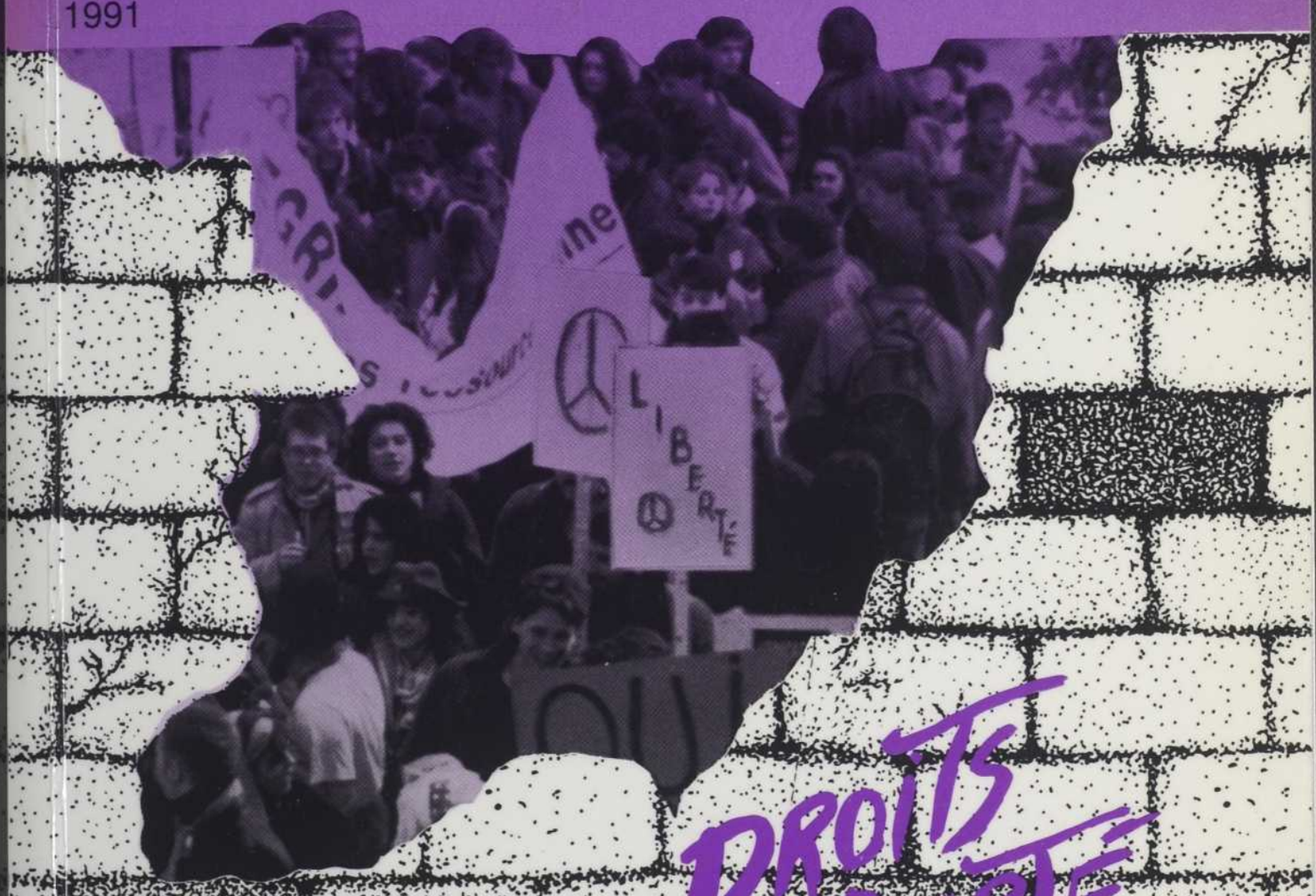
JC
571
A75
1991

75

Les cahiers scientifiques

ançaise
nent
des sciences
1991



DROITS LIBERTÉ DÉMOCRATIE

publié
sous la direction
de JOCELYNE LAMOUREUX

s du colloque international de l'Association
dienne des sociologues et anthropologues
ngue française tenu dans le cadre du 57e
rès de l'Acfas à l'UQAM en mai 1989

ACSALF

Édition:

Association canadienne-française
pour l'avancement des sciences
2730, chemin de la Côte-Sainte-Catherine
Montréal (Québec) H3T 1B7

Commandes téléphoniques:

ACFAS
(514) 342-1411
Les cartes Master Card et Visa sont acceptées.
Veuillez allouer trois semaines pour la livraison.

Commandes postales:

ACFAS (adresse ci-haut)
(les individus doivent joindre le paiement à leur commande)

Distribution en librairie:

Diffusion Prologue
1650, boul. Lionel-Bertrand
Boisbriand (Québec) J7E 4H4
Téléphone: (514) 434-0306 Ext.: 1-800-363-2864
Télécopieur: (514) 434-2627 Ext.: 1-800-361-8088

Saisie et mise en page:

Christine B.-Milot

Graphisme:

La Touche Graphique

Photo de la page couverture:

Nathalie Proulx

©1991 ACFAS

Dépôt légal 1er trimestre 1991
Bibliothèque nationale du Québec
Bibliothèque nationale du Canada

D9104682

Voir données de catalogage avant publication (CIP) au couvert III

acfas

75

Association
canadienne-française
pour l'avancement
des sciences
1991

Les cahiers scientifiques

DROITS LIBERTÉ DÉMOCRATIE

publié
sous la direction
de JOCELYNE LAMOUREUX

Actes du colloque international de l'Association canadienne des sociologues et anthropologues de langue française tenu dans le cadre du 57e congrès de l'Acfas à l'UQAM en mai 1989

ACSALF

JC
571
A75
1991

à la mémoire de
Lucien Laforest, professeur,
Faculté de médecine,
Université de Sherbrooke
président de l'ACSALF
(1987 - 1989)

REMERCIEMENTS

Un colloque international et pluridisciplinaire comme **Droits-Liberté-Démocratie** est l'oeuvre de très nombreux artisans et artisanes. Je voudrais rendre ici hommage à Guy Rocher, conseiller principal de l'événement, à tous les conférenciers et conférencières dont vous lirez les communications dans ces *Actes*, ainsi qu'à ceux et celles qui ont si professionnellement présidé et animé les séances. Il s'agit de Mickhaël Elbaz, Jean-Marie Fecteau, Thierry Hentch, Micheline Labelle, Raymond Laliberté, Isabelle Lasvergnas, Lucien Morin et Jean-Guy Vaillancourt.

Je tiens à remercier particulièrement Alain Massot de l'Université Laval, co-responsable du colloque qui s'est dévoué entre autres à assurer au colloque la présence de nombreux-ses "sages" venu-e-s partager leurs analyses, critiques et perspectives. Le soutien de l'exécutif de l'ACSALF, de Marie Brière de la permanence, de Françoise Braun de l'ACFAS et de "l'équipe" du colloque, Charles Rajotte, Michel Roy, Nataly Chevrier et Diane Moreau-Parent a été essentiel et apprécié.

La publication des *Actes* du colloque a été rendue possible grâce à la précieuse collaboration de Diane-Jocelyne Côté, Alain Beauvais, Bernard Frappier, Pauline Paré et Christine B.-Milot et en partie grâce à une subvention du Secrétariat d'Etat-division des droits de la personne.

Les bailleurs de fonds du colloque étaient: le CRSHC, la Coopération franco-québécoise par l'entremise du Consulat de France à Montréal, l'Université de Montréal, la Ligue des Droits et Libertés, l'ACFAS, le ministère de la Justice du Québec. Qu'ils soient chaleureusement remerciés.

Jocelyne Lamoureux

TABLE DES MATIÈRES

Jocelyne Lamoureux	Présentation	9
Guy Rocher	Les droits, libertés et pouvoirs; dans quelle démocratie? Conférence d'ouverture	19

I- FORMES JURIDIQUES ET RAISON POLITIQUE DANS LES MUTATIONS SOCIÉTALES

Jean-Guy Belley	Le "romantisme juridique": la réception du droit social dans la pensée juridique traditionnelle en France et au Québec	33
René Sève	Les droits de l'homme entre la philosophie et la sociologie	45
Roberto Miguelez	Modernité: les enjeux de la raison/La raison comme enjeu	55
Louise Marcil-Lacoste	Egalité et justice: paramètres d'une dissociation	67
Paul Dumouchel	Ordre spontané et justice sociale	77
Dorval Brunelle	La justice sociale et l'économie politique: les nouvelles règles du jeu	87
J. Yvon Thériault	Démocratie et communauté: la double origine de la société civile	105
Jacques Donzelot	Vers l'Etat-animateur. Modernisation et politique en France, des années 50' aux années 80'	121
Yvan Simonis	Droits de la personne et expansion du port d'armes: paradoxe du rapport entre démocratie et armée	133

II- PRATIQUES ET DÉBATS

Claude Julien	La démocratie à l'épreuve de l'économie	145

Robert Vandycke	La formation des droits dans une société démocratique	159
Diane Lamoureux	Droits des femmes et autonomie féministe	175
René Laperrière et André Vitalis	La démocratie assistée par des sages. L'exemple du contrôle de l'information	187
Laurence Gavarini	Quand la biomédecine et les techno-sciences font la loi	203
Pierre Beaucage	Les Indiens d'Amérique latine: quelle sorte de droits?	213
Bernard Bernier	Culture nationale et répression des droits démocratiques au Japon	231
Jean Dorion	Droits des peuples et droits individuels: le cas du Québec	245
William Tetley	Les droits linguistiques: source de friction, source de protection	249
Marco Micone	L'intégration des travailleurs et travailleuses allophones	263
Clotilde Pelletier	Les policiers face à la diversité culturelle: la théorie, l'épreuve et le quotidien	271
David Howes	Pour une interprétation esthétique des constitutions canadienne et américaine	281
Jean Baudrillard	Transpolitique, Transsexuel, Transesthétique	295

PRÉSENTATION

C'est à l'occasion du bicentenaire de la Révolution française et pour souligner le 41e anniversaire de la Déclaration universelle des droits de l'homme que l'Association canadienne des sociologues et anthropologues de langue française (ACSALF) organisait en 1989, dans le cadre du congrès de l'Association canadienne française pour l'avancement des sciences (ACFAS), le colloque Droits-Liberté-Démocratie. L'objectif, en réunissant sociologues, anthropologues, juristes, philosophes, était d'éveiller l'intérêt pour le droit comme forme des relations sociales et interroger certaines expériences cruciales de notre temps. Dans un contexte de tensions entre les droits individuels, les droits sociaux et les droits collectifs où certains affirment que les diverses chartes des droits ne sont que des machines de guerre contre les conquêtes sociales, dans un contexte de questionnements sur l'atteinte à la démocratie que serait la politisation du judiciaire (gouvernement par les juges) et qui fait que certains sujets cruciaux du vivre ensemble (droit du foetus, droits des femmes, légitimité de la formule Rand, statut de la langue) sont confiés à un appareil de l'Etat central et non aux élus, dans un contexte d'interprétations discordantes quant à la prolifération et/ou dépérissement du droit, signe d'une tenace régulation technocratique ou encore d'une perte tragique des repères, ou encore, au contraire, de la vitalité des sociétés hautement complexes qui s'autoproduisent, dans un contexte où à la fois l'imaginaire moderne de la référence aux droits perdure et où les développements techno-scientifiques interpellent comme jamais l'éthique, le juridique et l'espace démocratique, dans ce contexte donc, comment saisir certaines des significations et certains des enjeux en cause?

On ne peut nier qu'aujourd'hui le concept des droits de la personne occupe une position centrale et dans le discours politique et dans des débats et revendications sur les rapports entre l'individu et le pouvoir et sur la dynamique des liens entre individu-communauté-société-Etat et marché.

Certains voient dans les discours sur les droits de la personne un succédané à la place laissée libre par les grands projets collectifs, une stratégie plus ou moins articulée de canalisation de protestations autrement plus radicales ou encore un recouvrement formel d'un système de domination et d'exploitation par une remise à l'honneur de sollicitations purement individualistes. D'autres reconnaissent dans l'institution des droits et libertés le signe de l'émergence d'un nouveau type de légitimité et d'un espace public permettant l'effervescence démocratique. Quoiqu'il en soit, on ne peut manquer de souligner à quel point la charge symbolique de l'aspiration et de la revendication des droits humains guide très souvent les débats, négociations, luttes entourant la fixation - pour un temps donné - des normes que la société se fixe sur le juste et l'injuste, l'équitable et l'inéquitable, l'acceptable et

l'inacceptable, à quel point l'irréductibilité de la conscience du droit à toute objectivation juridique est manifeste. On ne peut aussi que signaler à quel point l'essor des différentes formes de totalitarisme nous ont mis en demeure de réinterroger la démocratie, cette forme de société qui modèle spécifiquement l'espace social dans un mouvement incessant de transformation des normes, codes, valeurs et des architectures institutionnelles; de réinterroger aussi la dépréciation et les condamnations véhémentes, ironiques ou scientifiques de la notion de droits de la personne.

Bien sûr diverses controverses entourent la problématique des droits et libertés et de la démocratie et interrogent profondément les choix sociétaux. En vrac en voici quelques-unes. Le "droit d'avoir des droits" n'est-il pas aspiré dans une logique inflationniste interminable qui rendrait nos sociétés ingouvernables? Le discours sur les droits humains ne jugule-t-il pas dans des paramètres plus fictifs que réel (quand les faits s'obstinent à contredire le droit) les volontés de mieux-être des exclu-e-s, marginalisé-e-s et laissé-e-s pour compte? Les gouvernements ne cherchent-ils pas avec leurs chartes à hausser le niveau formel des valeurs d'égalité, de liberté en leur conférant une portée individuelle en dehors du domaine socio-économique? Est-il vrai que la logique des chartes n'est tributaire que d'une interprétation irrémédiablement individualiste des droits? Dans un autre ordre d'idées, la voie de la constitutionnalisation des droits au moyen des chartes ne crée-t-elle pas des déséquilibres dangereux pour la démocratie entre le politique et le judiciaire, des restrictions à l'espace public? L'essor des droits nouveaux signale-t-il une perversion des principes des droits de la personne et ne risque-t-il pas de miner l'édifice démocratique? Est-il possible d'intégrer les droits économiques, sociaux et culturels sans enfler l'Etat?

C'est pour s'interroger et débattre de ces sujets-clé que nous conviions, en mai 1989, des sociologues, juristes, anthropologues, philosophes, journalistes et public au colloque **Droits-Liberté-Démocratie**. C'est pour reprendre la réflexion que nous publions aujourd'hui les *Actes* de ce colloque. La grande majorité des analyses présentées a pu être réunie ici. Nous proposons un itinéraire de lecture très proche de la structure des ateliers thématiques balisant les débats. On y retrouve une première grande partie explorant certaines des questions théoriques et une seconde section plongeant, elle, au coeur de pratiques spécifiques.

Les *Actes* du colloque **Droits-Liberté-Démocratie** s'ouvre sur un texte de Guy Rocher visant à expliciter les raisons du silence de la sociologie contemporaine sur le "juridique comme noyau de la culture", l'analyse du droit ayant pourtant été à l'origine de la sociologie, chez les grands précurseurs et fondateurs: Montesquieu, Marx, Weber, Durkheim, Gurvitch. Le droit, produit social, est déroutant sans doute en raison des ambiguïtés et contradictions qu'il représente quant à la nature du droit, à ses orientations idéologiques divergentes et aux rapports entre le droit, la société et le changement social. Or

les sociologues et anthropologues ont trop identifié le droit à ses seules fonctions répressives, à une sociologie du "contrôle social". Pour Guy Rocher les sciences sociales doivent revenir à l'analyse du droit et des droits afin d'y faire éclore des perspectives analytiques précieusement heuristiques notamment sur les droits de la personne, tout à la fois conquête fondamentale et mystification et sur la démocratie qui n'arrive plus à accorder sa quête de liberté pour chacun et d'égalité pour tous.

I- DE QUELQUES QUESTIONS HISTORIQUES ET THÉORIQUES

Cette incursion particulière souhaitée par Guy Rocher dans les rapports entre société et droit est entreprise dans les *Actes* sous différents angles.

Un peu d'histoire

En premier lieu, Jean-Guy Belley nous guide dans une intrusion au coeur de l'histoire de la pensée juridique afin de saisir la genèse conceptuelle des droits sociaux, clarifiant les liens entre l'idée de droit social et la conception des rapports entre l'individu, la société et l'Etat. Cette introduction à l'analyse des querelles doctrinales du début du siècle éclaire la rationalité juridique de l'Etat-providence et son questionnement actuel.

René Sève contribue à son tour à retracer le mouvement intellectuel qui a abouti au consensus sur ce qu'il nomme les droits de l'homme. Il analyse comment les plus lucides des positivistes ont senti l'urgence de compléter le point de vue de la théorie du droit par celui de la philosophie politique, comment le scepticisme éthique, le libéralisme politique et le positivisme juridique se sont complétés.

Plongeant au coeur de la problématique philosophique et politique de la modernité, Roberto Miguelez explore quant à lui la problématique de la raison en nous initiant au paradoxe fondamental qu'engendre dans ses premières formulations la conception libérale du sujet où la réalisation de l'individualisme passe par la "juridisation" du sujet. En saisissant les diverses conceptions de la raison, de l'individualisme démocratique à la Rousseau, aux conceptions sociologiques du XIXe siècle, au marxisme, Roberto Miguelez aide à comprendre l'actuelle critique conservatrice du rationalisme.

Les théories de la justice sociale

Toujours dans la veine des questions de fond trois auteurs, Paul Dumouchel, Dorval Brunelle et Louise Marcil-Lacoste abordent la cruciale question de la justice sociale. Dans *Egalité et justice: les paramètres d'une*

dissociation, Louise Marcil-Lacoste souligne avec justesse à quel point la thématique contemporaine de l'égalité cherche encore un arsenal de théories cohérentes et fécondes sur l'égalité afin de donner son contenu d'espoir à la requête des inégaux. Pour elle s'installe plutôt une dissociation graduelle entre l'égalité et la justice. Passant en revue quelques-uns des grands débats théoriques sur le sujet portés par Hayek, Rawls Perelman, Louise Marcil-Lacoste s'interroge sur les assises axiologiques et épistémologiques permettant d'envisager un dépassement de la situation actuelle.

Approfondissant un de ces débats en cours, Paul Dumouchel analyse la notion d'ordre spontané chez Hayek en rapport avec la justice sociale. L'auteur critique la notion hayekienne d'ordre spontané conduisant ce dernier à ne pas admettre la notion de justice sociale qu'il nomme *sloppy thinking* et à la combattre au nom de la liberté.

Dorval Brunelle se penche lui aussi sur les embûches théoriques et pratiques du concept de "justice sociale" en examinant les rapports entre droit, vérité et besoin, trois principes conflictuels autour desquels s'articule le discours de D. Miller (*Social Justice*, 1976) dont il s'inspire. Analysant ensuite les rapports de trois grandes Commission d'enquêtes canadiennes (Armstrong-1886, Rowell-Sirois-1937, Macdonald-1982), l'auteur montre les aléas qu'une politique de justice sociale peut rencontrer sur son chemin (chemin tendant actuellement vers un quatrième principe, celui du risque où les contraintes de l'ordre du marché semblent déterminer les nouvelles règles du jeu).

La société civile, terrain de prédilection de la démocratie

Jacques Donzelot et Yvon Thériault nous amènent ensuite à faire une réflexions sur une autre problématique contemporaine importante en rapport avec la démocratie cette fois-ci, la société civile.

J. Yvon Thériault se propose de démontrer la centralité du difficile rapport entre la question de la reconnaissance du sujet et de l'appartenance à des communautés, entre la permanence de la communauté et l'exigence démocratique. Il scrute le concept de "société civile", sa double origine coïncidant avec le moment historique de la philosophie politique et le moment sociologique ainsi que sur les tentatives récentes de reconceptualisation de la société civile.

Jacques Donzelot dans *L'Etat animateur*, réfléchit quand à lui sur la fonction qu'a remplie le concept de "société civile" dans la pensée et la pratique politique en France depuis une trentaine d'années cherchant à répondre à la question: en quoi la société civile constitue-t-elle ou non une chance pour la démocratie? La contribution essentielle de cet auteur est d'analyser les lignes maîtresses de la nouvelle citoyenneté issue de la pensée de la gauche

moderniste - les concepts de "négociation" et "d'implication contractuelle" et d'expliciter de façon critique les conditions d'un nouvel esprit public, d'une nouvelle civilité comme art de vivre ensemble, comme nouvelle forme de lien social, "l'urbanité démocratique", permettant que les individus soient tout à la fois reliés et séparés.

Le dernier texte de ce bloc théorique des *Actes* est produit par l'anthropologue Yvan Simonis. Il s'agit d'une réflexion sur le paradoxe du rapport entre démocratie et armée. C'est en se référant aux travaux récents d'historiens de la "révolution militaire" (armées de métier entretenues par les Etats dont les budgets sont alimentés par la fiscalité des citoyens) que l'auteur invite à réfléchir sur les paradoxes d'une citoyenneté issue de la caserne, convaincu "que l'évolution des droits des citoyens est étroitement associée à l'expansion du port d'armes (...)". Paradoxalement, la militarisation de l'Etat a favorisé le contrôle et la discipline sociale autant que la démocratisation: "Le jeu triangulaire entre société civile, Etat et force armée de l'Etat qui s'est progressivement mis en place au cours de l'histoire est le canevas de la démocratie". La stratégie démocratique consisterait, dès lors, à ne pas refuser à l'Etat sa force armée tout en lui imposant l'idée qu'il ne peut pas gérer militairement la société civile.

II- PRATIQUES ET DÉBATS

Dans la seconde partie des Actes du colloque **Droits-Liberté-Démocratie** nous allons plonger au coeur de problématiques "vivantes" mettant en cause les débats, conflits, mouvements travaillant les sociétés contemporaines.

En introduction à ces articles, Claude Julien, dans un texte essentiel, *La démocratie à l'épreuve de l'économie*, souligne à quel point nos démocraties souffrent d'un très grave déficit d'éthique car elles ne savent comment résoudre l'obstacle principal à l'émergence de certains droits, les freins puissants au progrès de la démocratie, soit les "conflits d'intérêts, privilèges à défendre, plus brutalement des richesses à accroître ou à protéger". Pour l'auteur, il s'agirait là du plus virulent cancer rongeant la démocratie. En appelant à inventer une nouvelle éthique des droits, ce dernier récuse l'économisme dominant qui sacrifie des pans entiers de l'ambition démocratique et il affirme non pas le droit d'être libre, de penser librement mais le devoir de s'exprimer, de s'associer pour combattre pour la démocratie.

Insertion de nouveaux mouvements sociaux à l'enseigne du droit et des stratégies judiciaires

Afin de saisir certains des enjeux et significations de "l'appel de droits" auquel on assiste aujourd'hui, Robert Vandycke nous entraîne dans une réflexion sur l'institutionnalisation de droits nouveaux et sur le rôle des mouvements sociaux dans la configuration du récent contexte juridico-politique des chartes. Selon l'auteur, les chartes des droits offrent peu de prise à la stratégie de consécration de droits nouveaux par le judiciaire puisque l'offre de garantie constitutionnelle ne s'applique qu'à une certaine catégorie de droits et libertés classiques et puisque l'idéologie de la Cour suprême, organe non représentatif qui crée de plus en plus des normes juridiques, l'a conduite à interpréter de façon conservatrice les chartes. En fait la codification des libertés pourrait être synonyme de rigidification et conduire les demandes sociales dans des voies institutionnelles étroites.

Plongeant au coeur d'un mouvement social extrêmement important, le mouvement des femmes, Diane Lamoureux analyse quant à elle l'oeuvre législative de la récente vague féministe, évaluant le recours à la loi comme moyen politique de transformation des rapports sociaux de sexe. Elle s'attache à critiquer dans un premier temps les théories classiques de la citoyenneté afin de démontrer en quoi l'accès des femmes à la citoyenneté déroge au modèle abusivement nommé universel et explique pourquoi la conquête de droits égaux par les femmes a si fort construit le féminisme contemporain. S'inspirant de Françoise Collin, Diane Lamoureux souligne d'autre part que le féminisme ne peut être réduit à un mouvement pour des droits car c'est fondamentalement la notion de la liberté qui l'active, la notion d'autonomie personnelle et collective. Elle souligne donc en conclusion certains problèmes soulevés par le recours à la loi entre autres la cruciale question de la tension entre la revendication de la loi et la construction de l'autonomie des femmes.

Problèmes de droit et de démocratie posés par les développements techno-scientifiques

Dans un autre ordre de problèmes, les transformations rapides des modalités et des rapports de reproduction sous l'impulsion des biotechnologies de procréation posent de très nombreux problèmes théoriques et pratiques de droit et de démocratie. Dans le même sens, l'informatisation massive de nos sociétés, occasion d'une intensification des contrôles et des encadrements des citoyennes et citoyens, fait ressurgir les enjeux juridiques et politiques de la problématique informatique et libertés. Trois auteurs, Laurence Gavarini, André Vitalis et René Laperrière se questionnent sur la démocratie et les développements techno-scientifiques compte tenue de la place toujours plus grande accordée aux experts, aux sages, aux commissions, conseils et comités dans les choix et orientations des sociétés. Dans *La démocratie assistée par*

des sages, André Vitalis et René Laperrière soulignent que la prise de conscience dans les années '70 des dangers pour les libertés de certains développement techno-scientifiques a amené la création d'institutions de contrôle originales. Elles incarnent une nouveauté par rapport au modèle institutionnel classique de démocratie basé sur le triptyque législatif/exécutif/judiciaire. Ces commissions de sages sont-elles une contribution à la démocratie? René Laperrière et André Vitalis, en prenant en exemples les expériences canadienne et française dans le champ du contrôle de l'informatisation, soulignent les acquis et insuffisances de ces initiatives. Ils concluent que la démocratie a tout intérêt à reconnaître au pouvoir des sages une plus grande indépendance et légitimité face aux pouvoirs privés et étatiques.

Laurence Gavarini développe de son côté une réflexion critique acérée sur le simulacre de démocratie entourant le processus d'élaboration du projet de loi français: "Les sciences de la vie et les Droits de l'Homme". Elle s'interroge sur les mécanismes complexes qui ont permis que des faits scientifiques et techniques aient force de loi avant même d'être soumis aux débats et aux vote du parlement. Elle fustige "l'expertise" qui relayée par la théatralisation médiatique et la prosmicuité de décideurs politiques, loin d'éclairer sur les enjeux et significations du secteur-phare des biotechnologies appliquées à la procréation humaine (industrialisation et contractualisation), a contribué plutôt à une opération de légitimation des pratiques scientifiques et médicales. Des leçons sont tirées de ce refermement de l'espace de la démocratie en matière de contrôle de la science et des techniques.

Questions nationales, linguistiques et ethniques: enjeux de droit et dimensions politiques

Le prochain bloc de communications rédigées autant par des sociologues, anthropologues, écrivains et juristes traite sous divers aspects des rapports paradoxaux entre questions nationales et droits. Deux anthropologues, Pierre Beaucage et Bernard Bernier présentent d'abord leurs réflexions. Pierre Beaucage dans *Les Indiens d'Amérique latine: quelle sorte de droits* propose d'étudier la question des droits autochtones dans le cadre de la conquête européenne. Vont alors s'affronter des visions, pratiques et règles contrastées. En effet, le sujet de droit dans les sociétés autochtones n'est pas l'individu bourgeois, libre et séparé mais bien la communauté. C'est cette dynamique que l'auteur analyse à partir de la mise au travail et de la propriété de la terre. Refusant la place marginale que le pouvoir dominant leur réserve, les Indiens s'organisent depuis une vingtaine d'années pour revendiquer la réaffirmation des droits ancestraux (à la terre, à la langue, à une religion, à une médecine) et l'affirmation du droit à la modernité (alphabétisation, crédits bancaires et développements techniques à partir de leur propre souveraineté).

Autre culture nationale que celle du Japon, que Bernard Bernier analyse en nous montrant comment le pouvoir dominant réussit à restreindre les droits individuels au moyen d'une conception limitative de la citoyenneté japonnaise: comment il use "de la culture nationale à des fins d'exclusion ou à des fins de restrictions de droits démocratiques". L'auteur montre comment le pouvoir a résisté aux idéologies "étrangères" (marxisme, socialisme ou libéralisme) et créé une dynamique nationaliste restrictive et sous certains égards extrémiste.

Au Québec

Jean Dorion dans *Droits des peuples et droits individuels: le cas du Québec* rappelle que la paix linguistique au Québec passe par la sécurisation de la majorité francophone menacée selon lui d'abord et avant tout, par le "bilinguisme de nos propres institutions" qu'aggrave ensuite la prédominance de l'anglais sur le continent nord-américain. C'est en redressant cette situation qualifiée d'"anormale" que les Québécois pourront vivre dans leur langue, chez eux. C'est ce qu'a fait la loi 101 et que menacent, à son avis, les entreprises du gouvernement fédéral et des groupes qui entendent faire passer la "Charte des droits et libertés" avant le concept de "société distincte", les droits des individus avant les droits de la collectivité.

William Tetley va plutôt privilégier l'approche juridique du problème de la coexistence des différents groupes culturels dans la fédération canadienne. Après avoir analysé les lois canadiennes et québécoises en matière de politique linguistique et montré que ces lois auraient progressivement renforcé la protection des langues au Canada, l'auteur conclut que la solution des frictions entre les groupes linguistiques repose, avant tout, sur la reconnaissance mutuelle, la générosité des uns et des autres et un certain pragmatisme.

Abordant le sujet de l'intégration des travailleurs et travailleuses allophones à la société québécoise, l'écrivain Marco Micone examine les mécanismes et l'idéologie à la base de l'intégration. De la "convergence culturelle" du Parti québécois au "multiculturalisme" de l'époque Trudeau, l'auteur montre comment le Québec à dû renoncer à son image d'homogénéité et d'immuabilité pour réaliser qu'il est devenu une société progressivement pluriculturelle; c'est ce que manifesterait le développement du "concept d'interculturalisme, fondé sur l'échange entre les cultures et la transformation de chacune d'entre elles." A partir de la place réservée à l'immigrant sur le marché du travail, l'auteur énonce les écueils à éviter afin de résister à la tentation assimilatrice et favoriser l'interaction culturelle.

En terminant ce bloc de communications, Clotilde Pelletier, à titre d'intervenante culturelle auprès des policiers (sessions de sensibilisation aux réalités interculturelles), fait part de ses réflexions sur la problématique du respect des droits de la personne dans le quotidien des policiers et sur le

paradoxe de l'application de la loi et du maintien de l'ordre. L'expérience quotidienne des policiers en matière de rapports interculturels ou plus globalement dans le contexte de la pratique du respect des droits des individus lui fait conclure que pour se rapprocher de la société civile, les policier "ont à développer un nouveau professionnalisme, à acquérir de nouvelles compétences culturelles." Or, cette évolution de la culture policière présuppose "d'abord la reconnaissance du métier, de l'expérience et des compétences des policiers et ensuite la définition d'un code d'éthique fondé essentiellement sur cette notion de compétence plutôt que sur la notion de contrôle."

Culture et citoyenneté/Transesthétisme et transpolitique

Les *Actes* du colloque **Droits-Liberté-Démocratie** abordent en terminant la question spécifiquement de la culture dans deux articles. Le premier article de l'anthropologue David Howes nous propose de cerner les liens entre culture et constitution dans son texte *Pour une interprétation esthétique des constitutions canadienne et américaine*. Les constitutions américaine et canadienne recèleraient les mêmes "représentations collectives" (au sens de Durkheim) que l'on trouvera ultérieurement dans les oeuvres des peintres Rockwell et Colville. En analysant certaines caractéristiques (traitement de l'espace, ombre et lumière, mise en scène, rapport entre les personnages) de plusieurs tableaux, David Howes montre que se retrouve, dans chacune, cet esprit propre à chaque groupe social correspondant.

Jean Baudrillard poursuit quant à lui dans un texte *Transpolitique, Transsexuel et Transesthétique* sa réflexion sur la modernité et la période contemporaine. Selon l'auteur les révolutions sexuelle, politique et artistique ont bien eu lieu mais non telles qu'imaginées. Elles n'auraient pas mené à une transmutation de toutes les valeurs - "mais à une dispersion et involution de la valeur dont une des conséquences serait l'impossibilité de ressaisir le principe d'une détermination esthétique, politique ou sexuelle des choses." Pour Jean Baudrillard, le schéma même du fractal, de la fragmentation, de l'incertitude serait le schéma actuel de notre culture.

Jocelyne Lamoureux
Sociologie
Université du Québec à Montréal

DROITS, LIBERTÉS ET POUVOIRS: DANS QUELLE DÉMOCRATIE?
Conférence d'ouverture

Guy Rocher
Centre de recherche en droit public
Université de Montréal

Ce colloque de notre Association représente un moment important. Il marque un nouvel intérêt des sociologues et anthropologues québécois pour le droit et les droits et il contribuera, pouvons-nous espérer, à accentuer un retour depuis longtemps souhaité à l'analyse des rapports complexes entre le droit et les autres institutions et structures des sociétés humaines. Rappelons-le dès le départ: le droit, aussi bien que la philosophie et l'histoire, a présidé à la naissance de la sociologie. L'oeuvre qu'on peut considérer comme le premier grand traité de sociologie, *De l'Esprit des lois* de Montesquieu, fut en même temps le premier traité de sociologie du droit. L'on sait que Karl Marx, pour sa part, a étudié le droit et fait son doctorat en philosophie du droit. Ses premiers écrits avaient un caractère nettement juridique et le droit a occupé une place qui est loin d'être négligeable dans l'ensemble de son oeuvre. Max Weber était également un juriste. D'avoir négligé ce fait a peut-être entraîné des interprétations erronées ou à tout le moins biaisées, comme certains le soulignent maintenant (Hennis, 1988: 200-201). Les longues pages de définitions dans lesquelles s'accrochent les sociologues qui entreprennent la lecture d'*Economie et société* témoignent du souci qu'avait Max Weber, comme tout bon juriste de son époque et d'aujourd'hui, de donner au départ le sens précis des termes qui seront employés dans la suite de l'exposé. La place centrale de la sociologie du droit dans la pensée de Weber n'a été perçue que lentement et tardivement (Rocher, 1988a). Il fallut un certain temps à Talcott Parsons, le principal importateur et interprète de Weber aux Etats-Unis, pour reconnaître que l'analyse du droit occupait une place plus centrale que celle de la religion dans la démarche de Weber. Ce sont d'ailleurs des juristes bien plus que des sociologues qui, aux Etats-Unis, ont fait connaître et ont utilisé la sociologie du droit de Weber. Quant à Durkheim, s'il n'était pas lui-même un juriste, il était très sensible aux institutions juridiques, un fait qui a été parfois attribué à ses origines juives. L'*Année sociologique* qu'il a dirigée pendant plusieurs années a toujours consacré une importante section à la discussion des ouvrages de droit, et cette tradition s'est maintenue jusqu'à nos jours. Rappelons enfin les contributions majeures de Georges Gurvitch à la sociologie du droit - même si elles n'ont pas été appréciées à leur juste valeur, particulièrement par les juristes (Belley, 1986a).

Pour diverses raisons, qui tiennent tout à la fois de l'idéologie, de l'ignorance et de certains courants philosophiques et méthodologiques, la

sociologie contemporaine et l'anthropologie se sont désintéressées du droit, au point que celui-ci n'occupe aucune place ni dans les oeuvres des théoriciens modernes comme Alain Touraine, Anthony Giddens, Michel Foucault, ni dans la sociologie de l'Etat comme celle de Pierre Birnbaum, ni dans la sociologie des organisations, comme celle de Michel Crozier, ni enfin dans les recherches empiriques. Certains ont cherché à expliquer le "mystère" de ce silence de la sociologie sur le droit (Parsons, 1977; Vaughan et Sjoberg, 1986). Je voudrais pour ma part évoquer une hypothèse, à savoir que le discours des sciences sociales n'échappe pas plus que celui de chaque être humain à des phénomènes d'auto-censure et de refoulement, dans le sens précis que la psychanalyse a donné à ces deux termes. Des objets d'étude, des thèmes demeurent inexplorés ou tombent dans l'oubli parce qu'ils sont repoussés dans un certain univers subconscient ou inconscient. Et cela, sans doute, en raison du malaise ou de l'inconfort moral ou intellectuel que ressentent les chercheurs d'une époque donnée à les approfondir. Il me semble que le droit nous offre un beau cas qui mériterait d'être exploré sur le divan d'un analyste! Je rejoins ici ce que dit Pierre Legendre, à la fois juriste, psychanalyste et, j'ose dire, sociologue: "L'oubli a sa fonction dans l'humanité, et l'élimination du juridique comme noyau de la culture (dans le discours des interprètes de notre temps) ne saurait avoir que de très bonnes raisons" (Legendre, 1988:17).

Ne craignez rien, ce n'est pas mon intention d'entreprendre ici une psychanalyse des sciences sociales. Sans aller si loin, je crois qu'il serait cependant utile, au seuil de ces deux jours de réflexion sur le droit et les droits, de commencer par expliciter un certain malaise que le droit provoque chez les sociologues et les anthropologues.

LES AMBIGUÏTÉS DU DROIT ET DES DROITS

En effet, le droit peut être déroutant pour le sociologue et l'anthropologue qui l'abordent, principalement à cause des ambiguïtés et contradictions qu'il présente. Ces ambiguïtés et contradictions du droit sont nombreuses. Il me semble qu'on peut cependant les regrouper en trois types: les contradictions qui tiennent à la nature du droit, celles ensuite qui relèvent des orientations idéologiques du droit, celles enfin qui touchent aux rapports entre le droit et la société. En ce qui a trait d'abord à la nature du droit, la première contradiction que rencontrent le sociologue et l'anthropologue est l'absence d'une définition claire du droit de la part des juristes, qui sont pourtant sans cesse préoccupés de définitions. En effet, les juristes, qui prennent tant de soin pour s'entendre sur la définition des objets et sujets de droit, n'ont jamais pu s'accorder sur la définition du droit lui-même. Il en existe de nombreuses, mais aucune qui fasse consensus. Le droit se révèle ainsi au sociologue et à l'anthropologue comme une réalité mouvante, multiple, souvent insaisissable dans la pluralité de ses manifestations. Cela explique pour une part que le droit puisse être trompeur et qu'il puisse aussi être interprété de manières bien diverses. Mais le droit est

aussi d'une nature ambiguë parce qu'il peut être singulier et pluriel, comme on le constate dans l'énoncé du thème de ce colloque: le droit, les droits. Au singulier, le droit réfère principalement à un ensemble de normes ou de règles posées dans les lois, les règlements, les arrêts des tribunaux, les contrats. Au pluriel, les droits qu'on évoque sont généralement les droits subjectifs, ceux qu'une personne ou un groupe se jugent autorisés à réclamer, en vertu du droit positif ou de coutumes reconnues. Mais pour certains chercheurs, qui n'ont d'ailleurs pas été étrangers aux origines de la sociologie du droit, le pluriel désigne encore autre chose: à savoir que le droit énoncé et sanctionné par les organismes de l'Etat n'est qu'un des droits possibles et existant dans la société, "qu'il existe au sein d'une société une pluralité de cadres sociaux où se manifestent des phénomènes de droit, que cette société soit caractérisée ou non par l'Etat" (Belley, 1986b:12). On rejoint ici la thèse du juriste italien Santi Romano sur la pluralité des "ordres juridiques" (Romano, 1975; Rocher, 1988b).

Au point de vue de ses orientations idéologiques, le droit est encore plus contradictoire. Il peut être à la fois répressif et libérateur, producteur d'inégalités et inspiré du désir d'égalité, dépersonnalisant du sujet de droit et dispensateur des droits de la personne, d'esprit essentiellement matérialiste et en même temps inspiré par les conceptions les plus élevées de la Nature humaine, profondément conservateur et même réactionnaire dans sa conception de la société et de la personne et quand même constamment ouvert au changement et même, à certains égards, avant-gardiste. Le droit est aussi à la fois clarté et ombre: clarté par les règles qu'il énonce avec une précision souvent méticuleuse, et ombre par la fonction mystificatrice qu'il remplit en occultant les rapports de pouvoir dont il est le produit et dont il est producteur.

Enfin, dans ses rapports avec la société, le droit comporte un grand nombre de contradictions. Par exemple, il peut être perçu comme étant, de sa nature même, une institution essentiellement liée à la société bourgeoise et capitaliste, comme l'a voulu une certaine analyse marxiste, et être pourtant adaptable à toute société, à toute idéologie. En d'autres termes, le droit est un phénomène inhérent à des conditions de domination de classe, et il est aussi doté d'un caractère universaliste. Contradiction enfin entre l'image que donne le droit d'être une institution de l'ordre social établi, d'être un facteur de résistance au changement et en même temps d'avoir été affecté par les changements sociaux et culturels et d'avoir été porteur de ces changements, à telle enseigne que la question se pose de savoir si le droit suit le changement ou si le droit n'est pas aussi un agent de changement, un moteur de changement.

Toutes ces contradictions sont de nature à dérouter le sociologue et l'anthropologue et ont pu contribuer à les détourner du droit. Pourtant, ce sont ces contradictions même qui devraient attirer notre attention sur le droit. Car elles témoignent précisément que le droit n'est pas que pure logique ou pur

savoir, mais qu'il est aussi et avant tout un produit social; que le droit et les droits sont imbriqués dans des rapports de pouvoir, qu'ils sont à la fois effet et cause d'une certaine conception de la société. C'est précisément parce qu'ils ont ce caractère à la fois fuyant et stable, clair et ambigu, simple et complexe que le droit et les droits sont intéressants pour le sociologue et l'anthropologue. C'est parce qu'ils sont posés entre les valeurs et les intérêts et qu'ils oscillent entre la répression et la libération, que le droit et les droits appellent une analyse démystifiante.

DROIT ET DÉMOCRATIE

Ce n'est pas par hasard que ces contradictions éclatent tout particulièrement dans le cadre des sociétés démocratiques. C'est que droit et démocratie sont étroitement liés et que les contradictions de la démocratie se retrouvent dans le droit, tout comme on peut aussi affirmer l'inverse. La démocratie se veut un Etat de droit et même une société de droit, en d'autres termes un système où les pouvoirs sont limités par le droit, où l'Etat se reconnaît contraignable par le droit qu'il fait et où le citoyen est censé jouir d'un égal accès à la connaissance et à la jouissance du droit, quels que soient son statut et sa fortune. La société démocratique reconnaît au droit une place privilégiée; elle lui accorde un respect qu'on ne trouve pas dans les sociétés totalitaires, où le droit est généralement un instrument du pouvoir, qui se plie aux exigences du pouvoir et aux impératifs de la raison d'Etat.

Tels sont du moins les principes officiellement reconnus régissant la démocratie et son droit. La pratique est - on le verra - plus ou moins en accord avec cette image. Et une des raisons de cette divergence entre le discours officiel et la réalité réside dans le fait que la démocratie n'arrive pas à accorder sa quête de liberté pour chacun et d'égalité pour tous. Les intentions libérales et égalitaires demeurent toujours conflictuelles. Et ce conflit s'est parfaitement bien reflété dans les mutations qu'a connues le droit des pays occidentaux depuis le début du XXe siècle.

