la version « forte » est que *mes* croyances sont seules dignes d'être tenues par tout être humain raisonnable et la version « ultra forte » est que certains êtres « humains » ne sont pas dignes de les tenir.

d'autres : le monde n'est plus en ordre. Il ne lui reste qu'à renoncer et se retirer du monde, ou bien à convertir (ou à se convertir) : le « *religious cleansing* » est toujours une tentation du nationaliste religieux comme « *l'ethnic cleansing* » celle du nationaliste ethnique.

La démocratie, telle qu'elle est aujourd'hui conçue comme pluraliste et libérale, est considérée comme apportant une solution au problème de l'imperfection du monde et du pluralisme religieux en court-circuitant les débats qui ont encombré les croyants et les encombrant encore, notamment en pays d'islam : ne sont plus nécessaires l'argument de la faiblesse des hommes (« tout le monde serait musulman s'il y avait un seul musulman à vivre selon l'islam »), ni l'argument de la « faiblesse » de Dieu (« le Christ s'est placé entre nos mains, c'est pourquoi il sera en agonie jusqu'à la fin du monde » — donc celui-ci sera toujours divisé jusqu'à l'Apocalypse —) deux variantes de l'argument du péché, pour rendre compte de l'aporie du consensus universel confronté au pluralisme indépassable ; il n'est pas davantage besoin de recourir à une solution « déiste » de type voltairien (« toutes les religions sont des variantes dégradées d'un principe suprême et suprêmement bon qu'elles partagent sans le savoir ») dont « la Nature et le Dieu de la Nature » Jeffersoniens de la Déclaration d'indépendance américaine sont une version (bel exemple d'ethnocentrisme « fort » mais « soft »), encore moins au surnois progressisme rationaliste qui fait avancer l'Humanité, à travers une dialectique tortueuse où la Raison a d'innombrables ruses, vers la convergence morale. Tous ces arguments se retrouvent ça et là, plus ou moins sécularisés dans les débats de deux derniers siècles, mêlés aux débats proprement religieux allant de la signification pluraliste de la Trinité à la distinction catholique entre la « thèse » et « l'hypothèse » (dont la version musulmane est que s'il est idéal qu'un musulman soit gouverné conformément au lois de l'islam — ou de telle façon qu'il puisse les suivre et les pratiquer — et si possible sous l'autorité d'un bon musulman, tout vaut mieux que l'absence totale de gouvernement), mais ils sont moins importants que le retournement opéré par ce que Blumenberg nomme la « self assertion » (Blumenberg, 1983), réponse à l'absolutisme théologique du Dieu éthique et tout-puissant dans un monde totalement contingent.

Si cette interprétation est exacte ²⁵, le pluralisme ne serait plus un problème ni une donnée de fait mais une donnée de *droit* : si le moi (quels [246] qu'en soient les principes de constitution) est le seul juge de la loi qu'il se donne à lui-même, s'il est émancipé de la Nature comme de Dieu ²⁶, il n'a aucune base logique pour imposer à un autre moi une valeur quelconque sauf celle qui préserve l'intégrité universelle des « moi » ²⁷. Il a certes des devoirs envers lui-même mais n'entre pas dans ces devoirs celui de vivre avec des moi semblables à lui ou de forcer des moi différents à reconnaître la loi morale à laquelle il croit. Tout reste certes à construire pour assurer la paix et la coexistence civiles et à légitimer le gouvernement mais une voie au moins est fermée, celle d'un bien commun substantiel et unique pré-existant en droit à la diversité des jugements particuliers : s'il y a un gouvernement, il ne peut avoir pour base qu'un système de droit(s) non un système de vérité, et ce système doit permettre « de donner toute liberté à la nature humaine de se déployer suivant toutes les directions, si opposées qu'elles soient les unes aux autres », pour citer les *Mémoires* de John Stuart Mill. commentés (ce n'est pas un hasard) par Isaiah Berlin (Berlin, 1988 a, p. 219).

Quels que soient les désaccords sur une variété de problèmes (incommensurabilité totale ou partielle des valeurs, existence ou non d'« overriding principles », caractère procédural ou substantiel de ceux-ci. procédure logique pour les construire rigoureusement à partir de divers types de « situation originelle », Rawls, 1971 ; Scanlon, 1982, 1988 ; Barry, 1995a, solutions possibles ou non aux conflits etc.), la philosophie publique « raisonnable » supposée évacuer une fois pour toutes les problèmes de la lutte des religions, et de la religion contre la cité, tient dans une sorte de combinaison de libéralisme et de pluralisme : sont affirmées contre la tradition aristotélicienne et thomiste la priorité du droit sur le bien et la neutralité de l'État vis-à-vis

²⁵ On laisse de côté le débat sur l'interprétation de la théorie politique moderne, « sécularisation de concepts théologiques » (Schmitt, 1985, p. 36) ou rupture partielle avec eux comme le soutient Blumenberg.

²⁶ Telle est l'interprétation de Kant que propose Pierre Manent dans son exposé de la « Cité de l'homme » (Manent, 1994, p. 288).

²⁷ C'est en ces termes que l'on peut interpréter aussi bien la liberté des modernes de Constant que la liberté selon John Stuart Mill, possibilité pour chaque individu de poursuivre le bonheur tel qu'il le conçoit, de se fixer ses propres buts et de les poursuivre à sa façon.

du bien ²⁸, mais on ajoute que « l'engagement de l'État à être neutre implique le pluralisme puisque ce qui fonde la neutralité de l'État et le statut prioritaire des règles organisant la coexistence sociale sur les valeurs à poursuivre dans le cadre de ces règles est l'existence d'une pluralité de valeurs incompatibles et incommensurables » (Kekes, 1993, p. 201). Notons que cela n'entraîne obligatoirement ni le relativisme moral ni la démission de l'État de sa mission de promotion d'un intérêt général : d'une part « des [247] principes ne sont pas moins sacrés parce qu'on ne peut en garantir la pérennité » et « reconnaître la validité relative de ses conclusions et pourtant les défendre résolument est ce qui distingue l'homme civilisé d'un barbare » (Berlin, 1988 *a*, p. 218 citant Schumpeter sans le nommer ²⁹) ; d'autre part, tout l'effort de John Rawls a été de prouver qu'il était possible d'assigner à l'État une mission de bien commun substantiel à partir du pluralisme et de la supériorité du droit sur le bien ; cette mission est remplie par un consensus sur la procédure propre à atteindre un but substantiel, non par un consensus préalable sur ce but : sur la base du « consensus par recouvrement » (*overlapping consensus*), les citoyens peuvent converger vers les mêmes principes de justice à partir de perspectives morales et

²⁸ J'ai quelques doutes sur l'hégémonie du principe de neutralité au sein de la philosophie libérale, cf. Raz, 1986 ; Kymlicka, 1995, chap. 4 sur la prétendue privatisation de la culture, et plus encore Gray, 1995 pour qui le libéralisme, loin d'être un simple système de choix sans impact sur la gamme des choix réels, ne peut que tendre à mettre hors jeu les formes de vie non libérales (« liberty trumps diversity »). D'autre part la dichotomie inlassablement rappelée par MacIntyre entre Aristotélo-Thomisme et Kanto-Rawlsisme (MacIntyre, 1990), est sérieusement qualifiée par Skinner au nom d'une conception républicaine et non libérale de la liberté négative (Skinner, 1994). La seule « neutralité » libérale incontestable consiste en ce que si un droit ou une ressource est accordé à une catégorie générale (les mères, les vieux, etc.) ce droit s'applique en principe universellement sans égard aux modes de vie, cultures et valeurs des bénéficiaires (Young, 1995 : cf. la mise au point de Waldron, 1993).

²⁹ Il est difficile d'ignorer la critique dévastatrice de Strauss, 1993, p. 66 pour qui cela revient à tenir pour le plus grand bien la position selon laquelle il ne peut y avoir de plus grand bien, donc à tenir un discours auto-contradictoire, et à ranger un « écrivain libéral ou bandit résolu » parmi les hommes civilisés et Platon ou Kant parmi les barbares ; comme si la conscience que les hommes socio-historiques ne sont pas Dieu ne laissait d'autre issue que la dictature de leur esprit de clan, c'est-à-dire de leurs intérêts et leurs passions. Pour plus d'explicitation, voir Leca, 1995, p. 379-380.

philosophiques différentes et incompatibles, une organisation politique commune peut être légitime malgré l'absence de moralité commune (Rawls, 1971 et 1987)³⁰. Par la même occasion, sont évacuées, ou du moins tenues pour déraisonnables, les prétentions de l'État moniste à mener une société vers l'homogénéité culturelle et de l'idéologie totale à modeler un homme nouveau. Pour couronner le tout, l'identification du pluralisme à la démocratie peut être argumentée ainsi : la liberté de choix de l'individu (concret, physique et non pré-constitué par les discours dominants en individu rationnel, moral, mâle, blanc, patriarcal, etc.) est nécessaire pour que le peuple réel et non métaphorique ait un « pouvoir » (pas de démocratie sans pluralisme) ; le pouvoir du peuple de défendre ses droits et de contrôler le gouvernement est la garantie de la liberté de choix de ses membres (pas de pluralisme sans démocratie³¹) ; enfin l'amitié civique et la civilité nécessaires à la coopération sociale entre individus inégaux dans leurs chances de vie mais tous également fondés à exiger quelque chose de leur gouvernement supposent le pluralisme car il ne peut y avoir de lien durable entre individus qui ne [248] seraient pas libres de leurs choix et se sentiraient en permanence réprimés dans leur identité

³⁰ Il n'est que juste de préciser que cela suppose la supériorité d'un « overriding principle » de justice *des institutions* ainsi que la nécessité en même temps que la possibilité logique et sociologique d'un consensus. Les pluralistes radicaux nient ces deux présupposés, le premier en remplaçant la hiérarchisation logique par l'équilibre contingent entre valeurs non hiérarchisables même si elles sont procédurales (ce qui conduit à rejeter la neutralité de l'État au bénéfice d'un engagement actif et substantiel pour « assurer les conditions nécessaires à la disponibilité générale d'une pluralité de valeurs ». Kekes, 1993, p. 203-217. Sur le devoir de l'État de ne pas être neutre et de défendre la publicité des particularités, Young, 1990, p. 112 et suiv.), le second en remplaçant le consensus par le simple acquiescement de fait (Rescher, 1993, p. 156-185).

³¹ Ces formules soulignent le côté « input » de la démocratie (la possibilité de peser effectivement sur les décisions, le « demo-power ») mais elles restent valables si Ton tourne le regard vers le côté « output » (la possibilité de bénéficier des décisions, la « demo-distribution », Sartori, 1975, p. 140). Elles deviennent alors : la liberté de choix est nécessaire pour que chacun puisse recevoir ce qu'il espère (ce qui implique la réduction, sinon la suppression, des situations réglées par le paternalisme où je suis d'autant mieux servi que d'autres décident à ma place ce qui est bon pour moi), et la liberté de chacun est d'autant plus grande qu'il a une plus grande part dans la répartition des bénéfices produits par le gouvernement.

et frustrés dans leurs intérêts. Ici le pluralisme moral et le pluralisme des intérêts sont supposés se soutenir réciproquement grâce à un pluralisme institutionnel pour enrichir la vie démocratique au lieu de se combiner pour transformer la société en état de violence latente ou ouverte. Tout cela a un petit côté « conte de fées », ce qui ne suffit pas à l'invalider car toute grande philosophie confrontée à la défense du raisonnable dans un monde réel de violence doit bien « parier » sur quelque chose en faveur de la vie collective contre le triomphe du néant : il vaut mieux montrer que les princes peuvent épouser les bergères plutôt que de se borner à constater qu'ils laissent leurs soldats les violer ou à clamer qu'après la Révolution il n'y aura plus de princes. Encore faut-il un minimum de cohérence et de référent à des situations d'expérience. On prêtera ici attention à la signification profonde des revendications multiculturalistes, religieuses ou ethniques mais aussi d'autres « minorités », qui viennent troubler le démocrate libéral car elles le concurrencent sur son propre terrain, celui de la valeur suprême de l'autonomie individuelle et de la reconnaissance de la dignité universelle (Taylor, 1992 *a*, p. 39 ; Raz, 1994, p. 78), tout comme le fit, et le fait encore, la revendication nationaliste (Berlin, 1988 *b*). Il peut se faire, comme Isaiah Berlin l'avait bien noté, que la question « démocratique » « par qui devrions-nous être gouvernés ? » conditionne la question « libérale » « jusqu'où doit s'étendre le gouvernement ? » (Berlin, 1988 *a*, p. 207) parce que l'autonomie de la liberté « négative » de l'individu n'a pas de sens si celui-ci est membre d'un groupe à qui est déniée collectivement cette liberté. Le pluralisme libéral et individualiste n'a pas de sens s'il n'est pas encadré dans un pluralisme de groupes (impliquant éventuellement le *self government* de ceux-ci) découlant du droit d'être reconnu comme tel par les autres : « Sans cette reconnaissance, je risque de ne pas être conscient ou de douter de mon droit à être un homme parfaitement indépendant » (*ibid.* p. 204). L'argument n'est ici que la reprise et l'extension des arguments « pluralistes non libéraux », catholiques-sociaux et « Guild-socialists », contre le risque d'oppression de la démocratie politique bourgeoise (Bobbio, 1990) : sans pluralisme de groupes *pré-constitués* et constitutifs, au moins partiellement ³², des « moi » de leurs

³² Il y a ici une forte différence entre la variante catholique-sociale et plus largement conservatrice du pluralisme qui inclut dans les groupes préconstitués légitimes, les communautés primaires (familles) et les Églises (Nisbet, 1953) et la variante socialiste qui exclut les Églises, et toutes les associations

membres, le pluralisme libéral est un leurre et la démocratie libérale un système d'exclusion, encore renforcé quand celui-ci devient démocratie majoritaire. C'est pourquoi Bobbio se sent fondé à conclure que la démocratie de l'avenir sera mesurée non au nombre de personnes dotées du droit de vote mais par le nombre de contextes non politiques (c'est-à-dire en dehors de la politique officielle. J.L.) où le droit de vote est exercé (Bobbio. 1984-1987, p. 56).

[249]

Cet argument ne fait apparemment qu'enrichir la philosophie publique pluraliste démocratique, sans la détruire pour autant. Le pluralisme du « self government » est une extension du pluralisme de la « self assertion » ; en introduisant la richesse et l'épaisseur de « l'homme situé » (non confondu avec le seul producteur-consommateur ni désormais avec le seul « mâle blanc ») dans l'atmosphère raréfiée du « citoyen » (pour évoquer ici une vénérable terminologie ; Burdeau, 1966-1977), il contribue à dépasser le « pluralisme privatisé » fondé sur le *self interest* (Young, 1990, p. 118-119), à éviter l'atomisation sociale et la toute-puissance étatique (la vieille crainte tocquevillienne), voire à gérer la contradiction schmittienne entre l'individualisme libéral chargé de pathos moral et le sentiment démocratique gouverné par un idéal politique d'homogénéité (Schmitt, 1988) mais surtout à déplacer la cible de l'attaque pluraliste, de la religion dominante puis de l'Etat moniste vers l'institution sociale elle-même comme société de domination et institution d'encadrement, de classement et de discipline. Mais cela soulève aux yeux de certains de ses défenseurs quelques problèmes gênants, celui du maintien de la solidarité (Phillips, 1993, p. 150) et celui du choix de valeurs politiques soutenues par l'État contre les ennemis (Mouffe, 1993, p. 131-133). Dès lors, on peut se demander si ce nouveau conte de fées n'est pas tout autant étranger que son cousin aux expériences réelles des sociétés concrètes.

fondées sur la croyance et l'opinion, du droit à la représentation fonctionnelle (Cole, 1920, p. 115). Les groupes de Cole (coopératives, corporations industrielles, professionnelles, associations de consommateurs) ne sont légitimes que parce qu'ils ne sont pas des groupes prescrits bien qu'ils soient « donnés » par la division du travail et contribuent de ce fait à constituer le moi (identité et intérêts) de leurs membres.

