



Göran Rosenberg

## La démocratie au service du pluralisme

### 1. Deux traditions intellectuelles

Parallèlement à la Réforme et aux Lumières en Europe, parfois entremêlée invisiblement à elles, émerge l'idée d'une société gouvernée naturellement. A vrai dire, cette idée est inévitable. Un vide apparaît dès lors que la représentation d'un gouvernement divin par le haut s'affaiblit, et elle s'affaiblit rapidement. Qui dirige la société, comment et en vertu de quoi? C'est dans ce vide que Thomas Hobbes (1588–1679) élabore ses lois naturelles visant à édifier un Etat dans le maintien de la paix, que John Locke (1632–1704) formule ses thèses au sujet d'un état de nature et d'un contrat social, que David Hume (1711–1776) développe sa théorie concernant la nature de la raison et de la morale, que Jean–Jacques Rousseau (1712–1778) écrit ses traités sur la vie proche de la nature, qu'Adam Smith (1723–1790) nous donne sa description de l'économie opérant naturellement (la main invisible) et qu'Immanuel Kant (1724–1804) met au point sa critique de la nature de l'agir rationnel. Ils ont tous en commun la recherche de nouveaux principes servant à fonder le gouvernement de la société, principes qu'ils cherchent tous à déduire de la Nature en général et de la nature de l'Homme en particulier, et non plus de Dieu. S'il est possible de comprendre la nature de l'Homme, il sera aussi possible d'asseoir la société sur des principes plus conformes à la nature, telle est en substance leur opinion.

Il n'est pas très surprenant de constater que leurs idées sur la nature humaine soient assez déterminées. Hobbes consacre les seize premiers chapitres de son *Leviathan* à la nature humaine et le reste à cet Etat puissant qui doit en être la conséquence. L'homme se trouve par nature au milieu d'une guerre de tous contre tous, et c'est pour cette raison qu'il doit par nature se soumettre à un souverain qui ordonne la paix. Les abeilles et les fourmis vivent certes en paix sans le recours volontaire à une puissance supérieure, mais l'homme en est incapable. Cette puissance, à laquelle Hobbes donne le nom de Leviathan (du monstre aquatique dans le livre de Job, "même les chefs sont pris de peur dès qu'il se dresse; dans leur affolement, ils perdent leurs moyens"), est elle-même liée par des "laws of Nature" que Hobbes énumère et décrit minutieusement.

John Locke a davantage confiance en la capacité qu'a l'homme de s'autogouverner, toutefois cet autogouvernement a aussi sa condition naturelle: "Mais le laisser dans une liberté entière, avant qu'il puisse se conduire par la raison, ce n'est pas le laisser jouir du privilège de la nature, c'est le mettre dans le rang des brutes [thrust him out amongst brutes<sup>1</sup>, écrit-il. Sans la raison, l'homme n'est pas mûr pour la liberté. Pour le même motif, Adam Smith présuppose que l'homme détient un sentiment de justice implanté par nature dans son coeur. Sans ce sentiment de justice, l'édifice social se désagrègerait en atomes, "crumble into atoms", et l'homme entrerait dans la communauté

humaine "comme il entre dans une fosse aux lions"<sup>2</sup>. Les interprètes modernes de la théorie de la main invisible ont souvent négligé cet apriori de Smith concernant la nature morale de l'homme, ainsi que l'idée sous-jacente selon laquelle l'homme s'améliore constamment, c'est-à-dire qu'il évolue de la raison inférieure à la raison supérieure, d'une sensibilité morale inférieure à une sensibilité morale supérieure. La main invisible ne peut agir que si et quand l'homme a atteint un certain degré de raison et de morale. Pas avant.

Même John Stuart Mill, le théoricien le plus élégant de la liberté individuelle, n'était pas en mesure de considérer que l'homme non encore parvenu au terme de son évolution puisse être libre. Dans son pamphlet libéral *De la liberté* (1859), il soutenait que le despotisme était une forme de pouvoir qui pouvait légitimement s'exercer sur "les barbares, à condition que la fin soit leur progrès et que les moyens puissent être justifiés par la réalisation de cette fin". La liberté en tant que principe n'a de sens que quand l'homme a atteint le stade auquel il est capable de contribuer lui-même à son propre progrès par une discussion libre et égale ("capable of being improved by free and equal discussion").

Les lois de la nature guident l'homme sur le chemin de la Liberté, la liberté guide l'homme sur la voie de la Vérité. Telle est la logique du raisonnement. La liberté n'existe que pour établir une relation plus vraie entre l'homme et Dieu, ou pour chercher les lois vraies de la Nature, ou pour ménager un espace à la vraie nature de l'Homme, ou encore pour consolider la faculté raisonnable propre à l'Homme de distinguer le mensonge de la vérité. La liberté n'est tout simplement qu'un moyen d'accéder à un ordre social plus vrai. Il ne s'agit pas d'un ordre parmi d'autres, mais de l'ordre qui correspond le mieux aux lois de la Nature et à la nature de l'Homme.