Le droit des sociétés occidentales a connu deux grandes mutations. Il n'est peut-être pas exagéré de parler de deux révolutions; en tout cas, on peut sans conteste parler de virages. Et ces deux virages sont importants à analyser pour la sociologie, car ils éclairent les contradictions que je viens d'énoncer. Et cette analyse permet du même coup de mieux situer les rapports entre le droit et la société.

LA MUTATION SOCIALISANTE DU DROIT

Le premier virage a été d'inspiration socialisante; il a pris son élan dans les années 1930, à l'occasion de la grande crise économique. Du point de vue

juridique, il a été marqué par l'inflation du droit public, c'est-à-dire de tout ce droit qui concerne les activités de l'Etat et les rapports entre les citoyens et l'Etat. Cette mutation du droit se mesure particulièrement quand on compare le programme des études en droit des années 1940 et celui d'aujourd'hui. A cette époque, la place centrale des cours était occupée par le droit civil, dont l'enseignement était centré sur le Code civil et la procédure civile, que suivait de loin le droit criminel et de plus loin encore quelques cours mineurs de droit public, tels le droit scolaire (comme on l'appelait à l'époque) et le droit du travail. Aujourd'hui, les professeurs de droit civil n'ont plus que la portion congrue, à telle enseigne qu'ils se demandent si le droit civil existe encore et surtout quelle survivance lui réserve le proche avenir. Presque tout l'espace est maintenant occupé par une grande diversité de cours de droit public: au droit de l'éducation et du travail, qui sont eux-mêmes devenus des cours considérables, se sont ajoutés une vaste série d'enseignements sur le droit de la santé, de l'environnement, de l'eau, des communications, le droit urbain, le droit fiscal, le droit administratif, et j'en passe.

Cette rapide croissance du droit public est une des conséquences des gains obtenus par les syndicats et les organismes représentant divers groupes défavorisés. Au 19e siècle, l'Etat libéral n'était pas inactif, contrairement à l'image qu'en veut donner un certain libéralisme ou le néo-libéralisme: il intervenait en faveur des entreprises et des grands capitalistes, pour leur faciliter l'accumulation du capital. Mais le droit n'en était pas affecté: ces interventions ne passaient pas par le législateur. C'est la transformation de l'Etat libéral en Etat-providence qui a exigé tout un train de nouvelles législations. La question se pose de savoir dans quelle mesure le droit n'a fait que suivre le mouvement interventionniste de l'Etat où s'il n'y a pas aussi participé? Le cas américain est ici intéressant, car il montre comment l'évolution du droit fut un facteur essentiel de l'évolution de l'Etat. En effet, les premières grandes législations sociales du président Roosevelt pour parer à la crise économique du début des années 1930 furent toutes déclarées inconstitutionnelles par une Cour suprême composée de juges conservateurs qui invoquaient le fait que l'Etat outrepassait sa juridiction en s'ingérant dans les politiques économiques et le champ du bien-être social. La Cour suprême réussit à bloquer pendant quelque temps les réformes sociales voulues par le pouvoir politique. Il fallut attendre l'arrivée de juges favorables à l'esprit de ces législations nouvelles pour connaître les effets du *New Deal* du président Roosevelt. La mutation du droit fut donc un élément essentiel à la mutation de l'Etat et de ses politiques.

Le trait qui caractérise ce virage, c'est la montée de ce que l'on appelle "les droits économiques et sociaux". D'une manière souvent hésitante, avec bien des faux pas et des retours en arrière, le droit a évolué dans le sens de la démocratie sociale, inspirée par une certaine idée de justice distributive. Ce n'est évidemment pas par générosité, faut-il le dire. La crainte que les socialismes montants ont inspirée aux démocraties bourgeoises, la pression exercée par les syndicats et les associations ouvrières, les mouvements

populaires, les revendications féministes et finalement les grèves et certaines révoltes populaires ont en quelque sorte forcé la main aux législateurs et aux tribunaux. Il fallait progressivement concéder une certaine redistribution des richesses pour sauver la démocratie libérale. Le droit a servi de médium à cette évolution; il est devenu porteur d'une intention d'égalité sociale, d'égalité d'accès aux biens et services dispensés par l'Etat et ses organismes.

LA MUTATION PERSONNALISTE DU DROIT

Le second virage est marqué par le mouvement qui s'est progressivement répandu de protection des droits et libertés de la personne. Protection contre qui? Paradoxalement, protection d'abord contre l'Etat. Devenu interventionniste en faveur de la justice et de l'égalité, l'Etat peut du même coup être injuste, arbitraire, préjugé, tracassier, harcelant. La personne isolée est démunie contre l'action d'un Etat tout-puissant, sa défense peut être inefficace contre une bureaucratie dépersonnalisée où la responsabilité se perd comme dans les arcanes du pouvoir. Protection également contre tous les autres pouvoirs, principalement économiques, qui peuvent écraser l'individu, qu'il s'agisse d'un employeur ou d'une profession ou d'une église, voire d'un syndicat de travailleurs qui en protège certains aux dépens des autres.

Mais ce n'est pas que de protection dont il s'agit, mais aussi d'affirmation de droits et de libertés. Les Chartes ont proclamé des droits et des libertés dont peuvent se réclamer les personnes. Soit qu'il s'agisse - et la distinction est importante - de droits et de libertés attachés à la personne: liberté de parole, droit au respect de la dignité personnelle, soit qu'il s'agisse des droits économiques et sociaux qui engendrent une responsabilité de la part principalement de l'Etat: droit au travail, à l'éducation, aux services de santé, à des vacances.

Ces deux virages successifs, qui se sont produits à peu de distance l'un de l'autre, portent une empreinte différente. Le premier témoignait d'une inspiration sociale: celle d'une meilleure allocation des richesses, d'une plus grande égalité pour tous. Le second est d'inspiration plus individualiste, ou peut-être devrait-on dire personnaliste: s'il ne nie pas les préoccupations d'égalité, il met davantage l'accent sur la défense des libertés de la personne. On n'a pas tort de voir dans ce double virage un mouvement croisé où le second peut paraître revenir sur certains acquis du premier et les menacer. Ainsi, au nom des droits de la personne, des mouvements d'action positive (*affirmative action*) se voient compromis. On découvre une fois de plus que la démocratie ne réconcilie pas facilement la poursuite de l'égalité et la recherche de la liberté. Des antinomies s'élèvent entre les deux: l'égalité exige de limiter certaines libertés - particulièrement celles de la minorité de personnes et de groupes qui ont le pouvoir de jouir de droits et de libertés aux dépens de la majorité. On assiste de même à la confrontation de droits et de libertés: les

fumeurs s'opposent, au nom de leur liberté, aux restrictions qu'on leur a imposées, tandis que les non-fumeurs réclament ces mêmes restrictions au nom de leur droit à la santé.

LES DROITS DE LA PERSONNE: CONQUÊTE ET MYSTIFICATION

Ce qui ajoute aux contradictions des droits et libertés de la personne, c'est que le caractère universel qu'on invoque à leur égard et même l'appel à la nature humaine sur laquelle certains prétendent les fonder, se trouvent rudement démentis par le sort très inégal qu'on leur fait. Dans un grand nombre de pays, en cette fin du XXe siècle, les droits de la personne sont bafoués; les incarcérations arbitraires, les meurtres politiques, les procès dérisoires, les exécutions sommaires sont des pratiques quotidiennes. Les rapports régulièrement publiés par Amnistie internationale sont un constant rappel des exactions dont sont victimes des hommes et des femmes à cause de leurs opinions politiques, de leur appartenance religieuse, ou parce qu'ils et elles sont pauvres, sans défense et sans voix.

Cette violence exercée contre tant de personnes se voit surtout dans les régimes totalitaires. Il faut reconnaître que c'est dans les démocraties libérales que la protection des droits de la personne a fait les plus grands gains. La démocratie libérale est le type de société où ont le plus de chance de se retrouver à la fois la recherche d'une plus grande égalité de tous et la défense et protection des droits fondamentaux de la personne. Mais il faut par ailleurs souligner que dans ces sociétés dites libérales, la violation des droits fondamentaux se produit de manière plus discrète, plus voilée. L'idéologie libérale cache derrière un discours généreux pour la personne de grandes inégalités qui perdurent. Songeons par exemple à l'inégalité d'accès à des services aussi élémentaires que ceux de la santé dans un pays comme les Etats-Unis qui prétend pourtant faire la leçon aux autres. Songeons de même à l'inégal accès à la justice dans un pays comme le nôtre, sans parler des inégalités de traitement dont la majorité des femmes canadiennes continuent de souffrir, malgré nos Chartes.

Comme le dit fort bien Claude Lefort: "L'Etat libéral s'est fait, en principe, le gardien des libertés civiles; mais, dans la pratique, il a assuré la protection des intérêts dominants, avec une constance que seule put ébranler à la longue la lutte de masses mobilisées pour la conquête de leurs droits" (Lefort, 1984:14). La juriste française, Danièle Loschak, exprime la même idée, dans une formule frappante: "Les droits de l'homme, comme l'Etat de droit, sont tout à la fois et indistinctement une conquête fondamentale et une mystification" (Loschak, 1984:62). Et elle explicite sa pensée en disant qu'il s'agit même d'une "triple mystification: mystification qui s'attache à la définition des droits de l'homme en termes universels et abstraits, permettant l'occultation des phénomènes de domination et d'exploitation; mystification qui consiste à masquer que la

problématique des droits de l'homme est fondamentalement politique avant d'être juridique, et que le droit est donc par lui-même impuissant à assurer le respect des droits de l'homme; mystification inhérente à la notion d'Etat de droit, enfin, dès lors que prétendant lier l'Etat par le droit, elle aboutit à le légitimer et donc à le renforcer" (Loschak, 1984:56).

Je voudrais m'attarder quelques instants à l'une de ces trois mystifications, car elle me paraît particulièrement importante pour les sociologues et anthropologues. Insérés maintenant dans des chartes et des constitutions, les droits et les libertés fondamentales sont entrés dans le domaine juridique. Ils sont en train de devenir un objet privilégié de débats entre juristes et de décisions par les tribunaux. Le discours juridique savant s'est en quelque sorte emparé de tout le champ des droits et libertés, avec la conséquence que les sciences sociales - même la science politique - sont jusqu'à présent exclues de ce discours. Les travaux sur les chartes et les droits de la personne sont presque exclusivement le fait des juristes. S'il est vrai que "les droits de l'homme ont besoin du droit pour exister concrètement" (Ibidem:54), il ne faut pas par ailleurs fétichiser le droit, comme on le fait en oubliant que les lois et les chartes sont elles-mêmes un produit social et politique, que le droit exprime des valeurs et des idées qui l'ont précédé dans la société et que le droit s'élabore à travers un ensemble de rapports de pouvoir. Toute cette contextualisation du discours juridique sur les droits et les libertés fondamentales requiert que les sociologues, anthropologues et politicologues reviennent à l'analyse du droit et des droits, dans leur perspective et avec leurs appareils conceptuels et théoriques propres.

LA SOCIOLOGIE DES SOCIÉTÉS DÉMOCRATIQUES

L'Etat et la société démocratiques se prêtent plus que tout autre à cette analyse. A la condition ici encore que les sociologues et anthropologues prêtent à l'analyse des constitutions démocratiques plus d'attention qu'ils et elles ne lui ont jusqu'ici portée. Je voudrais développer maintenant cette idée un peu plus loin, à partir d'un ouvrage tout récent d'Alain Touraine (Touraine, 1988). Analysant l'évolution politique et sociale récente des pays d'Amérique latine, Touraine s'interroge notamment sur les avatars et les progrès de la démocratisation. Ce qui l'amène à réfléchir sur "les conditions pour qu'existe la démocratie". Il en identifie quatre: 1)"L'existence d'un **espace politique** spécifique", par lequel les citoyens sont reconnus tels et peuvent agir comme tels. 2) "La **séparation de la société politique**, espace de pluralisme et de diversité des intérêts *et de l'Etat* qui, par définition, est un". 3) "La présence consciente d'un **principe d'égalité** entre les individus, qui permette d'accorder à tous les mêmes droits". 4) L'existence de **groupes d'intérêts reconnus** et organisés de manière autonome" (Ibidem:439-440).

Ce texte est intéressant par ce qu'il ne dit pas autant que par ce qu'il dit. Notons d'abord deux omissions remarquables. Touraine ne fait aucune allusion à la nécessité d'un droit positif approprié aux institutions démocratiques, comme s'il n'avait rien retenu de l'enseignement fondamental de Montesquieu et de Tocqueville sur ce sujet. En second lieu, il ne fait aucune référence aux libertés essentielles à la démocratie: libertés de parole, d'association, de presse, telles qu'on les trouve exprimées dans les chartes, depuis la *Magna Carta anglaise de 1215, la Déclaration d'indépendance américaine*, la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen française* de 1789, jusqu'à nos diverses chartes modernes (Rials, 1988; Morange, 1988). On retrouve dans ces silences une parfaite illustration du refoulement que j'évoquais tout à l'heure dans le discours des sciences sociales sur le droit.

Ce que dit Touraine, d'autre part, ouvre la voie à la perspective sur laquelle je voudrais conclure cet exposé: à savoir que le thème de la société démocratique (et non seulement de l'Etat démocratique) est celui où peuvent le mieux se rejoindre la sociologie et la philosophie politique et sociale, l'analyse du vécu et la réflexion sur un idéal. Nous plaçant d'abord sur le versant de la sociologie des sociétés démocratiques, je veux souligner que, si l'on complète les quatre conditions énoncées par Touraine en leur associant l'analyse du droit et des droits, des perspectives analytiques particulièrement fertiles s'ouvrent à nous. Dans la dynamique de la démocratie, le droit apparaît sous trois visages. Il est d'abord définisseur: il détient le discours le plus autorisé dans lequel s'expriment les quatre conditions évoquées par Touraine. C'est lui, par exemple, qui définit le sujet de droit en tant que citoyen, son espace politique, le statut, les limites et les contraintes de l'Etat, les droits de chaque citoyen et citoyenne à l'égalité, la liberté enfin des groupes d'intérêts. En second lieu, le droit est un enjeu important dans les luttes sociales: les corps et les groupes en présence cherchant tous à faire parler le droit en leur faveur, à l'incliner dans le sens de leurs intérêts. C'est ce qui explique l'importance politique et sociale, dans les démocraties, de l'action du législateur et des interventions des tribunaux, les deux principaux producteurs de droit. En troisième lieu, le droit est étroitement associé aux rapports de pouvoir et aux luttes de pouvoir. L'analyse sociologique permet ici de démystifier l'image d'un droit et d'un Etat de droit qui seraient au-dessus des luttes de pouvoir, seuls capables de les arbitrer d'une manière objective et détachée. Dans la démocratie plus qu'en toute autre société, le droit et l'Etat font partie des rapports de pouvoir, ils en sont un élément actif ou passif, un facteur. Je dirais à ce sujet que les sociologues et anthropologues ont trop identifié le droit à ses seules fonctions répressives, par conséquent à la sociologie du contrôle social. En réalité, la sociologie du droit s'inscrit avant tout dans une sociologie des pouvoirs (Rocher, 1986).

QUELLE DÉMOCRATIE?

Ces dernières remarques nous amènent finalement sur le versant philosophique: dans quelle démocratie? La société démocratique demeure l'utopie (dans le sens positif du terme) sociale la plus riche, si on la définit comme étant l'entreprise commune des membres d'une société pour gérer leur vie collective en recherchant la plus grande équité pour tous dans le respect des libertés de chacun et chacune. La réalisation de cette utopie démocratique est toujours partielle et précaire, parce qu'elle est contrariée par bien des obstacles. C'est à travers des luttes constantes que des libertés sont protégées et que des inégalités sociales et économiques sont réduites. Mais ces conquêtes de la justice demeurent toujours fragiles car les rapports de pouvoir demeurent toujours déséquilibrés en faveur d'une minorité de possédants qui garde toujours un accès privilégié aux leviers des pouvoirs politiques et économiques. C'est cet état de luttes qui explique qu'on voit les démocraties devenir de plus en plus corporatistes, c'est-à-dire que les intérêts des personnes sont exprimés par des grands corps hiérarchisés, depuis la base jusqu'à un sommet capable de parler à l'Etat, qu'il s'agisse des syndicats, des associations de consommateurs, des regroupements de femmes, des mouvements écologistes, et ainsi de suite. Même les intérêts de la personne sont représentés et défendus par des organismes corporatifs.

Le corporatisme hiérarchique des sociétés démocratiques m'apparaît la menace la plus sérieuse à leur vitalité dans l'avenir prochain. Ce qui m'amène à souhaiter une démocratie horizontale, qui fasse le pendant à cette verticalité de la démocratie corporatiste. J'entends par démocratie horizontale celle qui impliquerait ce que Georges Gurvitch appelait tous "les paliers en profondeur" de la société. La démocratie politique, telle qu'elle est aujourd'hui pratiquée, privilégie à l'excès les pouvoirs centraux. Pourtant un grand nombre de décisions touchant la vie quotidienne des citoyens et des citoyennes se prennent dans les instances politiques beaucoup plus près d'eux et d'elles, notamment les gouvernements municipaux et scolaires, et peut-être un jour ceux des institutions de santé et des services sociaux, qui opèrent dans l'indifférence générale de l'électorat et de l'opinion publique. La démocratie ne connaîtra une nouvelle maturité que lorsqu'elle engagera la participation active d'un nombre croissant de citoyens et citoyennes à tous les niveaux de prise de décision.

Voilà un défi de l'avenir où le sociologue et le citoyen réunis peuvent trouver ample matière à leur réflexion et à leur action.

BIBLIOGRAPHIE

BELLEY, Jean-Guy (1986a):"Gurvitch et les professionnels de la pensée juridique", Droit et société. *Revue internationale de théorie du droit et de sociologie juridique*, no 4, 353-371.

BELLEY, Jean-Guy (1986b): "L'Etat et la régulation juridique des sociétés globales. Pour une problématique du pluralisme juridique", *Sociologie et sociétés* , 18,11-32.

HENNIS, Wilhelm (1988): *Max Weber: Essays in Reconstruction*, Trad. par Keith Tribe, Londres, Allen and Unwin.

LEFORT, Claude (1984): "Les droits de l'homme en question", *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, 13, 11-47.

LEGENDRE, Pierre (1988): *Le désir de politique de Dieu. Etude sur les montagnes de l'Etat et du Droit*, Paris, Fayard.

LOSCHAK, Danièle (1984): "Mutation des droits et mutation du droit", *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, 13, 49-88.

MORANGE, Jean (1988): *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (26 août 1989), Paris, Presses universitaires de France, Collection "Que sais-je?", no 2408.

PARSONS, Talcott (1977): "Law as an Intellectual Stepchild", *Sociological Inquiry*, 47, 11-58.

RIALS, Stéphane (1988): *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, présentée par Stéphane Rials, Paris, Hachette.

ROCHER, Guy (1986): "Droit, pouvoir et domination", *Sociologie et sociétés*, 18,33-46.

ROCHER, Guy (1988a): "La réception de l'oeuvre de Max Weber dans la sociologie du droit aux Etats-Unis", *Droit et société, Revue internationale de théorie du droit et de sociologie juridique*, no 9, 255-280.

ROCHER, Guy (1988b): "Pour une sociologie des ordres juridiques", *Cahiers de droit*, 29, 91-120.

ROMANO, Santi (1975): *L'ordre juridique*, traduction française par Lucien François et Pierre Gothot, Paris, Dalloz.

TOURAINE, Alain (1988): *La parole et le sang. Politique et société en Amérique latine*, Paris, Editions Odile Jacob.

VAUGHAN, Ted R. et Gideon SJOBERG (1986): "Human Rights Theory and the Classical Sociological Tradition", *Sociological Theory in Transition*, sous la direction de Mark L. Wardell et Stephen P. Turner, Boston, Allen et Unwin, ch. 9, pp. 127-141.

I- FORMES JURIDIQUES ET RAISON POLITIQUE DANS LES MUTATIONS SOCIÉTALES

LE "ROMANTISME JURIDIQUE": LA RÉCEPTION DU DROIT SOCIAL DANS LA PENSÉE JURIDIQUE TRADITIONNELLE EN FRANCE ET AU QUÉBEC

Jean-Guy Belley
Droit
Université Laval

INTRODUCTION

L'expérience de l'Etat-providence a cultivé dans nos esprits une notion assez précise du droit social. Ramenée à l'essentiel, cette conception s'appuie sur deux idées-maîtresses, celles d'assurance collective et de service public. Etre titulaire d'un droit social signifie d'abord bénéficier d'une protection légale, organisée plus ou moins directement par l'Etat, contre certaines conséquences découlant de divers aléas de la vie. Cela signifie d'autre part, dans une dimension moins marquée par les idées d'accident et de fatalité, disposer d'un accès juridiquement garanti aux services publics offerts ou contrôlés par l'Etat. On en est ainsi venu à concevoir le droit social comme l'ensemble des créances de droit positif que l'individu-citoyen s'est vu octroyer par l'Etat, au terme d'un processus de revendications très conflictuel au début du siècle, mais plus rapide et, dans une certaine mesure, plus consensuel au fur et à mesure de l'accroissement de la légitimité de l'Etat interventionniste.

L'émergence de cette conception du droit social ne saurait être comprise sans référence aux luttes sociales et politiques qui ont marqué l'histoire des sociétés occidentales depuis le XXe siècle. C'est là une évidence que personne ne songerait à contester. Mais on pourrait être porté à négliger l'importance d'une autre composante tout aussi nécessaire à l'émergence de notre conception actuelle du droit social, soit celle de la reconnaissance formelle des revendications en faveur de la protection sociale ou des services publics dans le droit positif de l'Etat. L'idée moderne de droit social ne peut être ramenée seulement à celle d'une consécration politique de certaines aspirations à la sécurité, au bien-être ou à la dignité. Elle suppose aussi une consécration juridique qui fixe la mesure exacte des aspirations victorieuses et détermine en pratique l'étendue des bénéfices matériels et autres qui pourront être réclamés. L'avènement du droit social doit donc s'analyser non seulement comme le résultat d'une certaine dynamique historique dans la sphère politique, mais aussi comme le produit d'une évolution dans la sphère juridique. La notion de droit social suppose que s'affirment une certaine vision du droit aussi bien qu'une conception particulière de l'Etat et de la société.

L'histoire de la pensée juridique contemporaine m'apparaît ainsi indispensable à la compréhension de l'émergence des droits sociaux, de leur

évolution et de leur remise en question actuelle. Je voudrais contribuer à cette compréhension historique en mettant l'accent sur la dynamique de réception de l'idée de droit social dans la pensée juridique française et québécoise, au tournant du vingtième siècle. Trois constatations principales m'ont incité à m'interroger sur cette période particulière. Premièrement, l'idée de droit social fut particulièrement en vogue à cette époque et s'avéra une source d'inspiration majeure pour plusieurs juristes identifiés à l'Ecole moderne du droit public et du droit privé. Deuxièmement, la notion de droit social avait alors une portée beaucoup plus large que la notion actuelle et comportait même certaines composantes incompatibles avec cette dernière. Troisièmement, la mise en valeur de l'idée de droit social rencontra au début du siècle une résistance farouche de la part de segments importants de la pensée juridique. Ceux qui la défendaient furent taxés de romantisme, ce qui n'était pas la moindre des accusations dans la communauté très sérieuse des juristes.

J'identifierai d'abord les lignes de force de l'idée de droit social au début du siècle en essayant de montrer ses rapports de continuité ou de rupture avec l'idéologie de la Révolution française et ses divergences profondes avec la conception du droit social qui a prévalu dans la seconde moitié du vingtième siècle. Je résumerai ensuite la logique interne de l'accusation de "romantisme juridique" qui traduit bien les résistances conceptuelles et idéologiques de la pensée juridique traditionnelle à la réception du droit social comme catégorie du droit positif. L'hypothèse sous-jacente à cet exposé est que l'analyse des querelles doctrinales du début du siècle permet de mieux comprendre la spécificité de la rationalité juridique de l'Etat-providence et son questionnement actuel.

1. L'IDÉE DE DROIT SOCIAL AU DÉBUT DU VINGTIÈME SIÈCLE

Le leitmotiv commun aux juristes dont les perspectives furent identifiées au courant du droit social est d'opposer le "droit de la Société" au "droit de l'Etat". Dans une première variante, l'accent est mis sur une critique du formalisme juridique qui identifie toute la réalité du droit positif aux lois écrites et toute la science juridique à un travail d'exégèse sur les textes légaux émanant de l'Etat. La référence au "droit de la Société" permet d'opposer à ce formalisme juridique la dynamique mouvante des pratiques et des normes effectives qui président au fonctionnement quotidien de la société. L'ouvrage que publie l'avocat Jean Cruet en 1908 traduit bien par son titre, *La vie du droit et l'impuissance des lois*, ce premier aspect des théories du droit social.

Dans une deuxième variante, l'idée de droit social sert à conférer une valeur juridique aux comportements collectifs et aux organisations nouvelles qui s'inscrivent dans le sillage des mouvement sociaux agitant la société depuis le dix-neuvième siècle, en particulier dans la sphère des rapports économiques. Les syndicats, les mutuelles d'assurance, les coopératives de producteurs et

de consommateurs sont les manifestations principales d'un "droit de la Société" qui s'affirme même s'il n'est reconnu que partiellement et imparfaitement dans l'ordre juridique de l'Etat. La mise en valeur des aspirations, des pratiques et des institutions nouvelles du droit social s'accompagne ici d'une critique en règle des présupposés individualistes de la pensée juridique dominante. Maxime Leroy décrit ainsi le droit nouveau de l'entreprise et la vie interne des syndicats dans un ouvrage qu'il intitule *La coutume ouvrière* (Leroy, 1913). Gaston Morin établit un parallèle direct entre la souveraineté juridique décadente de la loi et du contrat et l'importance croissante des conventions collectives régissant les relations de travail et les échanges commerciaux (Morin, 1927).

Une troisième variante radicalise les deux premières en s'appuyant sur le concept de droit social pour dissocier la notion même de droit de tout rapport nécessaire à l'Etat. Plus encore que le formalisme et l'individualisme, c'est l'étatisme de la pensée juridique qui est ici pris à partie. Dans cette perspective, la réalité juridique de la société n'est pas unitaire, mais foncièrement pluraliste. Le droit de l'Etat n'exprime qu'une partie de la vie juridique nationale. A côté de lui se manifestent un grand nombre d'ordres juridiques correspondant aux groupes, associations et autres collectivités plus ou moins organisées. Au-delà de la sphère de compétence des Etats, le droit social de la communauté internationale reflète une part grandissante de la vie juridique. La société se caractérise par le pluralisme juridique parce que les lieux d'expression de la solidarité sociale sont multiples (Duguit, 1908), parce que les institutions ou les idées d'oeuvres à accomplir ont besoin pour durer d'une structure juridique propre (Hauriou, 1925), parce que les expériences collectives de la valeur de justice sont multiples (Gurvitch, 1932).

Bien que dessinée à très grands traits, cette description de l'idée du droit social au début du siècle suffit à montrer qu'il y avait là une vision particulière des rapports entre la société et le droit. Avant de préciser en quoi il diffère considérablement de la conception actuelle du droit social, je crois utile de situer ce courant de la pensée juridique par rapport à l'idéologie de la Révolution française. Les liens de continuité ne sont certes pas négligeables. A la base de l'effort théorique visant à conférer une légitimité et une validité juridiques propres aux manifestations nouvelles de la solidarité sociale, on retrouve cette volonté fondamentale de lier le droit à la liberté et au changement plutôt qu'à l'ordre et au conservatisme. Les théories du droit social s'inscrivent dans la filiation du mouvement révolutionnaire de la fin du XVIIIe siècle en intégrant le droit dans une philosophie optimiste de l'action humaine qui répudie le prédéterminisme. Elles conçoivent le droit comme un complément nécessaire des luttes d'émancipation contre les hiérarchies établies. Elles se rapprochent indiscutablement de la confiance révolutionnaire dans les vertus des grandes déclarations de principe lorsqu'elles attribuent une forte signification juridique aux modes d'expression des volontés collectives avant même qu'elles ne se traduisent dans les sources formelles du droit étatique.

Mais les rapports de rupture avec l'idéologie de la Révolution française ne sont pas moins considérables. Rupture d'abord avec l'individualisme et le volontarisme exacerbés des adversaires de la société de l'Ancien Régime. La philosophie du droit social ne conçoit pas que l'on puisse construire de toutes pièces un ordre social nouveau qui reposerait d'abord et avant tout sur la garantie politique et juridique de l'autonomie individuelle. Elle n'entend pas protéger à tout prix la liberté individuelle de choisir sa destinée propre et de construire à sa guise son réseau de relations sociales. L'individu protégé par le droit social est celui qui se reconnaît tributaire de la solidarité collective dans sa recherche de l'émancipation et débiteur des obligations découlant de sa fonction sociale particulière. Le droit social est moins la préfiguration d'un ordre idéal que la traduction juridique des solidarités collectives qui instituent un ordre social déjà largement réalisé. On reconnaît ici l'influence des critiques adressées à l'individualisme bourgeois par les socialistes du XIXe siècle et la vision de la société proposée par la sociologie positiviste naissante.

Les théories du droit social s'affichent d'autre part en rupture fondamentale avec la conception révolutionnaire de la société politique. Elles se refusent à concevoir l'Etat comme seul mandataire de la volonté générale, garant exclusif de la protection des droits individuels et unique détenteur de la souveraineté juridique nationale. Entre l'individu et l'Etat, le droit social constate l'existence des multiples collectivités partielles dont les ordres juridiques assurent démocratiquement l'équilibre entre les exigences de la solidarité et les prétentions légitimes à la liberté. La filiation avec les projets politiques du socialisme autogestionnaire français et du "*guild socialism*" anglais apparaît à cet égard certaine et parfois reconnue explicitement.

Qu'est-il advenu de ces théories du droit social dans la seconde moitié du vingtième siècle? J'ai suggéré plus haut que la réponse ne peut être qu'extrêmement paradoxale. L'idée de droit social participe désormais de notre conception globale du droit. Elle a largement dépassé le statut de construction théorique novatrice en s'imposant socialement et techniquement comme catégorie juridique fondamentale. Mais elle n'a plus guère de parenté conceptuelle avec la notion proposée au début du siècle. Deux paradoxes me semblent à cet égard saisissants. Les théoriciens du droit social avaient voulu libérer la pensée juridique de la seule prise en compte des sources formelles du droit et en particulier de l'idolâtrie des lois. Or, comme les juristes se plaisent aujourd'hui à le souligner, le domaine du droit social est par excellence celui de la prolifération des lois, textes réglementaires et directives de toutes sortes. Les théories du droit social se voulaient d'autre part un dépassement de l'individualisme et de l'étatisme juridiques. Le droit social moderne s'affiche au contraire comme un droit de caractère fortement individualisé qui ne se conçoit pas sans la garantie que lui confère l'ordre juridique de l'Etat. La solidarité collective sur laquelle repose concrètement la sécurité sociale ne nous est plus concevable qu'à travers l'intervention fiscale de l'Etat. Les services publics où s'exercent les droits sociaux s'identifient quasi exclusivement à l'appareil

administratif de l'Etat. Dans le contexte plus récent de la remise en question de l'Etat-providence, notamment sous la bannière d'un retour à une vision plus libérale des droits de la personne, on peut également souligner le paradoxe des droits sociaux considérés comme des obstacles au changement après avoir été longtemps tenus pour des manifestations éminentes de progrès social.

L'explication de cette évolution vers l'Etat-providence et sa contestation actuelle nous est assez familière. Après la crise de l'Etat libéral et les hésitations idéologiques de l'entre-deux-guerres, un certain consensus se serait dégagé pour confier à l'Etat plutôt qu'aux instances de la société civile les pouvoirs nécessaires à la réalisation de la démocratie sociale. L'impasse financière de l'Etat, le regain de ferveur de l'individualisme libéral et la perplexité devant les vertus de la modernité concourraient maintenant à la remise en cause de ce consensus. Quels que soient les mérites de cette explication socio-politique, elle ne suffit pas à rendre compte spécifiquement de la dynamique qui a mené la pensée juridique de la première notion de droit social à celle que nous connaissons maintenant. Pour mieux comprendre la logique interne de ce processus, il faut notamment prendre acte de l'hostilité manifestée par les représentants de la pensée juridique traditionnelle à l'égard de la première idée de droit social.

2. LE "ROMANTISME JURIDIQUE" OU L'HOSTILITÉ DE LA PENSÉE JURIDIQUE TRADITIONNELLE À L'ÉGARD DE L'IDÉE DE DROIT SOCIAL

La connaissance de la dynamique des idées dans la communauté des juristes pendant les premières décennies de ce siècle est encore beaucoup trop fragmentaire pour qu'on puisse prendre la mesure exacte de ce que fut la réaction aux théories du droit social. Elle s'exprima sans doute avec des variantes multiples et contradictoires. Faute de cette connaissance de la dynamique globale, il n'est pas possible d'apprécier la représentativité des juristes qui réagirent contre l'idée de droit social en la considérant comme un accès de romantisme. Il semble néanmoins que les détracteurs du "romantisme juridique" ressentirent plus fortement que les autres le devoir de défendre une certaine orthodoxie de la pensée juridique et qu'ils furent perçus, à tort ou à raison, par les théoriciens du droit social comme leurs adversaires principaux. Je m'en tiendrai ici à la réaction de Louis Bourgès et Julien Bonnecase qui ont tous les deux consacré un ouvrage important à la dénonciation des erreurs des juristes romantiques de leur époque.

Publié en 1922, l'ouvrage de Bourgès s'intitule *Le romantisme juridique. Synthèse traditionnelle du droit. Critique des idées modernes.* Bourgès s'y affiche ouvertement comme un représentant de la droite nationaliste française, monarchiste, adversaire acharné de la Troisième République. Il dédicace son ouvrage à Charles Maurras, chef de file de l'Action française. La portée essentielle de son intervention m'apparaît être précisément celle d'assimiler les

théories du droit social à l'ensemble des conceptions juridiques héritées de la Révolution française, sans se soucier des divergences pourtant considérables entre les unes et les autres. Les théories du droit social participeraient des erreurs de la doctrine juridique moderne au mépris de la saine et véritable notion du droit.

La doctrine juridique moderne se présente essentiellement, selon Bourgès, comme une révolte contre l'Ordre et la Raison. Elle nie l'existence des règles objectives découlant de la nature humaine en versant dans un subjectivisme volontariste où l'action de l'individu et de l'Etat serait libre de toute obéissance à un ordre supérieur préétabli. Affranchie des exigences de la morale et de la justice, la légalité n'obéit plus désormais qu'aux lois inférieures de l'instinct, de l'intérêt et de la force. L'ordre juridique se laisse gouverner par les passions; le droit privé est ramené au droit de vivre sa vie; le droit et les libertés sont livrés aux fluctuations incohérentes de l'opinion publique. Le dogme de la souveraineté nationale mène à l'affaiblissement de toutes les autorités constitutives de la société au profit d'un pouvoir central impersonnel, dominé par des forces occultes, rendu à la fois tyrannique et faible par une idéologie démocratique qui le soustrait aux impératifs de la Raison mais condamne aussi son action à l'instabilité au nom du respect d'institutions politiques contradictoires. Si l'individu acquiert des libertés aussi fragiles que nouvelles dans ce régime démocratique, c'est au prix d'une négation de plus en plus étendue de sa sphère d'autorité propre et de son droit naturel à la propriété de sa personne et du fruit de son travail:

> "Le droit de propriété n'est plus qu'un droit de créance... une concession faite par tout le monde, par la collectivité: celle-ci est par conséquent le vrai propriétaire de toutes choses ... Nul n'aurait le droit absolu de vivre, ce ne serait qu'un droit de créance comme les autres résultant de l'engagement de la société de respecter la vie de chacun. En droit elle aurait pu ne pas prendre cet engagement, puisque nul n'a sur sa propre vie, sur son corps, un droit naturel direct opposable à la société, puisqu'au contraire c'est la société qui forme par son engagement le droit de vivre de chacun" (Bourgès, 1922:218).

Bien que sa critique de la doctrine juridique moderne soit beaucoup plus académique et moins ouvertement politique, Julien Bonnecase se réclame explicitement de plusieurs des idées émises par Bourgès. Professeur à la Faculté de droit de l'université de Bordeaux, Bonnecase s'était fait connaître comme un spécialiste de l'histoire de la pensée juridique française du XIXe siècle. En 1928, il publie une imposante anthologie critique des doctrines plus récentes sous le titre *Science du droit et romantisme. Le conflit des conceptions juridiques en France de 1880 à l'heure actuelle.* Les théories du droit social ne sauraient d'abord être acceptées, selon Bonnecase, parce qu'elles reposent sur une conception qui aboutit à nier ou à pervertir le droit individuel. Tout y est centré sur la société et ses groupements. L'individu est

réduit à ses seules fonctions sociales. Le droit perd son autonomie pour se subordonner à la morale sociale de la solidarité. Lorsqu'elles ne se laissent pas dominer par la phobie de l'individu, les théories du droit social versent dans l'extrême opposé en exaltant le droit à la recherche individuelle du bonheur en dehors de tout esprit de discipline et de sacrifice. Toutes ces erreurs proviennent d'une vision foncièrement anthropocentrique plutôt que théocentrique du droit. Les aspirations et l'expérience des sujets collectifs et individuels deviennent la mesure du droit. En répudiant les conceptions de l'antiquité classique aussi bien que le jusnaturalisme thomiste, la doctrine juridique moderne renonce à toute possibilité d'apprécier la validité du droit en fonction de sa conformité avec l'ordre général de l'univers.

Bonnecase se montre toutefois moins inquiet des erreurs philosophiques des théories du droit social que des dangers considérables qu'elles lui semblent présager pour l'avenir de la science du droit. La rébellion des juristes romantiques contre les acquis de la science du droit lui apparaît tout à fait comparable à l'opposition du romantisme et du classicisme dans le domaine littéraire et artistique. On y retrouve la même exaltation du sujet, la même révolte contre tout ce qui est établi, au nom d'une philosophie du changement perpétuel nécessaire à l'évolution des choses et des êtres, la même valorisation du sentiment et de l'imagination au détriment de la raison et du conceptualisme. Quand le romantisme sort ainsi du domaine de l'art pour investir celui de la politique et surtout du droit, il faut s'en inquiéter doublement. Les théories du droit social rejettent tous les acquis conceptuels du XIXe siècle, en particulier les notions fondamentales de loi, de souveraineté de l'Etat, de propriété individuelle et de personne morale. Elles nous ramènent à l'opposition entre le droit populaire et le "droit des professeurs" en niant l'autonomie et le rôle créateur de la raison juridique au-delà des sentiments de justice des individus et des groupes. Elles prétendent fonder la science du droit sur une approche positiviste inspirée du réalisme sensualiste et renoncent à tout idéalisme sous prétexte de lutter contre la vision métaphysique du droit. Leur pessimisme à l'égard du droit n'a d'égal que leur optimisme démesuré envers la morale sociale. Bonnecase reconnaît que le romantisme juridique peut donner à la science du droit l'âme qui lui manque pour accueillir les réformes nécessaires. Mais il s'empresse d'ajouter:

> "C'est ainsi que, parties du romantisme juridique en tant qu'inspiration, de nombreuses réformes ne s'achèvent parfaitement que dans les cadres du classicisme juridique. Abandonné, en effet, au seul sentiment, l'homme ne voit que lui-même et tend désespérément, intégralement, à la réalisation de fins individuelles. La raison lui révèle au contraire la notion d'ordre et son immanence; le classicisme juridique l'avertit par voie de conséquence que le bonheur individuel doit se dérouler dans l'Ordre et, hélas! savoir se sacrifier à l'ordre, dussent les sentiments les plus légitimes et les plus profonds s'en trouver cruellement ruinés. Pour le classicisme

juridique, le Droit est toujours le Droit; dans le romantisme juridique, il n'en fait parfois que figure" (Bonnecase, 1928:691).

La critique des théories du droit social dans la communauté juridique française du début du siècle n'a pas manqué d'avoir des échos significatifs chez les juristes du Québec, du moins au sein de l'élite francophone. Je n'en fournirai ici que deux illustrations sommaires. En 1927, la *Revue du Droit*, périodique principal de la pensée juridique traditionnelle, publie sous le titre "Le romantisme juridique" les dernières pages de l'ouvrage de Bourgès qu'elle présente à ses lecteurs comme une réfutation vigoureuse et salutaire des erreurs de la doctrine moderne. En 1939, Ferdinand Roy, juge-en-chef de la Cour du magistrat et doyen de la Faculté de droit de l'université Laval, prononce une causerie retentissante qui se veut l'expression de la fureur d'un juriste contre les idées de droit social véhiculées notamment par la nouvelle Ecole des sciences sociales et son fondateur Georges-Henri Lévesque. L'extrait suivant n'est pas sans rappeler le message livré dix ans plus tôt par Julien Bonnecase:

> "Y a-t-il lieu de se demander comme on l'a fait il y a quelques années pour nos universités si nous avons encore une Faculté de droit? L'activité de l'Ecole des sciences sociales porte les gens à croire que le Droit, science pourtant uniquement sociale, disparaît dans le sillage de la nouvelle école. La faculté survit cependant. Mais il est vrai qu'une menace beaucoup plus grave plane sur elle. On est en train de bouleverser avec tant de fracas toutes les notions traditionnelles, sociales et économiques qu'il y a lieu de craindre la dissolution du Droit et que la faculté n'ait plus de droit à enseigner.
> Car il y a la crise du droit.
> Cette crise, ce n'est pas un coup de force qui l'a provoquée. On n'a pas cambriolé le temple de la justice, on l'a contaminé.
> Sous le couvert de législations dites sociales on a écrasé le Droit. La Loi fléchit sous le coup des lois. Le nombre tuera l'unité de l'ordre. Ces incohérences ont rendu infiniment pénibles le métier de professeur et la tâche des élèves.
> Il y avait le Code, dont on pouvait faire admirer la solidité de base, la logique des préceptes tirés du décalogue: Tu respecteras la parole donnée; tu ne retiendras pas le bien d'autrui. Tout cela est changé. Ce que dit le Code, d'autres textes le contredisent. Ce qui était hier le mal est aujourd'hui le bien. Les contrats ne produisent plus d'obligations. Bientôt il n'y aura plus de vérité légale. Déjà les mêmes sanctions s'appliquent et à la vérité et à l'erreur.
> La Faculté de droit subsiste mais on se demande s'il lui restera demain un aliment scientifique à distribuer à ses élèves."(Roy, 1939:9).

CONCLUSION

Avant de conclure, il sera sans doute utile de résumer ce qui précède. L'idée de droit social chez les juristes du début du siècle se voulait avant tout un effort de dépasser théoriquement le formalisme, l'individualisme et l'étatisme de la pensée juridique dominante. Cet effort fut agressivement critiqué et taxé de "romantisme juridique" par une certaine élite s'identifiant au jusnaturalisme thomiste. L'idée de droit social a survécu à cette critique en prenant toutefois une signification théorique et une portée technique radicalement différentes de celles qu'on avait voulu lui donner au début du siècle.