Il existe en effet une face (très peu) cachée de la critique multiculturaliste. Celle-ci ne se borne pas à revendiquer la reconnaissance et l'intégration dans une philosophie publique taillée sur mesure pour l'accueillir, un libéralisme « millien-tocquevillien » incorporant Isaiah Berlin et Jacques Derrida pour accepter la différence, le tout couronné par un pragmatisme revisité par Richard Rorty. En insistant sur « la particularité culturelle de la démocratie libérale » (Parekh, 1992), elle dévoile que le pluralisme prétendu de celle-ci est fondé en réalité sur son contraire, une unification culturelle et idéologique fermant l'espace social aux « outsiders » (idées, cultures, groupes de statut, d'ethnies, de « gender »). Même le pluralisme de Cole et de Laski qui ouvrait la porte aux classes mais les fermait aux groupes de croyances tombe sous cette critique. Lui aussi, bien que critique du libéralisme bourgeois, participe de la clôture imposée à ceux qui ne participent pas à la lutte des classes de la société bourgeoise. Le pluralisme d'Isaiah Berlin y échappe au contraire mais ne laisse d'issue pratique qu'au nationalisme qui est la négation du pluralisme puisque celui-ci nie la coexistence de cultures publiques fortes à l'intérieur d'une même unité politique (Gellner, 1983), sauf à en imaginer une version libérale (Tamir, 1993). Le nationalisme ne sauve le pluralisme qu'en créant des unités politiques souveraines et égales organisant à l'intérieur un pluralisme limité. Ce détour par le nationalisme permet de poser la question : et si le pluralisme libéral était rendu possible non par l'émancipation continue d'un moi souverain et auto-fondateur mais par l'adhésion à une communauté pré-constituée créant un « monde » et un seul, seul pensable donc seul tenu pour raisonnable comme l'ancien monde était le seul tenu pour « bon » ? (Les « archeo marxistes », qu'il n'est plus à la mode de citer, parleraient bêtement « d'idéologie dominante » mais je ne suis pas loin de penser que c'était également le raisonnement de Durkheim sur la constitution sociale de l'individualisme, [250] ce qui explique assez bien pourquoi les durkheimiens eurent finalement assez peu de choses à dire sur les sociétés colonisées).

De ce fait il n'y a pas plus de « liberté de parole » dans le monde de la « self assertion » qu'il n'y en avait dans le monde de la croyance religieuse³³ et ce n'est pas le résultat d'une violation des principes de

³³ La version provocante de cette position qui doit beaucoup à Foucault et à une parodie de Wittgenstein peut être trouvée dans la collection d'essais d'un théoricien littéraire spécialiste de Milton, ayant pris intérêt à la jurispru-

la démocratie libérale mais un effet de leur logique et de leur sociologie internes mêmes. C'est pourquoi un multiculturaliste conséquent et sophistiqué qui ne voudrait pas retomber dans les apories de la position du croyant (ce qui l'exposerait à la familière critique « vous revendiquez pour vous quand vous n'êtes pas au pouvoir quelque chose que vous me refuseriez si vous y étiez ») doit déconstruire le pluralisme libéral en montrant qu'il privilégie *une* culture : cette critique implique qu'aucune culture ne peut avoir en droit une valeur éminente soit parce qu'il est impossible (et en tout cas contraire à l'égalité) de transcender les différences entre groupes (Young, 1990, p. 161-163) soit parce que le moi n'est jamais uniquement constitué par une seule culture et une seule appartenance (Said, 1993). *Au nom de cette critique* sera alors posé le droit éminent de chaque groupe à affirmer la valeur particulière et *incomparable* de la culture qui a fait ses membres. Autrement dit, au nom de la critique de la prééminence impériale de cette communauté préconstituée nommée « démocratie libérale », communauté close en dépit d'une philosophie publique fausement ouverte (puisqu'elle exclut ceux qui sont *vraiment* différents), le multiculturaliste se doit d'affirmer le droit à la reconnaissance inconditionnelle de la culture minoritaire, ce qui revient, au nom de la formule « toute culture est pouvoir » qui justifie la critique du « canon » libéral humaniste, à revendiquer un pouvoir non négociable à sa culture : au nom de la critique de l'ethnocentrisme, une position ethnocentriste est affirmée ³⁴.

dence, qui peut être lue alternativement comme l'apologie du conservatisme (« les solutions pratiques ne doivent rien aux principes ») et du nihilisme bien que son auteur se présente comme pragmatiste (« la rhétorique de la règle et des principes n'est qu'un truc de comportement verbal employé [inconsciemment ? J. L.] pour faire avancer l'agenda politique ») Fish, 1993. Voir en particulier l'essai qui a donné son titre au livre « There is no such thing as Free Speech and it's a good thing too » ainsi que « Liberalism does not exist ». Plus brutalement un musulman maghrébin m'a dit « toutes vos histoires de libéralisme, laïcité, sécularisme, ce sont des affaires de famille entre chrétiens colonialistes ».

³⁴ Edward Said qui a vu le problème échapper de justesse à cette contradiction en imputant le paradoxe à l'impérialisme. Son raisonnement est en gros le suivant : personne aujourd'hui n'est purement une chose ; les étiquettes telles que indiens, femmes ou américains ne sont rien de plus que des points de départ. L'impérialisme a consolidé le mélange des cultures et des identités à une échelle globale, mais son effet le plus paradoxal a été de permettre aux gens de croire qu'ils étaient exclusivement blancs, noirs, occidentaux ou

[251]

Du coup les « minorités » se voient attribuer toutes les caractéristiques que la théorie démocratique ordinaire ne reconnaît qu'à l'État et à l'individu : la « durabilité », la « non-négociabilité » de l'identité, la « menace » (des autres ou provenant des autres) justifiant comme auto-défense légitime le droit à la protection spéciale, éventuellement l'appartenance obligatoire (caractère du seul État puisqu'il ne peut qualifier qu'un groupe et non un individu). Il est possible que ces groupes se respectent mutuellement (Young, 1990, p. 163) tout comme les États, mais ceux-ci ne sont ni des individus dotés de sens moral et de préjugés ni des groupes vivant sur un même territoire étatique ... La question des conditions sociales de possibilité du respect mutuel entre groupes incomparables et cependant supposés former un peuple reste entière. Qu'on ne se méprenne pas : je ne cherche pas ici à caricaturer la position multiculturaliste pour mieux la démonter. Je me demande plutôt si elle n'exprime pas le dilemme de l'homme démocratique, symétrique du dilemme du croyant. La philosophie démocratique moderne affirme en droit le pluralisme car pour un public hétérogène la proclamation d'une Vérité tenue pour donnée devient exclusion d'une partie de ce public, privant ainsi le peuple concret d'un de ses composants : le peuple ne « se gouverne » qu'en « se faisant », le pacte social doit donc être renégocié au jour le jour. Mais du même mouvement le peuple qui « se fait » se fixe en unité universellement valide : constitué par des individus flottants, il les constitue à son tour en sujets prescrits ³⁵. Supposons en effet que l'état d'hétérogénéité mo-

orientaux (Said, 1993). En conséquence les victimes de l'impérialisme ou du libéralisme (femmes ou noirs par exemple) admettent et proclament la déconstruction du sujet préconstitué comme transcendant quand c'est un mâle blanc mais revendiquent le droit de proclamer la validité universelle du sujet dominé qui sans cela serait abandonné invisible et muet dans un « nulle part », déconstitué avant d'être constitué. (Cf. par exemple la critique de Derrida par Gates, 1992 qui explique en quelque sorte par avance le succès « choquant » de la « marche du million » d'hommes noirs sur Washington, suscitée par Louis Farrakhan le 16 octobre 1995. Cf. le débat autour des mêmes positions au sein du féminisme dans Nicholson, 1990). En ce sens on a bien affaire à des « compagnons de route » des anti-essentialistes égalitaires tendant à se rapprocher des « essentialistes séparatistes ».

³⁵ Toute une tradition sociologique dont Durkheim est l'un des fleurons insiste sur la constitution de la différence et de l'altérité par toute société en tant que conséquence de l'importance fonctionnelle d'un centre moral (cf.

bile, sans repère fixe reconnu par chacun, puisse donner lieu à des décisions gouvernementales allant au-delà d'une allocation Pareto-optimale où personne ne perd et quelques-uns gagnent (familiers dilemmes de la représentativité sociologique des groupes et de l'autorité décisionnelle au nom de l'intérêt collectif ; de la justice fondée sur des avantages réciproques et de la justice de transfert fondée sur l'impartialité, Barry, 1995 *a*). Il laisse toujours pendantes deux questions portant sur la solidarité et la sécurité. Comment être solidaire d'un groupe global ou d'autres groupes à qui rien *de (tenu pour) fondateur* ne me lie puisque ce qui me relie aux autres et me « fait » est soit un groupe particulier fondateur, la « minorité », soit « moi-même » comme moi flottant « Lyotardien », (auto) gérant la pluralité de mes appartenances glissantes (« *shifting allegiances* ») ? (Richard Rorty est parfaitement cohérent en séparant les valeurs vivantes de liberté et d'égalité de la valeur morte de fraternité, Rorty, 1986. Cf. *contra* l'effort récent de Munoz-Darde, 1994). Comment échapper au sentiment d'incertitude et d'insécurité, matérielles puisque ce que j'obtiens en faisant valoir mes droits peut être remis en cause par les droits des autres (autrement dit si à l'incertitude du marché s'ajoute celle des systèmes publics d'allocation) et surtout psychologiques puisque les catégories de mon monde social ordinaire, [252] qui me permettent de ne pas le considérer comme un chaos menaçant mais comme un ordre, sont bouleversées par d'autres groupes rejetant radicalement mes catégories et à qui ces catégories paraissent répugnantes ? Peut-on se permettre d'être tout le temps anti-ethnocentrique, culturellement pluraliste et relativiste ? (Zijderfeld, 1993) ³⁶. Ainsi le pluralisme démocratique *de droit*

Peel, 1969). Sur l'aspect exclusionnaire (ou classificatoire) des sociétés humaines stratifiées par le double processus de différenciation et d'évaluation, cf. Dahrendorf, 1968. Une confirmation inattendue de ces thèses sociologistes est venue de théoriciens économistes des choix rationnels arguant que le sens d'une identité collective donnée est le ressort caché susceptible de doter les acteurs de significations partagées et d'intérêts communs facilitant la résolution de certains problèmes de coopération et de gouvernance (Singleton, Taylor M., 1992).

³⁶ Cela ne semble apparemment pas poser de problème à J.D. Moon (pourtant sensible aux conflits tragiques) dans son beau plaidoyer très argumenté pour un « libéralisme politique » à valeurs partagées mais cependant tenues pour un produit de la délibération, non pour sa condition. Il suppose que l'on peut vivre dans l'ambivalence et la conscience de la contingence de sa propre identité tout en surmontant le besoin de voir ses aspirations et identi-

appelle *en fait* le consensus car la reconnaissance exigée et impliquée par le pluralisme exige aussi pratiquement que je sois reconnu par une communauté dépassant le seul groupe de « ma » communauté. Je ne veux pas seulement avoir le droit de vivre selon ma règle au milieu de l'indifférence d'autres qui m'ignorent et pour qui je suis transparent, je veux que mes valeurs soient reconnues comme bonnes, sinon ma dignité est atteinte, je deviens animal dans une réserve ; pour qu'ils me respectent et soient solidaires de moi, les autres doivent croire non seulement à mon droit mais au bien que je représente : le droit est nécessaire, mais la priorité du droit sur le bien ne me suffit pas.

C'est en ce sens que la formule attribuée à Tocqueville en dit beaucoup, « j'ai tendance à penser que si un peuple veut être libre il faut qu'il croie et s'il ne le croit pas qu'il serve » : pour se gouverner il faut savoir se dominer, c'est-à-dire servir ; sociologiquement le pluralisme ne suppose-t-il pas un sens commun (consensus) préalable fourni par une homogénéisation sociale et culturelle qui en est la négation ? Du coup les règles de la coexistence sociale, qui paraissent aux pluralistes de la « self-assertion » dériver naturellement du pluralisme, deviennent problématiques du fait même de l'existence de celui-ci. Pas de solidarité sans collectivité tenue pour donnée car on ne peut

tés reconnues pour bonnes par les autres (abandonner ce besoin que Moon considère comme le besoin de convertir — ce qui me semble un glissement partiel de sens, reconnaître la valeur d'une chose est-ce s'y convertir totalement ? — est nécessaire pour accepter pleinement la pluralité. Moon, 1993, p. 220-221). Mais cela me paraît contradictoire : comment psychologiquement vivre avec le double sentiment que ce à quoi je crois n'est pas fondé et que les autres ne le reconnaissent pas ? L'argument selon lequel cette situation oblige l'individu à réapprécier et rejustifier des valeurs qui ne peuvent plus être tenues par habitude donc à devenir rationnellement auto-critique et de ce fait plus autonome (Macedo, 1991, p. 237), laisse la question en suspens : ou bien l'individu tiendra son autonomie pour *non* contingente, ou bien il retournera à son point de départ faute de la reconnaissance d'une communauté. L'autre solution consiste à adopter l'attitude de Rorty et à joindre, le soir, son « club moral » après avoir côtoyé avec profit le jour des concitoyens moralement répugnants (Rorty, 1986), modèle peut-être adéquat de société de marché mais certainement peu attrayant de vie démocratique... Comme le remarque très justement Sébastien Roche, il y a quelque paradoxe à cultiver l'individualisme intolérant (tout choisir par soi-même et mettre souverainement à l'écart ce qu'on ne retient pas) et à clamer conjointement la vertu de tolérance (Roche, 1996, p. 236), à moins, par un contresens mortel, d'identifier la tolérance à une indifférence plus ou moins méprisante.

« croire » à quelque chose que l'on déconstruit du même mouvement. L'ennui est que cette solidarité est une clôture ³⁷. La [253] seule solution alternative pour ceux qui refusent à l'État le droit « d'éthiciser la contingence » dominante masquée en « identité vraie », (c'est-à-dire tenue pour donnée) et à la fois refusent toute identité collective englobante et admettent voire revendiquent la publicisation et la politisation d'identités minoritaires non négociables, est de recommander une démocratie « agonistique » où les différents sont des antagonistes contre lesquels la lutte sera menée mais dans le respect (Connolly, 1991, p. 163-181. Cf. les réserves de Moon, 1993, p. 215-219), une guerre civile pacifique où les combattants se respecteraient par une sorte de code chevaleresque de l'honneur en somme. Le problème est que l'on n'a jamais demandé aux chevaliers, qui n'ont jamais été des citoyens, (ce qui convient à ceux qui veulent désormais minimiser le rôle et le statut du citoyen sinon ses droits), de payer des impôts les uns pour les autres ; il est vrai qu'ils allaient ensemble en croisade (tout en restant antagonistes) mais c'était pour une cause (tenue pour) non contingente même si cette cause nous paraît aujourd'hui répugnante et s'ils ne dédaignaient pas à l'occasion de mettre à sac Constantinople pour des raisons « contingentes »...

LA « SOCIÉTÉ INCONNUE »

[Retour à la table des matières](#)

J'ai évité jusqu'ici autant que possible le débat plus que décennal entre les « communautariens » et « libéraux » ³⁸ parce que, dans la question qui nous occupe c'est un débat à front renversé. Mieux que

³⁷ J'ai argumenté ce point avec plus de détails dans Leca, 1992. J'admets avoir prudemment esquivé la question redoutable : peut-il y avoir une solidarité universelle ? pourtant tenue pour résolue par les Chartes constitutives de toutes les Organisations internationales...