Il est impossible de comprendre le libéralisme à ses débuts, pour ne pas parler du socialisme qui lui succède, sans tenir compte de cette confiance totale en un ordre social à venir universellement vrai. Il s'agit logiquement d'un ordre dans lequel les conflits dont l'enjeu était le meilleur ordre social devaient se désamorcer petit à petit puisque la Vérité allait petit à petit s'étaler au grand jour. L'inutilité de la liberté est le prolongement même de la liberté. Ou pour emprunter les paroles de John Stuart Mill dans son essai *De la liberté*: "A mesure que l'humanité progressera, le nombre des doctrines qui ne sont plus objet ni de discussion ni de doute ira croissant; et le bien-être (*well-being*) de l'humanité pourra presque se mesurer au nombre et à l'importance des vérités arrivées au point de n'être plus contestées"<sup>3</sup>. Il s'inquiète même de ce que les libres discussions, qu'il estime nécessaires pour façonner la Vérité, n'en viennent à disparaître quand les hommes s'entendront de mieux en mieux, ce qu'il estime devoir être le cas petit à petit. Comment garder les questions en vie bien qu'elles soient tranchées ?, voilà en principe le défi qu'il entrevoit<sup>4</sup>.

Chez Mill, on trouve clairement cette ambivalence qui dès le départ caractérise aussi bien le libéralisme que le socialisme et, par là, la démocratie qui à un degré éminent prend forme sous leur patronage. D'une part, la démocratie conçue comme un ordre social visant à l'harmonie et à la disparition des conflits, de l'autre, la démocratie considérée comme un ordre social promoteur de discordance et de pluralisme; d'une part, la démocratie comme moyen, de l'autre la démocratie comme fin et forme de vie. Sous ce rapport, le libéralisme a été plus ambivalent que le socialisme. Le socialisme (pour ne pas parler du communisme ou du nationalisme) n'a jamais dissimulé son idéal d'harmonisation, le libéralisme a par moments appréhendé le sien. La Liberté comme mouvement convergent vers la Vérité. La Politique comme

mouvement convergent vers la rationalité et l'harmonie (le Marché qui s'autorégule, la société sans classes, la nation une, le foyer du peuple suédois cultivant de plus en plus le consensus).

Dans son livre *Two Faces of Liberalism*, John Gray<sup>5</sup> fait une distinction très nette entre les deux traditions du libéralisme. La première, qui remonte à Locke, Smith, Kant et au premier Mill, est un projet de progrès ou d'amélioration dont l'objectif est la réalisation de la forme de gouvernement rationnellement juste (et par nature la plus profitable à l'homme). La seconde, qui remonte à Hobbes, est un projet de coexistence visant à établir une forme de gouvernement susceptible de gérer les éternels conflits humains (qui sont naturels). Pour Locke, la tolérance est une stratégie au service de la vérité, pour Hobbes elle est une stratégie au service de la coexistence pacifique.

Gray estime que la "tradition véritative" jusque-là dominante est arrivée à son terme. La représentation d'un ordre social dans lequel les objectifs et valeurs universellement "vrais" de l'humanité peuvent être amenés à converger et à s'harmoniser, s'est avérée logiquement et empiriquement insoutenable. Ce qui caractérise également les "plus vrais" des objectifs et les "plus vraies" des valeurs ainsi que les plus précieux des droits, c'est que poussés à un certain point ils ne sont plus compatibles et doivent être mesurés entre eux. Il n'existe aucune valeur pouvant "par nature" présider aux autres, aucune façon "naturelle" d'évaluer l'une par rapport à l'autre, mais il existe de nombreuses évaluations égales et "vraies" entre de nombreuses valeurs égales et "vraies" et partant de nombreuses formes de société égales et "vraies". Le propre de la société humaine, ce sont les conflits naturels entre des "vérités" de droit et de justice qui se heurtent, entre des conceptions différentes au sujet de la vie bonne et de la société juste. Ces conflits ne peuvent être éradiqués ni à coups de raisonnement ni dans le plus raisonnable des ordres sociaux, ils font partie de l'humain "par nature".

Stuart Hampshire<sup>6</sup> soutient à partir de prémisses identiques qu'il n'y a "pas de justice sans conflit". La substance de la justice est faite de procédures culturellement et historiquement enracinées applicables à des conflits inévitables entre des conceptions différentes relatives à ce qui est bien et juste. Aucune justice n'est au-dessus ou en dehors de tels conflits. Chaque conception de ce qui est juste et bien "par nature" sera défiée et remise en cause un jour ou l'autre. "Il n'est pas seulement possible mais aussi vraisemblable, écrit Hampshire, que la plupart des conceptions morales et des styles de vie qui caractérisent les sociétés commerciales, libérales et industrialisées seront considérées comme foncièrement détestables par des minorités importantes à l'intérieur même de ces sociétés"<sup>7</sup>.