Bien que ses nombreux accents contradictoires ne manquent pas de nous laisser très perplexes, la dynamique intellectuelle qui a présidé à cette évolution de l'idée du droit social permet d'ajouter au débat actuel sur la rationalité juridique de l'Etat-providence des réflexions qui diffèrent sensiblement des thèses couramment défendues.

On soutient d'abord que la reconnaissance formelle des droits sociaux a marqué la naissance d'une nouvelle rationalité juridique, en rupture avec l'imaginaire juridique issu des révolutions américaine et française. Si l'on entend par là que le droit de l'Etat-providence a rompu avec la philosophie du positivisme juridique qui s'est imposée au lendemain de l'agitation révolutionnaire, on est manifestement à l'opposé de la réalité historique. Loin de rompre avec cette philosophie qui assimile tout le droit à la volonté formelle de l'Etat en le libérant de toute dépendance à l'égard de la morale, le droit de l'Etat-providence a épousé cette philosophie jusque dans ses ramifications les plus étendues. Si l'on veut dire que l'affirmation des droits sociaux repose sur un interventionnisme étatique incompatible avec la vision révolutionnaire ou même libérale des rapports entre l'individu, la société et l'Etat, je ne crois pas non plus qu'on ait raison quant à l'essentiel. Cette vision a toujours été fondée sur la représentation d'un face à face entre l'individu isolé et la société politique conçue comme une totalité disposant des pouvoirs nécessaires pour contrer ses tendances guerrières et égoïstes ou pour protéger ses aspirations légitimes à l'autonomie et à la dignité. La personnalisation de la société politique s'est modifiée au cours des siècles passant de l'image du Roi, à celle de la Nation puis à celle de l'Etat. Mais l'idée que cette société politique forme un tout unifié est demeurée la constante primordiale. Depuis l'absolutisme royal jusqu'à l'Etat-providence en passant par la société révolutionnaire et libérale, la rationalité politique en Occident n'a pas cessé de se réclamer fondamentalement de l'idéal individualiste et moniste. Les théories du droit social du début du siècle n'ont pu s'imposer à la conscience collective parce qu'elles s'affichaient en rupture avec cet idéal en préconisant une conception pluraliste et non unitaire de la société politique. La notion actuelle du droit social a pu s'affirmer au contraire parce qu'elle se réconcilie parfaitement avec l'individualisme et le monisme.

Si le droit de l'Etat-providence se pose davantage en continuité qu'en rupture avec l'imaginaire juridique des sociétés occidentales depuis les trois ou quatre derniers siècles, comment peut-on interpréter sa remise en question actuelle, le fait qu'il apparaisse de plus en plus conduire à la fin du droit (Loschak, 1984:49-88)? La réaction des juristes traditionalistes contre la réception de l'idée de droit social au début du siècle permet d'esquisser une interprétation du rôle historique qu'a joué le droit de l'Etat-providence dans les mutations sociales qui se sont opérées du XIXe au XXe siècle.

Les périodes de crise sociale génèrent dans les collectivités et chez les individus une angoisse profonde et la recherche d'une croyance qui permette de l'apaiser. Au tournant du siècle, deux voies s'offraient comme un remède à cette angoisse. Les juristes traditionnels prônaient le retour à une conception du droit qui admettrait une transcendance supra-humaine, la croyance en l'existence d'un ordre juridique préétabli d'où l'on pourrait déduire les valeurs à protéger par le droit positif. Les juristes modernes, suivant en cela une philosophie existentialiste plus ou moins consciente, fidèles aussi à la conception positiviste du droit, militaient plutôt pour une transformation radicale du droit positif sans renoncer toutefois à la conviction qu'il appartient à l'humanité de décider seule de ses valeurs et de chercher à les réaliser par ses ressources propres. Ils ont ainsi, malgré eux, préparé la voie à une surexploitation de la légalité étatique comme symbole de la raison triomphant de l'incohérence, de la modernité surmontant les obstacles à la réalisation démocratique du bonheur individuel, et de la sociabilité organisée sortant l'individu de sa solitude.

L'Etat-providence a utilisé à son maximum le potentiel symbolique du droit dans une société qui avait accepté le pari de l'existentialisme et du réalisme. La crise de confiance actuelle dans les vertus de la raison, de la modernité et de la sociabilité organisée fait réapparaître l'angoisse collective et individuelle qu'on était parvenu à apaiser pendant les dernières décennies. Avec elle se fait jour un nouveau débat sur la pertinence respective des transcendances humaine et supra-humaine. Il reste à voir si le droit peut encore fournir, après l'expérience de l'Etat-providence, le sentiment contradictoire mais apaisant d'une progression vers l'essence de l'individualité et de la sociabilité dans une société qui se refuse encore à retourner à une vision déterministe de l'histoire humaine.

BIBLIOGRAPHIE

BONNECASE Julien (1928): *Science du droit et romantisme. Le conflit des conceptions juridiques en France de 1880 à l'heure actuelle*, Paris, Sirey.

BOURGES Louis (1922): *Le romantisme juridique. Synthèse traditionnelle du droit. Critique des idées modernes*, Paris, Nouvelle Librairie Nationale.

CRUET Jean (1908): *La vie du droit et l'impuissance des lois*, Paris, Flammarion.

DUGUIT Léon (1908): *Le droit social, le droit individuel et la transformation de l'Etat*, Paris, Alcan.

GURVITCH Georges (1932): *L'idée du droit social. Notion et système du droit social. Histoire doctrinale depuis le 17e siècle jusqu'à la fin du 19e siècle*, Paris, Sirey.

HAURIOU Maurice (1925): *La théorie de l'institution et de la fondation*, Paris, Cahiers de la Nouvelle Journée (no. 4).

"Le romantisme juridique", *La Revue du Droit*, vol. V(1926-1927), pp. 632-634.

LEROY Maxime (1913): *La coutume ouvrière*, Paris, Colin, 2 vol.

LOSCHAK Danièle (1984): "Mutation des droits de l'homme et mutation du droit", *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, no. 13: 49-88.

MORIN Gaston (1927): *La loi et le contrat. La décadence de leur souveraineté*, Paris, Sirey.

ROY Ferdinand (1939): "Les fureurs d'un juriste", *L'Action catholique*, Québec, 14 février: 9.

LES DROITS DE L'HOMME ENTRE LA PHILOSOPHIE ET LA SOCIOLOGIE

René Sève
Droit
Université de Paris II

Cette brève étude comporte deux parties. La première retrace le mouvement intellectuel qui aboutit aujourd'hui au consensus sur les droits de l'homme. La seconde montre que cet accord n'implique pas la pure et simple disparition du politique, puisque la reconnaissance de la suprématie des droits de l'homme laisse ouverte un grand nombre de questions essentielles[1].

Si l'on voulait retracer, à très grands traits, le mouvement de la philosophie du droit au XXe siècle ou, plus généralement, de l'éthique, on aboutirait vraisemblablement à déterminer deux tendances apparemment antagonistes (tout l'intérêt de notre époque pour la philosophie du droit réside, selon nous, dans cette apparence d'opposition) et grosso modo successives, la première régnant dans une large première moitié du siècle, la seconde semblant aujourd'hui dominante, y compris, avec retard, en France. L'une est essentiellement relativiste en éthique et positiviste en théorie du droit, l'autre respectivement universaliste et humaniste (ou jushumaniste).

Nul n'ignore que le début de ce siècle a été caractérisé, dans la philosophie occidentale, par un rejet, au sujet duquel on évoquera aussi bien Nietzsche que Russell, de la métaphysique sous sa dernière forme connue, à savoir l'hégélianisme (représenté, en Angleterre, par Bosanquet et Bradley). Il s'en est suivi un vaste scepticisme philosophique quant à la fondation rationnelle d'un ordre de valeurs à portée universelle (correspondant de manière crûment sociologique à l'agnosticisme religieux croissant des milieux intellectuels). Il apparaissait alors que ni la nature, à la manière du cosmocentrisme antique[2], ni Dieu, comme dans le théocentrisme chrétien, ou l'humanité cheminant dans une histoire en progrès, comme dans le sociocentrisme ou l'historicisme hégélien[3], ne pouvaient fournir de principes éthiques indiscutés. Les jugements de valeur semblent relatifs aux individus, aux groupes sociaux, aux époques historiques, sans que l'on puisse mettre fin à leurs conflits en en

---

[1] Une partie du texte qui suit est extraite de notre article "Le mouvement de la philosophie du droit contemporain", *Revue Interdisciplinaire d'Etudes juridiques*, 21, 1988: 171-178.

[2] Nous empruntons cette expression commode, ainsi que celle de théocentrisme, à Jean-Marc Ferry.

[3] Nous constatons, sans l'endosser, le rejet contemporain de l'hégélianisme et son assimilation à un historicisme total.

érigeant quelques-uns en normes universelles, ou, du moins, en les inscrivant dans la succession d'un progrès. Les propositions éthiques n'expriment pas des vérités morales mais des volontés (Nietzsche), des libertés (Sartre), des émotions (Ayer, Stevenson), des idéologies ou des mentalités (marxisme et sociologisme) et, en définitive, il semblerait permis d'affirmer, en suivant Wittgenstein, qu'elles ne sont pas même des propositions pourvues de sens, et que l'"éthique ne se peut exprimer" (*Tractatus*, 6.4211).

Ce mouvement général n'est pas resté inconnu aux juristes, car sa manifestation directe ou quasi directe dans le domaine du droit en a été, bien sûr, le positivisme avec Kelsen, Ross, Bobbio... Dans un univers relativiste sur le plan éthique, le seul devoir-être "objectif" ne peut être que celui que le droit positif exprime. Comme l'écrivait Max Weber, "en raison de la désagrégation et de la relativisation de tous les axiomes méta-juridiques dues en partie au rationalisme juridique lui-même, en partie au scepticisme de l'intellectualisme moderne, l'axiomatique jusnaturaliste est tombée dans un profond discrédit. En tout cas, elle a perdu sa capacité de servir de fondement à un droit (...). Le positivisme juridique semble donc pour le moment en irrésistible progrès" (1986: *Sociologie du droit*, t.f.:217). On sait que ce repli sur la positivité du droit n'est pas sans difficultés. Tout d'abord, comme le relevait déjà Austin (Sève R., 1988: "La théorie du droit selon J. Austin: le positivisme tel qu'il devrait être, in *Le positivisme*, Caen), le devoir-être exprimé par le droit est plus métaphorique que réel puisqu'il procède, dans un geste quasi divin, d'une auto-attribution que le théoricien ne reprend à son compte que pour expliquer de façon neutre les conventions internes du langage juridique. Ce faisant les positivistes ne prétendent pas ériger, dans l'absolu cette fois, le droit positif en source de devoirs, puisqu'ils distinguent le positivisme méthodologique qu'ils adoptent et le positivisme comme idéologie de la justice, identifiant systématiquement droit positif et droit juste, qu'ils rejettent. Mais cette défense n'est pas sans failles. Celui qui prendrait au sérieux "l'incompatibilité des points de vue ultimes possibles", sans pour autant sentir en lui une conviction lui permettant de "se décider en faveur de l'un ou de l'autre" (Weber, M., 1959: *Le savant et le politique*, t.f., Paris:100), bref qui adopterait le scepticisme, s'il ne se réfugie pas dans la non-action, ne peut que se guider sur les seuls points de repère dont il dispose, à savoir les règles du droit en vigueur. Abandonné à lui-même, le positivisme ne peut alors, quoi qu'en disent ses défenseurs, que favoriser la soumission à l'ordre établi, non certes par devoir, mais presque par nécessité:"Le dépérissement des implications méta-juridiques du droit fait partie des développements idéologiques qui, s'ils intensifient le scepticisme à l'égard de la dignité de certaines règles précises de l'ordre juridique concret, favorisent dans une très large mesure, et avant tout parmi les praticiens du droit, la docilité effective à l'égard des autorités se prétendant actuellement légitimes, ce pouvoir étant dorénavant considéré uniquement d'un point de vue utilitariste" (Weber, 1986) (entendre par ce dernier terme non l'adhésion à l'éthique utilitariste mais l'expression du point de vue de l'individu envisageant le droit en fonction de ses intérêts).

Aussi les positivistes, les plus lucides d'entre eux tout au moins, ont-ils senti la nécessité de compléter le point de vue de la théorie du droit par celui de la philosophie politique, mouvement manifeste dans l'attachement que les auteurs cités ont exprimé à l'égard de la démocratie[1]. Le raisonnement est simple et nous l'emprunterons à Kelsen à la fin de sa *Théorie générale de l'Etat*: "A la conception métaphysique et absolutiste du monde correspond une attitude politique autocratique, au relativisme critique correspond un idéal démocratique". Si les valeurs sont incertaines, la démocratie qui permet la concurrence des opinions et les compromis est, pour reprendre une expression célèbre, le moins mauvais des régimes. Prendre le relativisme au sérieux implique qu'on doive laisser être et perdurer, pacifiquement, les points de vue sur les valeurs. En bref, scepticisme éthique, libéralisme politique, positivisme juridique se complètent mutuellement.

Cette démarche n'est peut-être pas totalement satisfaisante. Un système politique démocratique fournit bien au droit positif la matière dont il a besoin, c'est-à-dire des résolutions issues pour ainsi dire de négociations collectives, en une sorte de conventionnalisme conscient. Mais en tant que tel, le positivisme peut difficilement s'opposer au conventionnalisme, cette fois inconscient, qui prétendrait ériger certaines valeurs particulières en normes universelles. Pour critiquer cet autocratisme absolutiste, selon les termes de Kelsen, il faudrait démontrer que les individus doivent bénéficier d'un régime politique convenant à leur nature (nature qui consiste, comme on le verra et selon un topo parfaitement caractéristique de notre siècle, à ne pas en avoir), i.e. à des êtres susceptibles d'opter pour des valeurs différentes. Comme l'exprime K.O. Apel, le recours aux conventions démocratiques laisse entière la question de savoir, pour tout homme gouvernant ou gouverné, si c'est un devoir "de tendre en principe, dans toute question pratique, à un accord avec les autres hommes, et de respecter l'accord ainsi conclu ou, si c'est impossible, d'agir du moins dans l'esprit d'un accord anticipé" (Apel, K.O. (1987): *L'Ethique à l'âge de la science*, t.f., Lille:62).

C'est cette problématique qui fait le lien entre le premier et le second mouvement de la philosophie du droit du XXème siècle, celui-ci tentant de résoudre les difficultés de celui-là, en essayant de montrer, puisque telle est bien la question, comment faire surgir une vraie valeur, commune à tous, à partir de l'opposition des valeurs de chacun.

Ce second mouvement qui aboutit, ainsi que l'écrivent parfois les gazettes, à un "retour à la philosophie du droit", sous sa forme universaliste et humaniste, peut être abordé à partir d'une considération "extérieure" concernant la philosophie de la connaissance scientifique. Comme nous l'avons

---

[1] Sur le lien entre le positivisme et démocratie, voir l'article suggestif de SQUELLA, A. (1988): "Positivismo juridica y democracia", *Conferencias do III Congresso Brasilero de Filosofia juridica e social*, Paraiba: 291-296.

précédemment rappelé, pour le positivisme logique qui domine jusqu'à l'après-guerre, seules les propositions de la science, de la physique en particulier, sont véritablement pourvues de sens, l'éthique se voyant inversement dénier toute capacité à atteindre une vérité objective, susceptible d'accord entre individus rationnels. Or il est apparu, par exemple à travers l'échec du réductionnisme qui prétendait ramener les concepts abstraits des théories scientifiques au langage des observations, que le fonctionnement de la science, paradigme de l'objectivité, supposait des éléments supra-empiriques et en premier lieu l'acceptation de certaines valeurs: vérificabilité, cohérence, simplicité,... Sur cette base une alternative se dessine clairement. Soit qu'on relativise, après l'éthique, la science elle-même, comme le faisait Nietzsche, qu'a suivi Foucault. Mais alors aucun discours ne peut prétendre à l'objectivité, y compris le discours relativiste lui-même, et c'est pouquoi un H. Putnam, par exemple, considère l'épistémologie foucauldienne ou khunienne comme se réfutant elles-mêmes (Putnam, 1984: *Raison , vérité et histoire*; t.f., Paris, Minuit). Soit qu'on retrouve, contre le scientisme, la rationalité d'un discours éthique fondamental, sous-jacent aussi bien aux jugements épistémiques qu'aux jugements moraux et permettant de fonder ces derniers: "Car la meilleure façon dont l'éthique également peut défendre son droit méthodologique propre contre le scientisme, est de montrer que la science objective de nature descriptive ou explicative - causalement ou statistiquement - présuppose toujours déjà une compréhension méthodique du sens dans la dimension de l'intersubjectivité transcendantale" (Apel, 1987: 89).

Comment se pose alors le problème de l'éthique? La philosophie d'aujourd'hui ne revient pas sur les exclusions à partir desquelles s'était construite celle de la première moitié du siècle: ni la nature, ni Dieu, ni l'histoire ne sont réhabilités comme références extra-humaines aptes à servir de fondement. Si l'on veut éviter le scepticisme, la solution ne peut se trouver qu'en l'homme, mais en un homme dépourvu d'essence ou de destin préétablis qui renverraient forcément à une situation métaphysiquement déterminée au sein de la nature, de la création ou de l'histoire. Comme nous l'avons signalé, s'il existe un lieu commun de notre siècle, entendre un accord implicite en deçà de la différence des formules - extériorité du sujet par rapport au monde (Wittgenstein), prééminence de l'existence (Sartre), mort de l'Homme (Foucault) - il réside bien dans l'affirmation que l'homme n'est pas une substance, "qu'il transcende tout code" (Ferry, L., Renaut, A., 1988: *Heidegger et les Modernes*, Paris, chap.IV). Il semblerait que le relativisme soit, sur ces bases, indépassable et qu'on en soit réduit à étudier scientifiquement les divergences des choix subjectifs de valeurs, opérées dans les "décisions existentielles" (Muller, M., 1953:*Crise de la métaphysique*, t.f. Paris: 25). Mais il est aussi possible d'affirmer de manière inverse qu'une certaine universalité gît en deçà de ces différences et même les conditionne. En écho à la thèse sartrienne de l'acte individuel engageant l'humanité, il apparaît qu'ont en commun les choix particuliers ("authentiques"), les affirmations divergentes de valeur, l'acte même de leur position, résultant d'une intentionnalité axiologique, affirmant la

légitimité d'un engagement et inscrivant alors l'individu dans la dimension d'une reconnaissance intersubjective. Les jugements de valeur, concernant le bien, le sens de la vie, la fin ultime de l'homme, ne sont pas pour autant miraculeusement accordés puisqu'ils divergent du point de vue sémantique. Mais, vus dans leur dimension pragmatique, en tant qu'ils résultent d'affirmations actives, ils apparaissent tous "en même temps comme de prétentions au sens et à la validité, qu'on ne peut expliciter et décider que dans le cadre d'un dialogue interpersonnel" (Apel, 1987:95-96). En bref, le désaccord des subjectivités renvoie à une intersubjectivité fondamentale, à une structure de communication, selon les termes de K.O. Apel ou de J. Habermas, qui va permettre de retrouver l'objectivité sans recourir à une extériorité métaphysique.

Cette attitude présente des avantages extrinsèques et intrinsèques. Extrinsèquement, elle permet de réunir, comme on le voit en France chez un Francis Jacques, les deux grandes traditions de la philosophie contemporaine, la phénoménologie allemande et la philosophie anglo-saxonne du langage considéré non plus seulement dans son abstraction syntaxico-sémantique mais dans sa réalité pragmatique. Intrinsèquement, elle laisse bien augurer de la solution, au moins partielle, du conflit des valeurs en inscrivant, dès l'origine, l'individu dans une société fondamentale.

Le lecteur aura, je l'espère, reconnu dans ces indications sommaires certains éléments caractéristiques des doctrines aujourd'hui dominantes, celle de la communication rationnelle avec K.O. Apel, J. Habermas, R. Alexy, celle du néo-contractualisme avec John Rawls, celle du renouveau de la perspective kantienne et fichtéenne chez L. Ferry et A. Renaut, le tout formant un ensemble qui manifeste, par-delà les traditions nationales, une inspiration commune.

Or cette dernière implique également une similitude de conclusions, parfaitement prévisible. Si, en effet, l'individu est pensé dans un rapport d'intersubjectivité, il va s'en déduire aisément à titre de valeurs communes celles visant au maintien, voire au développement de cette structure de coexistence. Bref, on affirmera sur le plan juridique la suprématie des droits de l'homme, sur le plan politique la valeur de la démocratie comme lieu de la négociation et du dialogue entre les points de vue et sur le plan moral - puisqu'on ne postule pas d'accord sur "les conceptions exhaustives du Bien" (selon l'expression de J. Rawls) - la nécessité de la tolérance.

Cette fondation abstraite des droits de l'homme, que nous ne chercherons pas à discuter ici, laisse cependant, c'est le moins qu'on puisse dire, un très grand nombre de questions ouvertes. En ce sens les nostalgiques du combat d'idées opposant dans nos sociétés occidentales, jusqu'aux années soixante-

dix, les groupes "vision du monde"[1] devraient reconnaître qu'aujourd'hui, à un niveau différent, c'est-à-dire supposé admis par tous les principes démocratiques, il y a encore largement place pour le débat politique même si les objets paraissent plus limités.

Sur le plan épistémologique, là où s'arrête la position par la raison, la théorie politique ou juridique, des grands cadres et principes de la vie sociale, commence le travail du sociologue qui, à travers l'étude du mouvement des idées, des moeurs et des rapports de force entre les groupes sociaux, examinera les conflits d'interprétation portant sur ces principes et leurs conséquences précises, interprétation qui se concrétisera à un moment donné dans le droit positif, dans les lois et la jurisprudence des tribunaux (voir Sève, R., 1989: "Les droits sont-ils vraiment fondamentaux", *Droits de l'Homme et droits fondamentaux*, Ottawa).

La raison de cette situation, peut-être moralement regrettable mais intéressante pratiquement, est que par définition les principes, ici les droits de l'homme, sont indéterminés et donc que l'interprétation qu'on peut en donner est par essence variable, puisqu'elle n'est pas logiquement contraignante. Ce point est admis et considéré comme normal en ce qui concerne les droits sociaux. Puisque ceux-ci, plus que les droits civils et politiques[2], sont liés à la capacité matérielle de la société à les satisfaire, ils sont de soi soumis aux variations conjoncturelles de l'économie et aux politiques menées à son égard[3]. Un social-démocrate comme John Rawls n'amortit-il pas son fameux principe de différence, prônant la maximisation du sort des plus défavorisés, du respect des exigences d'un taux d'épargne et d'investissement suffisant aux besoins de l'économie? On pourrait pour conclure sur ce point, banalement observer que l'interprétation des droits sociaux, soit la détermination de la part du revenu national courant affectée aux tâches de la justice sociale, s'opère primordialement au niveau macro-politique des choix électoraux. La réalité est moins tranchée que la dramatisation du discours des partis pourrait le laisser croire. Les alternances des politiques sociales, supposées refléter les alternances politiques, portent, à terme au moins, sur des montants limités si on s'en rapporte à l'ensemble des dépenses (voir Fossedal, G.A., 1986: "Regan's War on Poverty", *New York Times*, 28 mai), et ces variations reflètent autant des

---

[1] Sur cette évolution en France, et d'un point de vue critique, voir ROSS George et JENSON Jane (1978): "The Tragedy of the French Left", *New Left Review*, no 171:5-45.

[2] Il faut noter que ces derniers ne sont pas dépourvus de coût. Le droit des détenus à ne pas être soumis à des traitement inhumains ou dégradants suppose que la société consente - et c'est rarement sa priorité - à opérer les investissements nécessaires sur le plan de la construction et de l'entretien des établissements pénitentiaires.

[3] Remarquons que les droits sociaux et les mécanismes de redistribution de ressources ne sont pas dans un pur rapport d'extériorité avec la conjoncture économique. Pour emprunter une métaphore à Jean-Pierre Dupuis, le "gâteau" de la prospérité ou de la croissance a ceci de particulier que sa taille dépend en partie de la façon dont on le partage.

programmes ou des opinions que l'état même de l'économie (Blumberg, Paul, 1980: *Inequality in a Age of Decline*, Oxford).

Si l'on envisage - ce qui ne peut être aussi qu'une donnée provisoire - une société dite pudiquement "réconciliée avec les mécanismes objectifs de l'économie", c'est paradoxalement du côté des droits civils, voire politiques - pourtant historiquement ou logiquement considérés comme plus naturels - qu'on peut observer pour la période récente des débats plus animés, et plus symboliquement chargés. De ce point de vue le meilleur exemple du conflit public sur l'interprétation des droits de l'homme - il serait préférable de dire la personne - est fourni aujourd'hui par la question de l'avortement aux Etats-Unis[1]. Il ne s'agit pas pour nous d'étudier en son fond le droit à l'avortement et les questions qui lui sont attachées (l'usage d'équipements publics ou le remboursement de l'intervention). Ce qui mérite d'être ici remarqué c'est que le droit à l'avortement[2] peut être considéré d'un point de vue **purement logique** comme une question ouverte. D'une part il est très rarement consacré explicitement au niveau constitutionnel. D'autre part, philosophiquement, il est difficile d'articuler logiquement, c'est-à-dire en entraînant aisément une conviction universelle, celui-ci avec le droit "à la vie" ou même avec le principe d'indisponibilité de la personne, avancé par ailleurs pour limiter, même s'il y a consentement du patient certaines expérimentations bio-médicales[3]. Il s'ensuit que le droit à l'avortement, à l'encontre peut-être de l'optimisme qui a pu en suivre la conquête, est et reste une question sociologiquement variable[4]. La "reconnaissance" du droit à l'avortement est en ce sens moins le dévoilement d'une vérité sacrée et parfaitement indéniable que le résultat d'un rapport de forces social complexe, toujours susceptible de se renverser.

Cette brève analyse pourrait concerner bien d'autres domaines: la peine de mort, l'euthanasie, la pornographie, le droit des homosexuel(le)s à être considéré(e)s comme pouvant former une famille, la liberté de propager certaines doctrines, les soutiens publics à l'enseignement privé... A ces questions, nos démocraties ont apporté certaines réponses, souvent différentes - ce qui est digne d'intérêt pour le sociologue du droit - et, surtout, souvent susceptibles d'être modifiées.

---

1 Il faut bien remarquer que si cette question redevient controversée, ce n'est pas à l'issue d'un processus totalement spontané, mais que c'est aussi en partie la conséquence de la stratégie politique des Républicains.

2 Considéré, pour simplifier, hors les cas de nécessité thérapeutique.

3 Nous tenons à remercier ici Laurence Gavarini pour une intéressante conversation sur ce point.

4 On peut observer sur le tableau joint en annexe combien la population américaine est, sur cette question, assez loin de voir dans le droit à l'avortement un droit naturel des femmes.

On dira que le débat politique ici se parcellise et qu'il a perdu sa verve cosmique des années soixante où il s'agissait, en dernière analyse, du contrôle de l'appareil d'Etat. Mais on remarquera aussi que si l'on cherche un renouveau de la démocratie, dont on regrette la confiscation par des politiciens professionnels régissant des peuples indifférents à la chose publique, c'est peut-être dans ces directions qu'une vie politique plus authentique pourra trouver à s'exprimer, dans des formes qu'il reste souvent à inventer.

ANNEXE

RESULTATS D'UN SONDAGE *THE NEW YORK TIMES/CBS NEWS* PUBLIE DANS LE *NEW YORK TIMES* DU 26 AVRIL 1989.

How Groups Differ on Abortion

Percent saying abortion should be...	Legal as it is now	Legal only in certain cases	Not permitted at all	Know someone who had abortion	Say it was right to do in that case*
TOTAL ADULTS	49	39	9	51	57
AGE					
18-29 years	56	35	8	66	58
30-44	49	40	9	64	53
45-64	45	39	12	36	63
65 and over	39	45	9	26	52
SEX AND MARITAL STATUS					
All men	51	38	8	48	60
Unmarried	60	31	7	55	65
Maried	46	41	8	45	57
All women	47	40	11	54	54
Unmarried	54	37	7	60	60
Married	42	42	14	50	50
EDUCATION					
Less than high school	37	41	16	39	56
High school graduate	47	41	9	47	54
Some college	56	35	7	60	58
graduate	58	35	5	67	61

RACE					
White	49	39	9	51	58
Black	45	42	13	54	51
RELIGION					
All Protestants	44	44	9	51	53
Religion very important	34	49	13	46	42
Not so important	61	36	1	59	69
All Catholics	48	36	13	45	55
Religion very important	28	49	22	41	32
Not so important	72	22	4	50	76
POLITICAL PHILOSOPHY					
Liberal	65	28	5	61	66
Moderate	54	38	6	54	61
Conservative	38	46	13	46	46
EXPOSURE					
Women who say they had an abortion	79	12	9	95	81
People who know:					
Someone who had an abortion	58	34	7	100	57
No one who had abortion	39	44	12	0	-

Based on interviews with 1,412 adults nationwide, conducted by telephone April 13 to 16.

* Percent of those knowing someone who had abortion

MODERNITÉ: LES ENJEUX DE LA RAISON/LA RAISON COMME ENJEU

Roberto Miguelez
Sociologie
Université d'Ottawa

La problématique de la raison traverse de part en part la modernité. Non pas que la raison ne fût pas à l'oeuvre avant la modernité. Mais c'est que la raison moderne devient principe d'intelligibilité du monde et, dans le sillage de celui-ci, principe de construction du monde.

"Je pense, donc je suis". Je sais que je suis parce que je pense, et cette évidence se trouve inscrite dans l'acte même de l'énonciation. Mais lorsque je pense, je pense toujours à quelque chose: il n'y a pas de pensée sans un objet de pensée. Mais, dès lors, comment penser un objet en dehors de toute pensée? Et si aucun objet n'est pensable en dehors de toute pensée, comment ne pas voir dans l'objectivité de tout objet une production de la pensée? Comment ne pas saisir la pensée comme productrice et, dès lors, comme puissance de production non seulement d'un monde d'objectivités, d'intelligibilités mais aussi d'un monde objectif, d'un monde d'objets? Je pense, donc j'agis, et de ce point de vue, agir c'est soumettre l'agir à la pensée, c'est produire un monde pensé. Voilà, dans des termes philosophiques, le cheminement de la problématique de la raison qui traverse de part en part la modernité car la pensée ce sera avant tout, sinon exclusivement, la raison.

Cette problématique ne s'est pas cantonnée au champ philosophique: la philosophie ne fait que l'exprimer d'une manière particulièrement aiguë[1]. Elle s'investit dans le politique, elle informe la politique et conforme des politiques. Davantage, elle se retrouve dans des conceptions du social et, ce faisant, elle pénètre le juridique. Le terme médiateur entre la problématique philosophique de la raison et ses problématiques non philosophiques - politiques, sociologiques, juridiques - est la notion de "sujet". Qui est celui qui pense, donc qui est, donc qui agit? Voilà la question médiatrice. C'est autour de la réponse à cette question que vont s'élaborer les grandes idéologies qui imprègnent la modernité. On est bien loin d'en avoir disposé. C'est pourquoi si les enjeux de la raison marquent la modernité, la raison ne cesse d'être - elle l'est même plus que jamais - l'enjeu de la modernité.

---

[1] Nous nous sommes attachés à cette analyse philosophique dans "La deuxième crise de la raison et la critique du socialisme" in MIGUELEZ, Roberto, 1988: *Politique et raison. Figure de la modernité*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa.

Qui est celui qui pense, donc qui est et agit? Quel est le sujet de la raison et de l'agir raisonnable? Première réponse: l'individu, et seul l'individu. Comment faut-il concevoir cette réponse qui est, bien entendu, celle du **libéralisme**? Disons, avant tout, qu'elle suppose et entraîne la désacralisation du monde et, au premier chef, du monde social. Arrêtons-nous, ne serait-ce qu'un instant, sur ce phénomène[1].

Pour la pensée médiévale et, plus exactement, pour la scolastique thomiste, le sacré s'impose au monde sous les espèces de l'exigence de la rédemption imposée par Dieu. Pour Bonaventure, par exemple, la faute originelle légitime et valide la société civile et l'autorité politique comme substituts (bien qu'imparfaits) à l'état de grâce primitif. Leur légitimité repose, certes, sur une nécessité accidentelle et historique (la déchéance de l'homme pécheur) et leur validité n'est pas un acquis: il se pourrait bien que la société s'éloigne de la finalité de Dieu et devienne même, envahie par le péché, société conquise par l'autorité du diable. La raison est justement là pour soumettre l'individu aux exigences sociales et politiques d'un ordre qui inscrit sa finalité dans la rédemption. L'obligation sociale est bel et bien alors une obligation morale (voir Lagarde, 1956-1963, vol. II: 94 et 99).

La désacralisation du monde social qu'opère ou suppose le libéralisme vise, d'abord, l'idée d'une finalité du social d'où celui-ci tirerait sa signification intemporelle. La raison est dès lors soumise non pas à des exigences sociales et politiques fondées sur un ordre moral transcendant mais aux exigences d'une nature humaine qui trouve dans le bonheur son principe immanent.

Dans l'hédonisme libéral c'est la raison qui rend le bonheur libre, et ceci en permettant à l'individu d'échapper à l'automatisme du plaisir présent par la considération qu'elle autorise et réalise de l'inégalité des possibilités de jouissance qu'offrent les objets. Locke peut ainsi affirmer que "la plus haute perfection d'un être intelligent consiste à s'appliquer soigneusement et constamment à la recherche du véritable et solide bonheur" (Locke, 1984, II, XXI, 51:151). Il s'ensuit non seulement qu'un principe naturel immanent se substitue à un principe sacré transcendant; non seulement encore qu'avec cette substitution la signification et la finalité de la société perdent toute prétention à la permanence puisque le social et le politique cessent de reposer sur une donnée "primitive" et ne sont plus pensables que comme des exigences accidentelles et historiques; il s'ensuit aussi la solitude ontologique d'individus dont la rationalité de l'agir est définie par la connaissance et le calcul. Mais si la raison est naturelle, la nature est raison et sur cette concordance se fondent et la possibilité de la connaissance et son progrès nécessaire. Seulement, ce progrès de la connaissance, qui implique un développement de la raison, s'avère alors la condition du progrès de l'individu. En fait, l'individu, en

---

[1] Pour cet examen du libéralisme nous sommes largement redevables à l'ouvrage de Vachet, André, 1988: *L'idéologie libérale*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa.

tant que sujet, ne se mesure qu'au développement de sa raison. Dans ce contexte, la société est aussi rationnelle soit parce qu'elle est le résultat d'un calcul (Hobbes, Rousseau), soit parce qu'elle répond à, et réalise un ordre naturel qui enchaîne les utilités et les intérêts des individus (théorie de l'harmonie des intérêts). Ceci à une condition, à savoir que la concurrence des individus, c'est-à-dire de leurs intérêts soit préservée. La rationalité du marché incarne cette"naturalité" puisqu'il règle l'affrontement d'individus qui sont les seuls sujets en droit. Le Droit, pour sa part, n'a qu'à reconnaître le droit à l'autonomie de l'individu car il s'agit d'un droit naturel.

Il était possible de pressentir, dès ses premières formulations, le paradoxe fondamental qu'allait engendrer, sur ce point, la conception libérale du sujet. Le noyau de ce paradoxe se trouve dans l'exigence de "sûreté"d'où découle la justification même de la société civile. En effet, et comme l'écrit encore Locke, le consentement des individus qui crée la société civile vise exclusivement à permettre "d'échapper et de remédier aux maux dont souffre inévitablement l'état de nature où les hommes sont juges en leurs propres causes; et ceci, en établissant une autorité reconnue, à laquelle tout membre de la société puisse recourir à l'occasion d'un préjudice subi ou d'un litige en cours, et à laquelle chacun d'eux doive obéissance" (Locke, 1958, VII, 90:119; Hobbes, 1951, part II, ch.CVIII). Car si, d'une part, l'individu ne peut pas ne pas être sujet en droit (droit "naturel"), d'autre part le sujet ne peut être sujet qu'en tant que sujet de droit. C'est alors au Droit de constituer le sujet en tant que sujet, et au politique de veiller à ce que les droits du sujet ainsi constitué soient protégés. Ce besoin du juridique et du politique, bref de l'Etat, est tel que, suivant de nouveau Locke, "pour protéger le mieux possible sa propre personne, sa liberté et sa propriété", l'individu devrait être prêt à abandonner à la société politique "l'égalité, la liberté et le pouvoir exécutif" qu'il avait dans l'état de nature (Locke, 1958, IX, 131:146; XI, 136-137: 151-53). L'individualisme libéral fondé sur l'autonomie ontologique radicale du sujet (l'individu comme sujet en droit) implique alors, paradoxalement, et au nom de l'exigence de sûreté, la subordination du sujet au Droit et à l'autorité. En d'autres termes, et plus brutalement, la réalisation de l'individualisme passe - que l'on me permette le barbarisme - par la "juridisation" du sujet. Mais, du même coup, bel et bien, une politisation (bien que soigneusement cachée) du juridique[1]. Le juridique, bien entendu, ne tombe pas toujours dans le piège car il y va de sa légitimité même: dans le cadre du libéralisme, il n'est là que pour garantir des droits qui ne viennent pas de lui mais de la société civile - voire du politique. Le libéralisme ne peut survivre à ce paradoxe que dans la fiction toujours à conquérir et à renouveler d'une autonomie de l'individu, d'une neutralité du politique dans la concurrence des sujets et d'un apolitisme du juridique.

---

[1] Nous sommes particulièrement bien placés pour observer cette juridisation des enjeux politiques. Lorsqu'on essaie de refiler au juridique la question de l'affichage (loi 101) ou de l'avortement, on essaie, du même coup, de dépolitiser ces enjeux en les transmutant en questions "de droit".

J'appellerai **démocratisme** un individualisme qui se distingue de l'individualisme libéral par une conception particulière de la raison, autant de la raison "subjective" que de la raison "objective" - je propose que l'on accepte cette terminologie ne serait-ce que pour ses vertus analytiques -. Le démocratisme - que je rattacherai surtout à Rousseau - fait aussi de l'individu un sujet; il fonde encore sa reconnaissance comme sujet et, par suite ou en même temps son agir, sur la raison. Mais comment conçoit-il cette raison du sujet - que j'appellerai "subjective" - ? C'est dans le rapport postulé entre liberté et raison que l'on pourra saisir cette conception de la raison du démocratisme et la différence qui la sépare de la conception libérale.

Pour le libéralisme, la raison est une condition de la liberté et si la raison définit l'individu du moment où elle s'inscrit dans sa nature, elle ne le constitue comme sujet authentique, dans sa liberté, que pour autant qu'elle détermine effectivement son comportement. Car il se peut que ce soit la passion et non point la raison qui préside aux conduites. Mais la raison calculatrice dont il est question dans le libéralisme ne s'exerce que dans la connaissance. La passion est une forme d'ignorance, elle enchaîne l'individu à l'automatisme du plaisir présent parce qu'elle ne connaît pas l'inégalité des possibilités de jouissance qu'offrent les objets. Le "véritable" et "solide" bonheur tient donc à la raison et à la connaissance de sorte que si les individus sont malheureux, c'est par ignorance, par manque de lumière[1]. Il s'ensuit non seulement que tout progrès dans le sort des individus est conditionné, voire déterminé par le progrès de la connaissance mais aussi que tous les individus ne sont pas des sujets égaux, également libres: l'égalité n'est pas un attribut des individus, bien au contraire. La conception libérale du sujet s'accorde parfaitement avec une notion aristocratique et élitiste: les individus empiriquement dépourvus de connaissances, incapables de faire usage de leur raison, soumis aux passions, forment la "canaille" de Voltaire, "*the Rabble* " de Hume, la "foule ignoble" de Burke[2]. Pour le démocratisme, par contre, et ici c'est Rousseau qui en exprime le postulat, la liberté précède la raison, elle est originelle, un don que les

---

[1] Vachet rappelle à cet égard que le thème socratique du déterminisme de l'action par la connaissance du bien est en général un lieu commun au XVIIIe siècle et en illustre le rationalisme. Ainsi, par exemple, Pluquet affirme que "Ce n'est point exprès que l'homme s'écarte de la route qui conduit au bonheur, et pour l'y faire rentrer, il ne faut que l'éclairer et le convaincre qu'il se trompe et qu'il prend pour le principe du bonheur ce qui n'en est que l'apparence". (abee PLUQUET, 1767: *De la sociabilité*, tome II:142, cité par MAUZI, R., 1966: 517. Il est important de rappeler aussi que Rousseau sera une des rares exceptions à ne pas croire que la volonté n'est en dernier ressort que la raison en action. VACHET, 1988:111.

[2] Chez Condorcet l'accès à la propriété apparaît même comme la conséquence, chez l'individu, du développement de ses lumières - bien que si l'inégalité doit "diminuer continuellement" il n'est nullement question de l'anéantir par une transformation de la société et de ses règles économiques et sociales car "elles ont des causes naturelles et nécessaires, qu'il serait absurde et dangereux de vouloir détruire" - dans notre terminologie, parce qu'elles répondent à une raison "objective" -. CONDORCET, 1933.

individus "tiennent de la nature en qualité d'hommes" (Rousseau, 1959, vol. II:184). Plus encore, pour Rousseau c'est la liberté qui illumine l'homme et il n'est pas loin d'affirmer la supériorité de l'intuition et de la sensibilité sur la raison - bien que, dans le *Contrat social*, il tempère ce radicalisme par l'idée d'un projet moral fondé sur la raison -. D'où un égalitarisme qui se répercutera dans la théorie de la société civile et de l'Etat comme lieu de la liberté rendue possible par la subordination libre et consciente de l'individu, du sujet, à la volonté générale.

Cette idée de "volonté générale" fondée sur un "contrat" de société fabriqué de toutes pièces par des individus libres et conscients aura une conséquence décisive en ce qui concerne la conception de la raison que nous appellerons "objective". Encore un rappel des positions libérales à cet égard permettra de bien saisir cette conséquence. Pour le libéralisme, nous l'avons vu, la société possède une rationalité "objective" qui découle de la rationalité "subjective" des sujets mais qui ne coïncide jamais, ni peut jamais coïncider avec celle-ci. Elle la contredirait même - et paradoxalement - puisque la rencontre des utilités égoïstes et hédoniques de la raison "subjective" calculatrice résulterait dans la rationalité "objective" du meilleur ordre **social**. La théorie de l'"harmonie des intérêts" qu'accomplirait le marché vise ainsi une rationalité inconsciente et non volontaire. Dans la "volonté générale" du démocratisme, par contre, et dans le contrat qui produit la société, l'idée d'une coïncidence de la raison "subjective" et de la raison "objective" se trouve logiquement fondée. D'où l'idée de la société comme construit, comme "artifice" fabriqué par la raison (subjective), un "artificialisme" qui n'est nullement, qui ne peut pas être libéral. D'où aussi l'idée que la raison des sujets peut et doit construire un ordre social, le meilleur ordre social.