³⁸ Pour ne pas remplir dix pages de plus d'explications, on se bornera à citer Sandel, 1982 et 1984 a ; Gutmann, 1985 ; Buchanan, 1989 ; Taylor, 1989 ; Walzer, 1990 ; Avineri, de Shalit, 1992 ; Frazer, Lacey, 1993 ; Bell, 1993 ; Etzioni, 1993. En français, on consultera l'article introductif bien référencé de Benoist, 1994.

personne les communautariens ont mis en relief la validité des revendications multiculturalistes en dévoilant le caractère social, préconstruit et particulier du moi libéral bourgeois (voire marxiste), ce faux universel, ainsi que les pièges de la neutralité de l'État et de la « différence-blind politics ». Ils ont donc contribué à la critique *d'une* version du libéralisme (Galston, 1995) en montrant, parfois contre leur intention, que la communauté, et la communauté politique, sont elles-mêmes des processus et des états politiques et non des lieux « non politiques » à l'intérieur desquels la politique ordinaire se déploie (Taylor, 1994, 1992 a). Cependant, ils ont peu à dire, (à la notable exception de Michael Walzer et Charles Taylor ³⁹), sur le multicommunautarisme auquel le multiculturalisme peut conduire. Et pour cause : *une* communauté fait sens et peut-être protège-t-elle l'individu de l'intolérance, comme semble [254] le croire Michael Sandel reprenant consciemment les théories de la société de masse (Sandel, 1994) ; plusieurs communautés concurrentes dans l'espace public politique risquent de se faire la guerre quand un Empire ne garantit pas leur auto-suffisance et leur coexistence, ce qui n'est pas le cas de l'État démocratique du fait du composant populiste et « welfariste » de ce dernier. Au contraire la démocratie peut voir s'opposer le populisme d'un groupe (tenu pour) dominant, jusqu'alors hégémonique dans la société globale, aux populismes concurrents des groupes (se considérant) comme dominés : être libre c'est reconnaître que ma communauté m'a intimement constitué et c'est refuser de la trahir en acceptant les opportunités que l'on m'offre comme individu (quand on m'en offre). En ce sens la démocratie diffuse le populisme : le « *démos* » se divise en multiples « *volks* », chacun constitué autour de la politisation d'une identité saillante, et une seule. Ici les libéraux et les pragmatistes ont quelque chose à dire (Rorty, 1989 ; Kymlicka, 1989) et encore une

³⁹ Ce qui ne les met pas à l'abri de l'accusation libérale de néo-conservatisme, car ils auraient beaucoup de mal à combiner justice et démocratie sans produire des conséquences exclusionnaires moralement illégitimes (Birnbäum, 1995 sur Taylor ; Bader, 1995 sur Walzer). S'ils ont cependant quelque chose à dire d'important c'est moins parce qu'ils sont *ontologiquement* (et sociologiquement) communautariens que parce qu'ils sont aussi *idéologiquement* (et historiquement) libéraux et individualistes (Walzer 1990, 1995 a ; Taylor 1995), une position déclarée aujourd'hui problématique et qui ne l'était guère pour Durkheim (Prager, 1981. Sur les passionnants textes inédits de Durkheim sur l'éducation, voir Durkheim, 1992 et Gautherin, 1992).

fois pour de bonnes raisons : en présence de communautés diverses et contradictoires dans leurs intérêts et leurs vues du monde, le seul moyen de « leur faire droit » sans tomber dans l'absolutisation de leurs dogmes et la pure et simple rationalisation de leurs ressentiments, donc de la violence, est de revenir aux intérêts des « moi » individuels présumés capables d'être vis-à-vis de leur(s) communauté(s) dans une position « engagée-dégagée ». Le « deuxième souffle » de John Rawls tient dans une grande mesure au fait que sa théorie a vu sa pertinence se déplacer du problème de l'État-providence à celui de principes communs à des individus qui ont peu de choses en commun, principes que cet impeccable individualiste-universaliste fait soudain surgir comme une nouvelle « tradition », tel un lapin sorti du chapeau du magicien ⁴⁰. Malheureusement, la logique contractualiste, fondant la communauté politique sur une structure d'autorité formelle dérivée des droits fondamentaux des individus et de leur consentement tenu pour logiquement requis par le jeu de l'autodétermination ⁴¹, risque de se heurter à la sociologie et la politique, ce qui ravirait les amoureux du « bois tordu de l'humanité ».

En effet le pur artificialisme volontariste du monde des droits, du contrat, du sujet puis de la critique des limitations de celui-ci peut-il faire que des citoyens soient soucieux de leurs droits tout en devenant

⁴⁰ « Nous faisons ensuite appel à notre culture publique elle-même avec ses principales institutions et les traditions historiques de leur interprétation, comme source partagée d'idées et de principes fondamentaux implicitement reconnus » (Rawls. 1985. p. 228. Je remercie John Crowley d'avoir souligné cette position et de m'en avoir donné une traduction plus fidèle que la traduction parue dans l'édition française).

⁴¹ Le problème se pose, (ce qui n'a rien de surprenant) à propos de la justification de la sécession qui peut difficilement être fondée sur le seul argument libéral du « consentement » (Buchanan. 1991). C'est que l'auto-détermination a en réalité deux faces puisqu'elle suppose qu'une *identité collective donnée* est reconnue et exprimée par l'addition de *préférences individuelles*, ce qui pose le problème de l'articulation de l'individualisme éthique et du nationalisme, ce « mélange plutôt trouble d'idées sur l'identité culturelle et la liberté individuelle » (Breuille. 1985, p. 373). Cf. l'ingénieuse construction fondant l'auto-détermination à la fois sur la notion d'un intérêt collectif du groupe, non réductible aux intérêts de l'individu *et* sur le lien conceptuel entre les intérêts du groupe et les intérêts de ses membres de sorte que l'importance morale de l'intérêt du groupe dépend de sa valeur pour l'individu (Margalit, Raz, 1990). Sur autodétermination et self-government, voir Barry, 1983.

critiques [255] des cadres matériels et culturels qui en faisant leur « monde » les rendent aveugles non seulement *aux droits des autres* mais à la manière dont ceux-ci conçoivent et construisent leurs droits, c'est-à-dire *aux droits autres* ? (le droit de deux homosexuels de vivre en couple légal et d'élever un enfant ne serait pas aux yeux de l'hétérosexuel le *même* droit que celui de vivre dans ce qu'on appelait jadis « l'union libre » et d'avoir des enfants légitimes ⁴²). Peut-il indéfiniment remplacer le « sens commun » tenant pour naturellement donnés les valeurs et les styles de vie ? Certes l'anthropologue avisé sait aussi que ce sens donné est un « système culturel » (Geertz, 1986 *b* ; p. 93-118) socialement et linguistiquement construit et qu'il n'est pas pur de toute exclusion et de toute domination, mais il sait aussi que pour fonctionner (et donc être objet de sociologie ...) il ne peut être *vécu* comme un artifice mais comme une tradition. Ici le « sol ininterrogé de présuppositions » du « monde de la vie » husserlien prend sa revanche et le libéral déconstructionniste se réfugie dans les campus pendant que les porteurs de droits se font la guerre aux cris de « vous n'avez pas le droit de méconnaître mes droits ». Mais le communautarien n'a pas beaucoup plus à dire à ceux qui, au nom de leur devoir envers leur groupe (un thème cher aux communautariens), mettent en cause la communauté politique aussi sûrement que ceux qui excipent de leurs droits (ce sont d'ailleurs parfois les mêmes).

On attend ici, comme dans un opéra-ballet bien réglé (encore que ce sont là divertissements royaux plus que démocratiques), « l'entrée » d'une philosophie publique idéale qui indiquerait quel pluralisme convient à la démocratie, ni communautariste ni libéral mais « républicain », privilégiant la société civile à construire sur la nation à pré-

⁴² Ceci peut amener, pour sauver à la fois l'universalisme, les droits et le consensus, à une forme jusque-là inédite de « political correctness » où la bisexualité est la seule inclination digne d'être sans reproche (l'autre extrémité concevable serait une espèce humaine à un seul sexe où l'un serait l'autre ...). Il y a une logique perverse dans tout cela : si le droit absolu de l'état de nature (et donc non négociable ni contextualisable) est transposé dans l'état civil et si la liste de ces droits elle-même s'étend jusqu'à comprendre par exemple le droit à se promener nu(e) n'importe où dans la « liberté d'expression » la conséquence en est la constitution d'un sujet universel totalement imaginaire. L'alternative serait évidemment de considérer que les hommes concrets ont le droit absolu de ne pas être humiliés sans avoir pour autant toujours et partout des droits non négociables, mais cette position est sans doute trop prudentielle pour être enthousiasmante.

server, avec beaucoup de « sens moral » et même de sens du devoir (y compris envers soi-même), voire d'éducation à (et par) la participation et la solidarité, combinée avec un sens aigu de l'ironie, de la contingence et de la sympathie, ce qui permet l'ouverture au métissage et au pluralisme radical c'est-à-dire non sournoisement conservateur ni assis sur une « fondation » désormais mythique, encadré cependant par un État éthiquement engagé à aimer et chérir la variété des formes d'existence et des civilisations humaines qu'il administre ainsi qu'à assurer quelque forme de justice sociale (les bons traités ne manquent pas sur la question). Une bonne dose de « patriotisme constitutionnel » et de culture politique auto-réflexive, ainsi qu'un grand salut à l'aspect créatif de l'activité politique qui construit les identités et les intérêts au lieu de les refléter comme dans le pluralisme libéral ou social démocrate couronneraient le tout. (Ajoutons-y pour faire bonne mesure les droits de l'homme et le devoir d'ingérence humanitaire). Comment ne pas adhérer à une vision aussi [256] noble quand bien même une petite voix obstinée nous murmurerait « Qui veut faire l'ange... » ?

Laissons cela. Cette philosophie en manteau d'Arlequin d'où tout combat des dieux et tout conflit de devoirs sont bannis en vaut bien une autre, mais il est peut-être plus intéressant (en tout cas plus raisonnable) d'analyser brièvement les traits qui distinguent les sociétés contemporaines concrètes (disons les sociétés démocratiques industrialisées à système de protection sociale plus ou moins développé où se rencontrent des phénomènes multiculturels). En d'autres termes, plutôt que de se demander si un libéralisme politique « new look » n'est pas une philosophie de « l'âge mûr » (« middle âge ») comme le dit drôlement J. Donald Moon, « qui ne peut séduire que ceux qui n'ont plus assez de volonté et d'imagination pour entretenir une vision plus pure et plus brillante » (Moon, 1993, p. 220), il vaut mieux s'enquérir de la façon dont « nous » (sciences sociales et intellectuels) voyons la société de l'âge moderne tardif (le « late modern age » de Giddens que je traduirais volontiers en français par « Bas Moderne Âge » comme il y a eu un « Bas Moyen Âge », Giddens. 1991). Ceci devrait nous indiquer quelles combinaisons de pluralismes semblent concevables dans ces démocraties.

Mieux que quiconque, Herman Van Gunsteren (à qui l'expression est empruntée) a su caractériser de façon compréhensive « The Unk-

nown Society » (TUS) au moyen d'une opposition binaire avec la société industrielle moderne des années 1950 (Van Gunsteren, 1993, p. 14). Je reproduis ici son schéma.

	<i>Société Moderne</i>	<i>TUS</i>
1.	Culture nationale unitaire	« Créolisation » à l'intérieur d'une culture globale
2.	Politique de l'émancipation	Politique des « styles de vie »
3.	Égalité	Différence
4.	Organisation, hiérarchie	Réseaux, réorganisation
5.	Rationalité	Rationalités. « Nous sommes tous des indigènes à présent » ⁴³
6.	Identité fixe	Identités glissantes (« shifting identities »)
7.	Représentation garantie	Représentation spécifique et problématique
8.	Fin des idéologies	Diversité de convictions et de styles de vie
9.	Pragmatisme en politique	Fondamentalisme en politique

Ce tableau est remarquablement évocateur, à condition de ne pas y voir une dichotomie, comme si une société avait remplacé totalement l'autre. Aucune des lignes de la première colonne n'a disparu, même si ceux qui [257] travaillent en se fondant uniquement sur elle trouveraient sans doute quelque intérêt à reconstruire leurs analyses à partir de la seconde : par exemple, peut-on tenir pour acquis la distribution des opinions par autopositionnement sur un axe gauche-droite, et quel est le sens de la convergence entre ce que les électeurs « veulent » et ce que les représentants « font » à partir des préférences de l'électeur médian ou de celles de tous les citoyens ? Ces raisonnements « marchent » encore⁴⁴ tant est forte la contrainte exercée sur les analystes et sur les acteurs par la structure institutionnelle et comporte-

⁴³ La formule est empruntée par Van Gunsteren à Clifford Geertz. Celui-ci explicite ainsi... « Chacun de ceux qui ne sont pas immédiatement l'un d'entre nous est un exotique. Ce qui semblait jadis être un problème de trouver si les sauvages pouvaient distinguer le fait de l'imaginaire semble maintenant être un problème de trouver comment les autres, de l'autre côté de la mer ou au bout du corridor, organisent leur monde de significations » (Geertz, 1986 *b*, p. 188-189).

⁴⁴ Cf. par exemple Huber, Bingham Powell Jr., 1994, et leur analyse de deux visions du processus démocratique, le contrôle majoritaire, l'influence proportionnelle.

mentale héritée. Cependant l'un des traits de la pluralisation sociale est l'affaiblissement des « clusters » de positions garantissant la cohérence de l'auto-positionnement par rapport à quelques grands « débats » (formes de répartition du produit social, attitude par rapport aux valeurs morales et au système de droits, etc.). Par cohérence j'entends ici non pas absence de contradiction logique, mais le fait que le même autopositionnement renvoie au même « cluster » et qu'il indique ainsi un type de carte cognitive et évaluative partagée permettant de repérer une « famille » politique, même si cette famille compte bon nombre d'enfants naturels et d'abandons de domicile. Dans le monde de la pluralisation, les acteurs restent rationnels, s'ils l'ont jamais été, mais ils le sont autrement ou bien ce sont d'autres acteurs avec d'autres clusters de préférences⁴⁵. Comme les familles « familiales », les familles politiques sont peut-être en train de changer d'identité, si dans « la démocratie du public » aucun clivage social, économique et culturel n'est, aux yeux de tous, beaucoup plus important que les autres et « ne s'impose *a priori* avec évidence comme la division primordiale » (Manin, 1995, p. 285).

L'un des éclatements les plus symptomatiques pointés par Van Gunsteren est la combinaison dans la deuxième colonne du « fondamentalisme en politique » (ligne 9) avec toutes les autres lignes de la même colonne désignant des caractères qu'un pluraliste ouvert et généreux associerait sinon avec le « pragmatisme » du moins avec la flexibilité et l'accommodation. Le pragmatisme de Richard Rorty, par exemple, beau produit de la seconde colonne se révèle une réaction généreuse, finalement volontariste et idéaliste, contre l'absence de pragmatisme dans les revendications de la politique des styles de vie. Si Rorty concède, voire revendique, l'existence d'un « anti-anti-ethnocentrisme » des sociétés démocratiques libérales exprimant l'attachement prioritaire à un système de valeurs communes déterminées (Rorty, 1986), ces valeurs fondamentales n'en restent pas moins pragmatiques. Le fondamentalisme lui semble sans doute logiquement tout aussi incongru à cette place que le serait la « diversité des convictions » dans une société totalitaire. Que la diversité, quand elle est combinée

⁴⁵ Les travaux sur « les musulmans en Europe » sont constamment aux prises avec cette difficulté que je me suis efforcé de pointer, Leca, 1991. Pour une étude générale à partir de monographies, cf. Cesari, 1994 et une stimulante comparaison, Kastoryano, 1994.

avec le ressentiment, produise de l'antagonisme et des positions radicales n'est pas totalement surprenant, c'est bien le moins que l'on puisse dire, mais le credo démocratique tient que le pluralisme et la démocratisation fonctionnelle [258] jouent un rôle déterminant dans la phase contemporaine du procès de civilisation (Elias, 1939, 1978-1982). Dès lors, la combinaison de la diversité reconnue et relativisée et d'un possible procès de *décivilisation* pose un problème des plus troublants à la philosophie publique démocratique. On nous pardonnera en effet de ne pas considérer ici les réponses qui peuvent sembler les plus évidentes : 1) qu'il n'y a aucun procès de *dé-civilisation* concevable et que l'image de la « décadence » est suspecte ; 2) que si ce procès a lieu ce ne peut qu'être dû à l'incapacité de l'État providence de faire face à l'exclusion provoquée par les assauts du marché international ; 3) que c'est la diversité même et l'incertitude qui en découle qui crée le fondamentalisme en politique. Chacune isole un élément important et valable : 1) un seul trait ne saurait caractériser une société, que ce soit le fondamentalisme politique, le changement de la morale ou de la philosophie publique, etc. ; 2) les divisions de classe et l'inégalité des chances de vie ne sont nullement négligeables ; 3) la coexistence de styles de vie non ordonnés mais « collés » les uns aux autres accroît le sentiment d'insécurité psychologique au lieu de renforcer la solidarité citoyenne qu'appelle la deuxième réponse ; le monde de Richard Rorty ⁴⁶ est sans doute plus attrayant pour l'intellectuel bien pourvu qui y voit un bazar entouré de clubs que pour le retraité ou l'employé modeste qui y voit une garnison entourée de classes (races) dangereuses ⁴⁷. Cela admis, ces « explications » n'en sont pas car la première nie purement et simplement qu'il y ait quelque chose à expliquer, la seconde oublie que ce qui est à expliquer n'est pas le ressentiment et la frustration, mais les formes de leur expression politique et que, de plus, certaines d'entre elles entretiennent une relation inversée avec les divisions de classes puisque ce sont les classes

⁴⁶ Résumé *supra*, p. 252, note 1.