Aujourd'hui, estiment Gray et Hampshire, nous vivons à une époque où des conflits "insolubles" entre différentes valeurs et différents styles de vie ne peuvent plus être subordonnés à des concepts généraux comme les communautés de destin historiques, les lois naturelles ou les ordres de raison qui apparaissent dans le lointain. Les conflits de valeurs durables, voilà la règle à laquelle nul ne saurait échapper, ce n'est pas l'exception qu'on pourrait rendre superflue au fil du temps. Si la démocratie libérale veut un avenir, elle doit cesser de se considérer comme un projet d'évolution (au service de l'ordre social vraiment juste) et commencer à se comprendre comme un projet de coexistence (entre des constellations de valeurs de vérité et de justice qui changent continuellement), c'est-à-dire qu'elle doit passer d'un ordre fondé sur l'homogénéité et la communauté grandissante de valeurs à un ordre qui s'appuie sur la pluralité et la permanence de conflits de valeurs. "Le droit et la

justice qui règnent dans les procédures sont les seules vertus auxquelles on puisse raisonnablement s'attendre à ce qu'elles soient respectées comme normes universelles", écrit Hampshire<sup>8</sup>. Le *modus vivendi*, la coexistence, tel est l'objectif modeste vers lequel nous pouvons et devons aspirer, écrit Gray:

L'objectif du *modus vivendi* n'est pas de régler les conflits de valeurs. Il consiste plutôt à réconcilier des individus et des styles de vie qui partagent des valeurs incompatibles concernant la vie en communauté. Nous n'avons pas besoin de valeurs communes pour vivre en paix. Ce dont nous avons besoin, ce sont des institutions communes à l'intérieur desquelles plusieurs formes de vie peuvent coexister." <sup>9</sup>

## 2. La logique du cercle chaud

Cela est bien sûr plus facile à dire qu'à faire. L'homogénéité et la communauté sont des fondements plus proches de la démocratie que la différence et le conflit. Il est plus aisé de prendre des décisions démocratiques quand le *demos* est petit et l'unanimité grande. La démocratie a été possible comme régime politique moderne quand le *demos* a pu être délimité territorialement et culturellement et que les conflits existants ont été circonscrits à une communauté de destin générale. Quand un cercle "chaud" de rapports de loyauté et de liens historiques a pu s'élargir jusqu'à englober des nations entières de millions d'hommes. Quand une communauté inexistante a pu être créée<sup>10</sup>.

Ce sentiment sous-jacent de coappartenance, ce cercle élargi de loyauté et de justice, n'a pas seulement préparé le terrain de la démocratie et de l'Etat de droit; il a aussi ouvert la voie des institutions solidaires de bien-être social que nous associons aujourd'hui au régime démocratique. Le sentiment de coappartenance a été en fait la condition de la volonté de justice. Aux limites de la coappartenance – vis-à-vis de ceux qui viennent d'ailleurs – la volonté de justice a par conséquent sans cesse été mise à l'épreuve. La consolidation de la coappartenance a servi d'argument pour identifier et exclure ceux qui viennent d'ailleurs. Dans la perspective de la démocratie des Etats-nations, l'adaptation, l'assimilation et l'homogénéisation n'ont pas été quelque chose de mauvais mais quelque chose de nécessaire. Il n'y a pas de démocratie sans délimitation (de droits et de devoirs).

Partant, la démocratie des Etats-nations est irrémédiablement ambivalente. D'une part, la sphère d'appartenance, d'identité et de rapports de loyauté affectifs propre au cercle chaud – d'autre part la sphère de citoyenneté, d'institutions politiques et de rapports de loyauté de principe (la justice) propre à l'Etat. La démocratie suédoise a longtemps reposé sur une fusion énergique des deux, au point que l'Etat et la société dans le langage courant signifiaient une seule et même chose et que les structures civiles de la démocratie en arrivèrent à être confondues avec les institutions de l'Etat. Tout cela a fonctionné aussi longtemps que le fossé entre les deux concepts de démocratie est resté occulté. Cela fonctionne beaucoup moins bien quand l'une des démocraties ne coïncide plus avec l'autre, quand la loyauté du cercle chaud n'englobe plus la sphère de l'Etat.

Dans certaines conceptions de la démocratie, le cercle chaud a été considéré comme un stade d'évolution dépassable. On a dit que l'homme moderne est éclairé et suffisamment perspicace pour pouvoir relier son sentiment

d'appartenance directement aux principes de droit de la citoyenneté sans devoir poser en principe cette appartenance liée à l'origine, à la culture ou à la langue. "Derrière chaque façade d'homogénéité culturelle, écrit Jürgen Habermas, se cache dans le meilleur des cas le maintien arbitraire d'une culture hégémonique de la majorité" <sup>11</sup>. C'est la raison pour laquelle la coappartenance politique, dans une société où plusieurs sous-cultures culturelles, ethniques et religieuses sont appelées à cohabiter et à coopérer, doit être déconnectée du cercle chaud des codes et réseaux propres à la culture de la majorité. "La culture de la majorité doit renoncer à ses exigences historiques concernant le droit de formuler la politique *générale* qui devra être partagée par tous les citoyens, indépendamment de leur origine et de leur mode de vie".

Comment cela sera-t-il possible? Quel régime pourra conjuguer le pluralisme et la communauté, la différence et l'égalité, le conflit et la coexistence? Le gouvernement suédois a par exemple certes déclaré que la Suède était dorénavant une "communauté sociale fondée sur le pluralisme de la société" et que "la politique générale, à la différence de ce qui a été le cas auparavant, doit poser en principe et refléter le pluralisme ethnique et culturel qui existe dans la société"<sup>12</sup>. Mais jusqu'à présent il n'a pas su poser sérieusement la question qui consiste à savoir comment une politique *générale* fondée sur l'égalité et la communauté, c'est-à-dire sur une grande part de préférences *généralisables*, va se transformer en une politique *générale* fondée sur la différence et les conflits de valeurs, c'est-à-dire sur des préférences qui ne sont pas généralisables.