Il a été remarqué à plusieurs reprises que cette interprétation de la liberté comme don originel et naturel des individus-sujets conduit paradoxalement à la doctrine de l'Etat maximal - en franche opposition à l'Etat minimal du libéralisme -. A la limite - mais c'est une limite inscrite dans la théorie - elle conduit à "l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à la communauté" pour reprendre encore une formulation de Rousseau (Rousseau, 1959, vol. I, VI:360). Or, ce qui nous importe ici est que c'est la communauté **qui devient alors le véritable sujet historique** et ceci, non pas seulement parce qu'elle s'incarne, est **volonté** (générale) mais aussi parce qu'elle supprime, précisément en tant que volonté générale, et tant qu'il le faut les droits et libertés de chacun des individus pris un à un. Plus exactement, et paradoxalement, la liberté des individus s'exercera pratiquement dans l'obéissance à la volonté générale. ("Quiconque refusera d'obéir à la volonté générale, écrit Rousseau, y sera contraint par tout le corps: ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera à être libre" (idem, 7:364).

Cette "démocratie totalitaire" dont Rousseau serait, pour certains, le théoricien inavoué (voir Talmon:55-68) aurait trouvé sa première expression

limite concrète mais tout-à-fait logique ou conséquente dans la terreur que déclenche la Révolution en 1793. Mais on serait bien dupe de croire que seul l'"artificialisme" révolutionnaire du démocratisme engendre la terreur, il n'engendre qu'une **forme** de terreur: la terreur politique. La terreur politique que peut déclencher la prétention de la raison "subjective" à se transmuer en raison "objective" et à façonner rationnellement le monde trouve son pendant théorique et pratique dans la terreur, certes plus subtile et plus anonyme, de la rationalité "objective" aveugle de l'"ordre" libéral - et pour autant que l'on puisse parler d'"ordre" à la lumière de ses conséquences -.

Contre le "constructivisme" du démocratisme mais aussi contre cette rationalité aveugle du marché purement économique et aussi vide d'épaisseur historique que l'"artificialisme" du démocratisme constructiviste va se déployer, au XIXe siècle, une réflexion signée non pas par le refus de l'idée d'une raison "objective" mais plutôt par une conception nouvelle de cette raison. Cette conception constitue la matrice théorique de la sociologie académique du XIXe siècle, c'est-à-dire la matrice d'une nouvelle discipline "scientifique". Chez J.G. Herder, cette réflexion prend explicitement pour cible l'"artificialisme" moderne (la "pensée artificielle de notre siècle") (Herder, 1964:255; Thériault in Miguelez, 1988), chez E. Burke plutôt le démocratisme et la terreur qu'il engendrerait nécessairement en vertu de son allégeance au principe "métaphysique" rationaliste (Burke, 1983).

Le noyau de cette conception de la raison "objective" est l'idée de la communauté ou de la société comme tout organique singulier qui, en tant qu'organisme, a une vie, c'est-à-dire une histoire, en tant qu'organisme **singulier** constitue une individualité et, en tant que tout, que totalité, doit être appréhendée comme "culture". Il en découle, en effet, une idée de la raison "objective" sociale comme raison spécifique, non réductible à la raison "subjective" "métaphysique" du constructivisme mais, non plus, à la raison automatique, anhistorique et aveugle du libéralisme, et dont la spécificité réside justement dans ce caractère "organique", historique et culturel de la sociabilité. La nouvelle "science" sociologique n'aura dès lors comme programme que d'atteindre aux "lois" de cette sociabilité ou aux mécanismes de son opération.

Qu'en est-il de l'individu et de sa raison dans ce "sociologisme" qui hérite une telle conception de la raison "objective" de la réaction conservatrice aux idées du démocratisme?[1]. Dans cette découverte d'une autre raison, "une raison plus profonde que la raison déductive et sa prétention de construire le monde, une raison issue d'une lecture positive du social", l'individu devient soit "un simple rouage de l'organisme" social, soit le résultat d'une "raison enfouie dans les lois de l'histoire" (Thériault, ibid.:60) - suivant que l'on privilégie l'analyse synchronique de la sociabilité (fonctionnalisme), ou l'analyse

---

[1] Cette thèse a été proposée par NISBET Robert, 1984 dans *La tradition sociologique*, Paris, Presses Universitaires de France.

diachronique de celle-ci (évolutionnisme organiciste). La "première crise de la raison" n'est donc pas, à strictement parler, une crise de **la** raison mais, exactement, de la raison constructiviste du démocratisme et de la raison automatique du libéralisme. Il faudra attendre la critique radicale contemporaine du socialisme pour assister à une véritable mise en question de la raison.

Le socialisme - et je vise en particulier sa variante fondamentale marxiste -, apparaît dans ce contexte comme le résultat d'une articulation particulière du démocratisme et du sociologisme -articulation dans laquelle les éléments de l'un et de l'autre se trouvent profondément modifiés. Du démocratisme, le socialisme retient le principe constructiviste, du sociologisme le principe d'une raison "objective" sociale spécifique essentiellement historique. Du démocratisme, le socialisme rejette l'artificialisme, c'est-à-dire la prétention métaphysique de construire ou de reconstruire la société à partir d'une *tabula rasa*. Du sociologisme, le socialisme rejette l'idée d'une raison "objective" sociale aux lois et aux mécanismes aussi intemporels que ceux de la nature physique. Du démocratisme, le socialisme rejette comme "idéologique" la conception d'une "volonté générale". Du sociologisme, la subordination intégrale des individus aux exigences "fonctionnelles" de la société ou aux lois d'un évolutionnisme sociologique ou d'une philosophie de l'histoire. A la "volonté générale", le socialisme substituera la "volonté de classe", à l'artificialisme, un constructivisme dont les possibilités et les impossibilités trouvent leur racine dans la société et dans l'histoire, au fonctionnalisme sociologique, la conception de la société comme lieu de conflits, à l'évolutionnisme organiciste, une théorie dialectique de l'évolution sociale dans laquelle le progrès n'est ni linéaire ni multiforme. Du point de vue de la problématique de la raison, le socialisme constitue une tentative d'articulation d'une raison "subjective" qui n'est plus celle de l'individu, ou des individus pris un à un, et d'une raison "objective" qui n'est pas, non plus, une raison "supra-individuelle" ou extérieure à l'action des sujets historiques. La notion de "praxis" peut bien exprimer le sens de cette articulation si, en reprenant la formulation de Sartre, l'on voit dans la praxis individuelle, toujours inséparable du milieu qu'elle constitue, et qui pourtant la conditionne et même l'aliène, une Raison constituante au sein de l'Histoire saisie comme Raison constituée (Sartre, 1960:178).

Les expériences historiques réelles du socialisme (le socialisme "réel") ont soulevé deux sortes de réflexions critiques de nature fort différente et aux conséquences bien inégales. La première, de nature empirique, porte sur la substitution qu'aurait opérée le socialisme "réel" de la "volonté du Parti", voire d'une bureaucratie à la "volonté de classe" - à la volonté du prolétariat en tant que volonté représentant dans la conjoncture historique l'"intérêt général" -. La deuxième, de nature théorique, porte sur la conception socialiste de la raison "objective", plus exactement encore sur le "constructivisme" que cette conception implique. La première réflexion critique n'a pas d'intérêt ici puisqu'elle ne met pas nécessairement en cause - en tant que "constat"

empirique - **l'idée** démocratique d'un sujet protagoniste de sa propre histoire. C'est la deuxième réflexion critique qui nous intéresse car elle met radicalement en cause la rationalité elle-même.

Luc Ferry ramène les critiques du "totalitarisme" à trois chefs d'accusation qui, cependant, portent, tous, sur l'idée socialiste de la raison "objective" (Ferry, 1984:12-12). Le noyau de cette accusation se laisse exprimer de la manière suivante: le projet socialiste pratique d'une rationalisation du monde social (le "volontarisme", l'"activisme", bref le "constructivisme") repose intégralement sur le principe rationaliste, à savoir "tout y est intelligible, au moins en soi". D'où la formule: le réel est maîtrisable parce qu'il est intelligible. Ou encore, et plus exactement: ce qui est intelligible pour la raison peut devenir réel par la raison - informant l'action. Et Ferry précise: "le rationalisme, en tant qu'il applique à l'intégralité du réel historique (...) le principe selon lequel aucun événement dans le monde n'aurait lieu sans raison et, comme tel, ne serait inexplicable" est dénoncé notamment parce qu'il conduirait inéluctablement à penser l'histoire comme un processus "excluant par essence tout mystère, toute possibilité d'une nouveauté radicale" (Ferry, 1984).

Or, la dénonciation du principe de l'intelligibilité principielle du réel - conçu comme parfaite rationalité en principe -, et la revendication d'une indépassable part de mystère - conçue dès lors comme pure et unique source de nouveauté radicale - ne peut trouver de fondement que dans une réflexion ontologique qui croit découvrir dans l'être une limite infranchissable aux prétentions de la raison humaine. Si Hannah Arendt illustre bien cette espèce de dénonciation (Arendt, 1967), c'est chez Heidegger qu'il faut en chercher l'inspiration philosophique. Dans la perspective heideggerienne, en effet, la "crise" de la raison contemporaine, l'échec de la raison pratique qu'exprimerait la détresse de l'homme contemporain, viendrait de la prétention de la raison moderne de se concevoir comme pouvoir illimité de construction d'un monde. Pour Heidegger, dans les temps modernes, la définition de l'étant comme "objectivité de la représentation" ferait de l'être un être purement et exclusivement représentable, réductible et réduit à n'être être que pour une conscience, de sorte que dans cette réduction gnoséologique, la part d'obscurité, d'invisible et de mystère qui devrait s'attacher à l'être conçu dans sa plénitude, disparaîtrait (Heidegger, 1962).

Mais, dès lors, on voit que bien au-delà du projet socialiste, qui ne représente que l'application du principe pratique de la raison à la région du social, c'est l'idée du pouvoir pratique de la raison **en général** qui est mise en cause, et, avec elle, l'ensemble de la civilisation contemporaine, de la "modernité" - pour autant qu'elle représente le projet d'une rationalisation du monde. En ce sens, Heidegger, à la différence de ses disciples, est bien plus conséquent car il voit bien que, au regard de la pensée qui situe la "détresse" ultime dans "l'abondon loin de l'Etre", il importe peu que la finalité du politique soit l'individualisme libéral ou le collectivisme car celui-ci, en croyant pourfendre

l'égoïsme libéral, ne ferait que porter à son compte la subjectivité, qu'accroître la puissance de celle-ci (ibid.:89).

Si, au XIXe siècle, la critique conservatrice et "sociologiste" du démocratisme visait l'artificialisme d'une raison conçue comme toute-puissante et revendiquait les exigences d'une raison objective sociale et historique face aux prétentions illimitées de la subjectivité, au XXe siècle, la critique conservatrice du socialisme vise le rationalisme lui-même au nom du mystère indépassable de l'être. Si, donc, jusqu'à maintenant ce sont les avatars de la raison, les enjeux de la raison qui ont balisé la modernité, aujourd'hui, avec cette critique particulière du socialisme c'est la raison elle-même qui devient l'enjeu de la modernité.

Si avec l'ordre libéral la modernité a fait et fait tous les jours l'expérience de la terreur économique aveugle du marché - surtout dans ce "Tiers-monde" de laissés pour compte sans espoir; si avec le socialisme "réel" la modernité a pu voir renaître le fantasme d'un construtivisme artificialiste, faut-il alors que le refuge de la modernité soit l'irrationalisme, voire l'appel aux seules "pesanteurs" et "profondeurs" d'une histoire et d'une culture que l'on cherche aussi désespéramment que, tant de fois, et pour cause!, infructueusement?

A la lumière des expériences historiques vécues par la modernité le rôle de la raison politique dans les mutations sociétales d'aujourd'hui ne peut être autre que la défense d'une rationalité modestement dépourvue de la toute-puissance qu'on lui a, certes, octroyée mais qui, seule, peut être porteuse d'un projet de communauté authentiquement humaine.

BIBLIOGRAPHIE

ARENDT, Hannah (1967): *Essai sur la révolution*, Paris, Gallimard.

BURKE, Edmund (1983): *Reflections on the Revolution in France*, Intr. by Connor Gruise O'Brien, London, Penguin.

CONDORCET (1933): *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, texte revu et présenté par O.H. Prior, Boivin, Paris.

FERRY, Luc (1984): *Philosophie politique. 2. Le système des philosophies de l'histoire*, Paris, Presses Universitaires de France

HEIDEGGER, Martin (1962): *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard.

HERDER, Johann Gottfried (1964): *Une autre philosophie de l'histoire*, Paris, Aubier.

HOBBES, Thomas (1951): *Leviathan*, Penguin Books.

LAGARDE, G. de (1956-1963): *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen-Age*, Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 5 volumes.

LOCKE, J. (1984): *Essai sur l'entendement humain*, in *Oeuvres de Locke et de Leibnitz*, corrigé et accompagné de notes, par M.F. Thurot, Paris, Firmin Didot.

LOCKE, J. (1958): *Essays on the Law of Nature*, Oxford, Clarendon Press.

MAUZI, R.(1966): *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe siècle*, Paris, A. Colin.

MIGUELEZ, Roberto (1988): "La deuxième crise de la raison et la critique du socialisme", in Miguelez, Roberto (ed.), *Politique et raison. Figures de la modernité*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa.

NISBET, Robert (1984): *La tradition sociologique*, Paris, Presses Universitaires de France.

ROUSSEAU, J. (1959): *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléïade.

ROUSSEAU, J. (1959): *Du contrat social*, ibid.

SARTRE, Jean-Paul (1960): *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard.

TALMON, J.L.: *Les origines de la démocratie totalitaire*, Paris, Calman-Lévy.

THERIAULT, Yvon: "La première crise de la raison", in MIGUELEZ, Roberto, ibid.

VACHET, André (1988): *L'idéologie libérale*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa.

ÉGALITE ET JUSTICE: PARAMÈTRES D'UNE DISSOCIATION

Louise Marcil-Lacoste
Philosophie
Université de Montréal

Ce que je propose aujourd'hui s'inscrit dans une enquête que je mène depuis 1980 sur les théories de l'égalité du XXe siècle et du XVIIIe siècle. Cette enquête tente de répondre à la question générale suivante: dans quelle mesure la pensée philosophique a-t-elle évolué, progressé, régressé ou stagné en ce qui concerne l'égalité? Pour répondre à cette question, j'ai procédé de la manière la plus systématique possible, c'est-à-dire en effectuant d'abord le relevé, la classification, puis l'analyse des principaux écrits théoriques sur l'égalité parus au cours de ces deux époques.

Cette enquête m'a conduite à la publication d'un instrument de recherche paru aux Presses de l'Université de Montréal en 1984 sous le titre *La thématique contemporaine de l'égalité, Répertoire, résumés, typologie*. Il s'agit d'une bibliographie raisonnée présentant par fiches analytiques les huit cent vingt-six écrits que j'ai retenus dans ma sélection finale comme l'ensemble des références indispensables à une compréhension systématique de la thématique contemporaine de l'égalité. J'achève présentement le manuscrit d'un répertoire analogue pour les écrits sur l'égalité parus au XVIIIe siècle, lequel comprendra à son tour six cent quatre entrées.

Par-delà l'aspect quantitatif que ce dénombrement et cette sélection comportent, trois remarques préalables s'imposent en ce qui concerne la thématique contemporaine de l'égalité. La **première remarque** a trait au statut plus que fortement ambigu du motif égalitaire de la pensée contemporaine, phénomène dont je ne donnerai que deux indices. Le premier est ce que j'ai appelé la "charpente intuitive" de la référence à l'égalité dans la pensée contemporaine, à savoir son caractère tacite plutôt que thématisé. A titre indicatif, soulignons que dans les quelque cinq milles écrits donnés comme pertinents que j'ai soumis à l'analyse, la très grande majorité des auteurs prenaient en quelque sorte l'égalité pour acquise et n'en proposaient même pas l'esquisse d'une explication ni, à plus forte raison, d'une définition. Il en résulte, on s'y attend, de nombreux malentendus propices aux manipulations idéologiques et dont le plus important est l'idée rebattue (et pourtant fausse) selon laquelle la notion d'égalité serait synonyme de la notion d'identité entre les êtres, thèse que **nul** penseur égalitaire, voire égalitariste, ne soutient au XXe siècle.

La **seconde remarque** préalable qui s'impose opère comme une confirmation de la première. Dans les écrits sur l'égalité où l'on discute de la notion d'une manière explicite (sa définition, sa portée, sa justification, ses limites, ses contradictions, etc.), chaque auteur a tendance à en parler comme s'il n'y avait qu'une, deux ou trois définitions possibles; la liste la plus importante que j'ai trouvée en cette matière montait à dix. Pourtant, à elle seule, la liste brute des désignations contemporaines de l'égalité dépasse les trois cents dans mon répertoire, ce dont j'ai offert une première systématisation dans une étude intitulée "Cent quarante manières d'être égaux" (*Philosophiques*, IX, I, avril 1984:125-136). Il résulte de cette pratique discursive confinant la théorisation de l'égalité à une, deux ou trois notions, c'est-à-dire ignorant d'une manière apparemment systématique la prodigieuse polysémie de la notion d'égalité au XXe siècle, un ensemble d'impasses dont la principale est l'idée rebattue (et pourtant erronée elle aussi) selon laquelle, à propos de l'égalité, il n'y aurait plus à notre époque que des problèmes d'application. Comme si, à propos de l'égalité, nous disposions au XXe siècle, d'une théorie ou d'un arsenal de théories cohérentes, adéquates et fécondes qu'il ne s'agirait plus que d'inscrire concrètement dans les faits.

Rien n'est pourtant moins évident, et ce sera ma **troisième remarque** préalable, pour deux raisons principales que je me bornerai à esquisser. La première raison est la suivante: quelle que soit l'aisance avec laquelle on donne l'égalité comme l'idéal, voire le leitmotiv de la civilisation contemporaine, force est de reconnaître que la théorie dominante en ce moment n'est pas l'égalité et encore moins l'égalitarisme. La thèse dominante en ce moment est l'anti-égalitarisme, c'est-à-dire la réfutation de la thèse selon laquelle les être humains sont ou devraient être égaux. Selon l'anti-égalitarisme, en effet, dire que tous les humains sont égaux, c'est nécessairement dire que tous les humains sont identiques (ce qui s'empressera-t-on d'ajouter, n'est pas le cas) ou qu'ils devraient le devenir (ce qui est, insistera-t-on, axiologiquement pervers). Cette dénonciation de l'égalitarisme opère en somme sous l'épée de Damoclès, voire le lit de Procruste, que représenterait l'in-différenciation des êtres soit disait promue par l'égalitarisme, c'est-à-dire encore une fois à l'intérieur d'une logique rendant l'égalité et l'identité des êtres des synonymes obligés.

La seconde raison, pour laquelle il y a une erreur à croire que pour l'égalité les problèmes ne sont désormais que des problèmes concrets d'une théorie qui ne demanderait qu'à être appliquée, ressort de l'ensemble des contradictions, des apories et des impasses que l'on observe quand il s'agit de relier entre elles les multiples notions thématisées d'égalité. Il y va ici d'un phénomène conceptuel allant fort au-delà de la confusion que l'on peut attendre, étant donné la prodigieuse polysémie du terme. Il y va ici de paramètres empêchant pour l'heure de les relier. Je ne donnerai qu'un exemple de cet empêchement, mais il est névralgique dans la pensée contemporaine: l'exemple des programmes dits de "redressement", de compensation ou d'action positive. Il s'agit, en bref, de ce phénomène que la

pensée contemporaine se plaît à décrire par un terme qui en dit plus long que l'on pense quant aux impasses dont je discute: on parle en effet alors de "discrimination renversée". Encore une fois pourtant, qu'il s'agisse de programmes compensatoires visant des Noirs, des femmes, des prolétaires ou des "minorités", les objections à leur égard dépassent très largement les seules questions pratiques, stratégiques, gestionnelles ou financières: elles touchent au coeur de la philosophie de l'égalité.

Pour s'en convaincre, il suffit de relever le nombre considérable de fois où les programmes de redressement sont déclarés **incompatibles** avec la notion même d'égalité. On va taxer des programmes d'action positive dans le domaine de l'emploi d'impossibles et **d'incohérents** à l'égard des notions dites "générales" d'égalité (par exemple l'égalité promue par les Déclaration des droits). Tant et si bien (et ce phénomène me paraît récent, en tout cas typique de la seconde moitié du XXe siècle) que les impasses que connaît la thématique contemporaine, dans la nécessité où elle se trouve pourtant de relier entre elles diverses formes d'égalité, sont si nombreuses et systématiques qu'elles ont fait surgir, dans les *black studies*, les *women studies*, les *workplace studies*, les "*minorities studies* " un soupçon de plus en plus agissant. L'idée, dont on n'a pas vu à quel point elle était tragique, que les inégaux auraient mieux à faire qu'à poursuivre la recherche d'une égalité entre les humains. L'idée, en définitive, qu'il vaudrait mieux, et ceci pour les inégaux eux-mêmes, mettre l'idée d'égalité au rancart.

Je disais, à l'instant, qu'on n'avait pas vu à quel point cette idée était tragique. Selon mon hypothèse, ce qui se joue ici est en effet le rapport entre l'égalité et la justice, c'est-à-dire pour l'heure leur dissociation. Tout se passe comme si, par le biais de cet engouement que connaît la pensée contemporaine pour ce qu'elle appelle "la différence" et qui, si mon analyse est juste, n'est que la réplique inversée de l'obsession d'identité, la thématique contemporaine de l'égalité se présentait comme la première idéologie peut-être où le rapport intuitif qu'on avait séculairement établi entre la recherche d'égalité et l'aspiration à la justice se serait disloqué au point de paraître désormais saugrenu.

Je ne donnerai que deux exemples de la dislocation dont je parle: le premier recouvre un ensemble assez hétéroclite de sources, c'est-à-dire la définition de l'égalité comme envie. Le second est plus délimité dans les sources, je veux dire le débat Rawls/Perelman.

Soit donc tout d'abord le problème posé par les mesures dites compensatoires, s'agissant ici d'assurer un meilleur équilibre entre les groupes dans la distribution des biens et notamment de **redresser** la courbe de distribution des biens individuels et sociaux au profit des groupes démunis ou défavorisés. Ainsi que le suggère l'expression de "discrimination renversée", loin de pouvoir paraître comme autant de solutions potentielles, voire

provisoires, aux injustices dont les groupes démunis ont fait les frais, ces mesures sont aisément données comme l'incohérence axiologique suprême de l'égalitarisme. On y pratiquerait en somme l'inversion spectaculaire de l'injustice reprochée aux groupes favorisés ou privilégiés, au profit cette fois des plus démunis.

Ce renvoi de l'égalitarisme soi-disant à lui-même s'alimente cependant du développement qu'a connu la thématique contemporaine de l'égalité et en particulier de la multiplication des catégories d'exigences reliées à une égalité sociale qui serait réelle plutôt que strictement formelle. Dans les diverses catégories que j'ai dû utiliser pour systématiser les "cent quarante manières d'être égaux" dont je parlais tout à l'heure (catégories extensives, intensives, discursives, génologiques, spécificatrices, attributives), c'est la septième catégorie, la catégorie des exigences reliées à la poursuite de l'égalité, qui est en effet la plus copieuse.

A la requête d'égalité morale, d'égalité de droits, d'égalité juridique et politique, se sont en effet ajoutées, et ceci pour les divers domaines de la vie sociale, des requêtes visant à l'égalité d'accès, l'égalité des chances, l'égalité des ressources, des conditions, des richesses, l'égalité de participation, de pouvoir, de statut, de prestige, d'avantages, l'égalité de bien-être, de qualité de vie, de succès, voire de bonheur. Tant et si bien, disons-le sans ambages, qu'il ne semble guère exister de bien réel ou symbolique dont l'accessibilité, la possession, la jouissance ou simplement le partage n'auraient pas été donnés au cours du XXe siècle comme norme décisive de généralisation de l'égalité de fait.

On aurait tort, pourtant, d'en rester là car ce tableau macroscopique escamote plusieurs enjeux. Ainsi faut-il souligner que la montée des exigences traduit assez fidèlement les verdicts sévères que l'on multiplie sur l'incomplétude des objectifs atteints en matière d'égalité. De même, après avoir critiqué notamment le XVIIIe siècle pour sa conception trop vague, formelle et juridique d'égalité, la spécification des exigences réelles de l'égalité sociale doit-elle être interprétée comme le pendant attendu d'une égalité de droits qu'on cherche à réaliser dans une égalité de fait. Enfin, dans la foulée des exaspérations provoquées par les requêtes d'égalité, on conviendra que la question de l'heure n'est pas tellement *"what does the unequal want?"* mais plutôt "quel droit a-t-il à le demander?".

Reste que la montée spectaculaire des exigences égalitaires a opéré dans le sillage d'une conception qu'on croyait révolue. S'y est condensée, en effet, une idée séculaire, l'idée que la recherche d'égalité était redevable de l'envie. De ce point de vue, la montée contemporaine des exigences égalitaires a pu apparaître non pas comme la confirmation d'un idéal dont on marquerait l'inavènement en soulignant l'incomplétude des objectifs atteints mais comme la confirmation historique, pour ne pas dire sociologique, de l'origine

psychologique et non éthique de la recherche d'égalité. Il s'agit là de l'insatiabilité notoire, pour ne pas dire inguérissable, d'une passion assimilable à la jalousie.

A propos de l'égalité comme envie, il importe pourtant de faire quelques remarques. Quoi qu'il en soit de la montée des exigences qui s'expriment en effet à travers la charpente **intuitive** de l'égalité, la thématique contemporaine de l'égalité quand elle est **explicite** se présente davantage comme l'ensemble des **restrictions** qu'il faut apporter à l'égalité que comme la multiplication de ses champs d'application réputés légitimes. Je ne donnerai qu'un exemple de cette dérive: l'égalité dite "procédurale", notion clé de l'égalité à notre époque et dont loterie est le paradigme. Selon cette conception, il faut considérer tous les humains comme égaux, à moins d'avoir démontré la pertinence d'une différence entre eux. Or, ce qui se produit avec l'égalité procédurale, c'est que loin d'avoir muni l'égalité de champs de plus en plus nombreux d'application légitime, elle a servi à aligner l'ensemble des raisons légitimes (ou réputées légitimes) pour lesquelles, dans tel ou tel cas, l'égalité ne saurait s'appliquer.

Pour dire la chose abruptement, le sens réel de la formule définissant l'égalité procédurale n'est pas tellement "il faut traiter également tous les individus membres d'un ensemble social ou institutionnel donné, **à moins** d'avoir démontré la pertinence d'une différence entre eux". Le sens réel de cette formule est plutôt le suivant: "il faut traiter procéduralement tous les individus comme des membres d'un ensemble social ou institutionnel donné **jusqu'à ce que** l'on ait montré la pertinence d'une différence entre eux". Pour assurer cette démonstration on n'a guère longtemps à attendre. La raison en est péremptoire: le fait premier concernant les humains est leur différence, par conséquent rien n'est plus facile que de montrer la pertinence d'une différenciation entre eux. Plus grande sera l'égalité de considération, avait prophétisé R.H. Tawney[1] au milieu du siècle, plus grande sera l'inégalité de traitement.

En associant toutefois l'égalité à cette pulsion envieuse, à une passion du moins qui ne dirait en somme qu'une chose: "Je veux que tu aies moins et à défaut d'y parvenir je veux que nul n'ait rien", on avait tous les moyens de dissocier les enjeux reliant les exigences d'égalité de la recherche d'une justice qui offrirait une nouvelle conception de la distribution. Et ceci est d'autant percutant que sous le couvert de l'anti-égalitarisme, les requêtes les plus raisonnables, voire modérées, des groupes démunis font elles-mêmes figure d'extrémisme, comme s'il n'y avait nulle marge entre les courbes de distribution possibles. La marge précisément où se situent les inégaux, pour qui ce n'est pas la réalisation totale de la félicité sociale qui est d'abord en cause. L'enjeu pour eux, selon une formule que j'emprunte à Diderot, c'est le "prochain échelon." Diderot avait écrit, autre remarque prophétique (*Réfutation*

---

[1] TAWNEY, R.H., (1952): *Equality*, London, George Allen & Unwin Ltd.

d'Helvétius, 1771): "En dépit de toute institution, chacun reste à peu près à son échelon; il y a entre chaque échelon un degré impossible à franchir".

Ce que montre la discussion contemporaine sur les programmes de redressement, c'est en effet un ensemble de "petits échelons" impossibles. Pour les Noirs, on piétine au seuil des chances compensatoires. Pour les femmes, on régresse à la considération égale. Pour les prolétaires, l'égalité d'accès érige la frontière. Pour les autres avec un petit "a" -- c'est-à-dire les inégaux dont le statut échappe à la trilogie désormais classique des altérités majuscules (la race, le sexe, la classe sociale), ceux qu'on appelle les "minorités", mais qui comprennent les groupuscules, les ethnies aussi bien que les pays souverains et les pays en voie de développement -- le petit échelon impossible stagne au stade du principe: on se demande en quoi ils auraient droit comme groupes à l'égalité.

Tous ces piétinements sont pourtant gommés au sein de la représentation faisant de l'égalité une passion envieuse: non seulement la question du degré d'équité rattaché à chaque échelon impossible n'a-t-elle plus à être sérieusement posée, mais en outre, et l'aubaine est encore une fois de taille, par le biais de l'envie on peut attribuer à l'égalité elle-même les attributs des quêtes contraires, ce qui se traduit bien dans la formule à la mode selon laquelle la recherche d'égalité serait la "quête de privilèges pour moi et mes amis". Par ce biais, il devient alors loisible d'attribuer à l'égalité la source de tous les maux sociaux, voire de toutes les contradictions marquant la société contemporaine: la haine, l'anarchie, le tumulte, l'orgueil, le manque de déférence, la confusion, l'uniformisation, l'indifférenciation, la cupidité, la grisaille, la bureaucratie et que sais-je encore? On peut apparemment s'attendre à tout avec les passions et en particulier avec cette passion débridée et revancharde que serait l'égalité!

Le tour de passe-passe qui s'opère ici quant au rapport entre l'égalité et la justice mérite pourtant un peu d'attention. Car même averti des contrefaçons que l'anti-égalitarisme est susceptible d'effectuer à propos de la recherche d'égalité, il s'en faut de beaucoup que l'on soit muni des assises axiologiques et épistémologiques permettant d'envisager un dépassement. A ce propos, et ce sera mon second exemple, je retiendrai une thèse de Chaïm Perelman dont j'ai dû récemment reconnaître la valeur prophétique[1]. Perelman avait remarqué que l'on ne peut impunément associer la quête pérenne de la justice à l'histoire ambiguë de l'égalité.

Selon Perelman, ce qui caractérise notre civilisation (et ceci depuis le XVIIIe siècle), c'est l'insistance avec laquelle l'égalité est de plus en plus présentée comme un substitut de la justice. Or, remarquait Perelman, il existe une

---

[1] Sur cette question, voir mon étude "L'égalité au carrefour de la Nouvelle Rhétorique", *Cahiers du Département de philosophie*, numéro 8903, Université de Montréal, 1989. Voir aussi "Perelman et la philosophie anglo-saxonne", *Dialogue*, vol. 29, no 2, 1990.

définition formelle incontestée de l'égalité qui relève de la relation arithmétique. Et cette notion, avait-il pertinemment ajouté, est indifférente dans le calcul à l'égalité ou l'inégalité des résultats. En dehors de cette définition formelle de l'égalité, l'égalité devient une notion confuse vouée aux compromis de toutes sortes. En ce contexte, on remarquera que la polysémie de la notion d'égalité (ou ce que j'ai appelé les "Cent quarante manières d'être égaux") introduit dans l'histoire contemporaine une **profusion** voire une inflation notionnelle qui, du point de vue de Perelman, était conceptuellement prévisible. En outre, puisque selon Perelman il existe une opposition entre l'égalité de traitement (notion formelle) et l'égalité des situations (notion matérielle), un pluralisme irréductible reconduit l'égalité à une axiologie négative, celle qui dénonce la présence de discriminations au sein des "catégories essentielles", regroupant les individus pour les fins du droit, laissant dès lors à la justice comme valeur universelle l'argumentation positive sur les prémisses, c'est-à-dire sur la fonction de la notion aristotélicienne d'équité.

Quant à la justice, Perelman distinguait la justice formelle (c'est-à-dire le principe d'action selon lequel les êtres de même catégorie essentielle doivent être traités de la même façon) et la justice matérielle. Il distinguait, pour être bref, l'égalité de traitement (justice formelle) et l'égalité de situations (justice matérielle). La thèse la plus importante à retenir est la suivante: il y a et il y aura presque nécessairement une opposition inévitable entre l'égalité (formelle) de traitement et l'égalité (matérielle) des situations. La raison en est que la première opère selon un modèle identitaire (traiter les gens de la même façon) tandis que la seconde opère selon un modèle différentiel ou proportionnel; il s'agit d'assurer à chacun ce qui lui est dû selon un ensemble de variables (son mérite, ses oeuvres, ses besoins, son rang, selon ce que la loi lui attribue).

Tout se passe comme si en somme l'opposition entre l'égalité et la justice relevait au XXe siècle d'un conflit entre deux notions classiques de la justice, la justice dite "commutative" selon l'expression de Thomas d'Aquin, (à chacun la même chose) et la justice dite "distributive (à chacun selon ses besoins, son mérite, son rang, etc.).

De ce point de vue, le débat entre Perelman et Rawls -- l'auteur contemporain dont *La théorie de la justice* [1] occupe, au XXe siècle, une place comparable à celle qu'occupait Rousseau au XVIIIe siècle -- prend une autre dimension que celle, trop souvent idéologisée, à laquelle on le réduit. Rappelons que Rawls, au sein d'une note infrapaginale, la seule du reste consacrée à un philosophe francophone, avait rejeté la théorie perelmanienne de la justice formelle comme insuffisante. Rawls qualifiait alors la théorie de Perelman de théorie de "l'obéissance au système" des lois et des institutions, là où la justice formelle réclame que les lois soient appliquées également. Mais,

---

[1] RAWLS, John (1971): *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.), The Belknap Press of Harvard University Press.

ajoutait Rawls, cette justice formelle n'est pas une garantie suffisante de justice substantielle: les lois peuvent être appliquées également tout en demeurant injustes. C'est la célèbre distinction entre l'égalité devant la loi et l'égalité dans la loi, décalage découlant des principes substantiels en fonction desquels la structure de base de la société a été définie. Comme on le sait, c'est un tel principe substantiel que prétend fournir le principe rawlsien dit de la "différence", c'est-à-dire l'organisation des inégalités sociales et économiques à l'avantage des plus démunis.

Mais même si Rawls n'a pas eu tort de lire dans la notion perelmanienne d'égalité de traitement (notion purement formelle de justice commutative) le déni de l'enjeu central qui traverse la question contemporaine de l'égalité (notion opérationnelle de justice distributive), il reste que la dissociation notionnelle que Perelman établissait entre l'égalité et la justice permet de poser clairement le dilemme de la pensée actuelle de l'égalité. D'un point de vue diagnostic, je résumerai le dilemme de la façon suivante: si l'égalité est dissociée de la justice, cela signifie que l'inégalité peut être dissociée de l'injustice, d'où le leurre axiologique inscrit dans la formule "vive la différence", à charge pour les **inégaux** et eux seuls de montrer que la différence n'est pas toujours synonyme d'équité. D'un point de vue plus prospectif, je résumerai le dilemme comme suit: la pensée contemporaine doit poser l'identité comme modèle d'une justice formelle à titre de garde-fou contre l'arbitraire, mais elle doit en même temps rejeter l'identité comme modèle de justice distributive pour résoudre le problème moral des différences, c'est-à-dire le moment où différences et injustices sont conjuguées.

A la lumière de la thématique contemporaine, la théorie de Perelman offrait donc des indices importants sur le parcours argumentatif de l'égalité. Quant à l'histoire, il avait vu que c'est dans l'écart entre l'égalité (justice formelle) et la justice que s'inscriraient les aléas de l'égalité. Quant à la dissociation notionnelle entre l'égalité et la justice, il avait vu que la substitution d'une égalité formelle à l'exigence plus vaste de la justice ne pourrait se faire impunément. Quant aux enjeux axiologiques, la dissociation entre l'égalité et la justice lui était apparue comme une hypothèque marquant la justice plutôt que l'égalité. Quant au dilemme fondamental de l'égalité elle-même - la différence entre les égaux et les inégaux passe-t-elle par la justice? - il avait vu que la question se profilerait dans l'enjeu historique du rapport entre la justice formelle et la justice matérielle, c'est-à-dire pour l'heure dans leur opposition.

Disons la chose autrement: la thèse perelmanienne du rapport analytique entre l'égalité et la justice (dont l'égalité assumerait le rôle identitaire commutatif) renvoie directement aux apories de l'égalité dans la thématique contemporaine. Devant tout à la fois poser l'identité comme rempart à l'arbitraire et rejeter l'identité pour résoudre la question éthique des différences, il faut alors chercher un tiers inclus axiologique que la pensée contemporaine n'a pas encore trouvé. D'où la question qui se pose à l'égalité elle-même: suffit-il du

garde-fou identitaire pour parvenir à l'égalité? Suffit-il de renvoyer dos à dos ou inversement d'associer en termes formels l'égalité et la justice pour donner tout son contenu d'espoir à la requête des inégaux?

Même avec le principe rawlsien de la différence la question continue de poser problème dans la mesure où, une fois la courbe utilitariste de l'indifférence rejetée, nulle règle intermédiaire ne permet de procéder à l'adjudication des différences elles-mêmes -- c'est le problème technique bien connu de l'ordre lexical dans la détermination principielle des priorités sociales -- ni du reste de définir substantiellement ce qui est formellement désigné comme le groupe "le plus démunié".

Tout se passe comme si, en somme, pour la question des rapports entre l'égalité et la justice, les inégaux étaient forcés de continuer à toujours rechercher un lieu permettant de penser positivement l'égalité. Ce lieu qui, alliant les différentes notions de la justice, permettrait de rendre pensable une solution au petit échelon dit "impossible". L'ennui dans cette histoire, c'est qu'à la notion d'équité qu'Aristote entendait comme "amélioration" de ce qui est juste selon la loi, on a substitué **l'opposition** entre les diverses formes de justice qu'Aristote reliait pourtant entre elles: la justice commutative, la justice distributive et la justice correctrice.

Relisons quelques passages de l'*Ethique à Nicomaque* :

"Le juste est celui qui se conforme aux lois et observe l'égalité; l'injuste nous entraîne dans l'illégalité et l'inégalité"

"Le juste (quant à la loi): ce qui est susceptible de créer ou de sauvegarder en totalité ou en partie le bonheur de la communauté politique"

"La justice ainsi entendue est une vertu complète non en soi mais par rapport à autrui; aussi souvent la justice semble-t-elle la plus importante des vertus, plus admirable même que l'étoile du soir et que celle du matin"

Tout se passe comme si, à propos des rapports entre l'égalité et la justice, l'histoire contemporaine, n'avait rien retenu de la complémentarité axiologique des diverses formes aristotéliciennes de la justice, surtout quand on les pense à l'aune de l'équité. "La nature propre de l'équité, disait encore Aristote, consiste à corriger la loi dans la mesure où celle-ci se montre insuffisante en raison de son caractère général." Tout se passe comme si, en somme, malgré l'intuition séculaire d'un rapport étroit entre l'égalité et la justice, l'histoire contemporaine n'avait réussi à faire une programmatique que de cet autre mot, hélas trop prophétique d'Aristote: "l'égalité pour les égaux, l'inégalité pour les inégaux".

ORDRE SPONTANÉ ET JUSTICE SOCIALE

Paul Dumouchel
Philosophie
Université du Québec à Montréal

La notion d'ordre spontané joue un rôle fondamental dans l'oeuvre de Hayek. Elle est, s'il faut en croire cet auteur, non seulement la catégorie centrale des sciences sociales, mais aussi au fondement de ses prises de position sur la justice sociale, c'est-à-dire au fondement de ce qui constitue, selon lui, un ordre politique juste. Or l'effet du discours hayékien sur la justice est d'interdire tout droit de cité à la question même de la justice sociale. L'enseignement de Hayek à ce sujet se résume dans les trois propositions suivantes: premièrement, la justice sociale est impossible; deuxièment, la notion de justice sociale est incohérente ou contradictoire; troisièmement, l'exigence de justice sociale est dangereuse, elle est néfaste à l'ordre politique d'un peuple libre.

Dans les pages qui suivent, je tente de tirer au clair ce qu'il en est des rapports entre ordre spontané et justice sociale, non seulement chez Hayek, mais aussi dans les faits. Si la société est un ordre spontané, ce que je crois, que signifie l'exigence de justice sociale et quelle place occupe-t-elle au sein d'un tel ordre? J'essaierai de montrer que la notion hayékienne confond deux aspects des ordres spontanés qu'il convient de distinguer, et que les positions de Hayek au sujet de la justice sociale proviennent de cette confusion.

I

Mais, premièrement, qu'est-ce que la justice selon Hayek? La réponse à cette question, est assez difficile, car elle renvoie sous deux angles différents à un même phénomène. D'une part, la justice renvoie à des ensembles de règles de conduite qui évoluent dans le temps. Ces ensembles ont été, et sont actuellement, sélectionnés en fonction des avantages évolutifs qu'ils confèrent aux divers groupes qui les adoptent[1]. Il s'ensuit qu'il n'y a pas de justice en soi,

[1] Selon Hayek ce sont les ensembles de règles de conduite, et non les règles individuelles, qui sont sélectionnés. Bien sûr, deux ensembles de règles peuvent ne varier que par une seule règle. Néanmoins le choix entre ces deux ensembles n'équivaut pas à une expérience cruciale qui falsifierait la seule règle en question, car la règle est choisie dans le contexte de l'ensemble. Pour Hayek, il y a un caractère irrémédiablement holiste à la sélection des systèmes de règles de conduite. Il s'ensuit qu'une règle de justice, par elle-même, ne saurait être fausse; elle est plus ou moins adaptée dans le

donnée une fois pour toutes et réductible à un certain ensemble de règles de conduite. La justice change dans le temps, et les règles de conduite qui étaient appropriées il y a deux mille ans ne le sont pas nécessairement aujourd'hui. D'autre part, la justice renvoie à certaines caractéristiques de ces règles qui les définissent comme des règles de juste conduite plutôt qu'autre chose. Il ne s'agit pas d'affirmer que ces caractéristiques sont communes à l'ensemble des règles de conduite qui, historiquement, ont été nommées "justice", mais plutôt de considérer que ces caractéristiques sont normativement suffisantes pour décider si oui ou non une règle de conduite est aussi une règle de juste conduite. Il y a donc chez Hayek deux critères de la justice. Un critère évolutif qui évalue le succès historique des divers ensembles de règles de conduite et un critère intemporel qui détermine l'adéquation formelle des règles individuelles de conduite à quelque chose qu'il faut bien nommer "le concept ou l'idée de justice"[1]. Dans ce qui va suivre, je vais m'intéresser surtout à ce second critère; il faut remarquer cependant que, pour Hayek, la justice sociale échoue selon les deux critères. Dire que la justice sociale est impossible, c'est dire qu'elle ne confère pas d'avantage évolutif aux groupes qui se soumettent à ses exigences. Dire que la notion de justice sociale est contradictoire, c'est dire que les règles de conduite qu'elle impose ne sont pas des règles de juste conduite.