⁴⁷ Il faut noter que par un renversement très logique cette insécurité pèse aussi, et peut-être d'abord, sur les minorités (Modood, 1994) : en l'absence d'un cadre commun de symboles nationaux, généralement et clairement défini, les minorités sont écartelées entre une pression vers le conformisme généralisé, due à la méfiance des autres, toujours soupçonneux de leur déloyauté potentielle, et une révolte globale contre la culture des « installés », perçue comme l'expression du refus de les admettre.

noires mieux pourvues qui sont le plus en proie au désenchantement (Hochschild, 1995) ; quant à la troisième elle suppose que l'*explicatio* est déjà dans l'*explicandum* (familier paralogisme), ce qui revient à nier, tout comme la première, qu'il y ait quelque chose à expliquer. Quelques éclaircissements restent nécessaires.

Le fait que « nous sommes tous des indigènes à présent » (5^e ligne, 2^e colonne), se prête à cet égard à plusieurs interprétations en fonction des situations : la première, évidente pour l'intellectuel sophistiqué, tient qu'il n'y a plus de rationalité impériale dominante et universelle assignant aux « indigènes » une place sur une « échelle de civilisation » ; aucun langage privilégié moniste ou *même pluraliste* ne peut organiser la pluralité de façon autorisée, nous devons traduire d'une rationalité à une autre (Van Gunsteren, 1993, p. 33) et le seul moyen que nous ayons à notre disposition est de comprendre la pensée « "ethnographiquement" c'est-à-dire en décrivant le monde où elle a un sens quelconque, quel qu'en soit le sens » (Geertz, 1986 *b*, p. 190). Rude tâche, peut-être imposée par la disparition [259] de « l'accord sur les fondements de l'autorité de l'érudition, des vieux livres et des vieilles coutumes » (*ibid.*, p. 201) mais rendue plus difficile par cette disparition même. Est-elle accessible à des individus aux prises, non pas d'abord avec l'intérêt pour la compréhension pour elle-même mais avec le souci de leur reproduction pratique dans des situations d'hétéronomies, de conflits d'intérêts et d'inégalité des chances de vie, de mémoires héritées donnant sens à des griefs et des ressentiments expérimentés brutalement et manipulés plus ou moins habilement dans leur vie quotidienne ? L'anthropologue lui-même n'a pas la tâche facile malgré la limitation de son intérêt à la seule compréhension. Il recourt en général à une sorte d'universalisme sophistiqué pour faire face au défi : il va « aller fureter dans le tour d'esprit d'un autre peuple » (Geertz, 1986 *b*, p. 75) sans chercher à s'imaginer un membre de ce peuple, car cette « empathie » consiste trop souvent à essayer de situer l'expérience des autres dans le cadre d'une conception de la personne propre à la civilisation particulière du savant (*ibid.*, p. 76), mais pour ce faire, il ne peut échapper à une triple supposition « universaliste » : 1) que son propre langage lui permet de se faire quelque idée de ce que l'autre veut dire dans son langage ; 2) qu'il doit donc exister quelque part dans l'expérience, et non dans l'univers de catégories *a priori*, « une notion de ce qu'est un individu humain », aussi bizarres

que les notions réelles puissent nous paraître chez les autres, cette notion « qui oppose l'individu à une roche, à un animal, à une pluie torrentielle ou à un dieu est... universelle » (*ibid.*, p. 76) ; 3) qu'il est légitime pour le savant de saisir des concepts proches de l'expérience de l'indigène et les placer dans un rapport éclairant avec des concepts éloignés de l'expérience que les théoriciens ont fabriqués pour capturer les traits généraux de la vie sociale (*ibid.*, p. 74). Si le métalangage constitué par ces trois suppositions est impossible, alors la formule « nous sommes tous des indigènes » n'a fait que substituer à la domination d'un langage la cacophonie et la babélisation de langages parlés par des sourds qui voient une menace dans le langage de l'autre. Nous ne pouvons rien *nous* dire puisque nous ne pouvons dire que des bêtises les uns sur les autres ⁴⁸.

Dans le monde des intérêts à survivre, se reproduire, se libérer et dominer, celui des pratiques de coopération et de combats, d'extraction et d'allocation, de commandement et d'obéissance, de violence et de soumission (et non de la recherche sur ces processus et leurs résultats), l'absence de métalangage ⁴⁹ qui puisse gouverner les pratiques, jurisprudentielles, législatives, [260] administratives, partisanes, médiatiques, culturelles, fait de nous tous des « indigènes » les uns pour les autres, ce qui veut dire « nous sommes tous les indigènes de *quelqu'un* à présent » : quelqu'un à chaque instant m'assigne une place, m'enferme dans une identité, nie mon pouvoir et mon autonomie. Le « civilisé » subtil et généreux voulait affirmer son universalité comme « indigène », ce qui haussait tout le monde à la (aux) civilisation(s)

⁴⁸ Le caractère évidemment absurde et inhumain de cette situation me paraît la racine de l'argument de Joseph Raz refusant que le multiculturalisme crée un « abîme moral » entre les traditions et communautés différentes : « le multiculturalisme soulève des problèmes de communication et de compréhension », mais c'est justement qu'il y a quelque chose à communiquer et à comprendre. « Il y a une moralité qui s'applique à toutes les traditions et toutes les cultures, une moralité qui comble le fossé qui les sépare » et c'est cette moralité universelle qui justifie et explique les parties particulières et contingentes des différentes moralités (Raz, 1994 *a*, p. 158).

⁴⁹ Le seul métalangage à avoir passé la barre de la culture de masse et de la pratique jurisprudentielle est celui de la « political correctness », métalangage *néгатif* qui impose comme seule valeur positive de s'abstenir de disqualifier l'identité (sinon les valeurs) de certains « autres ». Comme on l'a indiqué plus haut (p. 255, note 1) le bout extrême de ce métalangage est le sujet « identique », sans « autre ».

par son geste d'abaissement vers l'indigénat (une sorte de figure laïque de l'incarnation de Dieu en Jésus-Christ en quelque sorte...). Mais l'ancien ou le nouvel « indigène », resté, ou devenu, méfiant, le suspectera de ne s'abaisser (faussement) que pour ne reconnaître l'ascension et la revanche de personne. Tous les indigènes peuvent alors devenir sous le nom de « minorités » autant de communautés populistes, périphériques en révolte contre un centre devenu « creux »⁵⁰. Les valeurs constitutionnelles volent en éclats en dépit de leurs réaffirmations bruyantes mais frappées de stérilité car chacun suspecte l'autre de les traiter non comme un bien collectif intrinsèquement précieux mais comme un instrument pour promouvoir ses valeurs tenues pour absolues et non négociables : « nous sommes tous des *indignés*, à présent ». Cette situation n'est pas logiquement ni sociologiquement fatale : les valeurs constitutionnelles, sans être des instruments, peuvent être considérés comme des biens extrêmement importants et cependant découler de biens plus fondamentaux propres à chaque groupe, pourvu que chacun accepte que les autres existent à bon droit⁵¹. Reste cependant à expliquer pourquoi la lutte des « indigènes-indignes » sans être fatale, est pourtant possible, sinon probable. Selon le métalangage jusqu'ici dominant, les deux processus *d'affranchissement* et *d'intégration* étaient supposés fonctionner en phase et aller dans la même direction. L'affranchissement (ou l'émancipation) désigne l'extension de la possibilité individuelle de contrôler son propre destin⁵². La notion durkheimienne « d'autonomie » permet de faire le lien avec l'intégration : la capacité de l'individu de se reconnaître lui-même dans ses œuvres et dans ses projets n'est possible que « si la contrainte sociale est, au sens profond du terme, morale c'est-à-dire si elle institue entre Ego lui-même et autrui des rapports de coopération et de réciprocité » (Boudon, Bourricaud, 1982, p. 114). L'intégration de l'individu est rendue

⁵⁰ Un regard sur les travaux portant sur l'État, l'administration et la gouvernance ne serait pas inutile aux théoriciens de la démocratie. Peters, 1993 : Rouban, 1994. L'État creux compense sa faible légitimité, en tant que fournisseur de biens publics et redistributeur de biens et de valeurs, par la décentralisation, les mécanismes de type-marché et la multiplication des programmes particuliers. Je me suis essayé à sa description dans Leca. 1996.

⁵¹ Ici encore, je suis reconnaissant à Bertrand Guillaume pour ces formulations.

⁵² Il y a évidemment différents types d'affranchissements, vis-à-vis du pouvoir du Prince ou vis-à-vis du contrôle social du groupe, en terme de liberté négative ou de liberté positive, etc.

possible par l'intégration du groupe auquel il appartient, groupe dont les membres sont supposés posséder une conscience commune, partager les mêmes croyances et pratiques, être en interaction les uns avec les autres, et se sentir voués à des buts communs. La notion de « consensus » abhorrée par les pluralistes radicaux (Rescher, 1993) devient alors centrale pour désigner un élément de la structuration sociale des croyances : « Le sens de l'unité qui est l'un de ses [261] composants essentiels, est une image cognitive primaire dans laquelle les frontières du moi, au moins à un certain niveau de conscience sont définis de telle manière qu'elles incorporent les symboles, anonymes ou désignés nommément, de la société comme un tout » (Shils, 1975, p. 165). L'originalité du métalangage durkheimien est de donner la prééminence relative à l'intégration à la collectivité politique englobante, (l'État comme « entité morale » et la nation comme conscience collective) sur l'intégration aux groupes désormais qualifiés de locaux ou particularistes, réduits au rôle (indispensable) de « corporations ». Le fait que l'uniformisation des statuts soit supposée développer l'individualisation souligne le lien affranchissement-intégration, réalisant un type d'incorporation « universaliste » distinct des incorporations « différentialistes » et « segmentaires » (Smith, 1987).

Ce métalangage dominant, même s'il recouvrait des pratiques très différentes (Brubaker, 1992 ; Leca, 1986, 1992 ; Turner, 1992) a perdu de sa crédibilité à partir du moment où affranchissement et intégration ont semblé bifurquer. Pour paraphraser Norbert Elias, la démocratisation a progressé suffisamment pour permettre aux exigences des « outsiders » de s'exprimer consciemment mais sans permettre de surmonter les résistances à leur satisfaction : le processus de « civilisation » peut faire marche arrière (Dunning, Murphy, Williams, 1988, p. 243). Ce qui a été observé pour le hooliganisme peut l'être tout autant dans le « déclin urbain » (Roche, 1993 *a*), la crise des centres villes ici, des banlieues ailleurs, tous ces « quartiers sensibles » ou zones « à risque » dont les habitants minoritaires, ethniques ou religieux, jeunes, sans emploi n'ont affaire à « l'État » qu'à travers la police, l'école et les travailleurs sociaux et à la « société globale » (souvent nommée « les autres ») qu'à travers les « petits boulots » et les petits (ou grands) trafics. De ce fait la revendication de citoyenneté exprime moins un désir « civique » de s'engager dans le destin d'une collectivité globale à laquelle on s'identifierait (la citoyenneté comme « input ») que le désir

rationnel de recevoir les moyens de garantir un minimum de sécurité contre l'arbitraire d'un pouvoir extérieur (la citoyenneté comme « output »). Le phénomène n'est pas limité aux nouvelles « classes dangereuses » : il est identique mais inversé au sein des groupes « installés » en proie au sentiment d'insécurité (Roche, 1993 *b*) comme si la remise de la gestion de la violence à des professionnels, « racistes » et « ennemis des jeunes » ou « insuffisants protecteurs des honnêtes gens », n'impliquait aucun autre investissement social que l'affirmation du droit à ne pas être victime de « la chasse au faciès » (pour les premiers) ou à ne pas être harcelé ou dépouillé (pour les seconds) comme si le monopole étatique du traitement légitime des violences avait conduit les citoyens à se désintéresser de son processus pour ne voir que son résultat (Roche, 1996, p. 217 et suiv., 236). Être victime ou faire sa loi, être mouton ou loup, telle semble être la seule alternative, si « le client » n'est pas content, il s'en va ... ou casse tout. L'état de nature revient au sein de l'état civil et l'ombre de Hobbes ne sait plus quel quartier hanter. Dans des sociétés complexes où l'identité citoyenne est toujours concurrencée par ces identités poussant à la différenciation et la division que sont la classe, l'ethnicité, la religion et la famille (Walzer, 1989, p. 218. Il faudrait ajouter « le clan » et « la bande »), la citoyenneté n'est plus, si elle l'a jamais été, sauf dans le rêve des républicains, une identité fondamentale ou fondatrice. Pour [262] la même raison, elle apparaît un concept beaucoup plus différencié et moins homogène que la théorie politique ne l'a présupposé (Parekh, 1990, p. 702) ce qui lui permet moins d'être ce forum où les gens transcendent leurs différences et considèrent le bien commun de tous les citoyens (Kymlicka, 1995, p. 175 ; Cairns, 1993 ; Kukathas, 1993).

L'intégration n'est plus perçue comme une voie vers l'affranchissement mais comme son contraire : le recul sur l'axe de l'affranchissement est attribué à une progression perverse sur l'axe de l'intégration (la dépersonnalisation, le déracinement), de ce fait le progrès de l'affranchissement est parfois conçu comme le résultat d'un recul sur l'axe de l'intégration au groupe global (l'État, la nation), d'où la possibilité des pratiques de « *self discrimination* ». La lutte démocratique contre la domination et le besoin ne passe plus par l'incorporation dans le « *demos* » mais par l'éclatement de celui-ci, ou dans une version plus accommodante, sa « mutation ». Le « fondamentalisme en politique » n'a plus rien d'incongru si l'on accepte la vision de la société capita-

liste-démocratique comme un monde de la dissociation de la vie sociale en sphères économiques, politiques, culturelles, familiales, communautaires où jouent à la fois les quatre logiques du marché, des droits, de la règle bureaucratique et des préjugés communs aux « communautés », bandes, mafias, groupes affectifs, toutes « minorités » d'une « majorité » (de « BOF », de « WASP », de « mâles blancs ») parfois « silencieuse » (mais aussi vocale voire vociférante), parfois « morale » (mais aussi tartuffe et quelque peu sceptique) aussi stigmatisante et exclusionnaire que stigmatisée et moquée. Non que l'intensité des conflits ait forcément augmenté, comparée à la violence sociale de l'autre « fin de siècle » européenne et nord américaine, mais leurs sites et leurs codes ont changé : la « densité morale » de l'ordre victorien ou wilhelminien, clérical ou républicain (rétrospectivement mythifiés)⁵³ est remplacée par le jeu subtil ou violent de rites d'interaction entre gens qui ne partagent que le même espace territorial, ce qui peut engendrer plus de friction que de coopération et priver le monde social de sa fonction « durkheimienne » de source d'identité personnelle pour en faire un chaos menaçant⁵⁴. L'unification culturelle change alors de sens : elle n'est plus un bien collectif permettant aux individus de « courir leur chance » mais une violence accentuant les ressentiments surtout quand la [263] majorité d'un groupe culturel est située dans un lieu précis de la stratification sociale et impute sa posi-

⁵³ En témoigne l'accueil fait aux recueils sur « les lieux de mémoire » (Nora, 1984 et 1986). Mais mythification n'est pas anachronisme : la relation établie entre protection sociale, solidarité et communauté dont témoigne encore le texte classique de T.H. Marshall (Marshall, 1973) est présente dans les débats de l'époque (par exemple sur le traitement du chômage en Allemagne au début du siècle, cf. l'excellente thèse de Zimmermann, 1996). La meilleure élaboration théorique récente du lien entre protection sociale, solidarité, communauté et nationalité me semble celle de David Miller (Miller, 1989, chap. 9 et 1995 *a*, p. 93-94).

⁵⁴ Quelques réserves que l'on puisse faire par ailleurs sur l'usage et l'interprétation de la notion de « capital social » réintroduite par Robert Putnam, d'après James Coleman, pour désigner l'ensemble des « réseaux, normes et crédits de confiance permettant à des individus d'agir efficacement ensemble pour poursuivre des objectifs partagés » (Putnam, 1995 ; Coleman, 1990) elle donne une assez bonne idée empirique, sinon causale, des changements de perception du monde social. Il n'est pas indifférent que 17% des Noirs contre 45% des Blancs approuvent la formule « La plupart des gens sont dignes de confiance » (Putnam, 1995). Dès lors le capital social plus encore que le capital financier est susceptible d'ethnisation ou de culturalisation.

tion « basse » à la stigmatisation de sa culture, ce qui fait de celle-ci le symbole des intérêts matériels de ses membres, voire le lieu de leur représentation et de leur défense (ou inversement quand *les autres* lui imputent sa position, basse ou haute et « privilégiée », ce qui fait de *sa* culture l'objet de leur mépris et de leur ressentiment).