Habermas dit que nous devons pouvoir être loyaux envers des institutions plutôt qu'envers des émotions. Mais quelles sont les valeurs humaines qui peuvent être déconnectées des émotions, des expériences, des passions et des traditions? Et comment sont les constitutions qui peuvent à la fois accepter les conflits de valeurs lourds d'émotions et nourrir des liens de loyauté qui transcendent ces valeurs? Comment relier la loyauté du cercle chaud à la justice de la démocratie constitutionnelle?

Gray et Hampshire cherchent tous les deux la réponse dans le conflit réglé constitutionnellement entre les conceptions divergentes de la vie bonne et de la société juste, dans les institutions historiquement et culturellement originales destinées à gérer justement les conflits, dans les arènes politiques actives de l'argumentation et du compromis. Ce qui est nécessaire, estiment-ils, c'est une coupure radicale ("a moral conversion", dit Hampshire) par rapport à l'idée tenace selon laquelle la politique peut et doit conduire à davantage de consensus et d'harmonie.

### 3. La politique superflue

La confiance toujours déclinante dans les institutions politiques du monde occidental tout entier s'explique peut-être par l'incapacité actuelle, voire la répugnance à faire ce pas. Les options et les solutions de la politique semblent au contraire coïncider de plus en plus, et l'espace politique des conflits de morale et de valeur rétrécir de jour en jour. "La voie unique" (Carl Bildt) et la "camisole de force dorée" (Thomas Friedman) paraissent toujours plus inévitables. Un nombre croissant de solutions apportées en réponse à ce qu'il faut de facto considérer comme des conflits de valeurs glisse dans les mains de tribunaux, de fonctionnaires, de chercheurs, de banques centrales, de bureaucrates européens et d'acteurs de marché "axiologiquement neutres". On s'attend à ce qu'une élite professionnalisée prenne des décisions raisonnables "conformes à la vérité" (ouvrant la voie de l'ordre social raisonnable et vrai),

alors qu'un corps de politiques de plus en plus marginalisé se voit contraint de chercher à dompter une partie grandissante du corps électoral qui s'obstine à nourrir des idées contradictoires, déraisonnables et ouvertement fondées sur des valeurs dans des affaires "axiologiquement neutres". Ce faisant, la politique sera considérée tantôt comme dénuée de légitimité tantôt comme dépourvue d'efficacité. Elle n'a pas de légitimité aux yeux d'une opinion qui se fonde sur des valeurs et qui est en permanence frustrée ou négligée, elle n'est pas efficace aux yeux d'une élite "axiologiquement neutre" qui exige qu'on prenne directement des décisions raisonnables. L'opinion frustrée engendre l'idée de l'impossibilité de la démocratie. L'élite "axiologiquement neutre" génère, elle, l'idée de l'inutilité de la démocratie (et de la politique). Si la démocratie n'est pas en mesure de prendre des décisions objectivement correctes, ces décisions objectivement correctes doivent être prises dans un autre ordre. On peut reprendre la marche qui mène à l'ordre social universellement rationnel – mais sans la démocratie.

Ce faisant, on estime que la démocratie peut être remplacée par le marché et la justice. Le marché libéré de chaînes intempestives réglera "par nature" les conflits de ressources et de pouvoir, l'organisation judiciaire émancipée des émotions irrationnelles réglera de façon "axiologiquement neutre" les conflits de droit et de justice. Les lois et les institutions qui restent toutefois nécessaires (personne ne s'imagine le marché ou la justice sans lois ni institutions) sont représentées par l'élite "rationnelle" comme complexe d'éléments naturels (autrefois divins) agissant dans la société mais déconnectés des conflits de valeurs historiques et culturels qui les ont façonnés et caractérisés. S'il reste un rôle pour la démocratie, il consistera à légitimer un ordre qui pour l'essentiel s'est constitué en dehors des institutions de la démocratie. On "informe" jusqu'à ce qu'on obtienne l'opinion nécessaire ou on organise des référendums jusqu'à ce qu'on prenne les décisions nécessaires. Les conflits de la société s'articulent entre le savoir et l'ignorance, entre ceux qui sont éclairés et les autres qui ne sont pas encore informés.

La transformation de conflits politiques en différends juridiques et d'opinions fondées sur des valeurs en exigences fondées sur des droits (du "je considère que" en un "j'ai droit à") est symptomatique de cette aliénation de contenus de valeur que subit la démocratie. Les conflits entre des conceptions opposées concernant ce qui est bien et juste (qui sont réglés par un compromis politique conforme au contexte d'une époque) se transforment en conflits entre des droits opposés (qui sont réglés par un verdict créant un précédent). Cette "judiciarisation" de la politique ne saura guère atténuer les authentiques conflits de valeurs, ni a fortiori les résoudre. On devrait plutôt craindre que la transformation des opinions fondées sur des valeurs en exigences fondées sur des droits se traduira par une frustration accrue du côté des individus et des groupes dont les valeurs n'ont aucune influence sur la politique et dont les "droits" n'ont pas été reconnus par le système juridique. "Dans une société où règnent des conceptions éthiques nettement divergentes, écrit Gray, la revendication de droits fondamentaux ne pourra pas aboutir à des solutions acceptées comme légitimes". "Si nous aspirons à des solutions légitimes et durables dans des questions qui nous partagent, nous n'avons pas d'autre choix que les attermolements de la politique"<sup>13</sup>.