Le second critère définit la justice comme pure procédure. "Toute notre conception de la justice, écrit Hayek, repose sur la croyance que différents points de vue au sujet d'objets particuliers peuvent être conciliés grâce à la découverte de règles qui, une fois qu'elles sont énoncées, commandent un assentiment général"[2]. Il s'agit là d'une justice procédurale puisque ces règles, selon Hayek, ne tiennent pas compte du résultat particulier de l'application de la règle. Tout résultat obtenu par l'application d'une de ces règles qui commandent l'assentiment général est, par définition, juste. Or ce n'est pas sans raison que ces règles se désintéressent du résultat de leur application particulière; bien souvent, c'est justement l'ignorance du résultat qui rend possible l'accord sur la règle. Ce phénomène, nous dit Hayek, est manifeste dans l'existence de règles, comme l'ordalie ou le tirage au sort, qui rendent imprévisible le résultat dans le but d'obtenir un accord sur la procédure.

---

contexte de l'ensemble auquel elle appartient. Voir HAYEK F.A., (1967): *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, London, Routledge and Keagan Paul.

[1] Evidemment, on peut se demander si l'évolutionnisme radical de Hayek autorise l'existence d'un tel critère intemporel. La réponse, me semble-t-il, est loin d'être évidente. Il est vrai que ce critère porte plus sur la forme que sur le contenu des règles de conduite, mais il est difficile de voir par quel privilège la forme de ces règles échapperait au processus évolutif. Il s'ensuit une certaine obscurité quant à l'origine de la valeur normative de ce critère.

[2] Les références aux citations tirées du second volume de *Law Legislation Liberty* sont données entre parenthèses dans le texte. Elles renvoient à HAYEK F.A., (1976): *Law Legislation Liberty*, vol. 2, *The Mirage of Social Justice*, The University of Chicago Press: 195. Les traductions sont de l'auteur.

Si c'est ainsi l'ignorance du résultat de l'application particulière des règles de conduite qui rend possible l'accord sur les règles, il faut bien voir que, selon Hayek, l'avantage que confère l'adoption de règles de conduite est de pallier notre ignorance constitutive. Cette ignorance, c'est l'impossibilité dans laquelle se trouve chacun d'entre nous de connaître l'ensemble des circonstances particulières qui permettent la coordination des activités d'un groupe. C'est l'ignorance des circonstances particulières qui déterminent le comportement d'autrui. Les règles de conduite pallient cette ignorance non pas parce qu'elles nous instruisent du résultat particulier de leur application, ce que, par définition, elles ne font pas, mais parce qu'elles permettent de faire des anticipations généralement correctes sur le comportement d'autrui indépendamment de la connaissance des circonstances particulières dans lesquelles il agit[1]. Les règles de conduite permettent donc la coordination des activités des agents sans qu'ils aient à connaître l'ensemble des caractéristiques des circonstances dans lesquelles chacun agit. Les règles de conduite rendent possible la coopération entre les membres d'un groupe, dans la mesure où elles permettent l'accord et où elles facilitent la formation d'anticipations généralement correctes sur le comportement des autres, et elles favorisent le groupe à proportion qu'elles lui donnent la possibilité d'utiliser une plus grande quantité de connaissances particulières.

En effet, le propre de tout ensemble de règles de conduite est d'offrir au groupe qui les partage l'accès à plus de connaissances particulières que n'en détient tout membre du groupe[2]. La raison en est simple. L'adoption de règles de conduite communes permet à chacun d'utiliser les connaissances particulières qu'il possède sans qu'il ait à s'instruire des connaissances que détiennent les autres. C'est en ce sens que ces règles pallient notre ignorance. Un groupe, selon Hayek, sera d'autant plus avantagé que les règles qu'il a choisies autorisent l'utilisation d'une plus grande quantité d'informations pour le groupe dans son ensemble, même si manifestement cette "connaissance" n'est détenue par personne[3]. Or, quelles sont ces règles ? La réponse de

---

1 En fait, il faut dire "indépendamment de la connaissance complète des circonstances particulières dans lesquelles il agit", car il faut au moins savoir, au sujet des circonstances dans lesquelles l'autre agit, qu'elles constituent une situation où la règle s'applique.

2 Hayek écrit parfois comme si cela n'était vrai que des règles des ordres spontanés par opposition aux règles des organisations. Mais il est manifeste que cela est faux. Car il est très évident que toute organisation, au sens de Hayek, c'est-à-dire tout groupe consciemment organisé en fonction d'une fin particulière, par exemple une entreprise quelconque, utilise plus de connaissances particulières que n'en possède aucun des membres de l'organisation. Il est tout aussi certain que c'est l'adoption de règles de conduite qui rend possible cette coordination même au sein d'une organisation. Il n'en demeure pas moins que ces règles sont celles d'une organisation, non pas celles d'un ordre spontané.

3 Il est loin d'être clair que la simple quantité d'informations ou de connaissances, comme semble le croire Hayek, est en fait la variable déterminante. La pertinence des connaissances disponibles joue peut-être un rôle plus décisif.

Hayek est sans ambiguïté. Ce sont celles qui permettent la coordination des activités d'agents qui ne partagent aucun but commun. Pourquoi? Parce que seules ces règles permettent l'utilisation de connaissances qui, par définition, sont connues de l'agent seul, à savoir la connaissance de ses fins particulières[1]. Mais aussi parce que ces règles exemplifient de façon paradigmatique la caractéristique essentielle des règles de juste conduite, qui est de se désintéresser du résultat particulier de l'application de la règle. Toute règle qui vise une fin commune ne peut se désintéresser complètement du résultat de son application.

De là découlent les deux caractéristiques essentielles des règles de juste conduite selon Hayek. Premièrement, ces règles sont abstraites et universalisables. C'est-à-dire qu'elles doivent pouvoir s'appliquer à tous les membres du groupe et qu'elles doivent, en principe, s'appliquer à toutes les instances d'un certain type de situations. Sans cela, d'une part, elles ne susciteraient pas l'accord, et, d'autre part, elles ne permettraient pas d'anticipations généralement correctes. Deuxièmement, les règles de juste conduite sont négatives. C'est-à-dire qu'elles interdisent certains types de comportements mais ne commandent aucune action particulière. De telles règles, par définition, ne peuvent viser aucun objet ou but particulier. Au contraire, elles délimitent un certain domaine où l'agent est libre de déterminer ses propres fins en fonction des circonstances qui se présentent à lui. Selon Hayek, des ensembles de règles de ce type ont été sélectionnés au cours de l'évolution socio-culturelle de l'humanité et ce que nous appelons le droit ou la justice est le résultat de cette sélection.

Il convient d'ajouter que ces règles ne sont pas nécessairement conscientes et que l'accord dont elles font l'objet n'est pas toujours explicite. En effet, les règles de juste conduite, selon Hayek, ne doivent pas tant être conçues comme des représentations mentales qui dictent à l'agent ce qu'il doit faire dans certaines circonstances, que comme une propension ou une disposition à agir d'une certaine manière dans un type de situations donné. Bien sûr, tant la capacité d'appliquer la règle que la capacité de faire, grâce à elle, des anticipations généralement correctes sur le comportement d'autrui supposent que l'agent puisse reconnaître le type de situations dans lesquelles la règle s'applique, mais rien n'exige que cette appréhension corresponde à une classification consciente des situations[2]. L'institution que nous appelons communément le droit surgit au moment où nous commençons à formuler

---

[1] Cette réponse, évidemment, est a priori et c'est elle qui explique, me semble-t-il, la contradiction que l'on a parfois remarquée entre l'évolutionnisme de Hayek et sa condamnation de l'évolution récente des sociétés occidentales.

[2] En fait, Kant a définitivement montré, me semble-t-il, que cette appréhension ne pouvait pas elle-même être le résultat de l'application d'une règle. Voir KANT E. (1971), *Critique de la Raison Pure*, P.U.F., (trad. A. Tremesaygues & B. Pacaud), Première division, Livre II:147-251.

explicitement les règles de juste conduite. Ce que nous faisons généralement lorsqu'il y a contestation et dans le but de retrouver un accord. Il y a donc antériorité du sens de la justice sur le droit. Ce qui signifie que, pour Hayek, la loi n'est pas le résultat d'un acte souverain de législation, mais l'aboutissement conscient d'un processsus de découverte inconscient, ou supra-conscient, et l'explicitation d'un accord tacite.

De tout ceci découlent plusieurs conséquences dont trois au moins méritent d'être mentionnées dans ce contexte. Premièrement, si les règles de juste conduite pallient notre ignorance, elles ne constituent pas à proprement parler une connaissance qui nous est accessible, même lorsque nous les explicitons sous la forme du droit. L'ensemble des règles de juste conduite incorpore bien, en un sens, une connaissance, mais de cette connaissance, selon Hayek, nul n'est le sujet, si ce n'est le groupe lui-même. Il s'agit d'une connaissance, nous dit-il, "supra-consciente". Expliciter une règle de droit, c'est codifier une pratique, mais codifier une pratique, ce n'est pas avoir accès à l'ensemble des connaissances particulières qui sont mises en oeuvre au sein de cette pratique. Il s'ensuit que, pour Hayek, toute remise en cause d'une règle de droit ne peut se faire que dans le cadre de l'ensemble des règles de juste conduite dont elle fait partie et dans le but d'augmenter la cohérence pratique de l'ensemble.

Deuxièmement, la justice ou l'injustice sont des prédicats qui s'appliquent aux actions des agents mais pas à leurs résultats, puisque le propre de la règle de juste conduite, c'est justement de ne pas tenir compte du résultat de son application. Or ceci entraîne, selon Hayek, que les règles de juste conduite ne sont elles-mêmes ni justes ni injustes. Tout au mieux peut-on dire qu'elles sont favorables ou néfastes à la survie du groupe et qu'elles sont choisies, non pas **pour** l'avantage évolutif qu'elles comportent, car cela supposerait un processus conscient de choix, mais **par** l'avantage que de fait elles confèrent au groupe. Simultanément, dans la mesure où ces règles de conduite sont effectivement choisies par les membres du groupe, elles ne le seront que si chacun a raison de supposer qu'elles augmentent les chances de tous également. "C'est seulement parce que nous ne pouvons pas prédire le résultat actuel de l'adaptation d'une règle particulière, nous dit Hayek, que nous pouvons supposer qu'elle augmente également les chances de tous."(1976:4) C'est donc l'ignorance du résultat futur qui rend possible l'accord sur la règle.

Enfin, troisièmement, les règles de juste conduite ont une valeur épistémique. Elles sont la condition de possibilité des anticipations généralement correctes que font les agents sur leurs comportements réciproques. Elles sont aussi un palliatif à l'ignorance des agents, un moyen de coordonner leurs activités en l'absence d'informations qui leur seraient autrement indispensables.

II

"Nous avons vu plus haut que la justice est un attribut de la conduite humaine que nous avons appris à exiger parce qu'un certain type de conduites est requis pour assurer et maintenir un ordre bénéfique d'actions".(1976: 70) Selon Hayek, il importe de distinguer entre le système de règles de juste conduite qui déterminent le comportement des membres individuels d'un groupe et l'ordre qui en résulte pour le groupe en entier. Le premier correspond à ce que l'on nomme la justice, le second constitue un ordre spontané. Mais qu'est-ce qu'un ordre? Un ordre, ou un système, selon Hayek, est un ensemble d'éléments qui sont ainsi reliés que la connaissance d'un sous-ensemble spatial ou temporel permet des anticipations généralement correctes sur le reste de l'ensemble. Il est manifeste, ajoute Hayek, que toute société possède un ordre en ce sens, faute de quoi nous ne pourrions coordonner nos actions. Mais il faut distinguer au sein des ordres sociaux, deux types d'ordre: les organisations ou ordres planifiés et les ordres spontanés.

Le propre d'une organisation est de viser un, ou des buts particuliers: construire une maison, extraire du minerai, ou fournir un service. Une organisation est planifiée, organisée, en fonction de la fin qui lui donne son sens et pour laquelle elle a été créée. Au contraire, un ordre spontané ne poursuit aucune fin ni fonction particulière, si ce n'est cet ordre qu'il est lui-même. De plus, un ordre spontané n'a pas été planifié, l'ordre qu'il manifeste n'a pas été consciemment visé par les sociétaires. Il est un résultat non intentionnel de leurs activités. C'est là un énoncé de fait selon Hayek. La catégorie des ordres spontanés renvoie aux ordres sociaux qui sont le résultat non intentionnel des actions humaines. Mais cet énoncé de fait s'accompagne d'un énoncé de droit: l'ordre que manifeste un ordre spontané ne peut pas être l'objet de l'intention consciente des sociétaires. Pourquoi? Un ordre spontané résulte du fait que les agents qui le constituent adoptent des règles de juste conduite qui se désintéressent du résultat particulier de leurs applications et qui interdisent certaines activités sans prescrire aucune activité particulière. Il s'ensuit que le contenu particulier de l'ordre qui émerge est le résultat non seulement de l'application de ces règles mais aussi des fins particulières que poursuivent les agents individuels, et des actions précises qu'ils entreprennent dans des circonstances données. Ce qui signifie que nous ne pouvons pas connaître le contenu particulier de l'ordre qui émerge, puisque nous sommes incapables de connaître d'avance toutes les circonstances particulières qui déterminent les actions des agents. Si nous adoptons des règles de conduite, c'est justement pour pallier l'incertitude qu'engendre cette ignorance. L'arrangement particulier qui émerge d'un ordre spontané ne peut jamais être l'objet d'une visée consciente de la part des sociétaires parce que cet arrangement est, par définition, imprévisible, inconnaissable. Les règles qui rendent l'ordre possible peuvent devenir conscientes, et le souci de maintenir l'ordre peut lui-même faire l'objet d'une activité intentionnelle sans que l'ordre cesse pour autant d'être un ordre spontané. Ce qui définit l'ordre comme un

ordre spontané, c'est que les règles de juste conduite qui le rendent possible sont incapables de déterminer le contenu particulier de l'ordre qui émerge. C'est-à-dire que les règles sont telles qu'elles ne permettent pas de viser l'ordre qu'elles produisent.

Dès lors, vouloir déterminer la configuration particulière d'ordre que produit un ordre spontané, c'est commettre une erreur intellectuelle qui consiste à oublier que si les ordres spontanés pallient notre ignorance constitutive, ils ne peuvent en aucune manière nous donner accès à l'ensemble des informations qu'ils mobilisent.

Un ordre spontané est donc l'ordre qui émerge de l'adoption par un groupe d'un ensemble de règles de juste conduite, et l'avantage qu'il nous donne est premièrement d'ordre épistémique. De même que les règles de juste conduite nous permettent de faire des anticipations sur le comportement des autres agents, l'ordre qui résulte de l'adoption de ce système de règles nous permet de faire des anticipations généralement correctes sur l'évolution de cet ordre lui-même, c'est-à-dire sur le système de notre coopération. Il en va ainsi des prix, qui selon Hayek, résultent de l'observation de certaines règles de juste conduite de la part des agents et constituent une représentation de l'ensemble de leurs interactions, qui fournit à chacun des informations indispensables pour ses activités futures. De même que les règles de juste conduite et, en un sens, grâce à elles, les ordres spontanés comblent notre ignorance. De ce fait, ils facilitent et étendent la coopération, augmentent nos chances de survie en tant que groupe et nos possibilités de succès individuel.

Les ordres spontanés et les règles de juste conduite, selon Hayek, ont donc une valeur épistémique et épistémologique. Ils constituent la condition de possibilité de certaines connaissances qui autrement nous demeureraient inaccessibles, des anticipations généralement correctes sur le comportement des autres et le système de notre coopération. L'espace de liberté que nous procurent les règles négatives constitutives des ordres spontanés offre à chacun la possibilité d'utiliser au maximum les connaissances particulières qu'il détient et l'occasion de découvrir de nouvelles connaissances en poursuivant les fins particulières qui sont les siennes. Un ordre spontané, comme le marché, nous dit Hayek, est en fait une procédure de découverte qui démultiplie les connaissances mises en oeuvre par le groupe et augmente celles qui sont disponibles à chacun. Cette dimension épistémique des ordres spontanés est tout à fait fondamentale, selon Hayek. C'est elle qui assure la supériorité des ordres spontanés sur les organisations et c'est à son étendue que se mesure l'avantage évolutif que les divers ordres spontanés confèrent aux différents groupes où ils ont émergé.

Dès lors, on comprend pourquoi la justice sociale est impossible: c'est qu'elle cherche à remplacer les arrangements changeants et imprévisibles que produit le marché par un ordre particulier, une distribution dite "juste" des biens

et des richesses. Toute tentative de ce genre ne peut que détruire l'ordre spontané du marché et le remplacer par un ordre beaucoup moins performant, une organisation, c'est-à-dire par un ordre où tous seront défavorisés par rapport à l'ordre existant. Il s'ensuit que la justice sociale conduit à une situation qui est contraire à l'effet qu'elle recherche. Plutôt que d'améliorer le sort de certains d'entre nous, elle ne peut que nous défavoriser tous. Mais la justice sociale est aussi une notion incohérente parce qu'elle prétend appliquer aux résultats non intentionnels des actions humaines un prédicat qui ne convient qu'à ces actions elles-mêmes, indépendamment des résultats qu'elles produisent. On comprend enfin pourquoi l'exigence de justice sociale ne peut qu'être néfaste à l'ordre politique d'un peuple libre. En effet, cette exigence repose sur une erreur intellectuelle qui risque peu à peu de saper les fondements de l'ordre spontané de la Grande Société en remplaçant les règles de juste conduite par les règles des organisations.

III

Ce dernier point est fondamental. Il indique un aspect des ordres spontanés sur lequel Hayek n'insiste guère, même s'il le mentionne parfois, et dont il ne se rend pas compte de l'importance. En effet, la menace que fait peser, selon Hayek, l'exigence de justice sociale sur l'ordre de la Grande Société montre que les ordres spontanés ne sont pas seulement des ordres épistémiques mais encore des ordres cognitifs. Si les règles sur lesquelles reposent les ordres spontanés peuvent être des règles inconnues des agents qui forment cet ordre, si ces règles peuvent être inconscientes, et s'il suffit que les agents agissent comme s'ils se conformaient à ces règles, il n'en demeure pas moins qu'un ordre spontané repose sur les représentations qu'ont les agents les uns des autres et de l'ordre même qui émerge de leurs interactions. C'est pour cela que ces ordres sont des ordres cognitifs, parce que leur émergence et leur maintien reposent sur les représentations, les connaissances que détiennent les agents, et, parmi celles-ci, sur les représentations qu'ils ont de l'ordre même qu'ils forment par leurs interactions. Il est préférable ici de parler de représentations, plutôt que de connaissances, car ces représentations qui jouent un rôle fonctionnel dans le maintien d'un ordre spontané peuvent, à proprement parler, être fausses. En fait, à l'origine, ces représentations, par définition de ce qu'est un ordre spontané, sont fausses.

Si un ordre spontané est le résultat non intentionnel des activités des agents qui le composent et s'il repose sur les représentations qu'ont les agents de l'ordre même qu'ils forment par leurs interactions, alors ces représentations, à l'origine, sont nécessairement fausses, puisqu'à l'évidence ces représentations ne contiennent pas la représentation de l'ordre comme résultat non intentionnel des activités et des représentations des agents. La question se pose alors de la stabilité d'un tel ordre lorsque les agents qui le composent

en viennent à se le représenter comme le résultat non intentionnel des règles de conduite qu'ils ont adoptées.

Pour le dire autrement, un ordre spontané, dans la mesure où il est un ordre épistémique, offre au groupe qu'il structure un avantage évolutif à proportion des connaissances auxquels il lui donne accès, mais, dans la mesure où il est un ordre cognitif, ce progrès des connaissances, et c'est me semble-t-il la thèse inavouée de Hayek, peut menacer l'ordre. Afin qu'un ordre spontané existe et perdure, il doit induire chez les agents qui le constituent les représentations mêmes qui les incitent à reprendre les interactions qui produisent l'ordre. Or comme ces représentations sont fausses, un tel ordre ne sera stable que s'il satisfait à l'une des deux conditions suivantes: ou bien il prévient que les agents ne découvrent la fausseté des représentations qui fondent l'ordre qu'ils forment, ou bien la découverte par les agents que l'ordre est le résultat non intentionnel des règles de conduite qu'ils ont adoptées ne les pousse pas à abandonner ces règles. Comme, selon Hayek, l'avantage que confèrent les ordres spontanés est essentiellement épistémique, le premier cas de figure, semble-t-il, n'est pas très intéressant. Reste le second.

Etant donné les règles de juste conduite, telles qu'elles sont analysées par Hayek, et les raisons pour lesquelles selon lui **nous** adoptons ces règles, il me semble indispensable que les agents d'un ordre spontané forment le concept de justice sociale. C'est ce que je voudrais maintenant montrer rapidement. Si tel est le cas, il faut conclure que l'ordre spontané du marché tel que le conçoit Hayek est foncièrement instable, ce qui ruine, me semble-t-il, l'avantage évolutif que Hayek veut lui reconnaître.

Selon Hayek, les règles de juste conduite qui existent parmi nous se sont stabilisées et ont perduré parce qu'elles ont donné au groupe dont nous sommes issus un avantage évolutif. Dans la mesure où elles deviennent conscientes, ces règles sont acceptées par nous pour des raisons qui ne sont pas directement liées à cet avantage, que par définition nous ne pouvons pas connaître par avance. Quelles sont ces raisons? Au vu de ce que dit Hayek, nous adoptons ces règles pour mettre un terme à des différends, pour améliorer la coopération entre nous, et nous ne les adoptons que si nous croyons qu'elles nous favorisent tous également. Bien souvent, c'est parce que le résultat de l'application de la règle est imprévisible que nous pensons que la règle avantage chacun également. L'imprévisibilité du résultat rend l'accord possible. Mais si nous pensons que les actions faites en conformité avec la règle sont justes, ce n'est pas parce que le résultat de l'application de la règle est imprévisible, mais parce que nous pensons qu'elle est à l'avantage de tous. Autrement dit, l'équité de la règle est simplement présumée. Ce qui peut détruire notre confiance en une telle règle en tant que règle de juste conduite, c'est que l'application répétée de la règle dans des circonstances diverses produise des résultats qui sont manifestement à l'avantage de certains et au détriment des autres. A partir du moment où les résultats de l'application de la

règle deviennent prévisibles, nous ne pouvons plus nous prévaloir de l'imprévisibilité du résultat comme présomption de l'équité de la règle. L'exigence de justice sociale n'est que l'affirmation du fait que le résultat de l'application des règles du marché est maintenant prévisible et n'est pas à l'avantage de tous. Il ne faut pas confondre le fait que l'application de la règle ne doit pas dépendre du résultat particulier de cette application et le fait de notre assentiment à la règle. Cet accord tient compte du résultat global de l'application de la règle sous la forme d'une présomption d'avantages communs et équitables. Malgré l'incapacité de prédire le résultat particulier d'une application de la règle, le résultat répété de l'application de la règle peut très bien infirmer la présomption d'équité. Ce sont donc les raisons mêmes pour lesquelles nous adoptons les règles de juste conduite qui font émerger l'ordre du marché qui nous conduisent à former le concept de justice sociale, lorsque le résultat de l'application de ces règles s'avère inéquitable.

Dès lors on peut se demander ce qui reste de l'argument évolutif si cher à Hayek. Nous avons vu que, selon lui, la justice est un prédicat que nous appliquons aux actions humaines en fonction d'un certain ensemble de règles de conduite. Ces règles confèrent au groupe qui les adopte un avantage évolutif, et c'est cet avantage qui est la légitimation ultime du juste et de l'injuste. De plus, selon Hayek, l'exigence de justice sociale menace de détruire l'ordre spontané de la Grande Société parce qu'elle s'attaque aux règles de conduite sur lesquelles repose cet ordre. Or si, comme j'ai tenter de le montrer, ce sont ces règles de juste conduite elles-mêmes qui alimentent la revendication de justice sociale, alors il faut conclure que l'ordre spontané de la Grande Société est fondamentalement instable, voué à se détruire lui-même. Dans ces conditions il devient difficile de parler d'avantage évolutif. Même si on accorde à Hayek tout ce qu'il prétend au sujet de l'ordre spontané de la Grande Société, il n'en demeure pas moins que cet ordre ressemble à un organisme parfaitement adapté à son milieu, à ceci près qu'il serait stérile.

Est-ce bien le cas? Jusqu'ici j'ai parler de l'intérieur du système de Hayek. J'ai tenté de montrer que l'exigence de justice sociale procédait des règles de conduite qui fondent l'ordre spontané de la Grande Société, et que si, comme le pense Hayek, cette exigence menace cet ordre, alors il faut conclure que la Grande Société est radicalement instable et l'avantage évolutif qu'il veut lui reconnaître nul. J'ai aussi suggéré que cette difficulté provient de son échec à distinguer entre les aspects épistémique et cognitifs des ordres spontanés.

Ceci dit, au vue de l'histoire récente, il est loin d'être clair que la revendication de justice sociale soit une source d'instabilité aussi grande que le pense Hayek. Il me semble au contraire qu'elle fait partie des mécanismes qui assurent la stabilité de nos sociétés, mais c'est là une question difficile que je ne puis aborder ici. Enfin, il convient d'ajouter que rien n'impose de croire, comme le fait Hayek, que la justice se réduit à l'avantage évolutif qu'un ensemble de règles de conduite confèrent à ceux qui les adoptent.

LA JUSTICE SOCIALE ET L'ÉCONOMIE POLITIQUE: LES NOUVELLES RÈGLES DU JEU*

Dorval Brunelle
Sociologie
Université du Québec à Montréal

Les préoccupations actuelles vis-à-vis de la justice sociale s'inscrivent dans un contexte socio-politique marqué par le rayonnement d'une critique d'inspiration néo-libérale ou conservatrice adressée à l'État-providence[1]. Cette interpellation a gagné une extension telle que certains théoriciens s'emploient à débusquer les linéaments d'une théorie de la justice dans l'oeuvre de Marx et d'Engels, un effort qui contribue à rendre encore plus spéculaire l'approche des fondateurs du marxisme[2]. Contrairement à des remises en question antérieures en effet, les nouvelles controverses poussent leurs ramifications jusqu'à ébranler la validité des implications sociétales, des empathies comme des sympathies, au point de remettre en cause toute forme d'assurance sociale, de service social, ou d'assistance sociale engagée à l'instigation des pouvoirs publics: elles se trouvent, par conséquent, à ébranler les fondements des projets socio-démocrates et socialistes. Plus spécifiquement, ce qui se trouve recusé à cette occasion, c'est moins la revendication de justice, d'aide, de service ou d'assurance, mais bien la validité de l'adjonction du qualificatif à autant de syntagmes. La défense de l'individualisme n'exclut ni le compromis, ni l'implication vicaire; en revanche, elle serait réfractaire à la revendication collective et à sa socialisation. Au surplus, ce genre de critique au-delà de ses accointances sans cesse reformulées avec les classiques d'un libéralisme éterne, s'alimente à même l'état de flottement théorique et praxéologique dans lequel se retrouvent nombre d'intellectuels et de gestionnaires, confrontés à la pénurie des ressources et à la reconversion des valeurs sociétales.

---

* Je remercie Jocelyne Lamoureux des commentaires et remarques qu'elle a formulés sur une version préliminaire de ce texte.

1 Les voies de cette remise en cause sont tellement multiples et variées qu'elles ont engagé un véritable débat de société qui touche tout autant à la gestion étatique de l'aide sociale qu'à la remise en cause des paradigmes de l'interventionnisme. A titre d'exemple, nous pouvons citer les travaux de MURRAY Charles (1984): *Losing Ground. American Social Policy 1950-1980*, New York, Basic Books; NOZICK Robert (1974): *Anarchy State, and Utopia*, New York, Basic Books; BUCHANAN James M. (1975): *The Limits of Liberty*, Chicago, The University of Chicago Press; GWARTNEY James D. et WAGNER Richard E. (1988): *Public Choice and Constitutional Economics* , Greenwich, Conn., JAI Press Inc.

2 Un exemple récent de ceci nous est fourni par SHANDRO A.M. (1989): "A Marxist Theory of Justice?", *Canadian Journal of Political Science*, vol. 22, no 1, mars:27-47.

Il semble alors que certains compromis fragiles engagés sous l'égide de l'État-providence sont en passe de périr dans la foulée d'un réaménagement profond des rapports entre groupes et entre classes d'une part, à la suite de la redéfinition des rapports entre l'ordre public et l'ordre marchand d'autre part. A l'autre bout, il advient qu'au radicalisme des critiques adressées à l'État-providence réponde parfois, en contrepartie, sa défense pure et simple, une démarche qui suppose une permanence ou une immobilité des rapports sociaux et des idéologies qui s'avère de moins en moins défendable dans les circonstances actuelles où prédominent à la fois la segmentation des discriminations systémiques et le ratage des programmes d'aide sociale. Entre temps, on assiste à une repolarisation des divergences entre adversaires et partisans de l'État-providence où la dimension ethique des enjeux sociétaux occupe l'avant-scène au détriment de l'appui à un projet global de réforme des sociétés.

Quant à la question de la justice maintenant, il n'a pas été établi si elle servirait d'adjuvant à la reconversion politique en cours, ou si elle n'est pas tout simplement l'objet d'un approfondissement autonome sans grande emprise sur les projets politiques actuels. En effet dans les travaux des ethiciens et philosophes contemporains, il est rare que l'on accorde quelque attention aux reconversions programmatiques en cours, ou même que l'on fasse preuve de quelque lucidité vis-à-vis de la fonction éminente jouée par la teneur de certains débats académiques dans la validation des retournements effectués au niveau de la gouverne et de la gestion politiques.

Afin de contribuer à rapprocher ces deux ordres de préoccupations, c'est-à-dire l'apport d'une théorie de la justice sociale d'un côté, l'économie politique de l'autre, nous proposons d'explorer succinctement quelques-unes des dimensions sociologiques de l'expression dans un premier temps, de chercher à voir ensuite comment s'est opéré le passage de l'État-providence à l'État social actuel dans le contexte canadien à partir d'une étude comparative des rapports de trois commissions d'enquête.

Cette démarche nous permettra de mettre en lumière le rapport entre une théorie de la justice sociale et les renversements ou reconversions qui opèrent dans le domaine de l'économie politique afin de cerner plus avant les fondements de la gestion actuelle.

1- JUSTICE SOCIALE ET ORDRE CIVIL

Justice sociale: préliminaires

L'expression "justice sociale" ne saurait être définie sans la juxtaposer à toutes ces notions proches qui ont noms: justice civile, justice pénale, justice économique et justice politique, entre autres.

Notre première préoccupation devrait alors nous conduire à nous demander si la notion de justice sociale s'insère tout simplement quelque part entre des niveaux d'ordre et des lieux de théorisations spécifiques ou bien si, au contraire, l'injustice sociale couvre tous les désordres et toutes les inégalités qui prévalent dans une société à un moment donné. Posé dans ces termes, le problème de la justice sociale devrait demeurer sans solution tant que l'on n'aura pas convenu de cerner notre niveau d'analyse. Or, pour autant que l'on conviendra de tenir pour social l'état de justice ou d'injustice prévalant dans un ensemble indifférencié, nous ne serions pas en mesure de convenir ou de disconvenir d'une réparation équitable si son instrumentation relève d'un niveau de juridiction précis et déterminé. Pourquoi en effet évoquer la notion de justice sociale si l'accroissement d'égalité passe par l'adoption d'un amendement au Code civil, la sanction d'un projet économique ou la promulgation d'une loi?

Selon cette acception, le terme recouvre la somme des déficits d'égalité de sorte que la multiplication des redressements demeure sans emprise sur l'évaluation d'ensemble d'un état de société par rapport à un idéal de justice et d'égalité. Dans ce cas, le niveau de réflexion auquel renvoie la notion de justice sociale relève soit de l'ordre des paradigmes, soit de l'ordre des idéologies globales, comme il arrive lorsque l'on prononce que le capitalisme produit l'injustice ou lorsque l'on impute l'état d'injustice prévalant au largage des dogmes chrétiens. La justice sociale atteint alors la densité première propre à la notion de justice tout court, voire celle qu'on imputait naguère à la justice naturelle. Face aux imputations portées par les grands projets et systèmes sociaux, l'accolement du qualificatif "social" servirait à accroître la pertinence symbolique du terme sans pour autant compromettre sa validité heuristique ou pratique.

S'il ne s'en était tenu qu'à cela, la notion de justice sociale serait demeurée, tout compte fait, sans grande emprise ni sur les esprits, ni sur les projets sociaux. Cependant, il advient que l'expression a connu une grande vogue peut-être à cause de ce flottement en vertu duquel elle renvoie pour partie seulement à une dimension universelle de la rédemption, et pour partie à un projet sociétal visant à accroître l'égalité entre les individus. A cet égard, la justice sociale ne subsume pas les tensions qui prévalent dans une société, elle les intègre dans une conceptualisation plus large, parfois en les croisant, quand il est question de lier les justices politique et économique, parfois en les décantant, quand il s'agit d'explorer la distance qui sépare la justice civile d'une justice économique, par exemple.

Il est une seconde signification du terme que nous devons souligner, celle qui sépare la justice sociale de la justice individuelle. Sous cet angle, la revendication de justice sociale s'oppose à la défense des prérogatives individuelles et ce, quel que soit l'ordre ou le niveau sous lequel elle se manifeste. Pour partie, cette définition renvoie au problème que nous avons

relevé: en autant que l'on tiendra pour essentiellement individuelles les justices parcellaires, fussent-elles civiles ou pénales ou politiques, on dira alors de la justice sociale qu'elle intègre une dimension originale dans l'analyse. Ce faisant, nous procédons évidemment comme si les autres justices étaient lacunaires de sorte que nous associons ici, par le bas en quelque sorte, ce qui était dénié aux autres niveaux. Il y aurait alors autant de justices sociales qu'il y a de justices puisque ni la justice civile, ni la justice politique, ni non plus la justice pénale n'intégreraient ou n'assumeraient le poids du nombre à l'encontre de celui de l'individu.

Poussée plus avant, cette argumentation nous conduirait à envisager l'ordre social lui-même comme un ensemble fissuré, fragmenté et travaillé par les injustices de telle sorte que la sollicitation d'une justice sociale servirait à la fois à contester un ordre trop individualisé et à résister devant la progression des nouvelles étanchéités entre les institutions ou les domaines du savoir, entre les niveaux de l'intervention politique.

Nous pouvons enfin relever une troisième signification de l'expression "justice sociale", celle qui couvrirait en particulier l'émergence, puis la revendication des droits sociaux. Ainsi, l'assurance sociale, l'assistance sociale et l'aide sociale participeraient d'une démarche originale qui prend sa source dans l'élargissement du principe de justice commutative. La notion de droit social ne renvoie plus, en effet, à des individus et à leurs opportunismes, elle représente au contraire une intimation adressée directement à l'État ou au pouvoir public de combler certains besoins sociaux, voire de réduire quelque déficit d'égalité. Il n'est plus alors question d'imputer à des institutions privées ou civiles, à certains détenteurs de droits rassemblés au sein d'une classe sociale, - qu'il s'agisse des bourgeois ou des capitalistes par exemple, - l'état d'injustice qui prévaut dans la société, il est question de faire appel à un système fondé sur la responsabilité collective afin d'obvier aux inégalités et aux injustices induites, contournées ou esquivées sous l'égide des paramètres propres à la responsabilité individuelle.

On reconnaît par là qu'il y a une limite au contractualisme, limite en vertu de laquelle le principe de liberté ne saurait pallier les déficits d'équité d'une part, que l'aide publique ne peut plus relever des autorités locales, qu'elles soient urbaines ou municipales non plus que de la charité ni de la bienfaisance communautaires d'autre part.

Ordre civil en ordre social

L'exercice auquel nous venons de nous livrer demeurerait passablement formel, voire abstrait, si nous ne procédions pas à établir une précision fondamentale dans l'ordre des principes et celui des rationalités. En effet, que l'on conçoive la justice sociale comme la résultante de compromis engagés à partir de normes plus ou moins compatibles ou que l'on envisage plutôt le projet

d'une justice sociale sous l'angle d'une rationalité alternative, il n'est pas inutile de chercher à cerner de manière plus précise le point d'ancrage de ces principes et rationalités. A cet égard, il est une détermination qui s'avère éminente et c'est celle qui touche à l'ordre civil et à ses paramètres. Nous entendons par là faire valoir deux choses: **premièrement**, la dimension essentiellement civile de l'ordre social sous l'empire duquel nous évoluons; **deuxièmement**, la prééminence des paramètres propres à un droit civil dans l'ordonnancement des principes juridiques, politiques ou éthiques qui régissent et régentent cet ordre social. Cette précision, à son tour, appelle deux remarques: la première concerne la fonction prépondérante assumée par la règle de droit - *the rule of law*, en droit anglais - dans l'établissement de l'ordre au sein de la société moderne; la seconde, la position pivotale occupée par le droit civil, ses paramètres et principes, dans la définition non seulement des autres domaines du droit, mais également dans la rationalisation de l'ensemble des relations inter-individuelles[1].

En ce sens, on peut dire de l'ordre civil et de ses institutions qu'ils participent de l'universalité puisqu'ils représentent ni plus ni moins que le socle à la fois théorique et programmatique sur lequel viennent s'arrimer tous les autres dispositifs sociaux.

C'est ainsi que les normes et les comportements de base de notre système social, qu'il s'agisse de la propriété privée, du contractualisme ou de la responsabilité individuelle sont à la fois édictés et sanctionnés par le droit civil. En conséquence, il n'est de justice économique, de justice pénale ou de justice politique qui n'ait sa source et son fondement dans une justice civile préalable. Ceci ne devrait bien sûr pas impliquer que la reconnaissance de la justice pénale ou politique ou économique soit nécessairement consécutive; en revanche, cela conduit à envisager que ces justices parcellaires sont au fond tributaires de la progression de l'état de justice au sein de la société civile elle-même. Il serait en effet contradictoire d'instaurer une justice politique pleine et entière dans un contexte où la justice civile serait déficitaire.

Il ne s'agit pas de prétendre qu'il n'y a pas de séparation entre des niveaux ou des ordres sociaux, mais bien de faire valoir qu'il y a une exigence de congruence minimale entre des normes et des institutions avec le résultat qu'il apparaît inconvenant de cautionner l'injustice vis-à-vis de l'exercice d'un droit politique si cette injustice a été comblée au préalable dans l'ordre civil, ou vice-versa. L'exemple qui vient à l'esprit concerne l'exercice du droit de vote des femmes qui a été acquis au niveau fédéral en 1917, au niveau de la province de Québec en 1940, tandis que l'égalité juridique de la femme mariée n'est pas reconnue en droit civil québécois avant 1964. Dans ces conditions, l'exercice

---

[1] La démonstration la plus éclairante de ceci demeure encore celle effectuée par ARNAUD André-Jean (1973): *Essai d'analyse structurale du Code civil français. La règle du jeu dans la paix bourgeoise*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence.

des droits politiques se trouvait réduit au seul droit de vote, avec le résultat que d'autres prérogatives qui relèvent de l'ordre politique, comme de devenir membre d'un parti, de briguer les suffrages ou d'atteindre aux responsabilités ministérielles seront rendues beaucoup plus malaisées dans un contexte où la simple accession à l'égalité civile n'est même pas encore acquise.

Justice sociale et sociologie

Si, quittant le domaine du droit, nous nous tournons du côté de la sociologie, nous pouvons relever que, à l'instar des autres disciplines, elle est traversée par deux options antinomiques vis-à-vis de la justice sociale, deux approches que, pour les besoins de la cause, nous pouvons illustrer en prenant appui sur les travaux de Herbert Spencer et Pierre Kropotkine, respectivement[1].

Herbert Spencer, illustre héritier de Charles Darwin dont il a appliqué, en les simplifiant, les thèses à l'étude des sociétés et des comportements sociaux, a élaboré une théorie psycho-éthique de la vie en société en vertu de laquelle l'individu, ses valeurs, ses schèmes de pensée, ses besoins représentent la valeur suprême dans l'ordonnancement des relations sociales. Farouche adversaire de ce qu'il appelait la "médiocrité statique", expression qui, dans son vocabulaire, renvoyait aussi bien à l'éducation publique, à la loi des pauvres (*Poor Laws*) qu'à l'Église d'Angleterre, il fut considéré comme un partisan extrémiste de la doctrine du laisser faire[2]. En publiant son célèbre pamphlet *L'homme contre l'État* en 1884, Spencer s'attaquait à l'idée en vertu de laquelle l'État, ou le pouvoir public en général, devaient être investis d'une mission compensatoire dans le rehaussement des conditions précaires de vie et d'existence des plus démunis. Plus tard, en 1893, dans ses *Principles of Ethics* [3], l'auteur s'emploie à élaborer une éthique de la vie en société qui exclut tout recours à la justice sociale au profit de la défense d'une morale de la bienfaisance (*beneficence*, en anglais).

A l'autre pôle, ce militant anarchiste que fut Pierre Kropotkine, prenant le contrepied de la thèse de la lutte pour la survie, plaide en faveur de l'aide sociale[4]. L'homologie avec l'approche de Spencer réside alors dans le fait que Kropotkine est aussi critique et intransigeant vis-à-vis du rôle de l'État et, faut-il ajouter, des classes moyennes[5], que son adversaire Spencer.

---

1 Cette juxtaposition est proposée par MILLER David (1976): *Social Justice* , Oxford, Clarendon Press, un ouvrage que nous mettrons à contribution de nouveau ci-après.

2 MACRAE Donald G., "Introduction", in SPENCER Herbert (1969): *The Man* versus *The State*, Londres, Penguin Books:17.

3 Publié chez D. Appleton and Company, New York.

4 KROPOTKINE Pierre (1907): *Mutual Aid: a factor of evolution*, Londres, Heinemann.

5 KROPOTKINE Pierre (1971): *Autour d'une vie. Mémoires*, Paris, Stock Editeur, 1898: 296.

Cependant, cette juxtaposition ne rend pas compte des débats de fond à l'intérieur de la sociologie puisque la plupart des auteurs ont été conduits à défendre et à légitimer des pratiques sociales qui, d'une manière ou d'une autre, interpellaient l'État et les pouvoirs publics. Dans les pages qui suivent, nous nous inspirerons essentiellement de la démarche analytique de David Miller que nous complèterons en ayant recours à quelques notions de droit afin de cerner les dimensions les plus paradoxales de l'instauration d'une justice sociale dans le cadre juridique de la société civile.

Social Justice reprend l'antique distinction entre les justices commutative et distributive pour s'attarder sur cette dernière en distinguant entre trois modes irréconciliables de la distribution selon qu'elle est engagée à partir des droits, des mérites ou des besoins (Kropotkine, 1971:17-153). L'argument se déploie de la manière suivante: le premier principe de la justice distributive est celui en vertu duquel la sanction de la liberté passe par la reconnaissance des droits, le deuxième par la prise en compte des mérites, tandis que le troisième intègre la satisfaction des besoins. Or, la distribution fondée sur les droits vient en conflit avec celle qui privilégie les mérites qui, à son tour, entre en contradiction avec une justice distributive axée sur les besoins.