Cette situation est sans précédent, non parce qu'elle évoque une situation jamais vue, mais au contraire parce que les issues précédemment ouvertes dans l'histoire réelle à ce type d'antagonisme, l'incorporation universaliste ou la sécession nationaliste, sont le plus souvent (quoique pas toujours) fermées. La démocratie pluraliste telle qu'elle a existé jusqu'à présent est alors atteinte dans son cœur car elle suppose la superposition de deux types de groupes publics : un groupe (*tenu pour*) *donné*, préconstitué, à appartenance obligatoire et dépendant de la nature substantielle de valeurs constituant découlant d'une tradition retrouvée ou inventée (la « communauté imaginée » de Benedict Anderson, Anderson, 1983) ; des groupes (*tenu pour*) *construits* par la politique et l'activité coopérative de leurs membres et *reconnus* par la constitution du groupe préconstitué comme représentant des intérêts sectoriels, (c'est-à-dire n'engageant qu'un rôle et non une identité globale, celle qui établit la généalogie politique des individus concrets en répondant à la question « de qui suis-je issu comme citoyen ? »). Même les intérêts « naturels » présumés donnés tels quels dans le social devaient être reconnus et dotés d'existence légale (par la coutume ou la loi positive) alors que le groupe préconstitué, bien qu'inventé et socialement construit aux yeux du sociologue du monde désenchanté, pour qui le *démos* ou la nation ne sont jamais tombés du ciel ou montés des profondeurs de l'*ethnos*, mais sont des produits historiques très différents de la *gemeinschaft* (si celle-ci a jamais existé sous sa forme idéale typique), devait pour fonctionner socialement n'être pas perçu comme tel mais, par une amnésie (réussie) de la genèse réelle, comme une origine, ou un *telos*, non discutables puisque constituant les cadres mêmes de la discussion. Dès lors il importait peu que la répartition de l'intensité des attachements vers le système de valeurs centrales eût la forme d'une courbe en cloche, avec un égal petit nombre de citoyens fortement attachés et fortement indifférents aux valeurs et affaires publiques avec au milieu une majorité médiane manifestant un intérêt modéré et intermittent (Shils, 1975, p. 124). L'important est que ce système soit [perçu comme] sans concurrence, « l'abrégé d'une tradi-

tion » au sens d'Oakeshott, voire un « discours » au sens de Foucault, même s'il n'est pas l'objet d'un engagement de soutien très fort. Le pluralisme peut alors fonctionner, par exemple dans sa version « Dahlienne », par la mobilisation de certains groupes sur certains problèmes touchant de façon saillante leurs intérêts ou leurs convictions.

La situation change quand la répartition des attachements désigne plusieurs systèmes de valeurs concurrents touchant la culture et les styles de vie plus que les idéologies et les programmes partisans. Si des individus sont intensément attachés à ces systèmes, et si de plus ceux-ci donnent sens aux griefs, ressentiments, demandes et intérêts, la majorité médiane cesse de jouer son rôle stabilisateur. Le pluralisme s'inverse. La collectivité globale, désormais tenue pour construite et artificielle, est présumée dépendante de [264] sa reconnaissance par des groupes tenus pour donnés ; une communauté politique « inauthentique » est ainsi « construite » (ou déconstruite ?) à partir de communautés « authentiques ». Le nouveau pluralisme culturel se nourrit ici de la perception d'un « pouvoir anonyme » (Rouban, 1994) qui apparaît triplement inauthentique et source d'aliénation : 1) la « loi » qui en émane est opposée aux « droits » et n'est valable que si elle est « flexible » c'est-à-dire conforme aux désirs particuliers (Teubner, 1983 ; Commaille, 1993). De ce fait la légitimation de « l'ordre » social dépend de jeux continuellement recommencés par des gens inventant de nouvelles règles du jeu et se rebellant sans fin contre des règles « descendant » d'une autorité extérieure, les seules lois reconnues devant désormais être parées de l'immanente évidence du fait (ainsi la « loi des marchés ») ; 2) les extractions, allocations et régulations bureaucratiques apparaissent comme autant d'extorsions vis-à-vis de contribuables et de cotisants, payant pour des « moins méritants », et de discriminations à l'égard des populations cibles stigmatisées comme suspectes, alors que la bureaucratie, aux ressources limitées par la crise des finances publiques, prétend seulement viser l'efficacité et la justice⁵⁵ ; 3) « l'opinion », objectivée et reconstruite par les inexorables sondages, apparaît à ceux dont elle est présumée

⁵⁵ Outre les travaux de base (Cf. les références contenues dans la *Revue française de science politique*, 45(4), août 1995, « La protection sociale en perspective ») et les analyses de la gouvernance démocratique (recensées dans Leca, 1996) on lira surtout les réflexions et analyses de Zijderfeld, 1986 ; Offe, 1987, et les contributions de Walzer, Elster, Moon et Fullinwider à Gutmann, 1988.

exprimer les opinions, tout aussi extérieure et étrangère que la loi de l'État et les règlements bureaucratiques, les expériences sociales éclatées n'ont pas de forum de rencontre ⁵⁶. Le déclin de la communication publique par interaction physique et spécifique au profit de la mise en scène (et en images) que représente le « talk show », et de l'information agrégée (« ce que pense l'opinion ») et renvoyée à des individus « privés » (Popkin, 1991), loin de faciliter cette « communauté sans contiguïté » qu'espérait Ithiel de Sola Pool dans son ouvrage posthume (Pool, 1990, p. 262) et de contribuer à l'affaiblissement (ou l'ouverture) des communautés particulières (Tassin, 1993), peut favoriser des communautés, contiguës ou non, reliées par des ressentiments et des préjugés communs, et toutes ne sont pas faites d'aimables érudits, savants, esthètes ou voyeurs partageant leurs hobbies sur Internet ...

LES LIMITES DU PLURALISME CULTUREL

[Retour à la table des matières](#)

Le nouveau pluralisme culturel a donc des racines sociologiques infiniment plus fortes que les seules immigrations post-coloniales, le soi disant [265] renouveau religieux, la re-communalisation des identités locales et les joies de l'ambivalence post-moderne. Mais ce second type de pluralisme est-il possible ? Le « pragmatisme public » peut-il, pour paraphraser Richard Rorty, émerger des « narcissismes privés », individuels ou de groupes (Rorty, 1986, p. 533-534) ? Peut-on suspecter la collectivité globale au nom du critère de faillibilité d'Isaiah Berlin qui frappe « toutes les réponses tranchées et certaines » (Berlin, 1988 *a*, p. 216-217) tout en suspendant la suspicion vis-à-vis des minorités et de leurs réponses ? Ce renversement radical est difficilement concevable. On a déjà fait allusion à l'argument de John Stuart Mill (« Dans un peuple sans sentiment de sympathie mutuelle

⁵⁶ Sur la fabrication des « idées mortes », bien au-delà des sondages, cf. Boudon 1989. Pour une interprétation nettement plus positive soulignant que le sondage en abaissant le coût de l'expression politique et en donnant une voix aux « apathiques » rend « l'au-delà de la représentation à la fois banalisé et pacifié » tout en élargissant le champ de la délibération, cf. Manin, 1995, p. 295-301, qui concède cependant que la démocratisation du gouvernement représentatif ne signifie pas forcément l'approfondissement de la démocratie.

(« *fellow feeling* »), surtout si l'on y parle différents langages, l'opinion publique unifiée nécessaire au fonctionnement du gouvernement représentatif ne peut exister » Mill, 1975, p. 382). Cette « opinion » opère dans une situation d'abstraction et de séparation du gouvernement vis-à-vis de la société, grâce à un lien social quasi communautaire où chaque membre du peuple est présumé participer des qualités de l'élite (Greenfeld, 1992). Selon Schmitt, on le sait, « l'identification » des gouvernés aux gouvernants est la clé de la démocratie... et de son opposition au libéralisme (Schmitt, 1988 ; Cohen, Arato, 1992, p. 232 et suiv.). On rappellera aussi l'argument des conditions de la légitimation de la protection et de la solidarité sociales (Bendix, 1961 ; Miller, 1989 ; Leca, 1992 ; Kymlicka, 1995, p. 182). Un argument moins attendu est fourni par Jon Elster reprenant des arguments « hayekiens » (Hayek, 1976 entre autres) : la notion de « volonté populaire » est incohérente, l'agrégation rationnelle des préférences et la centralisation de l'information problématique, les sociétés dépourvues de centre. Si les théories ne permettent pas de prévoir ni l'expérience d'apprendre, les décisions démocratiques sont prises dans des conditions de radicale indétermination cognitive. Du fait des limitations de la rationalité, la plupart des arguments conséquentialistes en faveur de telle ou telle réforme se révèlent faillibles (Elster, 1989, p. 176-202). Mais si une décision démocratique à prétention réformatrice (le « rationalisme » critiqué tant par Oakeshott que par Hayek) reste concevable et justifiable, c'est parce qu'elle peut être fondée *en amont* sur une conception partagée de la justice (*ibid.*, p. 202-204) et plus largement sur des valeurs communes émergeant des conflits sociaux. Si cette émergence est d'avance exclue par la concurrence de valeurs souveraines, la citoyenneté commune est un leurre (Miller, 1989, p. 288 ; Walzer, 1983, p. 62). Une citoyenneté « double » ou « différenciée » divise le peuple en « peuples », elle ne peut donc être concevable et praticable que comme un *modus vivendi* dans les cas où l'imposition d'une citoyenneté unique et compacte menacerait la civilité au lieu de la renforcer (Kymlicka, 1995, p. 182-183). En fait à bien regarder, à peu près personne ne soutient théoriquement la possibilité d'une communauté politique démocratique où chaque groupe poserait comme fondement de la constitution et de la philosophie publique des valeurs instituées *radicalement* plurielles, c'est-à-dire absolument incompatibles les unes avec les autres et décrétées insusceptibles de bricolage négocié. Si, par exemple, le lien politique est en même temps

le lien social et s'il est considéré comme un lien religieux, non pas métaphoriquement [266] mais réellement (c'est-à-dire attaché à une religion historiquement identifiable comme telle), alors il ne peut y avoir *qu'une* religion d'État, tel est le point de vue logiquement inattaquable de Hobbes et le secret des ces irritantes (aux yeux du libéral séculariste⁵⁷) dispositions constitutionnelles stipulant que « l'islam est la religion de l'État ». C'est seulement avec l'auto-nomisation *de droit* du politique que la coexistence de religions égales au sein d'un même État est pensable. Mais cela revient à poser des valeurs politiques (dont je ne pense pas qu'elles puissent être seulement « fines » et « procédurales »⁵⁸, Paris, 1991) comme fondatrices du lien politique et garantes du lien social ; celles-ci à leur tour, bien que construites historiquement et conventionnellement, et donc révisables en droit et en fait, acquièrent le statut de valeurs soustraites à la contestation permanente et aux interprétations autorisées multiples et concurrentes⁵⁹. Bri-

⁵⁷ ... et de nombre de musulmans pour qui le lien politique (au moins le lien « vertical » avec les gouvernants et même le lien « horizontal » avec les « concitoyens ») apparaît des plus abstraits et sans grand rapport avec les seuls liens qui comptent : le lien social et le lien religieux, le rôle de « l'État » étant seulement de permettre au croyant de vivre selon la Loi. « L'islam est la religion de l'État » veut alors dire « l'islam est la religion du peuple », « les gouvernants — élus — sont musulmans » et « l'État ne peut toucher à la Loi ».

⁵⁸ Je ne vois pas comment ces valeurs peuvent être totalement déconnectées des cultures et pratiques « locales » et de quelques principes substantiels à moins de considérer que la politique est une affaire de juridiction (ce qui réalise une « dépolitisation du politique » — Gianni, 1995) ou à l'inverse que le code procédural n'est que le cadre d'affrontements de jeux stratégiques entre joueurs exclusivement guidés par leur self-interest, ce qui, même en intégrant les « jeux de coopération », ne me semble rendre compte que d'une partie de la vie politique réelle. Parmi les valeurs épaisses actuellement en compétition l'on pourrait tenter de distinguer la protection sociale social-démocrate (visant des catégories générales) et la « providentialisation » de la protection des cultures par la Constitution. Cela correspond peut-être à une conception française ou européenne-continentale opposée à une conception nord-américaine.

⁵⁹ Je me sens assez proche ici de la façon dont Bhikhu Parekh conceptualise la *nature* de « l'identité nationale » en rejetant les vues « substantialiste » (ou « réaliste ») et « volitionniste », au profit d'une vision « constructiviste non mécaniste » (Parekh, 1994, p. 503-504, sur les confusions engendrées par la « construction » cf. *supra*, p. 235, note 2). En revanche, je ne suis pas certain de le suivre dans son rejet du sens polémique de « l'identité » comme

colées et négociées dans leur genèse, étant le résultat d'échanges spécifiques entre valeurs dans des contextes historiques donnés, elles sont, comme les Lois du « Législateur » de Rousseau déclarées un temps non bricolables et non négociables et deviennent des « institutions identifiantes » dont la pérennité n'est nullement garantie mais dont la « renégociation » toujours nécessaire ne peut être [267] aussi aisément décrétée que semble le croire Charles Taylor à propos de l'identité nationale (Taylor, 1994).

Un pluraliste radical conséquent jugera encore trop exclusionnaire ce monisme minimal et arguera que les cités se construisent justement sur des compromis et des armistices conclus entre intérêts déclarés fondamentalement non négociables : il suffit de comprendre comment opère le commerce des intérêts, un jeu d'opportunistes se considérant mutuellement comme des moyens au service de leurs propres fins (un anti-Kantisme symétrique en somme) (Rescher, 1993, p. 167 et suiv. référant à Gauthier, 1989). La sociologie empirique nous a rendu familier le « consensus de composition », résultat non voulu, même si les acteurs qui l'ont produit, sans le savoir ni le vouloir, visaient méthodiquement des objectifs de leur choix (Boudon, Bourricaud, 1982, p. 105). Ce consensus peut certes émerger dans les circonstances les plus contingentes et les plus imprévues par les acteurs (cela fait partie de la définition même) ; il est cependant probable qu'il est rendu plus difficile si est posée au départ la non-négociabilité de valeurs radicalement (c'est-à-dire absolument) plurielles entre lesquelles aucune combinaison temporaire n'est possible. De plus, on ne saurait déduire directement d'une analyse sociologique de la constitution des commu-

référant à la constitution d'un « nous » différent et opposé aux autres. Selon Parekh, le sens qu'il rejette place la différence comme concept générique (au risque d'exclure par désir d'exclusion), le sens qu'il retient (je l'appellerai le sens généalogique et civique) fait de la différence quelque chose d'ontologiquement secondaire et de dérivatif. Je ne suis pas sûr que l'opposition psychologique, morale et idéologique (que je reconnais pleinement comme un avatar de « l'amour propre » opposé à « l'amour de soi ») puisse être aussi aisément réduite à une opposition logique et conceptuelle entre les dimensions polémique (« comment classer les autres ? ») et généalogique (« qu'est-ce qui nous fait ? ») de l'identité. Celle-ci a toujours un aspect « ethnocentrique » (au sens de fierté — ou regret, qui n'en est que le revers — de n'être pas l'autre. Pour les autres sens cf. *supra*, p. 245, note 1) ou « anti-anti-ethnocentrique » (Rorty, 1986). Pour l'avoir rappelé, Claude Lévi-Strauss s'est rendu politiquement incorrect (Lévi-Strauss, 1983).

nautés politiques une proposition de philosophie morale et politique sur leur légitimité. Elle n'autorise pas à considérer le pluralisme et la démocratie seulement comme le résultat le moins mauvais des interactions entre individus (ou entre groupes considérés comme des individus) qui n'ont rien en commun sinon peut-être la conviction qu'ils n'ont rien à gagner à s'entre-détruire (conviction des plus douteuses dans la réalité) alors qu'ils sont aussi le produit d'un effort de communication et d'intercompréhension toujours à conquérir sur la brutalité naturelle et humaine. Dès lors la reconnaissance d'un « nous » qui n'est pas *seulement* le produit d'un pacte de non-agression et ne peut englober tous les systèmes de valeurs concevables semble difficilement évitable et ceci constitue la principale limitation du pluralisme radical ⁶⁰. Une communauté globale construite autour des valeurs libérales d'autonomie, de libre choix et de respect mutuel n'est-elle pas la meilleure chance, limitée donc soumise à négociation et accommodation, offerte aux valeurs exprimées par les minorités culturelles ⁶¹ ? C'est ici que les problèmes se situent et que les difficultés commencent si l'on ne veut pas se contenter de bonnes paroles.