Cela n'est pas un argument contre des théories universelles de la justice ou contre des droits de l'homme acceptés universellement, ce n'est qu'un argument contre ceux qui croient possible de remplacer des compromis politiques par des droits juridiques. Aucun droit n'est plus fort que la volonté de les respecter. Cette volonté naît dans la politique, et non dans la jurisprudence.

"Pour être démocratique, un système politique doit reconnaître l'existence de conflits de valeurs indépassables", affirme le sociologue français Alain Touraine. Une société qui dans le monde d'aujourd'hui veut rester culturellement homogène est "par définition même antidémocratique"<sup>14</sup>. La démocratie est le seul système politique qui ait les moyens requis de reconnaître et de gérer les conflits. Selon Touraine, seul un système démocratique est en mesure d'établir le lien nécessaire entre nos valeurs opposées et notre monde commun. Pourquoi la démocratie précisément? Parce que seule la démocratie attribue à l'individu le rôle de sujet politique, et que ce n'est qu'en tant que sujet politique que l'individu (seul ou collectivement) peut "opérer la combinaison de l'universel et du particulier, de l'instrumental et de la conviction"<sup>15</sup>.

#### 4. De l'objet au sujet

Il y a bien sûr ceux qui ont une autre conception du rôle de la démocratie, qui estiment que la démocratie n'a pas besoin de sujets politiques particulièrement actifs ou que la démocratie peut être définie comme la liberté de choisir au milieu d'un marché politique. Mais dans une société caractérisée par des conflits de valeurs indépassables subsisteront quand même des conflits au sujet du marché politique et de ses conditions.

Ce n'est qu'en tant que sujets politiques que nous serons en mesure d'accommoder nos valeurs avec celles des autres, nos idées du bien avec les jugements que nous portons sur ce qui est possible et raisonnable. En tant que sujets politiques, nous pourrions créer les liens nécessaires entre nos conceptions opposées de la justice et nos institutions communes juridiques. "La démocratie se définit d'abord comme un espace institutionnel qui protège les efforts de l'individu ou du groupe pour se former et se faire reconnaître comme sujets"<sup>16</sup>, affirme Touraine.

L'idée selon laquelle les droits peuvent être formulés et garantis en dehors de la politique ou exister sans devoirs n'est de toute façon qu'une illusion. Il en est de même de l'idée selon laquelle nos "vrais" besoins pourraient être déterminés à l'aide de hiérarchies de valeurs utilitaristes ou de modèles d'utilité économique. Il est en réalité aisé de voir comment la satisfaction prétendument rationnelle de besoins prétendument "vrais" cache d'authentiques conflits de valeurs. Qu'est-ce qu'un système de circulation rationnel? Un service médico-sanitaire rationnel? Une école rationnelle? Une action sociale rationnelle en faveur de l'enfance? D'un domaine à l'autre, nous voyons comment des évaluations différentes de ce qui est bien aboutissent à des conceptions différentes de ce que sont des besoins rationnels. Le rôle grandissant attribué à la privatisation et à la concurrence en vue de résoudre les conflits de ce genre (une liberté de choix plus grande sur un marché de produits et de services) a comme première condition l'acceptation d'une rationalité globale, à savoir celle du marché (si vous êtes mécontent de votre vie, choisissez-en une autre). Il s'agit d'une rationalité qui réduit l'importance des débats et des compromis politiques et qui ce faisant affaiblit notre capacité de maintenir, de renouveler et d'adapter les institutions publiques et les lois qui sont la condition de la démocratie. "Là où existent des conflits d'intérêts ou de valeurs doit être organisé un espace de débats et de délibérations politiques", écrit Touraine<sup>17</sup>. Quand la rationalité du marché prend le dessus, c'est l'espace de la politique qui est évacué et les conflits de valeurs n'ont plus d'habitable.

Une telle absence d'habitable peut en arriver à déchirer le tissu social et à ériger des barrières sociales plus importantes que celles de la vieille société de

classes, estime Touraine. Le conflit entre la rationalité instrumentale du marché et l'identité fondée sur les valeurs des hommes est indépassable. Il est impossible de le régler rationnellement ou à force d'informations, il doit être soit réprimé soit arbitré. Pour une démocratie, l'arbitrage est la seule issue possible. Une démocratie qui n'est pas en mesure d'arbitrer entre des valeurs opposées ne peut pas rester une démocratie. Pour qu'une démocratie reste une démocratie, il faut aujourd'hui qu'elle réunisse le pluralisme et la communauté, le conflit et la justice, la rationalité et l'identité.

Que faut-il pour que la démocratie réussisse un tel tour de force?