La garantie ou la protection d'un droit, au sens de la justice commutative qui est repris par le droit civil, exclut l'intromission du critère de mérite qui se situe d'emblée au-delà de la normativité légale ou légaliste, c'est-à-dire au-delà de l'expression contractuelle de la volonté des parties. Dans le même ordre d'idée, la prise en compte du mérite, entendant par là une reconnaissance d'un ordre de valeur à la fois externe au contrat mais lié à ce dernier, exclut le recours au besoin dont les manifestations sont, cette fois, complètement extérieures au contrat. Selon David Miller, il n'y a de justice sociale que celle qui peut opérer un compromis entre ces trois principes conflictuels; l'acte juste est envisagé comme la résultante de l'application de trois critères de justice mutuellement exclusifs au niveau théorique et, plus spécifiquement, au niveau juridique.

Plus tard, sur cette lancée, l'auteur propose d'interpréter les modalités de l'intervention de l'État en trois temps correspondant à trois périodes dans l'instauration d'une véritable justice sociale. Si, au XVIIIième siècle, en particulier, l'État libéral s'est contenté d'assumer un rôle de gendarme en se rabattant sur la seule protection des droits des individus, par la suite, au XIXième siècle, sous la poussée des revendications égalitaires ou égalitaristes, il se serait ouvert à la reconnaissance des mérites avant de reconnaître et de combler les besoins sociaux au cours de la troisième phase dans laquelle nous nous trouvons toujours aujourd'hui. Quoiqu'il en soit, c'est moins sur cette périodisation que nous voudrions nous attarder, sinon sur quelques problèmes et difficultés soulevés par cette démarche. Deux questions nous retiendront à cet égard: la première concerne l'étanchéité entre les notions de mérite et de besoin; la seconde, l'ordre civil et ses limites. C'est dire que nous ne contestons pas la démarche d'ensemble de Miller, mais qu'il nous apparaît

essentiel d'en accroître la pertinence en cherchant à lier davantage l'enjeu de la justice sociale aux paramètres propres au droit civil et à l'ordre de marché.

Droit, mérite et besoins

Une justice distributive fondée sur la protection des droits ne représente, à proprement parler une justice sociale qu'à la condition d'étendre la notion de droit de manière à englober, au-delà des opportunités individuelles, l'univers des besoins.

En effet, ce que l'on reconnaît, par les temps qui courent, sous la notion de droit social, couvre à la vérité des besoins sociaux tels que l'assurance sociale, l'assistance sociale, le chômage ou la santé, de sorte que l'apparente contradiction entre les droits individuels et les droits sociaux renvoie, dans ces circonstances, à ce que nous avons identifié plus tôt sous l'angle d'une antinomie entre le droit et le besoin. Nous aurons l'occasion de revenir sur cet aspect de la question. En attendant, il subsiste une seconde difficulté sur laquelle nous devons nous attarder.

A l'occasion du passage de la société civile, caractérisée essentiellement par la panoplie des droits individuels promulgués dans un **Code civil**, à la société complexe actuelle, il est advenu que nous avons assisté à un double mouvement contradictoire: à la démultiplication des opportunismes individuels, d'un côté, à la consolidation des altruismes sociétaux de l'autre, avec le résultat que nous devons compter désormais avec une surenchère des réprobation et des revendications. Par exemple, la notion de liberté étend désormais ses ramifications et couvre les lieux les plus intimes, la vie privée, les pratiques sexuelles en l'occurrence, elle couvre également le droit à la vie et le droit à l'avortement. A proprement parler, ces exigences, parfois convergentes, parfois contradictoires, ne relèvent pas du droit au sens classique du terme en ce sens qu'elles ne se prolongent pas dans des créances susceptibles de donner ouverture à des rétributions ou des compensations de la part des tribunaux, mais qu'elles suscitent au contraire des oppositions soutenues de la part de segments importants de la société de sorte que la frontière entre l'exercice des prérogatives et sa suspension, voire sa condamnation, louvoie au gré des indignations ou des implorations en fonction de l'évolution des paramètres de la justice sociale. Parfois, nous sommes à cette occasion placés devant la défense de droits dont la réclamation fait appel à un complexe processus où interviennent l'imputation, le détournement et l'opportunisme, tout autant que la justice sociale dans son sens le plus noble, le plus élevé. Ainsi en va-t-il de la revendication du droit à la liberté sexuelle des enfants de la part des pédophiles, ou de celle du droit à l'avortement de la part d'hommes qui cherchent à fuir leurs responsabilités éventuelles face à l'enfant à naître[1].

---

[1] Sur le phénomène d'imputation, BRODEUR Jean-Paul (1989): "La manufacture des droits", *Cahiers de recherche sociologique*, automne.

Ces deux difficultés étant posées, la notion de droit telle que nous l'entendons renvoie essentiellement à un ensemble de prérogatives sanctionnées et reconnues par le législateur, c'est-à-dire au droit substantif. Et même si la notion déborde les cadres de la vie civile, c'est d'abord et avant tout au droit civil que nous référons. Le droit civil, et la société civile par conséquent, opèrent sous l'égide de trois principes: l'autonomie de la volonté, l'égalité des parties et la responsabilité individuelle. A ces trois conditions, on peut soutenir que le contractualisme caractérise la vie civile et que le droit représente l'expression de la volonté des individus pourvu que l'autorité publique n'assume d'autre fonction si ce n'est celle de garantir et de protéger ces prérogatives.

Ceci étant posé, on comprend alors la difficulté qui surgit dès qu'il est question d'introduire un nouveau principe dans cette rationalité, en l'occurrence, le principe du mérite. En effet, comment pourrait-on maintenant insérer l'enjeu d'une rétribution fondée sur le mérite si les parties ont, au préalable et en toute liberté, convenu des termes d'un contrat et, par voie de conséquence, de leurs devoirs et obligations réciproques? Afin d'opérer cette intromission, il est donc essentiel de passer outre aux termes d'un contrat et d'envisager des circonstances où le contractualisme est porteur d'effets négatifs ou pervers. Deux situations peuvent se présenter à l'esprit: la première nous renvoie au-delà de la volonté des parties à un état initial inégalitaire de sorte que les droits et obligations se partagent de manière à favoriser les nantis au détriment des démunis; la seconde, nous place devant l'enjeu soit de la rupture de contrat, soit de l'absence de contrat.

Même si ces circonstances sont susceptibles de toucher tous les contrats depuis le louage jusqu'au mandat, en passant par l'hypothèque et le nantissement, il advient que c'est essentiellement en matière de louage d'ouvrage, c'est-à-dire autour du contrat de travail, que le problème a été posé, historiquement et socialement.

Le principe de mérite s'est alors appliqué à la rémunération du travail à partir d'une évaluation non plus contractuelle, mais bien physiologique et éthique de la rémunération, compte tenu de la pénibilité du labeur d'une part, compte tenu des besoins de reproduction de la force de travail d'autre part. Dans le même ordre d'idées, et toujours à partir de critères extra-légaux, il est advenu que les femmes et les enfants ont été soustraits à l'application rigoureuse du contractualisme, avec le résultat que des cohortes d'individus ont été basculés hors de l'ordre civil et, dans certaines circonstances, condamnés au dénuement.

Au terme de cette rapide mise en situation, plusieurs conclusions méritent d'être dégagées. La première, et la plus déterminante sans doute, tient au fait que l'ordre civil est un ordre marchand qui opère sous l'égide d'une rétribution en argent. La seconde, que le contrat de travail s'étend à un ensemble

d'activités rémunérées de sorte que tous les travaux domestiques et sociaux engagés sous l'empire du contrat de mariage en l'occurrence échappent à l'ordre civil et à ses attributs. La troisième, que le mérite, au sens juridique du terme, ne s'applique que dans les cas où il y a un contrat préalable, avec la conséquence que l'accession au statut de travailleur est indispensable à sa revendication. La quatrième, et plus significative au fond, que l'on couvrira de la notion de "besoin" tous les autres états sociaux.

Il y a dès lors une discrimination systémique profonde en opération dans cette séquence, discrimination en vertu de laquelle l'instauration d'un ordre civil et du contractualisme enclenchent le rejet de cohortes sociales qui glissent alors du statut de méritant à celui de dénudé, à moins que les blocages à l'entrée ne les aient contraints à devoir assumer la marginalité, le dénuement ou la dépendance au départ.

A la lumière des développements précédents, nous saisissons sous un jour nouveau le problème de l'irréconciliation entre les trois principes fondés respectivement sur le droit, le mérite et le besoin. L'enjeu de la gestion sociale repose non seulement sur l'équilibre entre trois niveaux ou trois paramètres, mais bien sur le maintien d'une hiérarchie paradigmatique et sociétale précise où il s'agit d'engager des compromis sans bousculer l'ordre de départ.

Conclusion

Depuis que la question de la justice sociale a été reportée à l'ordre du jour sous la poussée des critiques individualistes et libérales, nous avons assisté à la recrudescence de la validation de l'ordre civil et du contractualisme. Comme nous l'avons souligné, il perdure une irréconciabilité de principe entre le droit et le besoin. Ce n'est donc pas par hasard si la contestation des droits sociaux conduit au raffermissement des droits civils. Or, nous sommes enfermé dans un cercle vicieux où le social s'oppose à l'individuel de manière liminaire et incontournable. A cet égard, la principale lacune dans les thèses libérales et néo-libérales réside essentiellement dans le fait qu'elles omettent de prendre en compte le double arrimage juridique et économique des notions de droit, de mérite ou de besoin, à l'avantage d'une approche solipsiste et abstraite, et avec le résultat qu'elles valorisent un sujet de droit et non pas les droits de la personne: en effet, dès que l'on quitte l'univers serein des égotismes factices, c'est bel et bien l'opportunisme juridique qui apparaît aux premières lignes de la théorie et de la pratique chez les utilitaristes ou les contractualistes.

Quant à la notion de justice sociale, son contenu s'avérerait sans doute moins instable si, au lieu d'y voir l'expression des plus nobles empathies, il fallait plutôt l'envisager sous l'angle de la suppression du dénuement, un dénuement qui n'est pas seulement un état, mais aussi un produit du contractualisme.

2- LA JUSTICE SOCIALE ET L'ÉCONOMIE POLITIQUE AU CANADA

Nous nous proposons de mettre à contribution l'approche sociologique retenue dans l'interprétation de l'évolution de l'économie politique au Canada. Il s'agit en quelque sorte de reprendre, en l'adaptant, la séquence proposée par David Miller d'une part, de chercher à cerner les redéfinitions en cours au niveau de la gestion étatique de l'autre.

Cette démarche reprend également un cheminement proposé par François Ewald dans son ouvrage *L'État-providence* [1] en l'ajustant au contexte canadien.

Avant de procéder, il convient d'effectuer deux mises au point: la première concerne l'intérêt d'étudier la question sous analyse à partir de la conjoncture au Canada; la seconde, la méthode proposée.

Le Canada porte cette particularité d'être une société charnière entre deux mondes dont on tend parfois à minimiser la signification pour tout ce qui touche à l'étude de l'économie capitaliste. Or, non seulement cet exemple représente-t-il un intéressant précipité des contradictions qui secouent l'économie mondiale, il offre de surcroît un aperçu d'autant plus significatif qu'il est dépourvu du lourd héritage de même que de toutes ces caractéristiques nécessaires qui rendent parfois si complexe la compréhension des autres pays développés.

Dans ce cas-ci, en effet, la rencontre du régime seigneurial avec le capitalisme naissant s'est effectuée sur une période suffisamment courte et sur un périmètre à ce point restreint que l'examen des processus de transition s'en trouve facilité d'autant. Pour ce qui touche plus particulièrement au thème abordé, la réinterprétation de l'évolution de la politique économique devrait également s'avérer plus aisée. Nous proposons à cet égard de nous servir de trois rapports d'enquête qui représentent trois moments dans la définition des grand paramètres sociaux et politiques, à savoir: la Commission royale d'enquête sur les relations entre le capital et le travail dont le rapport est déposé en 1889, la Commission royale sur les relations entre le Dominion et les provinces en 1940 et, enfin, la Commission royale sur l'union économique et les perspectives de développement du Canada de 1985.

La commission d'enquête et la gouverne politique

Le recours à la commission d'enquête est une des caractéristiques de la gouverne politique canadienne. Dans un ouvrage portant sur les commissions

---

[1] Publié chez Grasset en 1986. Nous n'avons pas poussé l'étude du côté du risque et de l'assurance; la prise en compte de toute la question de la responsabilité dans le contexte canadien reste à faire. Mais cela dépasse les cadres de la présente analyse.

d'enquête fédérales instituées entre la Confédération et 1966, George Henderson en dénombrait déjà 400.

Cette pratique nous vient de Grande-Bretagne où l'on avait d'ailleurs effectué quelques enquêtes pour étudier les problèmes canadiens. On se souviendra que la plus célèbre de ces commissions royales fut celle de Lord Durham en 1838.

Depuis 1867, non seulement le gouvernement fédéral, mais également les provinces, dont le Québec, se sont dotées de lois d'enquête qui autorisent l'exécutif à "instituer une enquête sur quelque objet ayant trait au bon gouvernement de cette province, ou sur la gestion de quelque partie des affaires publiques d'icelle..."[1].

Si les commissions sont chargées de faire rapport sur des accidents majeurs ou des conflits ouvriers d'importance, le mandat de certaines d'entre elles est défini de manière à engager une véritable reconfiguration des institutions comme ce fut le cas en matière d'éducation, de justice et de santé, avec le dépôt des rapports des commissions Parent(1963), Prévost (1970) et Castonguay-Nepveu (1970) à Québec.

Mais il est d'autres commissions auxquelles l'exécutif confie des mandats plus larges en vertu desquels les commissaires ont la responsabilité de revoir et de réinterpréter les lois fondamentales du pays, à la lumière de l'évolution de la société d'une part, de l'adaptation aux nouveaux paramètres socio-économiques d'autre part. Telle fut la teneur des arrêtés-en-conseil du Comité du Conseil privé prévoyant la mise sur pied de la Commission royale sur les relations entre le capital et le travail en 1886, de la Commission royale d'enquête sur les relations entre le Dominion et les provinces en 1937 et de la Commission royale d'enquête sur l'union économique et les perspectives de développement du Canada en 1982.

Dans les trois cas, l'état de crise sociale et politique prévalant au pays justifiait qu'on doive procéder à une réinterprétation de l'acte fondateur. Il s'agissait du problème ouvrier et de l'industrialisation dans le premier cas, de la crise des années trente dans le second et de ses effets désastreux sur les finances provinciales ou municipales, de l'impasse constitutionnelle consécutive à l'issue du référendum de mai 1980 au Québec dans le troisième. A ce dernier événement venait au surplus s'ajouter un problème d'un nouvel ordre, à savoir l'interprétation économique de la nouvelle loi fondamentale connue sous l'appellation de *Loi constitutionnelle de 1982* et, surtout, de la Charte canadienne des droits et libertés.

---

[1] Art. 1 de la Loi d'enquête de 1869, cité par BONENFANT Jean-Charles, "Les commissions d'enquête du Québec", in *Annuaire du Québec, 1972*, Québec:36-76:37.

Quand on aura souligné l'ascendant que les paramètres interventionnistes du rapport Rowell-Sirois ont exercé non seulement sur l'ensemble de la gouverne étatique d'après-guerre mais également sur toutes les autres commissions d'enquête qui ont été mises sur pied par après, on aura quelque idée des bouleversements et transformations qui ne manqueront pas d'intervenir dans le prolongement des travaux de la commission Macdonald. En effet, par rapport à l'approche interventionniste essentiellement inspirée de l'économiste John Maynard Keynes, développée dans le rapport Rowell-Sirois, le rapport Macdonald effectue un véritable renversement paradigmatique[1].

LA JUSTICE SOCIALE ET L'ECONOMIE POLITIQUE AU CANADA

Chacun des rapports retenus marque une transition entre deux états de société auxquels nous pouvons faire correspondre la scansion proposée par David Miller. Ainsi, le rapport Armstrong[2] marque la fin d'une phase qui opérait sous l'égide du contractualisme classique caractérisé par la non-ingérence de l'État dans l'économie et la société. Cependant, à la suite d'une analyse très sévère des abus auxquels avait conduit le capitalisme naissant au Canada et à la suite surtout de révélations passablement fracassantes concernant les exactions effectuées auprès des ouvriers et, surtout, de la répression aiguë en vigueur dans les manufactures de tabac de Montréal où les patrons avaient recours à la violence physique à l'encontre de leurs ouvrières, il est apparu que l'État devait légiférer en matière de relations ouvrières s'il entendait freiner la montée du militantisme syndical et introduire un minimum d'harmonie dans les relations de travail. Or, même si la seule recommandation de la commission qui ait été suivie a consisté dans la promulgation d'une loi reconnaissant la célébration de la fête du travail en 1894, il n'en reste pas moins que les législations subséquentes que ce soit en matière d'heures de travail ou d'inspection des manufactures, entre autres, s'inspiraient de cette approche de fond selon laquelle, laissé à lui-même, le contractualisme était porteur d'effets pervers à ce point incontournables que seul le pouvoir public était en mesure de les corriger. Si nous reprenons la nomenclature de Miller, nous pourrions soutenir que nous assistons à cette occasion à l'introduction d'un principe de mérite dans un contexte qui opérait jusque là sous l'empire du droit civil au Canada français ou sous l'empire du *Master and Servants Act* au Canada anglais. En effet, quelles qu'aient été les justifications fournies, c'est bien parce que la classe ouvrière ne méritait pas ces traitements discriminatoires d'une part, parce

---

[1] Nous n'approfondirons pas cette argumentation qui a déjà fait l'objet de deux textes antérieurs, à savoir: "Les rapports des 'sages' et la Lois constitutionnelle de 1982: une analyse régressive", in BUREAU Robert D. et MACKAY Pierre (1987): *Le Droit dans tous ses états*, Montréal, Wilson et Lafleur:35-54; et (1989): "Le Canada, le Québec et le Mexique face à la continentalisation", *Interventions économiques*, no 22, printemps.

[2] Le rapport de la commission Armstrong a été réédité en partie par Greg Kealey sous le titre: *Canada investigates industrialism*, Toronto, University of Toronto Press, 1973.

qu'elle défendait sa propre vision éthique des liens de sociation et, éventuellement, le renversement du capitalisme d'autre part, qu'une solution alternative devait être recherchée.

Le deuxième temps de l'analyse est marqué par une nouvelle redéfinition engagée à l'instigation de la commission Rowell-Sirois dans la foulée de la crise des années trente. Le problème qui se pose alors concerne très spécifiquement le rôle de l'État central dans l'économie par rapport à celui que devraient assumer les provinces. A cet égard, le rapport Rowell-Sirois remet en cause l'interventionnisme antérieur caractérisé par la multiplication des intercessions publiques à tous les niveaux, fédéral, provincial ou municipal, en proposant désormais d'établir une spécialisation verticale entre les juridictions en vertu de laquelle la distinction entre le mérite et le besoin devrait désormais suivre une ligne de démarcation constitutionnelle.

L'instrumentation de cette nouvelle approche passe par le transfert de la responsabilité en matière d'assurance-chômage au gouvernement fédéral, tandis que les provinces assument la responsabilité en matière de bien-être social, c'est-à-dire, et en plus clair, l'ensemble du champ couvert par l'assistance sociale. On convient ainsi à cette occasion d'établir une distinction de fond entre celles et ceux qui sont aptes au travail d'une part, celles et ceux qui ne le sont pas de l'autre.

Si, de nouveau, nous cherchons à établir un lien avec la conceptualisation théorique dont nous avons fait état, nous voyons que le partage des responsabilités entre les deux ordres de gouvernements recouvre la distinction établie entre le mérite et le besoin. En effet, l'existence d'un contrat de travail préalable justifie et engage l'administration d'une protection spécifique vis-à-vis du chômeur, tandis que la cohorte de ceux et de celles qui n'ont aucun contrat à faire valoir est rassemblée sous l'égide des programmes de bien-être social, qu'il s'agisse des pensions de vieillesse, du soutien aux mères "nécessiteuses" et le reste[1].

Dans un troisième et dernier temps, la commission Macdonald ne se contente pas de remettre en cause le keynésianisme appliqué au Canada pendant plus de quarante années, elle pousse l'analyse jusqu'à proposer une redéfinition des responsabilités étatiques. Sans doute, le rajustement fondamental touche au dépassement d'une approche fondée sur la distinction entre l'aptitude et l'inaptitude au travail qui appartenait désormais à des temps révolus, essentiellement parce que ce genre de stratégie consistait essentiellement à placer le domaine d'État au-delà des exigences de l'ordre du marché. Corollairement, dans sa volonté d'arrimer plus intimement la gouverne

---

[1] Pour approfondir ces questions, on pourra consulter: VAILLANCOURT Yves (1988): *L'évolution des politiques sociales au Québec, 1940-1960*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.

étatique à l'univers marchand, la Commission introduit la notion de risque individuel dans l'analyse, réintégrant par là un des paramètres propres au contractualisme classique. En vertu de cette approche, l'adaptation aux contraintes du marché comprend des risques dont la responsabilité doit être assumée conjointement par le gouvernement et par l'individu. L'idée de partage de responsabilité engage ainsi une nouvelle rationalité qui décentre en quelque sorte la place occupée auparavant par le contrat de travail, à l'avantage d'une attitude générale vis-à-vis d'un contrat de société implicite en quelque sorte. En conséquence, ce qui se trouve interpellé à cette occasion, ce n'est pas le statut de la personne en tant qu'ancien travailleur ou employé mis à pied, par exemple, mais bien son comportement vis-à-vis du marché du travail dans son ensemble. L'entrée sur le marché du travail, ou la sortie, comportent nécessairement des risques liés, entre autres facteurs, à la concentration industrielle tout autant qu'aux mésadaptations des formations individuelles, et il appartient aux individus concernés d'adapter leurs comportements de manière à satisfaire ces exigences, peu importe l'emprise qu'ils peuvent, ou peuvent ne pas avoir, sur l'ordre des contraintes qui s'abattent sur eux.

Nous glissons à cette occasion depuis la gestion de sujets de droit ou de sujets méritants ou même de sujets dans le besoin, à la gestion des attitudes et des comportements face à un ensemble indifférencié et indifférent auquel on convient d'accoler la métaphore d'ordre du marché.

Ce glissement pose dès lors deux ordres de problèmes qui relèvent en fait de la discrimination, au sens le plus neutre du terme, à savoir: **Premièrement**, comment mesurer ou évaluer le comportement? **Deuxièmement**, comment définir, de manière objective ou définitive, une incapacité d'une ascendance telle qu'elle puisse justifier le dénuement et, par conséquent, un droit à l'aide sociale?

A cet égard, les paramètres de la nouvelle gestion étatique dépassent la scansion antérieure fondée sur les notions de droit, de mérite ou de besoin et ouvrent au contraire une toute nouvelle dimension dans la redéfinition des liens de sociation.

Les principales caractéristiques de cette démarche sont les suivantes: en premier lieu, il convient d'insister à nouveau sur le fait que nous sommes passés d'une approche fondée sur la gestion de sujets de droit à une discrimination fondée sur les comportements ou les attitudes; en deuxième lieu, l'ordre de marché n'est plus envisagé comme un ordre autonome et fermé éventuellement porteur d'effets pervers, il est au contraire reconduit dans sa fonction éminente d'arbitre ultime des gains et des pertes qui échoient aux individus; en troisième lieu, à l'occasion de ce recentrement, la question de fait de savoir si un individu travaille ou ne travaille pas cède devant cette autre, à savoir s'il manifeste quelque volonté de subvenir à ses propres besoins au pas; en quatrième lieu, la gestion étatique doit solliciter et favoriser l'émergence de

cette volonté; en cinquième lieu, enfin, dans la foulée de la redéfinition en cours, tout ce qui relevait des droits sociaux et qui avait été acquis à la suite des revendications des prestataires de l'assistance sociale est susceptible d'être remis en question.

CONCLUSION

Nous avons mené notre recherche sur la justice sociale en mettant en parallèle une démarche socio-juridique soucieuse d'approfondir la portée de l'expression et une approche liée à l'économie politique de la gestion étatique. La distance entre les deux voies apparaît à ce stade-ci incommensurable. Il semble en effet subsister un tel écart entre l'ordre des normes ou des principes et celui de la gestion socio-politique que le problème de la finalité d'un questionnement autour de l'enjeu de la justice sociale se trouve d'entrée de jeu posé.

Dans un autre ordre d'idées, l'interprétation relativement confortante en vertu de laquelle l'évolution sociale nous conduirait à repérer un accroissement des indignations et un déploiement linéaire des consciences semble sans fondement. Nous serions d'ailleurs confronté à un défi beaucoup plus complexe où la multiplication des discriminations et la redéfinition des liens de sociation reposeraient avant tout sur la capacité technique des instruments de gestion sociale à les repérer; en d'autres termes, nous établissons aujourd'hui des nuances dans des comportements tout simplement parce que, hier, nous n'étions pas en mesure de le faire.

Notre aptitude et nos ingéniosités à évaluer des contenus de volonté enclencheraient ainsi un dépassement de la reconnaissance ou du repérage des besoins, au sens où l'on entendait encore l'expression il y a à peine une décennie.

En ce sens, la progression de la technique sociale dicterait les termes et le contenu de la gestion sociale elle-même, avec le résultat que le recours aux expressions fortes de naguère, celle de justice sociale en particulier, demeurerait sans grande signification praxéologique dans le contexte actuel où même les acquis les plus significatifs en matière de droit social sont contestés. Alors, là où David Miller pouvait repérer un déploiement linéaire qui nous portait à envisager la justice sociale comme la résultante d'un compromis engagé sous l'égide de trois principes de justice irréconciliables en théorie, mais de mieux en mieux intégrés en pratique, il nous faut peut-être désormais composer avec un quatrième principe qui vise à brimer les principes de mérite et de besoin à l'avantage du principe de droit, à savoir le principe de risque. Mais le risque n'est pas un principe, c'est une menace désormais rendue inévitable depuis que l'on a multiplié les contraintes systémiques autour du projet de la continentalisation de l'économie nord-américaine. A cette occasion, la question surgit de savoir si

nous ne sommes pas conduit à renoncer aux principes, et aux valeurs qui les portent, à l'avantage des faits, c'est-à-dire à l'avantage des contraintes portées par l'ordre du marché. Et, si tel était le cas, il faudrait sans doute étendre au domaine de l'économie politique la critique montée par Allan Bloom[1], contre le relativisme culturel contemporain: ce qui se profile à l'horizon du renversement paradigmatique en cours ce serait rien de moins que l'abandon de la vocation sociale de la société de la part des nouveaux maîtres de l'économie politique.

[1] Dans son récent et désormais célèbre ouvrage: (1987): *The Closing of the American Mind*, New York, Simon and Schuster: "*We have here the peculiarly American way of digesting Continental despair. It is nihilism with a happy ending* ", une réflexion dont la validité devrait s'étendre au Canada avec la libération des échanges entre les deux pays.

DÉMOCRATIE ET COMMUNAUTÉ: LA DOUBLE ORIGINE DE LA SOCIÉTÉ CIVILE

J. Yvon Thériault
Sociologie
Université d'Ottawa

"Toutes les tentatives de fondation ultime où persistent les intentions de la philosophie de l'origine se sont soldées par un échec" (Habermas, 1987a, t.1: 18).

RETOUR DU SUJET ET OUBLI DE LA COMMUNAUTÉ

Dans un ouvrage paru au début des années soixante, *Community and Power*, le sociologue américain Robert Nisbet (1962: 17) disait: "Je crois que la communauté est le contexte essentiel à travers lequel l'aliénation moderne doit être considérée" (trad.). On sait que ce même auteur dans *La tradition sociologique* (1984), fait de la notion de communauté l'une des idées maîtresses de la sociologie naissante, discipline selon lui essentiellement réactive au rationalisme des lumières. L'opinion selon laquelle la référence communautaire a agi dans la modernité comme contre-modèle critique à la rationalisation de nos sociétés est d'ailleurs exprimée par plusieurs. Ainsi, après avoir balisé les contours du concept de communauté, J.R. Gusfield (1975) et G. Busino (1985) concluront que si le concept de communauté est scientifiquement ambigu il fut néanmoins, comme mythe du paradis perdu, un puissant instrument imaginaire de lutte contre l'aliénation du monde moderne.

Au milieu des années soixante, la plupart des penseurs en sciences sociales, comme la majorité des activistes politiques, partageaient ce jugement positif sur la référence communautaire. Qui plus est, plusieurs d'entre eux voulaient en faire un fondement. Contre la civilisation mécanique, contre la science pure, il s'agissait de rétablir le monde dans sa vérité qui était communautaire. L'époque célébrait en effet "le vrai", contre "l'artificiel", la récupération de pulsions aliénées, contre la marchandisation de nos vies. Pour ce faire on faisait appel indifféremment à la sexualité, à la nation, à la vie locale, à la convivialité: ensemble de références se rapportant à notre condition d'êtres grégaires. L'appel communautaire ne reposait donc pas uniquement sur la forme nostalgique d'un paradis perdu, il reposait tout autant sur un sociologisme, un véritable vitalisme social qui définissait l'émancipation comme

un retour au fondement de notre subjectivité communautaire[1]. Le mouvement communal ou encore la vague nationalitaire qui déferla alors sur l'Occident industrialisé sont des exemples de la préférence de l'époque pour l'organique sur le construit.

Il y a des références, et ce qu'elles comportent, qui disparaissent rapidement des réflexions socio-politiques. Ainsi en est-il de l'appel communautaire. Le retour de l'individu, du sujet, ou de l'acteur, à de rares exceptions près, l'a complètement effacé des débats théoriques actuels[2]. La réflexion salutaire sur la démocratie, sur l'individualisme ou sur le caractère fondateur de notre modernité politique que sont les droits de la personne a complètement déplacé le débat vers la dimension politique du lien social. La solidarité organique a cédé sa place à la solidarité contractualiste ou argumentative; la représentation de type sociologique (représentative d'intérêts sociaux) est de plus en plus remplacée par une représentation de type politique (fondée sur une construction discursive des points de vue) (Rosanvallon, 1988). Les références à "l'enracinement", aux "spécificités culturelles" sont devenues suspectes face au retour en force de l'individu rationnel et de son universalisme.

Je ne voudrais pas dans cette brève communication effectuer le chemin inverse. L'ouverture (ou le retour) de la pensée et de la pratique politiques vers la question du sujet m'apparaît une avancée théorique et politique certaine. Mais, pour réintroduire le sujet, fallait-il absolument, sinon postuler "la fin du social", du moins oublier son existence comme instance pertinente. Pour le dire autrement, la reconnaissance que nous sommes des êtres sociaux façonnés par des communautés, n'aura-t-elle été qu'un bref intermède romantique de l'histoire de la modernité, une période s'échelonnant de "l'invention du social" au siècle dernier, jusqu'aux événements du milieu des années soixante qui annoncent "la fin du social"[3].

La question qui nous intéresse ici pourrait se formuler ainsi: comment peut-on concilier, d'une part, l'obligation démocratique de la reconnaissance du sujet, de son propre espace tant théorique que pratique, obligation qui doit admettre l'autonomie du politique et critiquer le principe de la détermination

---

1 Le grand théoricien de l'appel communautaire demeure Ivan ILLICH, voir en particulier *La convivialité* (1973). Comme celle de l'époque, son oeuvre est marquée par une valorisation excessive des formes organiques de la communauté et une faible théorisation de la dimension démocratique.

2 Le récent ouvrage de A. GORZ (1988), *Métamorphose du travail* et celui de M. MAFFESOLI (1988), *Le temps des tribus* sont des exceptions qui maintiennent, dans le champ socio-politique d'expression française, un intérêt pour la dimension communautaire.

3 Les expressions "invention du social" et "fin du social" sont respectivement empruntées à J. DONZELOT (1984) et J. BAUDRILLARD (1983).

sociologique et, d'autre part, l'appartenance à des "communautés", qui si elle est effective, ne peut fonctionner sans déterminer ce même sujet et soumettre ainsi le politique aux lois ou subjectivités des appartenances sociales?

Je me propose moins de répondre à cette question que de démontrer sa centralité dans la compréhension du rapport entre le politique et le social. Plus précisément, en m'intéressant tant à la conceptualisation actuelle qu'à l'histoire du concept de société civile, j'aimerais essayer de dresser le contour d'une analyse qui puisse interroger simultanément la permanence de la communauté et l'exigence démocratique.

LA SOCIÉTÉ CIVILE

Parce que son utilisation courante se réfère la plupart du temps indifféremment à ces deux notions, le concept de société civile s'avère particulièrement intéressant pour pénétrer ce questionnement. En effet, la société civile c'est, d'une part, pour certains, l'espace où se meuvent les sujets du droit moderne et où ils s'unissent pour former une société. Concept hérité de la philosophie politique, il est donc indissociable d'une conception contractualiste de la démocratie. L'intérêt pour celui-ci d'ailleurs coïncide actuellement avec le renouveau d'intérêt pour la démocratie. D'autre part, pour d'autres, la société civile est conçue comme la réalité substantive qui donne consistance au droit et au politique. L'opposition société civile/Etat s'entend habituellement de cette façon. C'est ainsi que A. Gorz (1983: 146) l'utilise quand il dit: "En théorie, la source du droit ne peut être que la société civile, c'est-à-dire le tissu des rapports sociaux réels et vivants". La société civile se rapporte ici à une définition sociologique. L'intérêt pour la chose grandit lorsque l'on veut transférer aux "rapports sociaux réels et vivants, c'est-à-dire aux communautés, des pouvoirs actuellement dévolus à l'Etat.

Nous reviendrons sur l'utilisation différenciée du concept. Avant, toutefois, il nous faut préciser la différence elle-même. Elle s'avère d'ailleurs une différence ontologique, une double origine qui coïncide avec deux moments de l'histoire de la pensée: le moment de la philosophie politique, le moment sociologique. En précisant ces deux moments et en analysant le passage de l'un à l'autre, le difficile rapport entre démocratie et communauté s'imposera avec plus de clarté.

LE MOMENT DE LA PHILOSOPHIE POLITIQUE

La première conceptualisation moderne de la société civile accompagne la naissance de la conception moderne du politique et de la démocratie[1]. Elle est fille de la philosophie du droit naturel et de sa conception essentiellement contractualiste du lien social. La société civile est dans cette tradition ce qui relève de la nature volontaire du lien social, par opposition à tout l'espace rejeté dans l'état de nature. C'est bien pourquoi l'opposition fondamentale n'est pas alors **société civile/Etat** mais **état de nature/société civile**.

L'utilisation du concept de société civile, dans la tradition de la philosophie politique, vise donc à bien préciser une perception nouvelle du corps social, un être ensemble perçu comme association volontaire, comme espace où les individus de l'état de nature transforment leur monadisme originaire en forme organisationnelle. La société civile et l'Etat expriment deux instances de cette forme associative. Au contraire de s'opposer, la société civile et l'Etat tendent à se confondre comme deux configurations essentiellement mondaines advenues à travers le passage de l'état de nature à la civilistion.

C'est ce sens qu'en donnera Diderot dans l'article "Société civile" de l'*Encyclopédie*, texte selon J.P. Lefebvre (1975: 55) "que l'on peut considérer comme caractéristique d'une "idée reçue" dans la pensée du XVIIIe siècle". "Société civile, dira Diderot, s'entend du corps politique que les hommes d'une même nation, d'un même État, d'une même ville ou d'un autre lieu, forment ensemble et des liens politiques qui les attachent les uns aux autres; c'est le commerce civil du monde, les liaisons que les hommes ont ensemble, comme sujets aux mêmes lois et participants aux droits et privilèges qui sont communs à tous ceux qui composent cette même société" (Diderot cité par J.P. Lefebvre 1975: 55). John Locke (1977), dans le *Second traité du gouvernement civil*, associera aussi la société politique et la société civile (voir chapitre 6: "La société politique ou civile"). Il regroupera sous ce vaste espace l'ensemble des liens qui naissent du contrat de sortie de l'état de nature. Enfin, la dimension juridique ou construite de lien social dans la société civile est toujours attestée par Kant. Dans *Critique de la faculté de juger*, il voit la société civile comme la constitution "d'un tout" par la "puissance légale", "condition formelle", dira-t-il, pour réaliser "la fin dernière de la nature" (Kant, 1965: 242). Ainsi la société civile apparaît, non pas simplement synonyme de lien politique, mais comme la réalisation volontaire d'une idée éthique: celle d'associer sous l'égalité de la loi les "êtres humains".

On connaît la portée politique de cette conception contractualiste du lien social. En Occident, l'Etat de droit en vient à condenser l'essentiel de la

---

[1] Cette reconstruction de la place du concept de société civile dans la tradition de la philosophie politique est développée plus longuement dans J.Y. THERIAULT (1985), *La société civile*.

légitimité du pouvoir. La souveraineté fut lentement transférée aux individus définis comme les contractants de l'état de nature. Au niveau non étatique, la conception moderne (politique) du lien social qu'exprime le concept de société civile est aussi visible. L'édification d'une sphère publique, dans le sens habermassien du terme, accompagne l'émergence de cette idée. Cet espace public se forme selon lui (Habermas, 1978) dès le Haut-Age et, à travers l'usage public de la raison institue une forme discursive de légitimité. A.W. Gouldner (1980: 361) parlera pour sa part d'une effervescence de créativité organisationnelle ayant accompagné le déclin de la féodalité et ayant créé les conditions d'émergence du monde bourgeois. Cette nouvelle forme organisationnelle repose, pour Gouldner, sur un principe nouveau de légitimité, soit l'auto-organisation.

Qu'il soit discursif comme chez Habermas, ou lié à la capacité d'auto-organisation des sujets (autonomie) comme chez Gouldner, l'espace public non éthique identifié par ces auteurs confirme l'existence sociale d'une forme nouvelle de lien social correspondant aux notions "volontaristes" et "contractualistes" de la philosophie politique. L'idée d'une société civile comme effet d'un moment politique trouve sa confirmation empirique. La communauté dans cette perspective est artefact.

LE MOMENT SOCIOLOGIQUE

C'est au tournant du XVIIIe siècle et du XIXe siècle, suite à plusieurs revirements, que le concept de société civile subira sa première reconceptualisation (Rosanvallon, 1979; Dumont, 1977; Bobbio, 1979; Ferry, 1989). Cette reconceptualisation accompagne globalement le passage de la prédominance de la philosophie politique dans l'interprétation du lien social à la prédominance de la sociologie. Ainsi, le concept sera dorénavant associé à une compréhension nettement plus orientée vers la dimension sociale de la chose. Autrement dit, la définition volontaire ou contractuelle du lien social fondé à travers la société civile sera abandonnée, celle-ci pouvant maintenant se lire "comme tissu en lui-même consistant" (Ferry, 1989). La société civile comme espace politique instituant le social (comme le percevait toujours Kant) en arrive donc à être comprise dans un rapport complètement inversé: un espace social instituant le politique.

Ce premier revirement en implique un autre. L'idée d'une société civile qui se confond avec la société politique ("La société civile ou politique" de Locke) ne peut être maintenue face à une interprétation sociologique de celle-ci. Comme on le verra, c'est le politique comme constructeur (ciment) du lien social (le politique comme idée éthique) qu'on évacue ainsi. Et, dès lors que la société civile n'est plus comprise dans son moment politique, elle pourra se poser en altérité à l'Etat. N. Bobbio (1979) rappelle comment, au tournant du XIXe siècle, la vieille dichotomie **état de nature/société civile ou Etat**

disparaît pour être remplacée par la nouvelle dichotomie **société civile/Etat**. Dans cet échange de parabole, poursuivra-t-il, il deviendra de plus en plus admis qu'inévitablement la société civile (maintenant identifiée au tissu social) présidera au dépérissement de l'Etat ou du politique.

Sans que l'ensemble des développements que nous venons de souligner y soient présents, il est convenu de voir dans *La philosophie du droit* de Hegel la formulation qui préside au passage de la conception philosophique à la conception sociologique de la société civile. Cette affirmation est partiellement vraie, car Hegel fonde sa conception de la société civile non uniquement sur la tradition de la philosophie politique mais aussi à partir des travaux de l'économie politique anglaise. Et, que ce soit à travers l'opposition mandevillienne des "vices privés" et du "bien public", présente dans *La fable des abeilles* (1714), ou encore à travers la conception empirique de la chose esquissée par l'écossais A. Ferguson dans *An Essay on the History of Civil Society* (1767), cette tradition avait tracé la voie à une distinction société civile/Etat et à l'abandon de tout moment politique dans la société civile.

Néanmoins, Hegel est éclairant pour comprendre la double origine du concept et le sens qu'il prendra après lui. Chez lui, pour une première fois dans la tradition philosophique, est établie une distinction claire entre la société civile et l'Etat. Il fera de celle-ci (la société civile) une réalité empirique désencastrée de toute forme de vie éthique. Espace du "déferlement des passions" et des "intérêts particuliers", il la présentera comme ce lieu "qui offre dans ses oppositions et leur enchevêtrement aussi bien le spectacle du luxe et de l'excès de jouissance que celui de la misère et de la corruption politique et éthique communes à chacun de ses états"(1975: 60). On comprendra facilement alors pourquoi la société civile ne possède pas son propre principe de communalisation: "elle présuppose l'Etat; elle doit l'avoir devant comme quelque chose d'autonome pour pouvoir exister", dira-t-il. Pour cette raison aussi, la reconnaissance chez lui de la société civile comme sphère séparée du politique ne le conduit pas à placer en celle-ci, comme le feront ses successeurs, le lieu de la détermination.

La conception hégélienne de la société civile doit être perçue comme une critique de la conception volontariste du lien social. Elle est une critique de l'hypothèse que la communauté naît de l'usage individuel de la raison ou de l'action rationnelle des individus, hypothèse comme on l'a vu, soit propre à la philosophie politique, soit propre à l'économie politique naissante. Pour lui un principe de communalisation doit être premier. Et, ce principe est effectivement présent dans l'Etat, communauté réalisant la Raison universelle et traversant en la cimentant une société civile atomisée.

Hegel reconnaît le caractère empirique, ainsi que distinct du politique, de la société civile mais loge du côté de l'Etat le principe de la communalisation du monde bourgeois. Hegel croit encore que le lien social moderne est le résultat

d'une intention conduite par la raison. Le renversement de cette perspective, qui s'opèrera à sa suite, vise justement à rejeter cette prétention au nom d'une société civile mue essentiellement par ses propres lois. Marx (1977: 2) dira qu'il faut chercher dans "l'anatomie de la société civile" les forces explicatives des conduites humaines. En disant cela Marx rompt avec ce qui restait de constructivisme chez Hegel et rejoint son siècle dans une conception positiviste du lien social. D'aillleurs, et c'est à cela que nous arrêterons brièvement, les trois grandes familles théoritico-politiques du XIXe siècle: le libéralisme, le conservatisme, le socialisme croiront, chacune à leur manière, avoir trouvé la clef explicative qui permet le lien social sans médiation politique.