Deux difficultés sont particulièrement saillantes. La première qu'on ne peut que mentionner ici tient à l'ajustement des dimensions polémiques (« envers qui ai-je des griefs ? », « envers qui *avons-nous* des griefs ? ») et [268] civiques (« avec qui dois-je collaborer, de quelle(s) façon(s) et pourquoi ? ») de l'identité. Si le monde global réel est un monde « schmittien », (un *pluriversum*) où n'existent que des « nous » particuliers, l'opposition « ami-ennemi » commande l'opposition « concitoyens-étrangers », les situations de luttes et d'insécurité « in-

⁶⁰ Pour un effort de justification d'un « nous » qui combine le maintien d'une « raison publique » avec l'abandon du consensus au bénéfice du « compromis moral équitable (*fair*) » et du « compromis politique », voir Bohman, 1995, qui me paraît ici dans la ligne du pluralisme moral d'Hampshire. Mais cela ne suppose-t-il pas des conditions préalables qui sont en-deçà de tout compromis puisqu'elles sont supposées en fonder l'équité ?

⁶¹ Cet argument non toujours purement logique, mais parfois sociologique et historiciste en faveur d'une communauté politique libérale me paraît le principal point commun aux présentations par ailleurs fort différentes de Raz, 1986 et 1994 *b* ; Fishkin, 1992 ; Gray, 1993 ; Moon, 1993 ; Kymlicka, 1995 ; Walzer, 1995 *a*. Barry, 1991 *b* et 1995 *a* est nettement plus attaché à la validité *en soi* de ses propositions libérales. Habermas et « le dernier Rawls » appuient leur conclusion sur des arguments historicistes et conventionnalistes mais aussi fondationnalistes (Habermas, 1992 ; Rawls, 1993a).

ternationales » commandent les situations de coopération « internes » comme en témoigne la situation paradoxale des « arabo-israéliens » devenus dans leur auto-désignation palestiniens de citoyenneté israélienne, appartenant généalogiquement à un ensemble que l'État d'Israël continue à qualifier « d'ennemi », ou à percevoir comme tel. Ce type de problème est évidemment moins visible au Canada et dans les pays qui ne se croient l'ennemi de personne ...

La seconde difficulté réside dans un aspect particulier du vieux problème des droits des individus confrontés aux droits des groupes (Glazer, 1975) : le consensus libéral-pluraliste commun tient d'une part que des considérations d'autonomie et de dignité individuelles requièrent le soutien à la reproduction et au développement des groupes culturels et au respect de leur identité, d'autre part que les groupes n'ont pas le droit d'imposer à leurs membres des traitements jugés oppressifs par la loi publique, ni de leur interdire de les quitter tout en partageant le même espace physique et social puisque ce droit, s'il existe, n'est reconnu, sous conditions, qu'à la communauté politique globale (Raz, 1994 *b*). Ce cercle parfait peut devenir vicieux puisque la première proposition peut être vidée de son sens par la seconde, non seulement pratiquement (les choix d'*exit* entraînent la disparition du groupe) mais théoriquement (le groupe peut considérer le libre choix exprimé publiquement comme la négation même de ses valeurs de base et principes fondateurs, si la reproduction du groupe est un bien collectif inclusif, elle ne peut être tronçonnée en droits individuels exclusifs sans être annihilée, Gewirth, 1994, p. 41). Ceci a une bonne raison : la première proposition, qui met apparemment l'autonomie au premier rang, en fait un dérivatif du droit collectif (la liberté négative du groupe vis-à-vis de l'État permet à l'individu d'exercer sa liberté positive et donc de vivre « vraiment » sa liberté négative), elle est collectiviste, ou organiciste, la seconde fait officiellement du droit collectif un dérivatif de l'autonomie individuelle (la liberté négative de l'individu commande sa liberté positive vis-à-vis du groupe et par conséquent la liberté négative de celui-ci), elle est individualiste. C'est seulement quand une décision est prise sur leurs priorités respectives, ce qui dépend souvent d'arbitrages politiques, que le cercle peut être rétabli, sinon il reste irrémédiablement brisé ⁶².

⁶² Pour une position moins flexible fondée sur le « principe de la cohérence générique » donnant priorité à l'égalité des droits individuels à la liberté et

Deux de ces arbitrages sont souvent présentés comme des panacées alors qu'ils dépendent étroitement de circonstances contingentes. Le premier est la fameuse « démocratie de consociation » (Lijphart, 1977, Barry, 1991 *a* entre autres références). Celle-ci est l'alternative idéale à l'imposition d'une unification culturelle par la violence de l'hégémonie génératrice de ressentiments. Mais cet arrangement complexe s'applique d'autant mieux que les groupes culturels sont de vraies « sous-sociétés » dotées de leurs propres [269] partis, groupes d'intérêts et moyens de communication, de vrais « segments » entre lesquels la consociation et le partage du pouvoir peuvent être organisés. Cela couvre de nombreuses sociétés plurielles (Afrique sub-saharienne partiellement, Chypre, Liban...) mais non celles où les identités collectives ne sont pas aussi fortement stabilisées et où les frontières des groupes varient fortement selon les intérêts et les situations sans pour autant être fusionnées dans une nation d'individus. Il est alors douteux que puissent fonctionner les quatre fameux principes consociationnels (autonomie des segments, « grande coalition » centrale entre élites des différents segments, représentation proportionnelle, veto d'une minorité sur des points constitutionnels la concernant). De plus, « l'État sans nation » à souverainetés multiples et entrecroisées, où serait découplée la souveraineté sur le territoire de la souveraineté sur les personnes (ce qui aboutit à faire exploser la souveraineté puisque l'unicité est une de ses caractéristiques) suppose pour être admis par les groupes une forte dose de tolérance et de pluralisme acceptés par conviction et par résignation ainsi qu'un minimum de garanties réelles fournies par l'extérieur (Gottlieb, 1993). Comme dans de nombreux processus de « transition », l'effet espéré du processus est aussi sa précondition.

Le second, qui est gouverné par le même souci de découplage des communautés culturelles de la communauté politique, prétend soit renvoyer la culture dans le « privé » (position libérale classique : pas d'Église établie, pas de culture établie), soit faire du multiculturalisme publiquement reconnu et soutenu par l'État l'un des piliers de la culture politique commune. Les problèmes logiques de la première position ont déjà été signalés : comme certaines cultures n'admettent pas ce type de séparation public-privé, la conséquence dans le monde réel est la suprématie inavouée d'une culture, la culture libérale com-

au bien être, voir Gewirth, 1994, p. 42.

binant le pluralisme privé et l'universalisme public⁶³. La seconde a aussi ses problèmes : il y a quelque inconséquence à déclarer que les caractéristiques culturelles sont sans incidence sur la communauté politique tout en proclamant que les frontières du politique se sont élargies jusqu'à faire de la culture un problème éminemment politique. Si la solution libérale de séparation du public et du privé peut faire du privé le lieu de la violence et de l'exploitation (Young, 1990, Pateman, 1988), on ne peut lui reprocher par dessus le marché de mépriser la diversité car ces traitements « privés » autoritaires sont précisément le prix de la diversité. Ici les féministes et les multiculturalistes communautaristes doivent se séparer, leur critique commune du libéralisme avoue sa faille interne : on ne peut affirmer jusqu'au bout la diversité des groupes et l'autonomie individuelle. En fait, comme l'avait bien senti Easton, une certaine communauté culturelle est nécessaire à la constitution de la communauté politique, *mais seulement dans cette mesure* : l'autonomie du politique exige que la culture n'en soit que le dérivatif. Dès lors, ces deux « solutions » ne peuvent s'imposer mais seulement faire l'objet de négociations pragmatiques : décréter qu'elles sont toujours possibles relève du pari. Il est impossible de fonder normativement une communauté politique démocratique sur autre chose qu'un pari sur la [270] combinaison pratique de l'autonomie individuelle et des poussées des identités collectives, car ces valeurs, pas plus que d'autres valeurs, ne sauraient être considérées comme absolues ni surtout comme arbitraires, de simples « formes » algébriques dépourvues de sens.

L'autonomie individuelle n'est pas une valeur « vide » que chacun remplit à sa guise au nom de son droit à célébrer l'objet de son culte. Elle implique aussi le devoir de laisser un espace aux autres « cultes » et par conséquent non seulement de manifester une tolérance polie et bénigne à leur égard mais *d'abord* de valoriser les institutions favorisant la reproduction de citoyens capables de jugement autonome et responsable (Van Gunsteren, 1987-1988, p. 736). Cela implique une construction néo-républicaine de la citoyenneté (Van Gunsteren, 1994 ; Miller, 1995 à) où l'accroissement de la pluralité culturelle requiert symétriquement le développement de la réflexion sur ce qui tient en-

⁶³ L'auteur qui revendique aujourd'hui le plus nettement cette position dérivée de John Stuart Mill est Brian Barry (Barry, 1996). Cf. aussi Gewirth, 1994, et Fullinwider, 1995.

semble les diverses cultures et sur ce qui permet (normativement et sociologiquement) leur *existence en commun*, qui va au-delà de leur simple coexistence (Sacks, 1991, p. 66-67 ; Miller, 1995 *a*, p. 138-151, 1995 *b*). La citoyenneté, aussi réduite qu'elle soit vis-à-vis des autres rôles sociaux que la société différenciée propose et impose aux agents, garde une valeur éminente car elle remplit une fonction de globalisation et de médiation dans le commerce des identités⁶⁴, ce qui requiert du citoyen dans le développement de son style de vie l'obligation de respecter les règles communes permettant aux autres citoyens d'exercer leur office². Van Gunsteren en définit ainsi les caractères : autonomie du citoyen garantie par la république, organisation du pluralisme par imposition de certaines normes, formation du citoyen, rejet de l'esclavage et de l'humiliation, conception de la citoyenneté comme un « office » à remplir, et de la communauté politique comme une « communauté spéciale » (Van Gunsteren. 1993, p. 12 et 25). Quelquefois, sur les bases de jugements contingents portant sur les significations « locales » historiques (de long terme) et conjoncturelles (de court terme), certaines pratiques sociales (tel le port du voile islamique dans une salle de classe d'école publique) ou politiques (telle la célébration solennelle d'un office religieux catholique pour un président défunt qui avait inauguré son premier mandat par une visite au Panthéon comme si l'Église catholique était devenue l'Église établie de quelque religion civile) pourront, ou pourraient, être interdites au risque de paraître mépriser les valeurs troubles qui expriment dans chaque cas une certaine identité collective aux significations multiples. Dans d'autres cas, certains styles de vie peuvent être considérés comme un esclavage et la violation d'une moralité supérieure (par exemple celle qui considère comme une [271] forme de torture les mutilations génitales, même « acceptées » et tenues pour normales par les intéressées, ou leurs mères, Gutmann, 1993). Mais cette interdic-

⁶⁴ Michael Walzer a fait récemment la même remarque à propos des rapports frontaliers entre les « sphères de justice » ainsi que de la signification des biens qui y sont attribués : la citoyenneté démocratique (de tous, et pas seulement celle des participants de la sphère considérée) devient centrale dans la détermination de la justice des allocations et dans la poursuite de « l'égalité complexe » (Walzer, 1995 *b*, p. 286-288).

Rawls a noté que la citoyenneté commune encourage à la vertu politique d'être raisonnable (au sens donné ci-dessus) et de développer un sens de l'équité, un esprit de compromis et la disposition à faire un bout de chemin vers les autres (Rawls, 1987, p. 21).

tion paraîtra toujours trop répressive à un pluraliste moral radical ou à un multiculturaliste conséquent, surtout si elle est suspectée de stigmatiser et de rejeter les cultures d'étrangers différents, *seulement parce qu'ils* sont différents.

Telle est la suspicion indépassable que suscite la constitution d'un « nous » politique. Comme Bhikhu Parekh ne se lasse pas de le rappeler à juste titre (Parekh, 1993 *b*) ce « nous » est toujours susceptible, même chez le libéral de bonne volonté, de traiter les différents comme des « opposants », voire comme des « ennemis », ce qui peut faire du « nous » une communauté conformiste refermée sur l'obligation hobbesienne d'obéir à la loi commune édictée par l'État et ignorante de l'obligation « politique » véritable, obligation vis-à-vis des autres citoyens de combiner les loyautés et attachements pluriels dus à différents groupes d'appartenance (Parekh, 1993 *a*). Mais il n'y a d'autre issue « théorique » à ce piège toujours ouvert que la négation de la souveraineté du peuple au bénéfice de l'auto-organisation souveraine de communautés entrecroisées en mosaïques sur le même territoire (un rappel de l'austro-marxisme d'Otto Bauer) ou bien la constitution d'un « nous » universel, un seul gouvernement mondial ou des frontières complètement ouvertes, en somme un « *universum* » à la place du « *pluri-versum* » schmittien (Kymlicka, 1995, p. 124-125). Mais l'on doit abandonner dans le premier cas toute théorie de la démocratie, dans les deux cas toute théorie de l'État. Il n'est pas défendu — et peut-être est-il requis — de conjecturer ou de rêver un « tout autre monde » ... mais en ce cas on sort de la science, et tout autant de la philosophie, politiques.

BIBLIOGRAPHIE

[Retour à la table des matières](#)

AL-AZMEH (A.), *Islams and modernities*, Londres, Verso, 1993.

ALEXANDER (J.), « The promise of cultural sociology », dans R. Munch, N. Smelser (eds), *Theory of culture*, Berkeley, University of California Press, 1992.

ALFORD (R.), FRIEDLAND (R.), *Powers of theory. Capitalism, State and democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

ALTHAM (J.E.J.), HARRISON (R.) eds, *World, mind and ethics. Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

ANDERSON (B.), *Imagined communities, reflections on the origins and spread of nationalism*, Londres, Verso, 1983.

ARJOMAND (S.A.), « Constitutions and the struggle for political order. A study in the modernization of political traditions », *Archives européennes de sociologie*, 33, 1992, p. 39-82.

AVINERI (S.), de SHALIT (A.) eds, *Communitarianism and individualism*, Oxford, Oxford University Press, 1992.

BADER (V.), « Citizenship and exclusion : Radical democracy, community and justice. Or, what is wrong with communitarianism ? », *Political Theory*, 23 (2), 1995, p. 211-246.

BARBER (B.), *Strong democracy. Participatory politics for a new age*, Berkeley, University of California Press, 1984.

BARRY (B.), « Political theory, old and new » dans R. Goodin, H.D. Klingemann (eds), *New Handbook of Political Science*. Oxford, Oxford University Press, 1996, chap. 22.

[272]

BARRY (B.), *Justice as impartiality*, Oxford, Clarendon Press, 1995 a.

BARRY (B.), « Spherical justice and global injustice » dans D. Miller, M. Walzer (eds), *Pluralism, justice and equality*, Oxford, Oxford University Press, 1995 b.

BARRY (B.). « Political accommodation and consociational democracy », dans *Democracy and power. Essays in political theory*, 1, Oxford, Clarendon Press, 1991 a.

BARRY (B.), *Liberty and justice. Essays in political theory*, 2, Oxford. Clarendon Press, 1991 b.

BARRY (B.), « Self-Government revisited », dans D. Miller, L. Siedentop (eds), *The nature of political theory*, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 121-154.

BEETHAM (D.), « Libéral democracy and the limits of democratization », dans D. Held (éd.). *Prospects for democracy*, Londres, Polity Press, 1993, p. 55-73.

BELL (D.), *Communitarianism and its critics*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

BENDIX (R.), « The lower classes and the democratic revolution », *Industrial Relations*, octobre 1961, p. 91-116 (Repr. dans J. Gusfield (éd.), *Protest, reform and revolt*, Londres, John Wiley, 1970, p. 195-213).

BENNANI-CHRAIBI (M.), *Les représentations du monde des jeunes marocains*, Thèse, Institut d'études politiques de Paris, 1993. Version publiée (modifiée) *Soumis et rebelles : les jeunes au Maroc*, Paris, CNRS Éditions, 1994.

BENOIST (A. de), « Communautariens vs libéraux », *Krisis*, 16 (2), 1994, p. 29.

BERLIN (L), « Deux concepts de liberté », dans *Éloge de la liberté*, Paris, Calmann-Lévy, 1988a, p. 167-218.

BERLIN (I.), « John Smart Mill et la question des fins de l'existence », dans *ibid.*, 1988b, p. 219-251.

BERLIN (I.), « Nationalisme. Dédain d'hier, puissance d'aujourd'hui », dans *À contre-courant*, Paris, Albin Michel, 1988 c.

BERLIN (I.), *Les penseurs russes*, Paris, Albin Michel, 1984.

BERLIN (I.), « The purpose of philosophy », dans *Concepts and catégories*, Londres, Penguin, 1978.