## 5. La démocratie au service du pluralisme

Une des réponses à cette question, que la plupart des pays européens n'ont pas encore mis à l'épreuve, consiste en une constitution qui relie différents espaces politiques à des niveaux sociaux différents dans le cadre d'une communauté politique globale. Une telle façon d'organiser la démocratie s'appelle une fédération. Dans une fédération, les espaces peuvent varier, de même que les niveaux, de même que les liens qui les unissent, de même que la communauté globale. En fonction du degré d'indépendance entre les niveaux supérieurs et inférieurs, on fait parfois la distinction entre une fédération et une confédération, mais dans les deux cas il s'agit de systèmes politiques servant à arbitrer des intérêts et des valeurs opposés. Et dans les deux systèmes s'applique le principe selon lequel les niveaux inférieurs, par contrat (le terme latin *foedus*, dérivé de *fi'do*, "se fier à", signifie justement contrat ou association) cèdent une part de pouvoir à un niveau supérieur commun. La fédération est une forme qui combine l'autogestion politique au niveau inférieur et des degrés croissants de gestion commune au niveau supérieur. Le principe est que le pouvoir émane du bas et du haut. Ce sont les niveaux inférieurs qui cèdent du pouvoir aux niveaux supérieurs, pas l'inverse. Qui a du pouvoir sur quoi et à quel niveau, voilà la substance de la constitution fédérale. Il existe des liens entre les niveaux mais aussi des limites distinctes. Le niveau supérieur ne peut pas envahir le niveau inférieur quand l'occasion s'y prête et le niveau inférieur ne peut pas non plus négliger le niveau supérieur quand l'occasion s'y prête.

Sans qu'il soit nécessaire de nous plonger dans la naissance et la construction de diverses fédérations, il est manifeste que chaque fédération a une histoire singulière et une structure singulière. Une fédération européenne du XXI<sup>e</sup> siècle connaît d'autres mobiles et d'autres conditions qu'une fédération nord-américaine des années 1780. La tâche fondamentale d'une fédération européenne aujourd'hui consiste à conjuguer la démocratie et le pluralisme, et non seulement le pluralisme établi historiquement et représenté par les différents Etats-nations, mais aussi le nouveau pluralisme historique représenté par les différentes cultures, identités et valeurs à l'intérieur de chaque Etat-nation. Ce faisant, la fédération n'est pas seulement une solution potentielle apportée aux problèmes de démocratie que connaît l'Union européenne, c'est encore une solution qui profite aux Etats-nations européens. Même les Etats-nations doivent être fédéralisés.

Dans ce contexte, la qualité essentielle de la fédération réside dans ses possibilités de réunir, à l'intérieur d'un seul et même système politique, et des niveaux de pouvoir où les individus et les groupes peuvent agir en tant que sujets animés par des valeurs, et des niveaux de pouvoir où ils acceptent progressivement d'être des objets. Entre des niveaux de pouvoir où ce qui importe est ce qu'on est et ce qu'on fait et des niveaux de pouvoir où cela a de

moins en moins d'importance. Etant donné que les niveaux sont reliés politiquement entre eux et que le pouvoir est explicitement distribué par un contrat fondamental établi démocratiquement, les conditions sont requises, sur le papier au moins, pour que la pluralité de valeurs existant au niveau inférieur puisse coexister et interagir avec un nombre limité de valeurs du niveau supérieur.

Mais il faut, au départ, que tous les niveaux de la fédération soient des espaces réglés constitutionnellement et destinés à la gestion des conflits de valeurs. A chaque niveau doivent être organisées des arènes publiques ouvertes au débat et au compromis. A chaque niveau doivent être établies des procédures et des institutions où des conceptions opposées relatives au bien et à la justice peuvent s'accorder et permettre la création d'un ordre commun, où les droits peuvent être mesurés aux devoirs, où le pouvoir réel peut être mis en rapport avec la responsabilité réelle.

Les fédérations ne sont donc ni faciles à former ni faciles à diriger, surtout s'il faut les former démocratiquement. Outre la difficulté qui consiste à faire céder aux vieilles élites un pouvoir établi, il faut encore compter avec celle qui consiste à gagner l'assentiment du peuple à un ordre cultivant le pluralisme et le conflit. Il est difficile d'éviter la logique du cercle chaud. Le contraire de la multiplicité n'est pas la simplicité (pas nécessairement en tout cas), mais l'homogénéité, et l'homogénéité est un fondement de communauté beaucoup plus instinctif que la multiplicité. C'est l'image de l'homogénéité et de l'harmonie, et non pas celle du pluralisme et du conflit, qui a contribué au succès populaire de l'idée d'Etat-nation.