Le libéralisme: Ainsi les libéraux du début du XIXe siècle tenteront de se dissocier du libéralisme métaphysique du siècle prédécent. Poursuivant la réflexion amorcée à travers l'économie politique, ils croiront trouver, comme chez Bentham par exemple dans l'utilité, le principe articulatoire de la société civile[1]. La liberté des modernes, c'est-à-dire l'individualisme comme valeur centrale de la modernité selon Constant, est elle aussi inséparable d'une inversion du rapport entre le politique et le social. Cette inversion, pour utiliser la terminolgie de Gauchet (1980: 57), nous fera passer d'un Etat producteur de la société à un Etat produit par la société civile. "Le législateur, dira Constant, est pour l'ordre social ce que le physicien est pour la nature. Newton lui-même n'a pu que l'observer et non déclarer les lois qu'il reconnaissait ou croyait reconnaître. Il ne s'imaginait pas sans doute qu'il fut le créateur de ces lois" (cité par Gauchet 1980: 58). Bref, la communauté n'a pas à être construite, elle est contenue dans les lois qui s'établissent spontanément dès qu'il y a des relations entre des hommes.

Le conservatisme: Les conservateurs aussi clameront encore avec plus de netteté une consistance du lien social et sa réalité première en rapport au moment politique. Le pouvoir dira Bonald dans une formule célèbre est "pré-existant à la société, puisque le pouvoir constitue la société". E. Burke avant lui voulait réhabiliter les "préjugés" auxquels il attribuait la fonction d'habiller la "raison nue" des philosophes. Les "préjugés", selon Burke, participent au développement des "prescriptions", véritables lois de l'histoire, des "jugements de la race humaine" (Burke, 1983: 125) "construits avec bien plus d'intelligence, dira-t-il, qu'une seule génération peut fournir" (p. 282). En Allemagne, au même moment, sous l'impulsion de l'ouvrage *Une autre philosophie de l'histoire* de J.G. Herder (1776), l'idée d'une communauté culturelle (Volk), matrice du monde, tendra à se substituer au rationalisme individualiste en politique. Pour Herder, l'Etat des droits est une réalité "non naturelle et irréelle, un simple concept... sur papier" (cité par Barnard 1965: 99). Il lui préférera l'Etat ethnique, l'Etat culturel (Kuturstaat) sorte de

---

[1] La Préface de Marcel GAUCHET (1980), au livre de B. CONSTANT *De la liberté chez les Modernes*, "Benjamin Constant: l'illusion lucide du libéralisme" est une fine analyse, pour le libéralisme, du renversement que nous étudions ici.

"gouvernement naturel", véritable instrument au service du seul lieu de cohésion effective du lien social: le peuple. Que ce soit par les prescriptions historiques de Burke ou par les matrices culturelles de Herder, s'élaborait à travers la réaction conservatrice l'idée d'une communauté consistante en elle-même et nettement plus significative et complexe que l'arrangement pouvant naître de la délibération entre égaux. C'est d'ailleurs la reconnaissance de la permanence de ce rapport communautaire qui fera du conservatisme le premier grand mouvement critique de la modernité.

Le socialisme: Enfin, les socialistes, malgré l'utopisme qui les associe au camp des constructivistes à la Rousseau, "veulent, comme le rappelle J. Donzelot (1984: 53) réunir les hommes sur la base de leurs harmonies concrètes plutôt que d'un principe abstrait tel que la souveraineté, les associer par un pacte positif et non pas autour d'une fiction symbolique". Saint-Simon rêve d'abolir le politique à partir de "l'ordre industriel". Sa formule célèbre "l'administration des choses remplacera celle des hommes", demeure la formule la mieux réussie pour exprimer la croyance du XIXe siècle en l'harmonie spontanée des intérêts. Proudhon veut assurer "l'autonomie des groupes sociaux dans la société". C'est en faisant "surgir des profondeurs du travail" le sens du lien social qu'il veut réaliser son projet. Grand penseur de la société civile contre l'Etat il refusera lui aussi la politique. "La réforme sociale ne sortira jamais de la réforme politique"[1].

Marx aussi, à l'encontre d'Hegel, voit dans la société civile bourgeoise l'existence de médiations non politiques (le travail, le capital) assurant le lien social. Lui aussi, plus que les autres d'ailleurs, voit dans le politique une "illusion" qu'il dira bourgeoise et, dans l'Etat une simple superstructure de la société civile. Il dénonce certes la distinction libérale privé/public comme le principe du monde bourgeois. Non seulement ne conteste-t-il pas que cette distinction soit effective, mais toute son oeuvre tend à démontrer que toujours et partout le privé (c'est-à-dire ici le social) fut la force de l'histoire. Dans *L'idéologie allemande* il dira: "Le terme *burgeliche Gesellschaft*, 'société civile', apparut au XVIIIe siècle, quand les rapports de propriétés s'étaient déjà dégagés de la communauté antique et médiévale. La société bourgeoise comme telle ne se développe qu'avec la bourgeoisie: cependant l'organisation sociale issue directement de la production et du commerce et qui, à toutes les époques, forme la base de l'Etat comme de toute autre superstructure idéaliste, a été continuellement désignée par le même terme" (Marx, 1982: 1068). Toutefois, Marx ne pourra moralement accepter la médiation essentiellement économique ainsi identifiée. Et, c'est pourquoi, son utopie communiste fondera le lien social sur une harmonie complète entre l'individu et la communauté, bref sur un communautarisme intégral (Rosanvallon, 1979: 201 et ss).

---

[1] On retrouvera chez BERGOUNIAUX et MANIN (1979: 19 et ss.) la présentation des conceptions du socialisme du XVIIIe siècle face à la démocratie.

Autant donc chez les libéraux, chez les conservateurs que chez les socialistes, la découverte d'une société civile contenant la substance empirique des médiations régissant la communalisation passe, au XIXe siècle, par l'éclipse du politique. Pourtant, cette reconnaissance de l'autonomie de la société civile par rapport à l'Etat, comme la découverte en son sein du principe instituant l'ensemble du lien social, ne conduisent pas à l'approfondissement théorique du concept. Au contraire, tout s'est passé comme si la victoire (du moins théorique) de la société civile contre l'Etat avait présidé à la mort de l'idée de la société civile. Chez les libéraux ce sera le principe de l'utilité ou du marché qui sera opposé comme substance du social à l'Etat; chez les romantiques et les conservateurs la communauté et l'histoire seront extirpées comme les fondements vrais de l'organisation sociale; chez les socialistes lorsque ce ne sera pas les lois de l'histoire, l'harmonie des intérêts débarassés des rapports de domination sera présentée comme la face cachée, mais seule authentique, du social. La société civile, comme idée, disparaît du vocabulaire du XIXe siècle en même temps qu'est précisée sa substance.

Ce paradoxe a une explication. La pensée socio-politique du XIXe siècle est régie par une "anthropologie pessimiste du sujet" (Stame, 1984: 8). Si celui-ci réalise l'histoire, c'est de façon inconsciente, propulsé par les forces sous-jacentes du social (les lois sociales). Cette pensée veut combattre les effets délétères sur le lien social d'un processus d'individualisation, recomposé seulement dans l'imaginaire du siècle précédent, par la volonté des contractuants d'entrer en société. Contre le volontarisme des théories contractuelles (et le concept de société civile demeurait associé à celles-ci) on opposera les déterminations liées à notre état grégaire. En fait, comme le souligne A. Gouldner (1980), pour qui la société civile est la forme organisationnelle de la société bourgeoise, le XIXe siècle à travers la sociologie fera de la société civile son objet principal d'analyse. Cette discipline en effet se crée sur la question de la possibilité du lien social dans une société de plus en plus atomisée. Seulement, de Comte à Durkheim, on est convaincu du caractère illusoire de la médiation politique telle que conçue à travers l'idée de société civile et c'est pouquoi on y substituera la pesanteur des lois de l'histoire et de la communauté.

L'ARGUMENTATION DE LA TRADITION COMMUNAUTAIRE

Les deux moments de la société civile que nous venons d'identifier sont des moments forts de la conception moderne du politique. Nous les avons rappelés parce que nous croyons, avons-nous dit, qu'ils sont tous deux compris dans les tentatives récentes de reconceptualiser la société civile.

La référence actuelle au concept en effet recoupe, d'une part, un intérêt pour une conception volontariste du lien social. Elle participe à la réconciliation

tardive d'une grande partie de l'intelligentsia de gauche occidentale avec les fondements modernes de la démocratie et du politique.

Jean Cohen (1989:10), par exemple, inscrit le contour d'une "*politics of self-limitating radicalism* " comme celui de l'élargissement de la société civile comprise à travers quatre moments: le développement du **pluralisme**, d'un espace public **communicationnel**, d'une sphère liée à **l'autonomie individuelle** (*privacy*), d'un **cadre juridique formel**. Conséquemment, soulignera-t-elle, les deux ensembles de droits fondamentaux nécessaires à l'existence d'une société civile pleinement développée sont ceux qui assurent l'intégrité de la personne (*privacy*) et ceux liés à une communication libre. On reconnaîtra ici les fondements d'une conception volontariste de la société civile (voir Cohen, 1982; Cohen et Arato, 1986). Dans une démarche similaire J. Kean (1988a: 22), dans *Democracy and Civil Society*, rappelle que si le développement d'une société civile "socialiste" implique l'idée de la multiplication des sphères d'activités (le pluralisme) hors-Etat, il signifie aussi l'inscription d'une telle réalité sous l'égide d'une démocratie formelle, c'est-à-dire un Etat de droit et un espace public (communicationnel) fort.

D'autre part, ces auteurs, par la référence au pluralisme de la société civile, nous ramènent nécessairement à l'idée d'une myriade de contextes normatifs au fondement de l'organisation politique de la cité. Car, qui dit pluralisme, comme le rappelle ailleurs J. Kean (1984: 112), parle d'actions orientées par des valeurs, par une rationalité substantive, qui à la différence de la rationalité formelle, fonde des actions sur des valeurs irréconciliables. D'ailleurs, et c'est une préoccupation que nous partageons, Kean, dans le même texte, critique la conception habermassienne de l'espace public pour son abstractionnisme qui l'empêche d'être sensible aux formes de rationalités pratiques toujours présentes dans nos sociétés. Une théorie socialiste de l'espace public, dit-il, "devra s'appuyer sur les stratégies théoriques contenues dans les interrogations immanentes aux protestations, résistances et solidarités des traditions vivantes (...). Une telle théorie trouvera plus facilement le nouveau monde à travers la critique du vieux" (notre traduction, Kean, 1984: 112)[1].

Si l'analyse de Kean est juste, au moins deux leçons doivent être tirées en ce qui regarde l'interrogation sur la société civile comme terrain de prédilection de la démocratie. Premièrement, toute théorie de la démocratie doit accepter que des éléments de la société civile soient à jamais fondés sur les relations qui ne participent pas du paradigme contractualiste. A. Gorz (1983: 132) me semble bien exprimer ce problème lorsqu'il dit: "Bref, l'existence sociale comporte inévitablement une part d'aliénation parce que la société n'a pas été et ne peut être produite et reconnue par chacun comme l'oeuvre qu'il a créée librement en coopération volontaire avec tous les autres". Autrement dit, l'idée

---

[1] John KEAN (1989b) a aussi édité *Civil Society and the State*, recueil qui regroupe plusieurs textes sur le concept de société civile.

d'un lien social essentiellement volontaire (sur base contractuelle ou discursive, peu importe ici) est une négation trop radicale de la socialité pour ne pas être une utopie dangereuse. Soulignons-le, ce que Gorz appelle l'aliénation nécessaire à notre existence sociale, est bien la reconnaissance du caractère communautaire du vivre ensemble.

Deuxièmement, la réintroduction de la dimension communautaire ramenée par Kean à travers la référence aux "protestations, résistances et solidarités des traditions vivantes" n'a pas comme unique fonction de nous rappeler la pesanteur du social. Elle vise aussi à affirmer que les questions d'ordre pratique ne pourront jamais être totalement fondées sur une vérité produite à travers "l'agir communicationnel". Les motivations des acteurs reposeront toujours, en partie du moins, sur une hiérarchie de valeurs héritées de notre participation à différentes communautés historiques.

Une telle conclusion est lourde de conséquences. Pour en préciser le sens, j'aimerais me référer à un récent article de J. Whitebook (1985) dans *Telos*, s'intitulant *The Politics of Redemption*. Ce texte rappelle comment la pensée critique (principalement le marxisme occidental) s'est construite sur la condamnation radicale d'une modernité jugée complètement rationalisée ou instrumentalisée. C'est en faisant appel à une véritable politique de "rédemption", au nom des valeurs chassées par la modernité (les traditions vivantes pour employer le mot de Kean), qu'on crut pouvoir, souligne-t-il, extirper le mal. Pour Whitebook des "figures rédemptives" persistent aujourd'hui chez tous ceux qui refusent de soumettre les questions d'ordre pratique au tribunal de la rationalité démocratique.

> "*With respect to practical philosophy, I believed the universal notions of humanity and personhood are the only tenable normative conceptions in a post-metaphysical world. The temptation to rehabilitate a substantive doctrine of the good life is certainly understandable in a world which seems adrift because of a lack of compelling values. However as Heller has argued, all such notions must ultimately have recourse to an hierarchical ontology and metaphysically ordained system which are theoretically and pratically unacceptable* " (Whitebook 1985:167).

Mais alors, comment envisager la prise en compte de la dimension substantive du vivre ensemble et de la hiérarchie des valeurs qu'elle présuppose (l'idée de la communauté), en même temps que celle de l'universalisme abstrait de toute pensée qui reconnaît le sujet individuel au fondement social (l'idée de démocratie)? Bref, comment introduire la communauté dans la démocratie sans qu'elle préside, comme ce fut le cas au XIXe siècle, au nom d'une politique comme "rédemption", à l'éclipse du politique comme questionnement éthique sur le vivre ensemble?

Cette question on le sait est celle qui habite l'oeuvre de Habermas. Celui-ci veut en effet réintroduire l'intersubjectivité à l'intérieur d'une modernité où le monde vécu a été complètement colonisé par les médiations de la rationalité instrumentale. Il refuse, comme ce fut le cas pour plusieurs tentatives au cours de ce siècle, de reconnaître "le tribunal de la tradition historique" (Ferry 1987: 127) comme le matériau pouvant servir à reconstruire cette intersubjectivité brisée. C'est par une reformulation du projet démocratique moderne (du contractualisme à la raison argumentative) qu'il vise à démontrer que "les questions d'ordre pratique sont susceptibles de vérité" (ibid). Une telle approche concilie démocratie et communauté en postulant que cette dernière peut devenir une réalité communicationnelle fondée sur une rationalité dialogique. Ces prétentions d'ailleurs, on l'a souligné en référence au travail de J. Kean, sont critiquées pour leur incapacité à tenir compte de la permanence des réalités substantives et pour leur formalisme, c'est-à-dire la volonté de faire reposer le monde vécu sur un fondement ultime, un principe de vérité, et de trouver ce fondement ultime dans la raison communicationnelle qui est Une.

Dans les dernières pages de *Théories de l'agir communicationnel*, J. Habermas (1987b: T. 2) confirme la prétention de la théorie de l'agir communicationnel à viser une légitimation universelle au niveau du monde vécu tout en contestant qu'il se rend ainsi "coupable de prétention fondamentaliste" (p.440) "La théorie de l'agir communicationnel, dit-il, vise en effet ce moment d'inconditionné qui, avec les prétentions de validités critiquables, marque les conditions du processus de formation d'un consensus - car, en tant que prétentions, elles transcendent toutes les limitations spatiales et temporelles, toutes les limites locales de tout contexte donné" (p. 439).

Toutefois, dit-il deux "arguments de méthode" empêchent une telle théorie d'être fondamentaliste. Le premier est qu'en conformité avec l'obligation de complémentarité entre les théories, la théorie de l'agir communicationnel doit vérifier ses prétentions universelles avec les connaissances produites par d'autres théories, en l'occurrence ici les sciences sociales. Seulement s'il était possible d'éclaircir, à la lumière de la théorie de l'agir communicationnel, toutes "les figures opaques de la pensée mythique, d'expliquer les expressions bizarres des cultures étrangères" et ainsi de "prendre conscience de ce que nous avons désappris au cours de nos processus d'apprentissage" (Habermas, 1987b: 440, T.2), seulement alors la théorie de l'agir communicationnel pourrait-elle définitivement être considérée vraie. Comme cette possibilité est et demeurera une hypothèse, la prétention universelle du consensus argumentatif "ne peut exclure a priori, dit-il, cette posiblité de l'oubli". Autrement dit, il est toujours possible, et la vérité argumentative doit en tenir compte, que les traditions historiques contiennent des savoirs historiques qui ne nous sont pas accessibles par la raison discursive.

En plus de "l'oubli" Habermas avance aussi le savoir "de derrière" comme argument méthodologique limitant les "errements fondamentalistes" de l'agir communicationnel. Le théoricien comme le profane, dit-il, est doté "d'une pré-compréhension et de connaissances intuitives" (la pratique courante) ..."savoir qui contraste originellement avec le cas d'espèce constitué par le savoir explicite de quelque chose" (...). C'est seulement sous la pression, dans telle ou telle situation d'un problème qui surgit pour nous que des éléments pertinents d'un tel savoir de derrière sont arrachés à leur présence familière". Alors, ces éléments se transforment, "parcelle par parcelle en possibilité de savoir explicite". Ainsi aucune théorie ne peut jamais prétendre que le monde vécu lui soit complètement ouvert. Qui plus est, il n'est pas du domaine du savoir explicite de connaître quelle parcelle du "savoir de derrière" est disponible à la vérité argumentative. Autrement dit, la théorie de l'agir communicationnel sera toujours limitée par l'inachèvement de l'ébranlement des évidences.

Sans avoir pour la tradition, selon l'expression de J.L. Ferry, un "intérêt antiquaire", il me semble que Habermas reconnaît l'inscription communautaire ainsi que sa pertinence et sa permanence. S'il le fait timidement et d'une façon encore insuffisante, il nous dirige toutefois vers un questionnement riche sur le rapport entre démocratie et communauté. Il ne s'agit pas d'évacuer toute "intersubjectivité communautaire" au profit d'une "intersubjectivité communicationnelle", il ne s'agit pas de nier la communauté sociologique, au profit de la communauté née de la libre discussion entre égaux. Il s'agit bien plutôt de soumettre à l'épreuve de la prétention universelle de la vérité argumentative nos réserves de traditions, tout en limitant cette même prétention par l'hypothèse de la possibilité de "l'oubli" et des "savoirs de derrière". La recherche d'une vérité intersubjective est donc à jamais une tâche infinie où s'affrontent des modalités d'intégration sociale: démocratie et communauté.

Pour construire un monde démocratique, nous n'aurions donc pas à faire, comme le prétendait Burke, "table rase du passé". Mais, pour Habermas, il faut néanmoins que les traditions que nous conservons soient soumises à l'argumentation critique. Et, dans une telle perspective, malgré la reconnaissance d'une intersubjectivité communautaire, les prétentions universelles de la vérité argumentative demeureront l'ultime étalon de la théorie et de la pratique. "Le désenchantement du monde" comme conséquence possible de l'argumentation de la tradition reste à l'ordre du jour. Alors, si l'on accepte une telle analyse, il serait vrai,"comme l'a affirmé Agnès Heller, que la possibilité d'une certaine banalisation de la culture soit le risque à prendre pour la réalisation d'une éthique supérieure, c'est-à-dire l'institutionnalisation de la liberté subjective que Hegel considérait la réalisation majeure du monde moderne"(cité par Whitebook, trad., 1985: 159). La démocratie ne peut dialoguer d'égal à égal avec la communauté.

BIBLIOGRAPHIE

BAUDRILLARD, J. (1983): *Les stratégies fatales*, Paris, Grasset.

BERGOUNIAUX, A. et MANIN M. (1979): "Socialisme et démocratie: une rencontre difficile", in *La social-démocratie ou le compromis*, Paris, P.U.F: 19-49.

BOBBIO, N. (1979): "Gramsci and The Conception of Civil Society" in C. MOUFFE (ed.), *Gramsci and Marxist Theory*, London, N.L.B.: 21-47.

BURKE, E. (1983): *Reflections on the Revolution in France*, (1790), London, Penguin Books.

BUSINO, G. (1985): "Critique du concept sociologique de communauté", *Revue européenne des sciences sociales*, Tome XXIII, 75: 239-255.

COHEN, J. (1982a): *Class and Civil Society: The Limits of Marxian Critical Theory*, Amherst, University of Massachussetts Press.

COHEN, J. et ARATO A. (1986): "Civil Society and Social Theory", *Deuxième colloque international sur l'Etat*, Manuscrit, Montréal/Bishop, 44p.

COHEN, J. (1989): "Civil Society and The Problem of Sovereignty: The Politics of Self-Limitating Radicalism", Texte d'une communication présentée au Colloque: *Etat-Providence et société civile*, Ottawa, Janvier 1989.

DONZELOT, J. (1984): *L'invention du social, Essai sur le déclin des passions politiques*, Paris, Fayard.

DUMONT, L. (1977): *Homo aequalis*, Paris, Gallimard.

FERRY, J.M. (1987): *Habermas, l'éthique de la communication*, Paris, P.U.F.

FERRY, L. (1989). "La naissance de la société civile", Texte d'une communication présentée au Colloque *Etat-Providence et société civile*, Ottawa, Janvier 1989.

GAUCHET, M. (1980): "Préface: Benjamin Constant: l'illusion lucide du libéralisme" in, B. CONSTANT, *De la liberté chez les modernes (Ecrits politiques)*, Paris, Le livre de Poche, Collection Pluriel: 11-91.

GORZ, A. (1983): *Les chemins du paradis*, Paris, Galilée.

GORZ, A. (1988): *Métamorphoses du travail, Quête du sens*, Paris, Galilée.

GOULDNER, A.W. (1980): *The Two Marxism,* MacMillan, London, chapitre 12, "Civil Society in Capitalism and Socialism": 355-373.

GUSFIELD, J.R. (1975): *Community. A Critical Response*, Oxford, Blackwell.

HABERMAS, J. (1987a): *Théorie de l'agir communicationnel*, Tome I, Rationalité de l'agir et rationalisation de la société, Paris, Fayard.

HABERMAS, J. (1987b): *Théorie de l'agir communicationnel*, Tome 2. Pour une critique de la raison fonctionnaliste, Paris, Fayard.

HEGEL, G.W.F. (1975): *La société civile bourgeoise*, (1821), Paris, Maspero.

ILLICH, I. (1973): *La convivialité*, Paris, Seuil, 1973.

KANT, E. (1965): *Critique de la faculté de juger* (1790), traduction par A. Philonenko, Paris, J. Urin.

KEAN, J. (1988a): *Democracy and Civil Society*, London, Verso.

KEAN, J.(1988b): *Civil Society and The State*, London, Verso.

KEAN, J. (1984): *Public Life and Late Capitalism*, Cambridge, Cambridge University Press.

LEFEBVRE, J.P. (1975): "Présentation", in, G.W.F. Hegel, *La société civile bourgeoise*, Paris, Maspero: 8-29.

LOCKE, J. (1977): *Deuxième traité du gouvernement civil* (1689), présentation de B. Gilson, Paris, J. Urin.

MAFFESOLI, M. (1988): *Le temps des tribus, le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris,Meridiens,Klincksieck.

MANNHEIM, K. (1971): "Conservative Thought", *From Karl Mannheim*, ed. K.H. Wolff, New York, Oxford University Press: 132-222.

MARX, K. (1977): *Contribution à la critique de l'économie politique (1857)*, Paris, Editions Sociales.

MARX, K. (1982): *Oeuvres, III, Philosophie*, Paris, Bibliothèque La Pléïade.

NISBET, R. (1962): *Community and Power.*

NISBET, R. (1984): *La tradition sociologique*, Paris, P.U.F.

ROSANVALLON, P. (1988): *La question syndicale*, Paris, Calman-Levy.

ROSANVALLON, P. (1979): *Le capitalisme utopique: critique de l'idéologie économique*, Paris, Seuil.

STAMA, F. (1984): "The Crisis of the Left and the New Social Identities", *Telos*, 60: 3-14.

THERIAULT, J.Y. (1985): *La société civile, ou la chimère insaisissable*, Montréal, Québec-Amérique.

THERIAULT, J.Y. (1988): "La première crise de la raison", in, *Politique et Raison, Figures de la modernité*, Ottawa, P.U.O: 49-64.

WHITEBOOK, J. (1985): "The Politics of Redemption", *Telos*, 63: 156-167.

VERS L'ÉTAT-ANIMATEUR: MODERNISATION ET POLITIQUE EN FRANCE, DES ANNÉES '50 AUX ANNÉES '80

Jacques Donzelot
Sociologie
Université de Paris-Nanterre

Je voudrais esquisser une réflexion sur la fonction qu'a remplie le concept de société civile dans la pensée et la pratique politiques en France depuis une trentaine d'années. Soit une démarche qui exclut toute interrogation sur la réalité que recouvre ce concept - chimérique ou substantielle, peu importera ici - au profit d'une prise en compte des réalisations qu'elle va servir à légitimer dans le domaine de l'outillage politique de la démocratie. On ne fera donc ni l'histoire du concept dans la théorie, ni l'inventaire de ses contenus, mais l'analyse des raisons et des effets de son surgissement récent dans le champ public.

Concrètement, il s'agira de poser deux questions:

1. Quelles sont les raisons historiques qui ont valu à ce terme une fortune croissante - en France, du moins - depuis une trentaine d'années? (Puisqu'on peut associer cette expansion à l'histoire de la "deuxième gauche" qui commence avec la "petite gauche" des années cinquante, laquelle regroupait des petits partis faits de déçus de la gauche traditionnelle, donc venus de la Section française de l'Internationale ouvrière (SFIO), du Parti radical ou du Parti communiste français (PCF) qui ont fondé le Parti socialiste unifié (PSU), et qui s'achève avec la "gauche sans rivage" de Michel Rocard, premier ministre).
2. Quel est l'usage qui a été fait de ce terme? A quoi a servi sa promotion? Pour faire passer quel message, quelle recherche, quelle démarche au sein de la vie publique?

La question générale posée est de savoir en quoi la société civile constitue ou non une chance pour la démocratie. Je considérerai mes deux interrogations sous cet angle pour proposer les réponses suivantes:

1. **Le problème de la société civile, de sa relation avec l'Etat et avec la vie politique commence à se poser à partir du moment où la démocratie ne fait plus problème**, où elle n'est plus tant menacée dans sa survie que menaçante par son sous-développement, par le risque de "dépolitisation" qui accompagne son acceptation plénière.

2. **Selon l'usage qui en a été fait, on dira qu'il a tenu surtout au développement politique de la démocratie, à la recherche de formules d'animation ou d'implication directe de la société dans l'action publique en contrepoint des formes défaillantes de la représentation.**

Ces deux réponses visent à montrer comment cette notion a pu servir de levier à ceux qui ont entrepris d'arracher la démocratie à sa forme proto-historique qu'était la République parlementaire et faire en sorte que la démocatie présidentielle ne soit pas le cimetière de la citoyenneté mais l'occasion de son renouvellement.

I. DE LA QUESTION SOCIALE À LA QUESTION POLITIQUE

Si on veut comprendre l'émergence du thème de la société civile dans le champ public contemporain, il faut se reporter aux années cinquante et au déplacement que celles-ci ont opéré dans les termes du débat politique.

Du milieu du XIXe siècle à celui du XXe, l'histoire politique en France est dominée par ce qu'il est convenu d'appeler la **question sociale**, à savoir le contraste entre la reconnaissance d'une souveraineté égale de tous et la réalité d'une condition ouvrière vécue et dénoncée comme un assujettissement de fait.

- La présence de cette contradiction a pour effet de fragiliser le régime démocratique en le plaçant devant un dilemme particulièrement difficile à soutenir. Car:

  . Soit les gouvernants n'entreprennent rien d'essentiel pour élever la condition sociale de tous à la hauteur de leur souveraineté politique et alors ils laissent apparaître la République parlementaire comme une fiction mensongère, une négation pratique des principes d'égalité et de fraternité qu'elle affiche.

  . Soit ils engagent une transformation substantielle de la société mais c'est au risque de donner raison à ceux qui dénoncent dans la démocratie un régime par trop propice à une remise en question permanente de l'ordre social au détriment de la sûreté des biens et des personnes, ces conditions premières de la liberté.

- Durant un siècle environ, **ce double danger a constitué le principal ressort de la vie politique**. On peut dire que la démocratie s'anime et s'organise ainsi sous l'effet d'une **tension externe** à ses règles de fonctionnement puisque venant de deux horizons qui en refusent l'esprit: le mouvement ouvrier, qui s'est placé hors les

mécanismes de la vie politique officielle, par l'anarcho-syndicalisme, puis par l'inscription dans l'Internationale communiste; la réaction de la droite anti-parlementaire, maurrassienne avant d'être vichyssoise et qui ne rêve que de restaurer un régime d'autorité capable d'enrayer le désordre advenu avec le phénomène démocratique.

. Face à ces dangers, la question dominante était de savoir combien de temps durerait la République parlementaire, auquel des deux elle cèderait le plus tôt.

. Et l'intensification des conflits sociaux augmentait cette menace: **plus la société s'exprimait, déployait les conflits qui l'agitaient en profondeur, plus cela se traduisait par une montée aux extrêmes des tendances politiques préjudiciables à une forme démocratique** qui, dénoncée comme formelle par les uns et comme inconsistante par les autres, menaçait d'être emportée par leur détermination à s'affronter au mépris des règles qu'elle prétendait imposer.

- Compte tenu de la nature de cette menace permanente on comprend que la **stratégie des gouvernants** ait pu tenir toute entière dans le souci de contenir cette montée aux extrêmes, de **conjurer donc les conflits sociaux**. Et cette démarche s'est traduite essentiellement par une **double opération tactique**:

. D'une part, il s'est agi pour eux **de resserrer autant que possible la société en elle-même afin de la détacher de la tentation politique assimilée au danger de subversion**. C'est le sens explicite de la loi sur les syndicats qui visait à renvoyer les individus à un mode de réunion qui soit fonction de leurs intérêts corporatistes plus que de l'adhésion à un projet général de réorganisation de la société.

. D'autre part, ils ont produit une **conception du civisme** valant à la fois comme le moment du dépassement de ces intérêts corporatistes, donc surplombant la division sociale du travail, et comme celui d'une soumission à la loi du progrès et de l'Etat qui garantit ce progrès.

. Moyennant cette double opération, la représentation parlementaire pouvait prétendre incarner la souveraineté populaire.

Or, **avec les années cinquante, on assiste à une remise en question de cette disposition de la structure politique par rapport à la société**. Tout se passe comme si ce n'était plus tant le retard de la société, son immaturité, sa propension au conflit qui menaçait une structure politique valant comme conquête d'un progrès démocratique et garante du progrès économique et social, mais l'inverse. A savoir, **cette structure**

politique qui apparaît comme un frein au progrès, inadaptée à la modernisation requise par la croissance de l'après-guerre, inapte à la conduire. Et tous les ingrédients constitutifs de la méthode républicaine de gouvernement se voient suspectés les uns après les autres.

- Au début des années cinquante il n'est question que de la décadence de la République par l'effet d'une montée des égoïsmes, fruit elle-même d'une **perte du sentiment civique**. On recense presque à plaisir "les techniques de l'incivisme" (*Esprit*, janvier 1949) qui n'épargne aucune classe, aucune profession. Seul le parti communiste continue à bénéficier, remarque-t-on alors, de cette capacité de ferveur et de discipline qui a fait la force de la République mais qu'il semble bien avoir captée aux dépens de la légitimité démocratique.

- La cause de cette perte du civisme est toujours recherchée du côté d'une **dévalorisation de l'institution parlementaire**. Les partis ne représentent plus des opinions qu'en apparence . En réalité, ils recouvrent des intérêts, ceux des syndicats et des corporations de toutes sortes qui ont perfusé leurs rangs. Autant les groupes organisés passaient jusqu'à la dernière guerre, pour beaucoup d'esprits, comme le meilleur remède contre l'individualisme, contre l'égoïsme; autant ils semblent bien être devenus des freins à la lutte contre ces tendances et apparaissent pour le coup comme autant de Bastille qu'il faudrait défaire pour retrouver une pureté de l'expression politique de la nation. **La logique de la représentation pousse celle-ci à devenir victime de ses excès**: il n'est pas de groupement d'intérêts peu ou prou représentatif qui ne puisse essayer d'obtenir gain de cause auprès d'un parti, en s'incrustant dans ses rangs, en exerçant un chantage électoral sur l'ensemble, en soumettant toute la représentation politique à la loi de la représentativité des intérêts ("Crise du pouvoir, crise du civisme", in *Semaines Sociales de France*, 1954. La communication de Jean Rivero en particulier). Rousseau avait raison: la représentation politique, sa vocation à dégager une volonté générale, apparaît incompatible avec une socialisation des intérêts qui leur donne excessivement droit de cité, poids politique[1]. Et si cette logique de la représentation atteint ainsi les pires excès, c'est parce que les intérêts cherchent refuge dans la politique et emprise sur l'Etat pour combattre le mouvement de modernisation qui fait que l'intérêt général commande le sacrifice d'intérêts particuliers (le poujadisme en est la forme la plus spectaculaire à l'époque).

- Car **si la cause de cet incivisme est bien la perméabilité des structures parlementaires aux intérêts corporatistes, son effet peut se mesurer, lui, à la paralysie de l'Etat... par le**

---

[1] CHENOT Bernard (1950): "Rousseau avait raison", réédité (1982) dans *Réflexion sur la cité*.

biais de ce même Parlement. Dans un régime où le législatif prime sur l'exécutif, ce dernier se trouve insécurisé en permanence par la menace d'un Parlement gardien des intérêts acquis et donc incapable de conduire une politique de modernisation de l'économie et de la société. Si la Quatrième République a voté le Marché commun en 1957, c'est, comme l'expliquaient la plupart des députés qui l'ont voté alors, parce qu'ils pensaient que cette loi ne serait pas appliquée ou qu'ils pourraient défaire par d'autres lois ce qu'ils avaient fait avec celle-ci... (cf. "Du malaise politique en France", Nathan Leites, 1957).

L'avènement de la Cinquième République se comprend aisément sur fond de ces critiques au sens où elle prend l'exact contre-pied des tares tant dénoncées de la Quatrième: elle apporte un **renforcement de l'exécutif** qui lui donne les moyens de **maîtriser l'Etat**, d'en faire un outil de modernisation tout en se **détachant avec lui d'un Parlement stigmatisé** comme propice au seul règne du régime des partis. Mais cette substitution n'est pas qu'affaire de constitution. Elle entérine et accélère un basculement dans le rapport entre République et démocratie, entre l'Etat et la société, entre le civisme et la citoyenneté.

- **Le plus important est, sans doute, que par le passage de la République parlementaire à la démocratie présidentielle se manifeste pour la première fois la pleine adhésion à la forme démocratique de légitimité politique**. Si la République parlementaire, par la confiscation du pouvoir qu'opérait une assemblée maîtresse de la formation et de la dissolution des gouvernements, pouvait encore encourager une fronde contre l'injustice de la démocratie formelle ou l'inconsistance de son autorité, ce n'est plus le cas avec l'élection du président au suffrage universel. **La personnalisation du pouvoir** légitime l'importance du suffrage universel, le met en relation directe avec le visage de celui-ci, avec une politique, à la différence du régime d'assemblée. Et cette adhésion va produire des effets sensibles aussi bien avec l'amorce du **déclin du parti communiste qu'avec celui de la droite réactionnaire**. Du coup, la **question sociale cesse de dominer la vie politique**. Elle n'avait primé qu'autant qu'elle pouvait jeter le soupçon sur la démocratie. Que celle-ci obtienne la preuve d'une adhésion massive et la question sociale passe au second plan.

- Mais **cette extinction relative de la question sociale prive** si l'on peut dire, **la vie politique du principal ressort qui l'avait dynamisée**, de l'extérieur comme on l'a vu. **La société n'est plus une menace pour la démocratie par sa conflictualité, la violence de ses affrontements internes, qui pourraient primer sur la représentation et la disqualifier. Elle la menace toujours, mais d'une toute autre manière, que l'on pourrait dire interne, et qui vient de son inintérêt subit, apparent en**

tout cas, pour la politique. Au lendemain de la mise en place de la Cinquième, on voit fleurir un genre promis à un grand avenir: celui des essais sur la dépolitisation (voir Vedel, Georges, 1961: *La dépolitisation, mythe ou réalité?* ; Fontaine, André, 1960: *La démocratie*) Ce n'est plus la turbulence sociale qui fait peur, mais la passivité du corps social, sa propension à s'en remettre à un homme, à un gouvernement, produit effectif et légitime du suffrage de tous et doté de presque tous les pouvoirs, au point de vider de tout intérêt le rapport à la politique. C'est ainsi, à proportion de l'adhésion pleine à la démocratie politique, que l'on découvre la société civile comme menacée d'être privée d'intérêt pour la politique.

- **En fait, ce thème de la dépolitisation, cette découverte de la société civile, signifient surtout qu'on a troqué un problème contre un autre, qu'à la question sociale on a substitué la question politique**. En l'occurrence, celle-ci qui va interroger tous les gouvernements successifs de la Cinquième République: comment faire pour que la modernisation de la politique n'aille pas de pair avec un inintérêt des citoyens pour celle-ci et que ne se réalise la prophétie tocquevillienne d'une société attendant tout de l'Etat et ne se sentant plus responsable en rien? Quand on considère les libelles sur la dépolitisation, on s'aperçoit qu'ils désignent tous **une même difficulté: celle qui résulte de la "distanciation" entre les gouvernants et les gouvernés, entre l'Etat et les citoyens**. Comment maintenir le contact entre une sphère de l'action affirmée dans sa légitimité, affermie dans ses moyens, et une sphère de l'opinion qui n'est plus reliée à celle-ci par le système des élus intermédiaires, emportés tous comme ils le sont par la disqualification des excès du régime de la représentation? **Le civisme est mort des excès de la représentation**. Mais comment refaire une citoyenneté, compte tenu de ce **déficit de communication** entre l'Etat et la société réelle?

II. LA GAUCHE MODERNISTE ET LE DÉVELOPPEMENT POLITIQUE DE LA DÉMOCRATIE

A partir de ce tournant des années cinquante, on assiste à l'émergence d'un courant de gauche moderniste qui va prendre en compte cette question politique de la "distanciation" entre l'Etat et le citoyen, de la nécessité d'une "nouvelle citoyenneté" pour lutter contre le spectre de la "dépolitisation" qui menace une société que le renforcement de l'exécutif en moyens et en légitimité porterait à se reposer totalement sur lui pour ce qui est de la conduite de l'action publique et à se replier sur les valeurs de la vie privée, pour ce qui est de la recherche, toute nouvelle, du bonheur.

- **Cette gauche moderniste est difficilement assimilable à un parti**. Elle constitue plutôt une nébuleuse où dominent sensiblement les héritiers du christianisme social en cours de déconfessionnalisation (tout particulièrement la Confédération française des travailleurs catholiques (CFTC) qui devient la Confédération française démocratique du travail (CFDT). Il est d'ailleurs frappant de voir que le déclin du parti communiste qui s'amorce à ce moment-là est corrélatif d'une entrée en politique de la mouvance catholique qui se cantonnait jusque là dans le social, la recherche du communautaire (voir l'histoire de la revue *Esprit*, telle que Michel Vinock l'a réalisée). On voit s'opérer un jeu de rejet du premier et d'aspiration de la seconde qui est tout à fait fonction de l'indexation du parti communiste sur la question sociale et de la vocation de la mouvance catholique à parler au nom de la société civile dont elle est coextensive: elle incarne en effet cette part de la société qui "résistait" à l'emprise étatique du républicanisme...

- Pour cerner les contours de cette nébuleuse, il faudrait partir du **mouvement des clubs** (club Jean Moulin, Citoyens 60...) du début des années soixante et décrire ses prolongements dans la mouvance de deux hommes principalement: Jacques Delors et Michel Rocard.

  "Gauche moderniste", l'expression est légitime dans la mesure où on voit ses tenants s'opposer aussi bien à la gauche classique (la première gauche, ou la gauche archaïque, au choix) qu'à la droite, y compris sa version rénovée sous la houlette du gaullisme.

- **Elle se distingue de la gauche classique en refusant la culture de combat de celle-ci**, son vocabulaire de l'affrontement permanent, de la guerre civile. Plus qu'une guerre de tranchées, c'est à combler un fossé, celui entre l'Etat et la société, qu'elle invite explicitement.

- D'autre part, **elle récuse la démarche de la droite qui voudrait résorber cette distance par la seule obtention de la "confiance"** grâce au charisme du chef, aux techniques de "relations publiques" et à l'offre d'une participation entendue comme l'exercice d'un intéressement financier individuel aux résultats de la vie économique. Elle lui oppose la recherche de formules collectives et actives d'insertion des citoyens dans la vie publique.

- Cette double distinction facilite d'ailleurs l'identification des deux lignes maîtresses de la pensée de cette gauche moderniste: celle qui s'organise autour du concept de négociation et l'autre autour de celui d'implication.

  . Dire de la **négociation** qu'elle est un outil de la gauche moderniste ne signifie pas que celle-ci est la détentrice ou l'importatrice exclusive de

cette pratique mais qu'elle a de loin le plus contribué à la valoriser, en l'opposant à la culture de l'affrontement de la gauche classique, en en faisant, en un mot, l'instrument d'une **civilisation de la politique**.

- Ce n'est certes pas la deuxième gauche qui a "inventé" la négociation. Celle-ci s'est développée durant les trente dernières années selon un rythme qui ne fera jamais que la mettre, en France, au niveau des autres démocraties occidentales.

- L'important est **l'usage stratégique** qu'en a fait la gauche moderniste en la valorisant, **en opposant la culture de la négociation à celle de l'affrontement**. L'une ne va pas sans l'autre, dira-t-on. Encore faut-il choisir laquelle de ces deux cultures doit primer sur l'autre. Dans le cadre d'une culture de l'affrontement, la négociation n'est qu'un armistice provisoire, une pause au cours d'une lutte inexpiable qui ne peut s'achever que par l'extermination de l'un ou de l'autre camp. Elle sanctionne une avancée ou un recul. Comme le fait l'issue d'une bataille au sein d'une guerre. Ce n'est qu'un épisode. Et comme disait Churchill, ce n'est pas l'épisode qui compte, c'est la tendance! Par contre, dans le cadre d'une culture de la négociation, l'affrontement ne vaut que comme disposition des acteurs, manière d'éprouver mutuellement leur force et leur détermination. Mais tout ceci en vue d'une négociation qui n'existe et ne vaut que par la leçon mutuellement reçue des différents acteurs qu'ils ont besoin de l'existence de l'autre pour négocier, pour concrétiser une situation viable, et que la négation de l'autre les laisserait retomber dans le vide, ou les obligerait à occuper simultanément des positions contradictoires.