BERLIN (I.), WILLIAMS (B.), « Pluralism and liberalism : a reply », *Political Studies*, 42, juin 1994, p. 306-309.

BOHMAN (J.), « Public reason and cultural pluralism. Political liberalism and the problem of moral conflict », *Political Theory*, 23 (2), mai 1995, p. 253-279.

BIRNBAUM (P.), « Du multiculturalisme au nationalisme », dans *La pensée politique, 3. La nation*, Paris, Gallimard, Le Seuil, 1995.

BIRNBAUM (P.), *Les fous de la République. Histoire des juifs d'État, de Gambetta à Vichy*, Paris, Fayard, 1992.

BLUMENBERG (H.), *The legitimacy of the Modern Age*, Cambridge, Harvard University Press, 1983.

BOBBIO (N.), « Pluralismo », dans N. Bobbio et al. (eds), *Dizionario di politica*, Torino, 1990.

BOBBIO (N.), *The future of democracy*, Oxford, Polity Press, 1984-1987.

BOBBIO (N.), *Which socialism ?*, Oxford, Polity Press, 1976-1987.

BOUDON (R.), « Petite sociologie de l'incommunication », *Hermès*, 4, 1989, p. 53-66.

BOUDON (R.), BOURRICAUD (F.), *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, PUF, 1989 (2^e éd.).

BOUDON (R.), BOURRICAUD (F.), *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, PUF, 1982 (1^{re} éd.).

BOURDIEU (P.), *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Le Seuil, 1994.

BRAUDE (B.), LEWIS (B.) (eds), *Christians and Jews in the Ottoman Empire : the functioning of a plural society*, New York, Holmes and Meyer, 1982.

BREUILLY (J.), *Nationalism and the State*, Manchester, Manchester University Press, 1985.

BRUBAKER (R.), *Citizenship and nationhood in France and Germany*, Cambridge, Harvard University Press, 1992.

BUCHAYNAN (A.), *Sécession*, Boulder, Westview, 1991.

BUCHANAN (A.), « Assessing the communitarian critique of liberalism », *Ethics*, p. 852-882, 1989.

BURDEAU (G.), *Traité de science politique*, Paris, LGDJ, 1966-1977, 10 volumes, (2^e éd.).

BUTTERWORTH (C), ZARTMAN (I.W.) eds, *Political Islam, the Annals of the Academy of Political and Social Science*, 524, novembre 1992.

CAIRNS (A.), « The fragmentation of Canadian citizenship », dans W. Kaplan (éd.). *Belonging : the meaning and future of Canadian citizenship*, Montréal, Me Gill Queen's Press, 1993.

CANOVAN (M.), *Populism*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1981.

CERTEAU (M. de) et al., *La Révolution française et les patois*, Paris, Gallimard, 1975.

CESARI (J.), *Être musulman en France. Associations, militants et mosquées*, Paris, Khartala, IRE-MAM, 1994.

[273]

COHEN (J.-L.), ARATO (A.)- *Civil society and political theory*, Cambridge, MIT Press, 1992.

COLE (G.D.H.), *Guild socialism re-stated*, Londres, Léonard Parsons, 1920.

COLEMAN (J.), *Foundations of social theory*, Cambridge, Harvard University Press, 1990.

COLLEY (L.), *Britons. Forging the nation, 1707-1837*, New Haven, Yale University Press, 1992.

COMMAILLE (J.), *L'esprit sociologique des lois*, Paris, PUF, 1993.

CONNOLLY (W.C.), *Identity l Difference*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.

CONNOLLY (W.C.) éd., *The bias of pluralism*, New York, Atherton Press, 1969.

CONWAY (D.), SEERY (J.) eds, *The politics of irony*, New York, St Martin's Press, 1992.

CROWDER (G.), « Pluralism and libéralisai », *Political Studies*. 42, juin 1994, p. 293-305.

DAHL (R.), *Polyarchy*, New Haven, Yale University Press, 1971.

DAHL (R.), *Who governs ?*, New Haven, Yale University Press, 1961.

DAHRENDORF (R.), *Essays in the theory of society*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1968.

DELANNOI (G.), *Éloge de la prudence*, Paris, Berg, 1993.

DELANNOI (G.), « Sur Isaiah Berlin », *Esprit*, mars-avril 1989.

DÉLOYE (Y.), *École et citoyenneté. L'individualisme républicain de Jules Ferry à Vichy : controverses*, Paris, Presses de Sciences Po, 1994.

DEUTSCH (K.), BURRELL (S.A.) et al., *The political community and the North Atlantic area*, Princeton, Princeton University Press, 1957.

DONEGANI (J.-M.), SADOON (M.), *La démocratie imparfaite. Essai sur le parti politique*, Paris, Gallimard, 1994.

DUNNING (E.G.), MURPHY (P.), WILLIAMS (J.), *The roots of football hooliganism : an historical and sociological study*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1988.

DURKHEIM (E.), « L'enseignement de la morale à l'école primaire » (1910), *Revue française de sociologie*, 1992, p. 609-624.

DWORKIN (R.), *Taking rights seriously*, Cambridge, Harvard University Press, 1978.

EASTON (D.), *A Systems analysis of political life*, Londres, J. Wiley, 1965.

EASTON (D.), *The political system*, New York, Knopf, 1953.

EISENSTADT (S.N.), GIESEN (B.), « The construction of collective identities », *Archives européennes de sociologie*, 36 (1), 1995, p. 72-102.

ELIAS (N.), *Dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975.

ELIAS (N.), *The civilizing process*, vol. I, *The history of manners*, Oxford, Blackwell, 1978, vol. II, *State formation and civilization*, Oxford, Blackwell, 1982. Original, 1939.

ELSTER (J.), *Solomonic judgements. Studies in the limitations of rationality*, Paris, MSH ; Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

ELSTER (J.), « Introduction », dans J. Elster, R. Slagstad (eds), 1988, p. 1-17.

ELSTER (J.), SLAGSTAD (R.) eds, *Constitutionalism and democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

ETZIONI (A.), *The spirit of community. Rights, responsibilities and the communitarian agenda*, New York, Crown, 1993.

FISH (S.), *There is no such thing as free speech and it's a good thing too*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

FISHKIN (J.), *The dialogue of justice. Towards a self-reflective society*, New Haven, Yale University Press, 1992.

FITZGERALD (F.), *Cities on a Hill*, New York, Simon and Schuster, 1986.

FOOT (Ph.), « Moral relativism », dans J. Meiland, M. Krausz (eds), *Relativism*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1982.

FOUCAULT (M.), *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.

FRANKEN PAUL (E.), MILLER (F.), PAUL (J.) eds, *Cultural pluralism and moral knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

FRAZER (E.), LACEY (N.) eds, *The politics of community. A feminist critique of the liberal-communitarian debate*, New York, Harvester Wheatsheaf, 1993.

FRIEDRICH (C.J.), « Constitutions and Constitutionalism », *The International Encyclopaedia of the Social Sciences*, New York, Macmillan and Free Press, 3, 1968, p. 318.

FRIEDRICH (C.J.), *Constitutional government and democracy*, Boston, Ginn, 1950.

FULLINWIDER (R.K.), « Citizenship, individualism and democratic politics », *Ethics*, 105(1), 1995, p. 497-515.

GALSTON (W.A.), « Two concepts of liberalism », *Ethics*, 105(t), 1995, p. 516-534.

GATES Jr. (H.L.), « The master's pieces : on canon formation and the African-American » dans D J. Gless, B. Hemstein Smith (eds), *The politics of liberal education*, Durham, Duke University Press, 1992.

GAUTHERIN (J), « Durkheim à Auteuil : la science morale d'un point de vue pragmatique », *Revue française de sociologie*, 1992, p. 625-639.

[274]

GAUTHIER (D.). « Constituting democracy », *Lindley Lecture Séries. University of Kansas*, Kansas City, 1989.

GAXIE (JD.), *La démocratie représentative*, Paris, Montchrestien, 1993.

GEERTZ (C). « The uses of diversity », *Michigan Quarterly Review*, hiver 1986 a, p. 105-123.

GEERTZ (C), *Savoir local, savoir global*, Paris, PUF, 1986 b.

GELLNER (E.), *Nations and nationalism*. Londres, Blackwell. 1983. Trad. française : Paris, Payot. 1989.

GEWIRTH (A.), « Is cultural pluralism relevant to moral knowledge ? », dans E. Franken Paul, F. Miller, J. Paul, *op. cit.*, 1994, pp. 22-43.

GIANNI (M.), « Multiculturalisme et démocratie. Quelques implications pour la théorie de la citoyenneté », *Revue suisse de science politique*, 4, 1995.

GIDDENS (.A.), *Modernity and self identity. Self and society in the late Modern Age*, Oxford, Polity Press, 1991.

GLAZER (N.), *Affirmative discrimination : ethnic inequality and public policy*, New York, Basic Books. 1975.

GOTTLIEB (G.). *Nation against State : a new approach to ethnic conflicts and the decline of sovereignty*. New York, Council of Foreign Relations, 1993.

GRAHAM (K.), *The battle of democracy. Conflict, consensus and the individual*, Londres, Wheatsheaf, 1986.

GRAY (J.). *Isaiah Berlin*, Londres, Harper Collins, 1995.

GRAY (J.), *Post-liberalism : Studies in political thought*, Londres, Routledge, 1993.

GRAZIANO (L.), « Le pluralisme : analyse conceptuelle et comparative », *Revue française de science politique*, 46 (2), avril 1996.

GREENBERG (D.), KATZ (S.), OLIVIERO (M.B.), WHEATLEY (.S.) eds, *Constitutionalism and democracy*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1993.

GREENFELD (L.), *Nationalism. Five roads to modernity*, Cambridge, Harvard University Press, 1992.

GURR (T.), *Minorities at risk : A global view of ethnopolitical conflict*, Washington, Institute of Peace Press. 1993.

GUTMANN (A.), « The challenge of multiculturalism in political ethics », *Philosophy and Public Affairs*, 22. 1993, p. 171-206.

GUTMANN (A.) éd., *Democracy and the Welfare State*, Princeton, Princeton University Press, 1988.

GUTMANN (A.). « Communitarian critics of liberalism », *Philosophy and Public Affairs*. 15, 1985, p. 309-322.

HABERMAS (J.), « Citizenship and national identity : some reflections on the future of Europe », *Praxis International*, 12 (1), 1992, p. 1-19.

HABERMAS (J.), *Moral consciousness and communication*, Cambridge. MIT Press, 1990.

HAMPSHIRE (S.), « Liberalism : the New Twist », *New York Review of Books*, 12 août 1993, p. 43-47.

HAMPSHIRE (S.), *Innocence and expérience*, Cambridge, Harvard University Press, 1989.

HAMPSHIRE (S.), *Morality and conflict*, Cambridge, Harvard University Press, 1983.

HAYEK (F.A.), *Law, legislation and liberty*, vol. 2, *The mirage of social justice*, London, Routledge and Kegan Paul, 1976.

HOCHSHELD (J.), *Facing up to the American dream : Race, class and the soul of the nation*, Princeton, Princeton University Press, 1995.

HOLMES (S.), « Pre-commitment and the paradox of democracy », dans J. Elster, R. Slagstad (eds), *op. cit.*, 1988, p. 195-240.

HORTON (J.), « Liberalism, multiculturalism and toleration ». dans *Liberalism, multiculturalism and toleration*, Londres, Macmillan, 1993.

HUBER (J.D.), BINGHAM POWELL Jr (G.), « Congruence between citizens and policy-makers in two visions of liberal democracy ». *World Politics*, 46 (3), 1994, p. 291-326.

IONESCU (G.), GELLNER (E.) eds, *Populism. Its meanings and national characteristics*, Londres, Weidenfeld and Nicholson, 1969.

KASTORYANO (R.), « Construction de communauté et négociation d'identité. Maghrébins musulmans en France et Turcs en Allemagne », dans D.C. Martin, *op. cit.* 1994.

KEDOURIE (E.), « Diversity in freedom », *Times Literary Supplement*, 10 janvier 1992.

KEKES (J.), *The morality of pluralism*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

KENNEDY (D.). *Sexy dressing Etc. Essays on the power and politics of cultural identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1995.

KRAMER (G.), « Islam et pluralisme », dans *Démocratie et démocratisation dans le monde arabe*. Le Caire, Dossiers du CEDEJ, 1992.

[275]

KUKATHAS (C), « The idea of a multicultural society », dans Ch. Kukathas (éd.), *Multicultural citizens : the philosophy and politics of identity*, St Leonard's, Centre for Independent Studies, 1993.

KUPER (L.), SMITH (M.G.), *Pluralism in Africa*, Berkeley, University of California Press, 1969.

KYMLICKA (W.), *Multicultural citizenship. A liberal theory of minority rights*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

KYMLICKA (W.), *Liberalism, community and culture*, Oxford, Oxford University Press, 1989.

LADD (J.), « The concept of community : a logical analysis », dans C. Friedrich (éd.), *Community*, New York, Liberal Art Press, 1959.

LAFOREST (G.), *De la prudence*, Québec, Boréal, 1993.

LARMORE (C), « Pluralism and reasonable disagreement », dans E. Frankena, F. Miller, J. Paul, *op. cit.*, 1994, p. 61-80.

LARMORE (C), *Modernité et morale*, Paris, PUF, 1993.

LECA (J.), « La "gouvernance" de la France sous la V^e République », dans F. D'Arcy, L. Rouban (dir.), *De la V^e République à l'Europe. Hommages à Jean-Louis Quermonne*, Paris, Presses de Sciences Po, 1996.

LECA (J.), « Libéralisme, pluralisme, communautarisme : actualité d'Isaiah Berlin », *Commentaires*, 70, 1995, p. 369-382.

LECA (J.), « La démocratisation dans le monde arabe : incertitude, vulnérabilité et légitimité », dans G. Salamé (dir.), *Démocraties sans démocrates*, Paris, Fayard, 1994, p. 36-93.

LECA (J.), « Nationalité et citoyenneté dans l'Europe des immigrations », dans J. Costa-Lascoux, P. Weil (dir.), *Logiques d'États et migrations*, Paris, Kimé, 1992.

LECA (J.), « L'Islam, l'État et la société en France. De la difficulté de construire un objet de recherche et d'argumentation », dans B. Etienne (dir.), *L'Islam en France*, Paris, CNRS, 1991.

LECA (J.), « Individualisme et citoyenneté », dans P. Birnbaum, J. Leca (dir.), *Sur l'individualisme*, Paris, Presses de Sciences Po, 1986.

LECA (J.), « La théorie politique », dans M. Grawitz, J. Leca (dir.), *Traité de science politique*, vol. I, chap. 2, Paris, PUF, 1985.

LEGASSICK (M.), « The concept of pluralism : a critique », dans P. Gutkind, P. Waterman (eds), *African social studies. A radical reader*, Londres, Heineman, 1977.

LÉVI-STRAUSS (C), « Race et culture », dans *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983.

LEWIS (B.), *Islam et démocratie*, Notes de la Fondation Saint Simon, 54, juin 1993.

LIIPHART (A.), *Democracy in plural societies : A comparative exploration*, New Haven, Yale University Press, 1977.

LINDBLOM (C), *The intelligence of democracy. Decision-making through mutual adjustment*, New York, Free Press, 1965.

MACEDO (S.), *Liberal virtues : citizenship, virtue and community in liberal constitutionalism*, Oxford, Clarendon Press, 1991.

MACINTYRE (A.), « The privatisation of good », *Review of Politics*, 1990.

MACINTYRE (A.), *Whose justice ? Which rationality ?*, Londres, Duckworth, 1988. Traduction française : *Quelle justice ? Quelle rationalité ?*, Paris, PUF, 1993.

MACINTYRE (A.), *After virtue*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981.

MANENT (P.), *La cité de l'homme*, Paris, Fayard, 1993.

MANIN (B.), *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Calmann-Lévy, 1995.

MARCH (J.), OLSEN (J.P.), *Démocratie governments*, New York, Free Press, 1995.

MARGALIT (A.), RAZ (J.), « National self determination », *Journal of Philosophy*, 87 (9), 1990.

MARSHALL (T.H.), *Class, citizenship and social development*, New York, Doubleday, 1973.

MARTIN (D.C.) dir., *Cartes d'identité. Comment dit-on « Nous » en politique*, Paris, Presses de Sciences Po, 1994.

MERRICK (J.), « Conscience and citizenship in eighteenth century France », *Eighteenth Century Studies*, 21, 1987, p. 48-70.

MLLL (J.S.), *Considerations on the representative Government (1861)*, dans *Three essays*, Londres, Oxford University Press, 1975.

MILLER (D.), *On Nationality*, Oxford, Clarendon Press, 1995 a.