Cependant, l'enjeu d'aujourd'hui n'est pas de choisir entre le pluralisme ou l'homogénéité mais entre le pluralisme auréolé de démocratie ou le pluralisme dépourvu de démocratie, entre le pluralisme doté d'institutions démocratiquement légitimes destinées à gérer les conflits ou le pluralisme dénué de telles institutions. Le pluralisme n'est pas un état qu'on crée de ses vœux ou qu'on choisit d'éliminer, c'est la condition réellement existante de chaque société qui se veut démocratique. Dorénavant, l'homogénéité ne sera obtenue que par des moyens non démocratiques. Le cercle chaud que pouvaient encore évoquer les mythes du destin et du sang nourris par le nationalisme n'est plus possible – autrement que comme fantasme nostalgique ou monstre armé. Les conditions historiques des démocraties fondées sur des idées d'homogénéité étaient uniques et contingentes, elles n'existent plus. Les rêves d'homogénéité conduisent aux Balkans. A tous le moins à Haider, Hagen, Bossi ou Kjærsgaard, et dans leur prolongement politique, à des régimes fondés sur l'exclusion et l'oppression. Il s'agit certes d'une espèce de pluralisme mais au prix de la discrimination, du nettoyage ethnique et de la violence pour seules méthodes régulières de gestion des conflits. Les formes de société que l'histoire a connues et où le pluralisme a tout de même pu subsister à côté d'une certaine tolérance, ont été en règle générale les empires multinationaux dans lesquels la soumission était la condition même de la tolérance. C'est la démocratie nationale qui finit par achever l'époque des empires.

La tâche qui consiste à passer de la ressemblance à la différence, de l'homogénéité au pluralisme comme fondement des démocraties nationales est par conséquent une tâche politiquement nouvelle et historiquement neuve. Mais elle est inévitable si l'on considère que la démocratie doit absolument être conservée. Tous ne sont pas de cet avis. Il y en a qui considèrent que des choix individuels au milieu d'un marché politique peuvent remplacer les processus décisionnels collectifs de la démocratie et que les moyens offerts par la

politique pourront graduellement être rendus superflus. Mais il n'y a pas de justice sans processus démocratique, ni de gestion des conflits sans justice, ni de paix sans gestion de conflits. La question de la paix et de l'ordre est ce qui en dernière instance nous invite à fonder la démocratie sur le pluralisme et non pas sur l'homogénéité. On ne peut conjuguer pacifiquement l'homogénéité et la démocratie, et un ordre pacifique pluraliste ne pourra être établi et maintenu sans la démocratie. Cela ne signifie pas que la démocratie soit une chose avérée, elle ne l'est pas au même titre que la paix. Les ordres sociaux ne naissent pas "par nature" (ni les marchés). Les ordres sociaux sont des constructions humaines plus ou moins sophistiquées, formées et transformées en fonction des contextes historiques par l'interaction du pouvoir et du droit, de la contrainte et de la liberté, de l'ordre et du conflit, de la réalité et des horizons poursuivis, de l'utilité et de la valeur. Les ordres fondés sur la différence sont incontestablement plus difficiles à construire que ceux fondés sur la ressemblance. La tribu ou le clan sont des ordres plus simples que l'Etat–nation, l'Etat–nation est plus simple que la fédération. Le chemin qui mène à la fédération américaine, depuis l'Assemblée constitutionnelle de Philadelphie de 1787 jusqu'à l'entrée en vigueur de la Constitution en 1791, est jalonné de conflits, d'ébauches, de pamphlets, de débats, d'assemblées et de votes. Il y avait alors des fédéralistes et des antifédéralistes, ceux qui revendiquaient la nécessité d'un niveau de pouvoir fédéral et ceux qui appréhendaient un Superétat américain (un pouvoir absolu monarchique). L'issue de ce processus n'était nullement donnée d'avance, il donna toutefois naissance aux Etats unis d'Amérique car il pouvait compter sur l'appui d'un projet intelligible et étudié et d'une campagne adroitement menée afin de le "vendre". Les arguments les plus importants en faveur d'une fédération ont été avancés pendant l'automne 1787, ils étaient explicités dans 85 (!) paragraphes, publiés dans quatre journaux new–yorkais différents (l'Etat de New York était alors un chaînon potentiellement faible du processus) et dus à trois "pères constitutionnels" différents, James Madison, Alexander Hamilton et John Jay, sous le pseudonyme commun de Publius. Madison et Hamilton allaient vite se brouiller au sujet de la politique que devait adopter la jeune fédération, mais dans la défense de la fédération en tant que construction il était parfois difficile de discerner qui avait écrit quoi<sup>18</sup>.

Où sont nos Madisons, se demande à juste titre le politologue britannique Larry Siedentop dans un livre clairvoyant sur la démocratie en Europe<sup>19</sup>. Pourquoi l'Europe n'a–t–elle pas réussi à engendrer un processus et un débat constitutionnels qui par leur profondeur et ampleur pourraient, ne serait–ce qu'approximativement, être comparés à ceux des Américains? Où sont les penseurs et leaders politiques capables de formuler une convention favorablement accueillie sur la répartition des pouvoirs en Europe? Qui feraient comprendre aux citoyens des nations que le choix ne consiste pas à conserver l'autonomie intérieure propre à chaque nation ou à créer un Superétat européen, mais qu'il est entre une démocratie impossible et une autre qui est possible. Qui convaindraient les électeurs européens que le fédéralisme est une construction qui permet le pluralisme démocratique et qu'il n'est pas une recette inévitable du gouvernement bureaucratique de Bruxelles. Qui seraient en mesure d'insuffler la passion politique dans un débat sur le constitution de l'Europe.

Au lieu de cela, le débat constitutionnel est animé en des termes techniques et difficiles à comprendre par des "scientifiques" qui "pour l'essentiel ont cessé d'agir sur la base de conceptions relatives au bien–être et au progrès humains", écrit Siedentop. "Les origines et les objectifs de l'agir politique sont négligés au profit de l'étude des tendances observables. C'est un peu comme si on

étudiait l'acte sexuel sans aucune référence à l'amour ou au plaisir ! <sup>20</sup>"

Partant, il s'agit également d'un débat qui presque compulsivement est dominé par les résultats de la politique au détriment des formes de la politique, par le langage de l'économie au détriment de celui de la politique, par des manoeuvres à court terme et des accords irréfléchis conclus lors de sommets stressés entre chefs d'Etat et de gouvernement européens qui ont peur de se faire taper sur les doigts.

Or, c'est aujourd'hui des formes de la politique qu'il doit être question. Une nouvelle construction de la démocratie en Europe doit être formulée, débattue et menée à bon port si l'on veut éviter que la démocratie ne se désagrège et que la gestion pacifique des conflits ne se transforme en une guerre de tous contre tous.

En ce sens, Hobbes avait correctement posé le problème, à savoir comment faire pour que les hommes dont les valeurs et les intérêts sont opposés puissent vivre pacifiquement ensemble, mais il avait élaboré une solution par trop liée au contexte de son époque et donc impossible depuis longtemps. Pour qu'un ordre commun soit possible aujourd'hui, il doit pouvoir conjuguer le pluralisme et la démocratie. Il doit poser en principe que les authentiques conflits de valeurs sont inévitables et fondamentaux, mais aussi que l'homme lui-même doit construire les ordres nécessaires à leur gestion, ordres qui sont tout autres que "naturels".

---

<sup>1</sup> *Traité du gouvernement civil*, Flammarion, Paris, 1992, § 63

<sup>2</sup> Adam Smith : *Théorie des sentiments moraux*, PUF, Paris, 1999

<sup>3</sup> *De la liberté*, Gallimard, Paris 1990, p. 126–127. Dans l'original: "As mankind improve the number of doctrines which are no longer disputed or doubted will be constantly on the increase: and the well-being of mankind may almost be measured by the number and gravity of the truths which have reached the point of being uncontested".

<sup>4</sup> Littéralement dans l'original: "The loss of so important an aid to intelligent and living apprehension of a truth, as is afforded by the necessity of explaining it to, or defending it against, opponents, though not sufficient to outweigh, is no trifling drawback from the benefit of its universal recognition".

<sup>5</sup> John Gray est actuellement professeur en histoire des idées européennes à la London School of Economics and Political Science.

<sup>6</sup> Stuart Hampshire a été Fellow au All Souls College d'Oxford et professeur de philosophie aux Universités de Princeton et de Stanford.

<sup>7</sup> Stuart Hampshire, *Justice is Conflict*, Duckworth, Londres, 1999, p. 33. "It is not only possible but, on present evidence, probable that most conceptions of the good and most ways of life which are typical of commercial, liberal, industrialised societies, will often seem altogether hateful to substantial minorities within these societies..."

<sup>8</sup> Op. cit., p. 56: "Fairness and justice in procedures are the only virtues that can reasonably be considered as setting norms to be universally respected".

<sup>9</sup> John Gray: *Two Faces of Liberalism*, Polity Press, Londres, 2000, p. 5–6. "The aim of *modus vivendi* cannot be to still the conflict of values. It is to reconcile individuals and ways of life honouring conflicting values to a life in common. We do not need common values to live in peace. We need common institutions in which many forms of life can coexist".

<sup>10</sup> Pour un raisonnement plus détaillé sur la politique du cercle chaud, cf. le mensuel suédois *Moderna Tider*, numéro 104, juin 1999.

<sup>11</sup> Jürgen Habermas : "The European Nation State – Its Achievements and Limitations on the Past and Future of Sovereignty and Citizenship" (manuscrite)

<sup>12</sup> Regeringsproposition 1997/98:16: "Sverige, framtiden och mångfalden, från invandrarpolitik till integrationspolitik" (Projet de loi, "La Suède, l'avenir et le pluralisme, de la politique d'immigration à la politique d'intégration")

<sup>13</sup> John Gray, p. 117. "When society contains sharply divergent ethical beliefs, an appeal to basic rights will not produce a settlement that is accepted as legitimate. If we seek a settlement of divisive issues that is legitimate and stable, we have no alternative to the long

haul of politics".

<sup>14</sup> Alain Touraine, *Qu'est-ce que la démocratie*, Fayard, Paris, 1994, p. 196–197

<sup>15</sup> Op. cit., p. 201

<sup>16</sup> Op. cit., p 206

<sup>17</sup> Op. cit., p. 197

<sup>18</sup> J'ai développé plus en détail le processus constitutionnel américain dans l'ouvrage intitulé *Friare kan ingen vara*, Norstedts, Stockholm, 1991, chapitre 5.

<sup>19</sup> Larry Siedentop, *Democracy in Europe*, Penguin Books, Londres, 2001

<sup>20</sup> Op. cit., p. 37. "The sources and goals of political activity are neglected an favour of analyzing observable trends. It is a bit like studying the sexual act without any reference to sex or desire !"

---

Published 2001–11–27

Original in Swedish

Translation by William Fovet

© eurozine

© Göran Rosenberg