MILLER (D.), « Citizenship and pluralism », *Political Studies*, 43, 1995 b, p. 432-450.

MILLER (D.), *Market, State and Community. Theoretical foundation of market socialism*, Oxford, Clarendon Press, 1989.

MODOOD (T.), « Establishment, multiculturalism and British citizenship », *Political Quarterly*, 65, 1994, p. 53-73.

MOON (J.D.), *Constructing community. Moral pluralism and tragic conflicts*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

[276]

MOUFFE (C.), *The return of the political*. Londres. Verso. 1993.

MUNOZ-DARDE (V.), *Le concept de fraternité*, thèse. Institut universitaire européen de Florence. 1994.

NICHOLSON (L.) éd., *Feminism /Post modernism*, Londres, Routledge, 1990.

NISBET (R.). *The quest for community*, New York. Oxford University Press, 1953.

NORA (P.) dir., *Les lieux de mémoire. II. La Nation*, Paris, Gallimard, 3 vol., 1986.

NORA (P.) dir.. *Les lieux de mémoire. I. La République*, Paris, Gallimard, 1984.

OFFE (C), « Democracy against the Welfare State ? Structural foundations of neo-conservative political opportunities » . *Political Theory*, 15 (4), 1987, p. 501-537.

OFFERLÉ (M.), *Sociologie des groupes d'intérêts*, Paris, Montchrestien, 1994.

PAREKH (B.), « Discourses on national identity », *Political Studies*, 42 (3), 1994. p. 392.

PAREKH (B.). « A misconceived discourse on political obligation », *Political Studies*, 41 (2). 1993 a, p. 236-251.

PAREKH (B.), « Democracy and cultural pluralism », ECPR Workshop on « Indices of Democratization ». Leiden. avril 1993 b.

PAREKH (B.), « The cultural particularity of liberal democracy », *Political Studies*, 40, 1992, Special Issue, p. 160-175.

PAREKH (B.), « Britain and the social logic of pluralism ». dans G. Andrews (éd.), *Citizenship*. Londres, Lawrence and Wishart, 1991.

PAREKH (B.), « The Rushdie affair : Research agenda for political philosophy », *Political Studies*, 38 (3), 1990, p. 695-709.

PARENS (J.), « Multiculturalism and the problem of particularism », *American Political Science Review*. 88 (1), 1994, p. 156-168.

PARIS (D.), « Moral education and the "tie that binds" in liberal political theory ». *American Political Science Review*, 85(3), 1991. p. 875-901.

PATEMAN (C), *The sexual contract*, Cambridge, Polity Press, 1988.

PEEL (J.D.Y.), « Understanding alien belief Systems », *British Journal of Sociology*, 20, 1969, p. 69-84.

PETERS (B.G.), « Managing the Hollow State », dans K. Eliassen, J. Koiiman (eds), *Managing public Organizations*, Londres, Sage, 1993.

PHILLIPS (A.), *The politics of presence*, Oxford. Clarendon Press, 1995.

PHILLIPS (A.), *Democracy and difference*. New York, Polity Press, 1993.

POOL (I. de Sola), *Technologies without boundaries : on telecommunications in a global age*, Cambridge, Harvard University Press, 1990.

POPKIN (S.L.), *The reasoning voter*, Chicago, University of Chicago Press, 1991.

POPPER (K.R.), *Misère de l'historicisme*, Paris, Plon, 1956.

PRAGER (J.), « Moral integration and political inclusion : a comparison of Durkheim's and Weber's theories of democracies », *Social Forces*, 59 (4), 1981.

PRZEWORSKI (A.), « Democracy as a contingent outcome of conflicts », dans J. Elster, R. Slagstad (eds), *op. cit.*, 1988, p. 59-80.

PRZEWORSKI (A.), « Some problems in the study of the transition to democracy », dans G. O'Donnell, P.C. Schmitter, L. Whitehead (eds), *Transition from authoritarian rule. Prospects for democracy*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, vol. III, 1986, p. 47-63.

PUTNAM (R.D.), « Tuning in, Tuning out : the strange disappearance of social capital in America », *P.S. Political Science and Politics*, 28 (4), décembre 1995, p. 664-683.

RAWLS (J.), *Political liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993 a.

RAWLS (J.), « The law of peoples », dans S. Shute, S.L. Hurley (eds). *On human rights*, New York, Basic Books, 1993 b.

RAWLS (J.), « The idea of an overlapping consensus », *Oxford Journal of Legal Studies*. 7, 1987, p. 1-25.

RAWLS (J.), « Justice as fairness : Political not metaphysical », *Philosophy and Public Affairs*, 14, 1985, p. 223-251.

RAWLS (J.), *A theory of justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971.

RAYNAUD (P.), « La prudence et l'universel », *La pensée politique* 3, 1995, p. 267-273.

RAZ (J.), « Moral change and social relativism » dans E. Frankel, Paul. F. Miller, L. Paul, *op. cit.*, 1994 a, p. 139-158.

RAZ (J.). « Multiculturalism : a liberal perspective », *Dissent*, 41 (1), hiver 1994e, p. 67-79.

RAZ (J.), *The morality of freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986.

REYSCHER (N.), *Pluralism. Against the demand for consensus*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

RYIGGS (F.W.), « Ethnonational rebellions and viable constitutionalism », *International Political Science Review*, 16 (4), 1995, p. 375-404.

[277]

ROCHÉ (S.), *La société incivile*, Paris, Le Seuil, 1996.

ROCHÉ (S.), « Incivilités et désordres : lectures française et américaine de la décomposition des quartiers urbains ». *Année sociologique*, 43, 1993 a, p. 509-521.

ROCHÉ (S.), *Le sentiment d'insécurité*, Paris, PUF, 1993 b.

ROKKAN (S.), « Cities, States and Nations : A dimensional model for the study of contrasts in development », dans S.N. Eisenstadt, S. Rokkan (eds). *Building States and Nations*, Londres, Sage, vol. I, 1973, p. 73-98.

RORTY (R.), *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

RORTY (R.), « On ethnocentrism : a reply to Clifford Geertz », *Michigan Quarterly Review*, 1986, p. 525-534.

ROSS (B.), *The house that Jill built. A lesbian nation in formation*, Toronto, University of Toronto Press, 1995.

ROUBAN (L.), *Le pouvoir anonyme. Les mutations de l'État à la française*, Paris, Presses de Sciences Po, 1994.

RUSSELL (B.), « Philosophy and politics », dans *The basic writings of Bertrand Russell*, Londres, 1961.

RYAN (A.), « La politique de Russell », *Hermès*, 7, 1990, p. 189-201.

RYAN (A.), *Russell : a political life*, Londres, Allen Lane, 1988.

SACKS (J.), *The persistence of faith*, Londres, Weidenfeld et Nicholson, 1991.

SAID (E.), *Culture and imperialism*, New York, Knopf, 1993.

SANDEL (M.), « Morality and the libéral idéal », *The New Republic*, 7, mai 1994.

SANDEL (M.), *Liberalism and its critics*, New York, New York University Press, 1984 a.

SANDEL (M.), « The procedural Republic and the unencumbered self », *Political Theory*, 12, 1984 b, p. 84-96.

SANDEL (M.), *Liberalism and the limits of justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

SARTORI (G.), *The theory of democracy revisited*, Chatham, Chatham House Publishers, 1987.

SARTORI (G.), *Parties and party Systems*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

SARTORI (G.), « Will democracy kill democracy ? Decision-making by majorities and by committees », *Government and Opposition*, 10 (2), 1975, p. 131-158.

SARTORI (G.), *Théorie de la démocratie*, Paris, Armand Colin, 1973.

SARTORI (G.), « Democracy », *The International Encyclopaedia of the Social Sciences*, New York, Macmillan and Free Press, 4, 1968 a, p. 112.

SARTORI (G.), « Political development and political engineering », dans J.D. Montgomery, A.O. Hirschman (eds). *Public Policy*, 17, 1968 b, p. 272 ss.

SARTORI (G.), « Constitutionalism : a preliminary discussion », *American Political Science Review*, 56 (4), 1962, p. 853-865.

SCANLON (T.M.), « Levels of moral thinking », dans D. Seanor, N. Fotion (eds), *Hare and critics*, Oxford, Clarendon Press, 1988, p. 129-146.

SCANLON (T.M.), « Contractualism and utilitarianism », dans A. Sen, B. Williams (eds), *Utilitarianism and beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 103-128.

SCHMITT (C.), *Parlementarisme et démocratie*, Paris, Le Seuil, 1988.

SCHMITT (C.), *Political theology*, Cambridge, Harvard University Press, 1985.

SCHMITT (C.), *Legalität und Legitimität*, Berlin, Duncker und Humblot, 1980.

SCHMITT (C.), *La notion de politique. Théorie du partisan*, Paris, Le Seuil, 1972.

SHILS (E.), *Cerner and periphery. Essays in macro sociology*, Chicago, The University of Chicago Press, 1975.

SHKLAR (J.), « The liberalism of fear », dans N. Rosenblum (éd.), *Liberalism and the moral life*, Cambridge, Harvard University Press, 1989.

SINGLETON (S.), TAYLOR (M.), « Common property, collective action and community », *Journal of Theoretical Politics*, 4 (3), 1992, p. 309-324.

SKINNER (Q.), « Deux conceptions de la citoyenneté », *Krisis*, 16, 1994, p. 94-110.

SLAGSTAD (R.), « Liberal constitutionalism and its critics : Carl Schmitt and Max Weber », dans J. Elster, R. Slagstad (eds), *op. cit.*, 1988, p. 103-130.

SLUGA (H.), *Heidegger's crisis : Philosophy and politics in Nazi Germany*, Cambridge, Harvard University Press, 1993.

SMITH (M.G.), « Some problems with minority concepts and a solution », *Ethnic and Racial Studies*, 10 (4), 1987, p. 341-362.

STRAUSS (L.), *La renaissance du rationalisme politique classique*, Paris, Gallimard, 1993.

TAGUÉFF (P.A.), « Political science confronts populism : From a conceptual mirage to a real problem », *Telos*, 103, printemps 1995, p. 9-45.

[278]

TAMIR (Y.), *Liberal nationalism*, Princeton. Princeton University Press, 1993.

TASSIN (E.), « Espace commun ou espace public ? », *Hermès*, 10, 1993, p. 23-37.

TAYLOR (C), « Cross purposes : the liberal-communitarian debate », dans *Philosophical arguments*, Cambridge. Harvard University Press, 1995.

TAYLOR (C), « Les institutions dans la vie nationale », *Esprit*, 200, 1994, p. 90-103.

TAYLOR (C), *Multiculturalism and the politics of recognition*. Princeton, Princeton University Press, 1992 a.

TAYLOR (C), *The ethics of authenticity*, Cambridge, Harvard University Press, 1992 b.

TAYLOR (C). *Sources of the self. The making of the modern identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989.

TAYLOR (C), « The diversity of goods », dans *Philosophical papers ; vol. 2. Philosophy and the human sciences*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

TAYLOR (C), « Interpretation and the sciences of man », *Review of Metaphysics*, 25, 1971. p. 3-51.

TEUBNER (G.), « Substantive and reflexive éléments in modern law », *Law and Society Review*. 17. 1983.

TULLY (J.) éd., *Philosophy in an age of pluralism. The philosophy of Charles Taylor in question*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

TURNER (B.), « Outline of a theory of citizenship », dans C. Mouffe (éd.), *Dimensions of radical democracy*, Londres. Verso. 1992.

VAN GUNSTEREN (H.), « Four conceptions of citizenship », dans B. Van Steenberghe (éd.), *The condition of citizenship*, Londres, Sage, 1994.

VAN GUNSTEREN (H.), *Contemporary citizenship and plurality* (Second part written with Sasja Tempelman and Raoul Wirtz), Paper presented at the Workshop on « Citizenship and Plurality », European Consortium for Political Research, Leiden, 1993.

VAN GUNSTEREN (H.), « Admission to Citizenship », *Ethics*, 98, 1987-1988.

VAN PARUS (P.), *Qu'est-ce qu'une société juste ?*, Paris, Le Seuil, 1991.

WALDRON (J.), « Legislation and moral neutrality », dans *Liberal rights*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 143-167.

WALZER (M.). « Are there limits to liberalism ? », *New York Review of Books*, 19 octobre 1995, p. 28-31.

WALZER (M.), « Response ». dans D. Miller, M. Walzer (eds), *Pluralism, justice and equality*. Oxford, Oxford University Press. 1995 b, p. 281-297.

WALZER (M.), *Thick and thin : Moral argument at home and abroad*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994.

WALZER (M.). « The communitarian critique of liberalism ». *Political Theory*, 18 (1), février 1990. p. 6-23.

WALZER (M.), « Citizenship », dans T. Bail, J. Farr, R. Hanson (eds), *Political innovation and conceptual change*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

WALZER (M.), *Interpretation and social criticism*, Cambridge, Harvard University Press, 1987.

WALZER (M.), *Spheres of justice*, New York, Basic Books, 1983.

WARREN (M.), « Democratic theory and self-transformation », *American Political Science Review*, 86 (1), 1992, p. 8-23.

WEBER (E.), *Peasants into Frenchmen. The modernization of rural France 1870-1914*, Stanford, Stanford University Press, 1976.

WEBER (M.), *Économie et société*, I., Paris, Pion, 1971.

WILLIAMS (B.). *Making sense of humanity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

WILLIAMS (B.), *Ethics and the limits of philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1985. (Traduction française : Paris, Gallimard, 1990).

WILLIAMS (B.). « Préface » à I. Berlin, *Concepts and catégories*, Londres, Penguin. 1978.

WILLIAMS (B.), *Morality : an introduction to ethics*, New York, Harper and Row, 1972.

WILSON (J.Q.), *Le sens moral*, Paris, Pion. 1995.

WONYG (D.), « Commentary on Sayre-McCord's "Being a realist about relativism" », *Philosophical Studies*, 61, 1991.

WOYRSLEY OP.), « The concept of populism », dans G. Ionescu, E. Gellner, 1969. p. 212-250.

YAYCK (B.) éd.. *Liberalism without illusions. Essays on liberal theory and the political vision of Judith Shklar*, Chicago, The University of Chicago Press. 1995.

YOYUNG (C). *The politics of cultural pluralism*, Madison, The University of Wisconsin Press. 1976.

YOYUNG (I.M.), « Mothers. citizenship and independence : a critique of pure family values », *Ethics*. 105, 1995, p. 535-556.

[279]

YOUNG (I.M.), « Together in différence : Transforming the logic of group political conflict », dans J. Squires (éd.). *Principled positions : postmodernism and the rediscovery of value*, Londres, Lawrence et Wishart, 1993.

YOUNG (I.M.), *Justice and the politics of difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

ZIJDERVELD (A.), « Democracy in context : pillarization and pluralism », dans J. Berting et al., *Democracy and pluralism : the Dutch case*, Erasmus University Rotterdam (Manuscript), 1993.

ZUDERFELD (A.), « The ethos of the Welfare State », *International Sociology*, 1 (4), 1986, p. 443-457.

ZIMMERMANN (B.), *La constitution du chômage en Allemagne : mise en forme d'une catégorie nationale des politiques publiques (1871-1927)*, thèse, Institut d'études politiques de Paris, 1996.

Jean Leca est professeur à l'Institut d'études politiques de Paris, Président du Conseil scientifique de V évaluation des politiques publiques et Président de l'Association internationale de science politique. Il est l'auteur de [L'Algérie politique : institutions et régime](#)

(avec Jean-Claude Vatin), Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1975 ; Les démocraties sont-elles gouvernables ? (dir. avec Roberto Papini), Paris, Economica, 1985 ; [Traité de science politique](#) (dir. avec Madeleine Grawitz), Paris, PUF, 4 vol. 1985 ; Sur l'individualisme (dir. avec Pierre Birnbaum), Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1986. Il a publié récemment « La sociologie historique retombe-t-elle en enfance ? ou : quand la sociologie abandonne devant l'histoire », Revue internationale des sciences sociales, 133, août 1992 ; « La démocratisation dans le monde arabe. Incertitude, vulnérabilité et légitimité », dans Ghassan Salamé (dir.), Démocraties sans démocrates. Politiques d'ouverture dans le monde arabe et islamique, Paris, Fayard, 1994 ; « Isaiah Berlin : Éloge de la liberté », dans Olivier Duhamel, Evelyne Pisier (dir.), Dictionnaire des œuvres politiques, Paris, PUF, 1995. Il travaille actuellement sur l'évolution des philosophies publiques et leur relation aux changements dans les processus de gouvernement.

Fin du texte