- En ce sens, la culture de la négociation apparaît comme un **instrument de civilisation de la politique**, au sens propre du terme, c'est-à-dire d'une pénétration des formes de la vie civile au sein de la vie politique. La négociation relève bien, comme son étymologie l'indique, du commerce, soit la pratique principale de la vie civile, et fait primer celle-ci sur les valeurs de l'affrontement. C'est bien introduire en politique une valeur proprement civile, que Benjamin Constant définissait d'ailleurs par opposition à "l'esprit de conquête"(dans l'ouvrage de ce même titre) comme "l'art d'obtenir de gré à gré ce que l'on a renoncé à obtenir par la force".

Cette réduction des passions politiques par le rituel de la négociation, beaucoup de bons esprits n'ont pas manqué d'y voir le danger d'un avilissement de la politique, de sa banalisation. La négociation n'est pas un but en soi, tout au plus un art de gouverner au jour le jour, disent-ils, mais sans dessein (toujours grand!), sans projet. C'est en fonction de cette critique qu'on peut d'ailleurs apprécier le développement du concept **d'implication contractuelle** et des pratiques qui lui sont associées dans la panoplie de la gauche moderniste.

- Il est juste de remarquer que la négociation n'est pas une politique mais un outil politique. **Elle ne fait que renvoyer les parties en conflit à l'obligation de trouver un règlement à leur litige qui tienne compte de leurs réalités mutuelles et des contraintes communes qui pèsent sur elles**. C'est donc un outil qui vaut comme **pédagogie des contraintes** mais non comme projet politique *stricto sensu*. **Par contre on peut penser que la réussite de cette pédagogie constitue la condition *sine qua non* de la mise en oeuvre d'une politique libérée de la pression des affrontements sociaux**. Car sous l'effet de ceux-ci, une politique se réduit à la recherche des moyens de conjuration d'une montée aux extrêmes des conflits par l'autoritarisme subjectif ou la dénégation des contraintes objectives.

- Le concept **d'implication** prend effet dans le cadre d'une conception de la politique suffisamment libérée de la pression des affrontements sociaux pour se confronter directement aux problèmes de la société **et y associer les acteurs sociaux plutôt que de craindre leur expression**.

- Sans doute faut-il, là encore, éviter de faire de l'implication une méthode exclusive de la gauche moderniste. On a vu se développer depuis une trentaine d'années beaucoup de formules de consultation ou de concertation (dans le cadre de la planification et de l'aménagement du territoire principalement). Mais force est de constater que, promues par la droite, ces formules étaient toujours suspectes de servir la recherche de légitimation d'une politique déterminée a priori par le gouvernement et que ces consultations ne faisaient que cautionner plutôt qu'impliquer effectivement les forces sociales dans sa réalisation.

- **Le développement depuis le début des années quatre-vingt du modèle de l'implication contractuelle comme méthode privilégiée de l'action publique représente un changement qualitatif comparativement aux déjà désuètes formules de "l'administration consultative"**. La régionalisation et la contractualisation du plan, le lancement de politiques transversales dans le domaine de l'insertion sociale, de l'urbanisme ou de l'éducation, s'appuient sur un modèle d'implication contractuelle où l'Etat diffuse des schémas d'action qui ne valent qu'autant qu'ils sont repris par les acteurs sociaux, économiques et politiques locaux. Ce n'est pas l'assentiment à une politique préconstruite qui est recherché, mais l'adhésion sociale active à cette politique qui conditionne sa mise en oeuvre.

- En ce sens, on peut dire de l'implication qu'elle procède selon une direction inverse de la négociation. Ce n'est plus une civilisation de la

politique qui est en jeu mais une **politisation de la société**. Il s'agit de redistribuer des possibilités d'action par une démarche qui, loin de nier l'importance des valeurs politiques sous-tendant une action, les arbore mais en subordonnant la réalisation de celles-ci à leur rencontre avec des initiatives émanant de la société civile. Autrement dit, c'est la politique qui se soumet au risque de l'acceptation ou du refus de son action dans l'étape même de sa réalisation. Et l'objectif consiste dans la pénétration au sein de la société des enjeux de la politique menée.

CONCLUSION: DU CIVISME RÉPUBLICAIN À L'URBANITÉ DÉMOCRATIQUE

Sans doute certains trouveront-ils que cette description fait la part trop belle à une gauche qui sous le signe de la modernisation a entrepris de récuser le message révolutionnaire et de dilapider l'héritage républicain. Ils trouveront matière à réconfort dans la lecture de l'ouvrage de Régis Debray (1989: *Que vive la République*, éd. Odile Jacob) qui effectue une charge d'une telle violence contre cette gauche moderniste, laquelle aurait dissous l'Etat dans la société ou, pour reprendre l'expression de l'auteur, "humilié l'Etat devant la société civile", et cela en l'amenant à renoncer à ses prestiges comme à la conception sacerdotale du service public. Pour ma part, je voudrais aggraver mon cas en affirmant combien nous sommes bénéficiaires de ce dépassement du civisme républicain au profit de ce que l'on pourrait appeler l'urbanité démocratique.

. Le **civisme républicain** a sans doute constitué un moyen de cimenter une communauté mais au prix d'une dénégation de la réalité de chacun de ses membres qui faisait de cette religion l'instrument d'une soumission à son clergé.

L'expression de **ferveur** souvent utilisée pour décrire l'exigence civique par ses promoteurs républicains dit bien cette nature religieuse du civisme qui appelait chacun à s'élever au-dessus de sa condition spécifique pour atteindre à la conscience de la fraternité unissant les membres du peuple souverain.

. Cette **dénégation des conditions spécifiques** de chacun s'appuyait sur une promesse: celle de pouvoir bénéficier des fruits de la raison et du progrès dont l'Etat républicain se présente respectivement comme l'instrument et le garant.

. Mais cette promesse avait une contrepartie: **la nécessité de se soumettre** aux agents de cette raison, au clergé de l'Etat, le devoir aussi de mourir pour une patrie qui vous nourrit. (Le signe de civisme a la couleur de l'uniforme, celui de la blouse grise des écoliers, du bleu de chauffe des ouvriers, du kaki des soldats).

Si en trente ans, nous avons rompu avec cette forme d'appartenance que procurait le civisme républicain, ce n'est pas forcément au risque d'un individualisme sans principes mais peut-être bien au bénéfice d'une autre manière d'être ensemble qui ne s'accommode ni de cette dénégation de la condition de chacun, ni de la soumission de tous à une loi abstraite, et que l'on pourrait appeler **l'urbanité démocratique**.

- L'expression d'urbanité est synonyme de celle de **civilité**. Et l'on sait combien ce dernier terme a pour origine l'art de vivre ensemble d'avant la révolution. Art tout aristocratique mais qui peut bien, par métaphore, désigner celui d'une démocratie sortie de sa période primitive, de sa proto-histoire républicaine. L'urbanité - ou la civilité - désigne essentiellement deux exigences dans le système des relations sociales: celle du **respect des distances** entre les différentes parties, celle de **se manifester des égards mutuels**.

- Il n'est donc pas trop inopportun de reprendre cette expression pour qualifier une **forme de lien social** telle que celle promue par la gauche moderniste. Car le souci que l'on a pu retrouver derrière les dispositifs mis en oeuvre avec la négociation et l'implication réponde d'une certaine façon à la double exigence de la civilité: celle d'une **prise en compte du citoyen situé** et non plus du citoyen abstrait, celle aussi de les amener à **se reconnaître mutuellement dans leurs antagonismes et leurs complémentarités**. Le refus croissant des appareils dits représentatifs, des clergés partidaires, syndicaux ou associatifs ayant prétention à parler à tous au nom de tous en dit assez long sur le refus des confusions religieuses, sur l'aspiration à une laïcisation effective de la vie sociale et politique.

- Quoiqu'il en soit des jugements que l'on peut porter sur le degré d'avancement de cette urbanité démocratique, on peut apprécier en elle les **retrouvailles avec cette condition de base pour toute vie publique** que formulait Hanna Arendt lorsqu'elle affirmait que celle-ci n'existe qu'autant que **les individus sont tout à la fois reliés et séparés**, que c'est à cette condition qu'ils peuvent tenir à une table commune... et non défiler derrière une pancarte, un drapeau ou un emblème totémique quelconque.

DROITS DE LA PERSONNE ET EXPANSION DU PORT D'ARMES: PARADOXES DU RAPPORT ENTRE DÉMOCRATIE ET ARMÉE

Yvan Simonis
Anthropologie
Université Laval

On a tendance à présenter comme antithétiques les droits de la personne et la force armée de l'Etat. Les raisonnements pacifistes sont couramment fondés sur cette opposition apparente. En nous appuyant sur des travaux récents, nous soulignerons quelques paradoxes historiques sans limiter à ces termes le développement du droit des personnes et celui des forces armées des Etats-nations. Nous évoquerons les travaux de quelques historiens sur ce qu'ils appellent la "révolution militaire" pour rappeler les transformations du dispositif des rapports entre l'armée, l'Etat et les citoyens du XVIe au XIXe siècle et pour situer dans ce cadre la mise en place de la conception moderne des droits de la personne. Nous endossons ici les remarques de ceux qui défendent l'idée que l'évolution des droits des citoyens est étroitement associée à l'expansion du port d'armes qu'il faut interpréter comme l'endossement des projets de l'Etat par les citoyens auxquels l'Etat est prêt à confier des armes.

Nous évoquerons également deux préoccupations stratégiques: 1) les paradoxes des rapports entre stratégie des citoyens et stratégie militaire, 2) la règle du pouvoir - "diviser pour régner" - qui doit également être celle de la stratégie des citoyens en démocratie.

Nous conclurons en soutenant l'idée que la démocratie suppose une société civile qui garde les clés de la stratégie, qu'il n'y a pas de stratégie adéquate sans démocratie, en allant jusqu'à dire avec A. Wilden que la démocratie c'est la stratégie.

Je me limiterai à poser le problème, tel que je le vois, des rapports entre développement des droits du citoyen, développement de l'armée et démocratie. Je ne tiens pas à réduire les dialectiques complexes de l'histoire aux seules dimensions que j'évoquerai; je maintiens cependant que les rapports que je soulignerai sont trop souvent absents de nos débats sur les libertés démocratiques.

Une série de lectures faites pour d'autres raisons avait attiré mon attention sur un fait connu des spécialistes (voir Feld, 1975): les pays les plus démocratiques étaient également ceux qui avaient conçu les disciplines militaires les plus strictes et les plus efficaces au combat (par ex. la Suisse, la

Hollande du XVIIe siècle, la cité grecque et ses régiments hoplitiques). La liberté d'entreprendre et de parler qui se développaient dans ces pays accédant à la démocratie n'étaient donc peut-être pas contradictoires à l'expansion du port d'armes, à la défense du territoire et à la force armée. J'en vins rapidement à connaître les travaux récents de l'école anglaise puis américaine qui ont proposé le concept de "révolution militaire" (Duffy éd., 1980; Parker, 1988) qui, du XVIe au XVIIIe siècle, a devancé la révolution industrielle. J'y ai vu le contexte historique idéal pour situer une problématique qui m'apparaît pertinente concernant le développement des droits de la personne.

Dès le XVIe siècle, l'Etat se trouva aux prises avec un problème majeur: les Grands avaient pris l'habitude de recruter leurs propres troupes qu'ils mettaient au service du Roi mais gardaient parfois aussi à leur service pour rançonner leur propre population. Les armées se constituaient en groupant les troupes recrutées par des capitaines-entrepreneurs qui sur un territoire qui leur était accordé ou même à travers toute l'Europe, les levaient. Ils les équipaient et dans ce but taxaient la population. Lorsque de 1550 à 1650 environ les armées devinrent de plus en plus importantes, le système traditionnel de recrutement commença à poser plus d'inconvénients que d'avantages. On s'en tira un certain temps par le pillage qui suivait les victoires pour payer les troupes mais cela ne pouvait durer, le poids du maintien de la force armée pesait de plus en plus lourd sur la population civile qui commença à organiser sa propre défense et à pratiquer le brigandage. La confusion entre citoyen et soldat grandissait. L'économie se désorganisait et l'Etat comprit qu'il allait tuer la poule aux oeufs d'or. La base même des ressources qui permettaient par la taxation l'entretien d'une force armée risquait de s'effondrer.

> "*Matters had threatened to get out of hand. Not only did the military entrepreneurs spread their recruiting nets all over Europe, but the civilian population also took up arms to fight for or against the state, to resist the plundering of entrepreneurial armies, and to protect themselves against the widespread brigandage of this anarchic period, so that the distinction between civilian and soldier almost disappeared.* " (Duffy, 1980: 3).

La "révolution militaire" entraîna la mise au pas des entrepreneurs-militaires, on passa progressivement à l'armée de métier dont le budget fut payé par l'Etat. Les rapports directs de l'armée à la population civile ont été découragés et le rapport direct de l'Etat aux citoyens encouragé. L'Etat prit le contrôle de tout le domaine de la fiscalité et la richesse de l'Etat permit l'entretien de l'armée. La maréchaussée (la police) servit même plus tard à tenir séparés les civils et les militaires; citoyens et militaires retrouvèrent leur distinction. L'Etat mettait progressivement en place un dispositif qui lui permettait de poursuivre ses objectifs par sa force armée tout en obtenant de ses citoyens les ressources fiscales nécessaires à ses projets.

"*By slow degrees tax collection for the support of standing armed forces began to conform to bureaucratic regularity over wider and wider areas of the European continent. The internal administration of armies and navies moved in the same direction. Then, in the seventeenth century, the Dutch pioneered important improvements in military administration and routine. In particular, they discovered that long hours of repeated drill made armies more efficient in battle. Drill also imparted a remarkable esprit de corps to the rank and file, even when the soldiers were recruited from the lowest ranks of society.*

A well-drilled army, responding to a clear chain of command that reached down to every corporal squad from a monarch claiming to rule by divine right, constituted a more obedient and efficient instrument of policy than had ever been seen on earth before. Such armies could and did establish a superior level of public peace within all the principal European states. This allowed agriculture, commerce, and industry to flourish, and, in turn, enhanced the taxable wealth that kept the armed forces in being " (Mc Neill, 1982: 117).

Mc Neill expose l'idée que les nouvelles disciplines militaires qui se développent en Europe à partir de la Hollande avec Maurice de Saxe (et avant cela dans les cités-Etats de l'Italie du XVe siècle) ont entraîné le peuple recruté à passer de l'obéissance par coutume, déférence (ou peur) à l'obéissance à la règle (p. 132). Les gouvernants européens découvrent qu'on peut par le drill transformer des paysans pauvres et illettrés en soldats fidèles à l'Etat dans la mesure où l'Etat réussit à développer une armée de métier dont les membres sont régulièrement payés. On notera en passant, en France comme en Prusse et dès la fin du XVIIe siècle, que le ministère de la Guerre est en même temps le ministère des Finances, des Transports et des Approvisionnements publics, et est souvent responsable de la santé publique et des affaires sociales. L'administration et la gestion des stocks, l'intendance, les salaires, l'assurance santé, les promotions, l'intégration de nouveaux objets techniques (les nouvelles armes, etc...), même la productivité, ont fait de l'armée en Europe un des lieux privilégiés où se trouvent déjà les modèles d'organisation de la production que la révolution industrielle adoptera.

Les rapports de l'Etat avec sa force armée et sa population, la claire distinction progressive qui s'installe entre citoyen et militaire permet la mise en place d'un équivalent du jeu du "*divide and rule* ", du "*check and balance* " traçant ainsi le dispositif où l'Etat et la démocratie se rencontreront. Traversant ce dispositif on peut suivre les enjeux de la définition du citoyen tel que l'Etat l'entend et l'évolution des droits de la personne qui lui est liée. On observe associée à ce jeu du "*divide and rule* " une conception du citoyen doublement marquée, par la possibilité d'être sujet de taxation et par le dressage militaire à la règle. Un jeu historique cruel se met en place à l'occasion duquel l'Etat reconnaît des droits à ses citoyens dans la mesure où ceux-ci le servent, un jeu

où pour contrôler l'armée il faut parfois s'appuyer sur le civil, où l'Etat apprend sur qui il peut compter. Parler de citoyens et de droits de l'homme tels que formulés par le droit d'un Etat, c'est tenir compte de la raison d'Etat, c'est aussi tenir compte des projets de l'Etat, et de l'art de l'Etat de captiver ses sujets. Les droits de la personne sont le fruit d'un raisonnement politique de l'Etat qui comprend qu'il y va de son intérêt de développer les droits de l'homme s'il veut continuer à être servi par ses citoyens. Le progrès des droits de la personne est à double sens: plus l'Etat reconnaît de droits aux citoyens, plus il établit ses droits sur eux et plus il les harnache aux projets de l'Etat.

Dans son livre *Le corps militaire. Politique et pédagogie en démocratie* (1983), Alain Ehrenberg met bien en lumière le rôle d'école de dressage social que joue l'armée mais aussi celui de contrôle social. Ces rôles déjà clairement perçus dès le XVIIe siècle le seront plus encore au XIXe siècle.

> "... depuis la deuxième moitié du XVIIIe siècle, le rôle du dressage militaire vise à **confronter les corps au danger tout en faisant disparaître le danger de l'affrontement.** Il en est l'expérimentation dans une société où le conflit devient peu à peu la teneur de la relation politique et sociale... l'armée... met en place un certain nombre de procédures qui ancrent la relation d'affrontement dans la sociabilité de telle sorte qu'elle ne soit pas dégradée par cette relation" (Ehrenberg, 1983: 23; c'est l'auteur qui met en évidence).

On distinguera le militaire et le guerrier. L'éducation du citoyen c'est le passage du guerrier au militaire, c'est la possibilité d'étendre le port d'armes au citoyen mobilisable. La démocratie devenait, depuis les cités italiennes du XVe siècle, l'art d'accorder à l'ensemble de la population le privilège du guerrier tout en passant de l'exploit guerrier à la discipline de l'éducation militaire. Au XVIe siècle, les exactions des troupes faisaient courir le risque de l'opposition des civils et de la ruine économique si bien qu'une distinction nette a dû s'établir entre militaires et citoyens. Il n'en va plus de même quand on s'approche de la Révolution française. La réflexion des stratèges, les possibilités nouvelles ouvertes par la discipline militaire sur les champs de bataille et le type nouveau d'homme au service du pouvoir montrent à ce dernier l'intérêt de voir le soldat comme le modèle du citoyen sur lequel il peut compter; il finira par définir ses citoyens comme des soldats mobilisables pour ses fins, ils seront devenus des citoyens-soldats (Bertaud, 1979).

> "... à partir de la Révolution française se matérialise l'idée que la guerre n'est pas la menace du chaos... mais un moyen de forger de la sociabilité" (Ehrenberg, 1983: 45).

On ira plus loin, jusqu'au développement de l'autonomie du soldat inventif au combat au bénéfice de l'Etat (l'invention du tirailleur): c'est le rêve de joindre l'autonomie à l'obéissance, d'aller au-delà de la docilité propre à la manoeuvre

où les troupes obéissantes ne sont là que pour se soumettre aux ordonnancements des généraux. On veut comme le dit Ehrenberg "fonder une économie concrète de la liberté individuelle dans laquelle l'autonomie de chacun constitue la mesure de son obéissance" (Ibid.:53).

On le voit, l'armée devenait une grande école de citoyenneté. Le citoyen pour l'Etat n'est pas un individu, il est d'abord coordonné à d'autres dans des groupes où l'obéissance s'exerce. Comme le soutient Fuller dans *Armement and History* (1966) "le mousquet fit le fantassin et le fantassin fit le démocrate" ou à l'envers, comme Condorcet le disait déjà en 1749, l'importance croissante de l'infanterie était due à l'émergence de l'esprit démocratique (Poirier, 1975: 55). La démocratie est marquée par les rapports paradoxaux entre les civils, les militaires et l'Etat et, bien sûr, cela pose les problèmes de savoir qui impose la règle du jeu et par rapport à quoi. Ceci conduit directement aux problèmes de la stratégie démocratique.

On a souvent critiqué le pouvoir en disant à juste titre qu'il applique toujours la règle du "diviser pour régner"; on n'a pas assez vu qu'une stratégie démocratique doit faire la même chose. Le rapport du "*divide and rule* " et du "*check and balance* " démocratique me paraît évident, c'est le lieu même de la stratégie démocratique. C'est en veillant à ce que le pouvoir soit réparti entre des instances qui se limitent les unes les autres que la société civile a des chances de régner. Elle doit appliquer le "*divide and rule* " au pouvoir lui-même. Lorsque la bourgeoisie de la Nouvelle-Angleterre, écrasée par les taxes anglaises et engagée dans la bataille des fictions, décide de se débarrasser de l'Etat anglais, elle s'empresse de rédiger une constitution qui lui garantit un Etat qui ne rejouera pas à son égard un rôle similaire à celui que jouait l'Etat anglais. C'est ainsi que naît la démocratie américaine du "*check and balance* ". Le jeu triangulaire entre société civile, Etat et force armée de l'Etat qui s'est progressivement mis en place au cours de l'histoire est le canevas de la démocratie. Du point de vue démocratique, il y a toutefois hiérarchie et c'est du côté de la société civile que se trouve le fondement de cette stratégie.

L'armée a ses opinions sur l'Etat comme sur les citoyens, elle définit ses stratégies militaires mais elle définit également ses stratégies de rapports avec l'Etat et les citoyens. Très active dans la transformation du civil en militaire, elle l'est évidemment beaucoup moins dans le passage inverse du militaire au civil. On évitera de plonger dans le binarisme d'une opposition stérile entre civil et militaire; il s'agit plutôt du processus de transformation de l'un en l'autre et de l'accès à l'Etat. Il faut éviter par exemple de faire de l'armée et des militaires le bouc émissaire de nos problèmes. Nous serions stratégiquement perdants puisque nous aurions déjà repoussé notre propre responsabilité, que nous devons justement revendiquer si nous pensons que l'armée doit rester sous le contrôle de l'Etat et celui-ci sous la responsabilité de la société civile. Il serait par exemple imprudent de trop souligner les gâchis des militaires, ils ne sont pas les seuls à en faire. A pousser la critique trop loin et au mauvais endroit on finit

par leur trouver des défauts qu'on leur croit exclusifs, on finit par s'innocenter à tort; les militaires deviennent un leurre qui nous cache les inextricables rapports entre le civil et le militaire dans les sociétés démocratiques.

Il y a quelques mois une caricature de Hagar dans un quotidien m'a paru bien résumer l'ambiguïté constitutive des débats sur les rapports entre militaires et civils. Hagar habillé en guerrier, son bouclier encore hérissé de flèches qui sans doute le visaient, dit à son fils assis devant lui: "Il ne faut jamais tourner le dos à nos ennemis, mon fils". Ce à quoi le fils répond sagement: "Papa, tu devrais faire plus confiance aux gens! Nos ennemis sont des êtres humains comme toi et moi". Et Hagar de répliquer tout aussi sagement: "C'est pourquoi tu ne devrais jamais leur tourner le dos!". Ou encore cette réflexion de Nancy Huston dans le livre admirable qu'elle a écrit avec Sam Kinser (*A l'amour comme à la guerre*, Seuil, 1984) qui souligne à quel point il faut se méfier de ses protecteurs puisqu'ils peuvent devenir dans bien des contextes prédateurs et qu'il est souvent insupportable pour les femmes d'accepter le discours masculin des militaires qui forment les soldats à protéger les femmes mais en même temps à devenir les prédateurs de celles de leurs ennemis. Qui aimerait se retrouver dans une société qui aurait comme slogan celui d'une réclame de serviettes hygiéniques: **Protection absolue, liberté totale**. Les métaphores militaires sont de plus en plus utilisées pour expliquer les sociétés civiles; elle sont insuffisantes, pour rendre compte de leur complexité. L'art de la paix pour une société est l'art stratégique de ne pas se retrouver contraint à "la montée aux extrêmes", c'est-à-dire à la guerre. La frontière qui distingue le citoyen du militaire ne passe pas entre le civil et le militaire, elle traverse et le civil et le militaire. La stratégie démocratique donne la primauté au civil sur le militaire sans nous faire croire qu'il y a coupure entre civil et militaire.

Que pour diverses raisons, l'histoire nous ait conduits à penser que la stratégie est d'ordre militaire et donc que toute stratégie autre (politique, syndicale, industrielle...) est une sorte d'application analogique des stratégies militaires, cela fait problème. C'est d'un renversement stratégique dont on a besoin. Les rapports quotidiens entre individus dans une large variété de contextes - l'histoire, l'anthropologie et bien d'autres sciences le montrent à l'envi - sont le lieu même où on trouve les stratégies les plus complexes, les plus intelligentes, mais ici la stratégie n'a plus le même sens. La stratégie militaire devient une application dans des contextes particuliers de qualités déjà développées dans les rapports quotidiens et contraints entre individus.

Toute réalité sociale est multi-orientée, ses composantes sont orientées dans des directions variées. Si une société prétend former un ensemble, elle affronte nécessairement les situations paradoxales et toujours sous tension de cette multi-orientation. Au-delà de la cruauté du jeu se dessine le dispositif démocratique qui ne récuse pas cette complexité où des acteurs multiples, diversement orientés, apprennent le "*check and balance* " lieu des stratégies démocratiques. Il m'a semblé observer du XVIe au XIXe siècle la mise en place

progressive des possibilités de ce jeu où l'Etat par ses projets a contraint ses citoyens à devenir des acteurs auxquels il est prêt à reconnaître des droits dans la mesure où il sait qu'ils sont prêts à prendre les armes pour le défendre. Le résultat de cette histoire est d'avoir formé des citoyens conscients du pouvoir qu'ils ont sur le pouvoir et conscients du rapport nécessaire de l'Etat à la force armée. Leur illusion serait de croire qu'ils peuvent se passer de l'Etat, l'illusion de l'Etat serait de croire qu'il peut encore espérer définir ses citoyens par un équivalent de discipline militaire. La stratégie démocratique dans les conditions actuelles est d'abord celle qui ne refuse aucun acteur à ce dispositif. L'enjeu principal est celui de la hiérarchie qui doit clairement accepter le rapport de dépendance de l'Etat et de sa force armée au type de citoyenneté qu'ils ont fait historiquement apparaître.

BIBLIOGRAPHIE

ASHWORTH, C., DANDEKER, C.(1987): "Warfare, social theory and West European development", *The Sociological Review*, 35, 1, 1-18.

BERMAN, H.J. (1983): *Law and Revolution. The Formation of Western Legal Tradition*, Harvard.

BERTAUD, J.P. (1979): *La Révolution armée. Les soldats-citoyens et la Révolution française*, Paris.

CHARNAY, J.P. (1965): *Le suffrage politique en France*, Paris.

CHARNAY, J.P. (éd.) (1981): *De la dégradation du droit des gens dans le monde contemporain*, Paris.

CLAESSEN, J.M. et Skalnik, P. (1978): *The Early State*, Paris.

DUFFY, M. (éd.) (1980): *The Military and the State, 1500-1800*, Exeter.

EHRENBERG, A. (1983): *Le corps militaire. Politique et pédagogie en démocratie*, Paris.

FELD, M.D. (1975): "Middle-class society and the rise of military professionalism", *Armed forces and society*, 1, 419-442.

JOXE, A., SANTOS, A. (1983): "L'hégémonie par le désordre", *Anthropologie et Sociétés*, 7, 1, 39-70.

Mc Neill, W.H. (1982). *The Pursuit of Power. Technology, Armed Force, and Society since A.D. 2000*, Chicago.

Mc NEILL, W.H. (1983): *The Great Frontier. Freedom and Hierarchy in Modern Times*, Princeton.

PARKER, G. (1988): *The military Revolution. Military innovation and the rise of the West, 1500-1800*, New York.

PARKER, G. (éd.) (1987): *La guerre de Trente ans*, Paris, Aubier.

POIRIER, L. (1977): *Les voix de la stratégie. Guibert (1743-1790)*, Paris.

SERMAN, W. (1982): *Les officiers français dans la nation, 1848-1914*, Paris.

WILDEN, A. (1987): *Man and Woman, War and Peace. The Strategist Companion*, Londres et New York.

WILDEN, A. (1987): *The Rules are no Game: The Strategy of Communication*, Londres et New York.

II - PRATIQUES ET DÉBATS

LA DÉMOCRATIE À L'ÉPREUVE DE L'ÉCONOMIE

Claude Julien
Directeur
Le Monde diplomatique

Je ne suis ni juriste, ni sociologue, de telle sorte que vous vous interrogez sans doute sur ma présence à ce colloque. Rassurez-vous; si cette question vous angoisse, elle m'angoisse aussi.

Je me suis donc demandé à quel titre je pourrais bien tenter de vous parler. Peut-être à titre de journaliste? J'ai pensé que cela ne conviendrait pas, parce qu'après tout, journaliste, j'écris, je ne parle pas; ce que j'écris, vous pouvez le lire, je ne voudrais pas vous imposer un doublon. Et donc, de manière sans doute plus essentielle, je vous parle tout simplement à titre de citoyen. Les droits des citoyens comportent le droit de penser et le droit de s'exprimer. Et pour moi, de tels droits n'ont rien de facultatifs, ce sont des obligations; c'est par devoir que je pense, c'est par devoir que je m'exprime.

Le droit, les droits, la démocratie dont ce colloque s'est entretenu, ne sont pas, n'ont jamais été, ne peuvent pas être des données figées une fois pour toutes. Le droit, les droits, la démocratie sont portés par la vie, vie des individus, vie de la société. Et leur contenu, leur définition, leur perception, leur impact réel sur la société évoluent très lentement, mais ils évoluent par des combats; combats d'idées, combats sociaux, combats: politiques, combats de citoyens. Ayant décidément résolu d'être archaïque, et alors qu'on nous répète depuis si longtemps que l'histoire n'a pas de sens, je crois que ces combats d'idées, sociaux et politiques contribuent tant bien que mal à donner un sens à l'histoire. S'ils nous permettent un langage plus simple malgré les apparences, ils font néanmoins la grandeur de l'homme, et c'est ce qui le distingue d'autres espèces animales.

Vous savez peut-être aussi qu'un certain nombre de gens de bonne volonté ont constitué à Paris et dans d'autres villes de France, des cercles Condorcet afin de réfléchir sur des problèmes que nous subissons en ayant trop souvent le sentiment que nous ne parvenons pas à les maîtriser.

Et pourquoi avons-nous choisi Condorcet? Mais parce que le Marquis de Condorcet, au moment de la Révolution française prenait position très nettement contre l'esclavage; ce n'était pas seulement un combat économique, c'était aussi un combat d'idées. L'idée d'où découlait l'esclavage était très largement admise, il l'a combattue. Or bien sûr, ce combat ne portera ses fruits que pas mal plus tard, mais du même coup, combattant l'esclavage, Condorcet

dénonçait le racisme. Là, il a moins bien réussi, le racisme reste présent et parfois violent chez nous. C'est un combat qui se poursuit. Condorcet est en fait le véritable père de la laïcité, ce mot qui n'existait pas à l'époque et qui finalement prendra forme uniquement à la fin du siècle. Ce fut long, très long. Le Marquis de Condorcet prônait les droits des femmes. Ah, le délai ici fut encore plus long. Il faudra attendre un siècle et demi, jusqu'en 1945 pour qu'en France on veuille bien consentir aux femmes un droit, le droit de vote, les autres sont encore à conquérir. Et Condorcet, bien sûr, était hostile à la peine de mort, à ce moment-là, à la veille de la Terreur. Et chez lui, l'éthique de conviction l'a emporté sur toute autre considération; c'est ainsi, vous le savez, qu'il ne vota pas la peine de mort pour Louis XVI. Il faudra attendre deux siècles pour qu'enfin dans cette société civilisée, avancée, raffinée, sophistiquée, la France, la peine de mort fût abolie en 1981. Il existe encore à l'Assemblée nationale, en permanence, un groupe de 145 ou 150 parlementaires éminents, dont plusieurs anciens ministres, qui préconisent le rétablissement de la peine de mort.

Et surtout, le Marquis de Condorcet professait en matière d'éducation des idées tout à fait novatrices qui continuent de garder leur valeur aujourd'hui et qui ont inspiré pas mal de travaux concernant la pédagogie. Il avait une foi absolue, qui peut paraître ridicule, en la capacité indéfinie d'améliorer l'être humain par l'éducation, l'accès à la connaissance, l'enseignement. C'est, là encore, un combat qui n'est pas terminé.

Mais les idées de Condorcet ne sont pas seules à avoir cheminé si longtemps. Regardons rapidement, sans trop insister, nos droits fondamentaux proclamés voilà deux siècles. La liberté de pensée, à l'époque, c'était surtout la liberté de ne pas penser comme pensait l'Eglise dominante, alors constituée en religion d'Etat. La prise de distance à l'égard d'une pensée religieuse a demandé un certain temps et, à l'heure actuelle, en cette fin du XXe siècle, d'éminents dignitaires de l'Eglise catholique n'ont d'autre souci que de réaffirmer l'autorité de leur magistère et d'imposer des mesures disciplinaires; c'est dans ce contexte là que vit l'Eglise en Europe, en Amérique Latine et ailleurs, pour refuser la liberté de pensée. De toute façon, sur quel objet s'applique la pensée, la réflexion? Sur quelle connaissance de la réalité s'appliquent la pensée et la réflexion, autrement dit (et vous voyez resurgir le journaliste mais il va redisparaître), sur quelles informations, s'appuie cette réflexion?

Parmi les droits fondamentaux, il y avait aussi et surtout le droit d'association. Que ce fut long d'obtenir que ce droit soit enfin reconnu à ces associations de type très particulier qui jouent un rôle essentiel dans la vie démocratique, les syndicats ouvriers.

Bref, les lois traduisent très tardivement dans les textes des principes proclamés depuis longtemps, ces principes qui fondent la démocratie. La

démocratie ne peut procéder que de l'affirmation de droits, qui eux-mêmes ont des bases très fragiles. Ces droits, à vrai dire, ne peuvent être suscités que par un approfondissement d'une éthique; et cette éthique, sur quoi la fonder? Et bien, l'éthique, pour moi, c'est simplement, et on pourra en débattre indéfiniment, une aspiration idéale. Et pour la définir, je ne compte ni sur les juristes, ni, pardonnez-moi, sur les sociologues.

La Révolution française, voilà deux siècles, surgit, vous le savez bien, de l'émergence de nouvelles forces économiques mais aussi de l'émergence de nouvelles idées. Et c'est ce mouvement qui rendit possible les systèmes démocratiques dont nous bénéficions, mais nos démocraties souffrent à l'heure actuelle, je crois, d'un double mal. Un premier aspect fut évoqué dans certaines des réunions auxquelles j'ai participé: un maillage extrêmement serré, une juridiciarisation très poussée qui tendrait à enfermer beaucoup de libertés dans des contraintes très pesantes. Mais le second aspect du mal dont souffrent nos démocraties, il est d'une autre nature: nos démocraties souffrent d'un très grave déficit d'éthique.

Pourquoi ces retards dans l'émergence de la conception de certains droits, dans leur acceptation sur le plan social et dans leur formulation dans des textes de lois? Ils se sont heurtés à un obstacle principal, difficile à définir, mais en gros: des conflits d'intérêts, des privilèges à défendre, plus brutalement des richesses à accroître ou à protéger, et aussi des égoïsmes à sauvegarder. Ces considérations matérielles ont imposé des freins puissants au progrès de la démocratie alors que seule, d'après mon éthique, la démocratie peut servir le bien commun, l'intérêt général.

Mais ne vous inquiétez pas, nous dit-on, ne vous inquiétez pas parce que les choses ne vont pas si mal que cela. Vous le savez bien dans nos sociétés la démocratie et le capitalisme, qui est l'incarnation de ces intérêts économiques, se sont développés simultanément, presque en parallèle avec des hauts et des bas mais sans jamais pouvoir se dissocier. C'est vrai. C'est tellement vrai que, surtout depuis quelques années, un certain nombre de gens consacrent une bonne part de leurs activités à montrer du doigt pour les dénoncer d'autres systèmes qui, ayant exclu la démocratie, accumulent de manière très spectaculaire d'incroyables retards économiques. Ce serait la démonstration que démocratie et capitalisme cheminent parfaitement ensemble, que l'un ne peut aller sans l'autre et que la démocratie se portera d'autant mieux que le capitalisme aura les mains plus libres... Ce qui est valable dans cette observation, c'est la dénonciation du système qui , refusant la démocratie, en paie le prix par le retard économique. Belle... belle consolation pour nous!

Je ne crois pas que, sur une telle base, on puisse fonder une éthique qui aurait quelque utilité pour la démocratie. La démocratie ne peut pas être appréciée par une comparaison avec quelque chose qui est son contraire. La démocratie ne peut être appréciée que par une comparaison avec les valeurs

qu'elle professe et l'idéal auquel elle se dit attachée. Alors oui, démocratie et capitalisme sont étroitement imbriqués dans l'histoire, mais c'est un couple malaisé, c'est un couple conflictuel, à la fois chez nous en Occident, et dans cette partie du monde où sévit le capitalisme sans la démocratie.

Couple conflictuel en Occident, vous le savez, je n'insisterai pas. Tous les combats sociaux du XIXe siècle qu'il serait trop confortable d'oublier, illustrent cette difficulté de faire coexister la démocratie dans une ère de capitalisme libéral. C'étaient pourtant des combats sociaux essentiels puisqu'ils tendaient à obtenir dans l'organisation du travail productif un certain nombre de dispositions pour assurer un meilleur respect de l'être humain (interdiction du travail de nuit pour les femmes, suppression du travail des enfants, aménagement du temps de travail, etc... etc...). Mais la conquête de droits sociaux a eu un effet encore plus important à mes yeux: elle a été un fantastique stimulant de l'économie de production car, dès lors qu'on ne pouvait plus accumuler des profits en pressurant davantage la main-d'oeuvre, que cela devenait plus difficile, il fallait bien innover, inventer, améliorer la productivité par d'autres méthodes. Ainsi toute conquête sociale saluée à l'origine par des cris d'orfraie (vous voulez casser le système économique existant), a débouché sur de nouveaux bonds en avant de la productivité industrielle. Le cas des Etats-Unis est, à cet égard, particulièrement flagrant. A chaque nouvelle arrivée d'une vague d'immigrants, la couche précédente grimpe un peu dans l'échelle sociale, et finalement ce sont les immigrants les plus anciens qui peuvent conquérir des droits sociaux, un niveau de vie plus élevé, organiser des syndicats, imposer des contraintes qui jusqu'alors n'existaient pas. Et, à ce moment-là, les industries cherchent dans l'innovation technologique une autre source de profit. Les droits sociaux ne sont pas une faveur octroyée par des démocraties aux couches sociales les plus favorisées, les droits sociaux sont une conquête de la dignité humaine et un facteur de croissance économique extrêmement spectaculaire.

Dans le Tiers-Monde, le couple démocratie/capitalisme se présente sous une forme bien sûr particulière. Ce qui coexiste le mieux dans le Tiers-Monde, c'est le capitalisme et soit la dictature, soit tout simplement, pour être prudent, la non-démocratie.

Je n'insisterai pas sur les aspects moraux, éthiques, de ces dictatures. Nos sociétés répugnent à envisager ces problèmes. J'insisterai sur l'absurdité économique de ces systèmes.

Nos démocraties, nos institutions financières d'Occident, dans l'ouverture de crédits au Tiers-Monde par exemple, ont toujours largement privilégié les régimes de dictature qui assuraient les meilleures conditions d'exploitation des salariés. La majeure partie de ces crédits n'a pas été investie dans la production. Elle a été détournée au profit d'une corruption assez grossière. Et l'on attendra la fin de ces régimes de dictature corrompus, choyés par les banques, pour admettre que la fortune personnelle du président Marcos représente la moitié

de la dette extérieure des Philippines. Lorsque le président Alfonsin, démocrate, arrive au pouvoir en Argentine, il trouve une dette extérieure de 44 milliards de dollars après sept ans de dictature militaire. Au début de cette dictature la dette n'était que de 14 milliards. Sept ans de dictature et l'endettement extérieur augmente de 30 milliards. La majeure partie de ces 30 milliards a disparu, les ministres des finances successifs d'Alfonsin n'ont pas réussi à vraiment retrouver la trace de ces capitaux énormes. Il existe heureusement des paradis fiscaux, et des canaux très officiels pour acheminer les capitaux en fuite. Le capitalisme n'a pas gagné à cette situation, que toute la presse spécialisée américaine est unanime depuis longtemps déjà à déplorer, car l'Amérique latine, étranglée par sa dette a cessé d'être un bon client des industries manufacturières américaines. Les Etats-Unis n'ont pas gagné.

Ce couple capitalisme et dictature dans les pays du Tiers-Monde ne peut être ici que très rapidement évoqué. Ce qui paraît important, c'est que, dans ce contexte-là, les milieux d'affaires ont prospéré, c'est-à-dire que des firmes ont fait des profits, notamment en utilisant une main-d'oeuvre dont les taux de rémunération étaient particulièrement bas, et d'autant plus bas que le régime était plus dictatorial. Les affaires ont prospéré pendant que les libertés étaient rejetées, et tout cela sous l'oeil beaucoup trop complaisant de nos démocraties. Mais nos démocraties n'ont pas adopté cette attitude complaisante sans arguments. Elles en ont trouvé deux. L'un avoué, l'anti-communisme, car Dieu soit loué! ces dictateurs, ces hommes forts aux Philippines, en Amérique latine, ailleurs, sont vraiment anti-communistes, quelle chance! L'autre argument a été employé plus pudiquement: les profits.

L'anti-communisme, tel qu'il a été utilisé pour justifier un soutien soutien des démocraties à des dictatures, cet anti-communisme devient un peu plus difficilement utilisable maintenant à cause de Gorbatchev. Comme Arbatof, qui connaît fort bien les Etats-Unis depuis longtemps, l'a déclaré à ses interlocuteurs américains: "Nous allons vous faire un coup dont vous ne vous relèverez pas, nous allons vous enlever un adversaire". Et en effet, dans la mesure où la politique soviétique prête de moins en moins le flanc à une propagande relativement simple, l'argument anti-communiste devient de plus en plus difficile à exploiter, d'où un curieux désarroi dans bon nombre de capitales occidentales devant les initiatives diplomatiques et stratégiques de Moscou.

Les conditions sont donc en train de muer: du fait du changement politique à Moscou, nous voyons glisser sous nos pieds ce terrain si familier, si commode pour justifier le viol de la démocratie par des dictatures bénéficiant d'importantes aides financières et industrielles, de la part des démocraties. Je pense quant à moi que la tentative de Gorbatchev finira par échouer étant donné d'abord les résistances énormes auxquelles il se heurte à l'intérieur de son pays Il n'empêche qu' il sera, après, impossible de revenir au système antérieur qui a été si commode. Et pourtant ce qui se passe dans les relations entre nos

démocraties et ces régions du monde qui ne sont pas démocratiques, soit à la fois le monde communiste qui s'ébranle, et le Tiers-Monde où les démocraties sont si rares, nous oblige à nous poser une question simple: Croyons-nous vraiment que les démocraties, si peu nombreuses sur la face du globe, puissent subsister longtemps dans un système planétaire soumis pour une large part à la pauvreté et souvent à la misère, aux injustices, et surtout aux privations de libertés? Dans la mondialisation qui nous occupe, croyez-vous qu'un tel déséquilibre à la fois économique et politique puisse survivre indéfiniment?

Si je pose la question, ce n'est pas pour y apporter une réponse pessimiste A mes yeux, les chances de la démocratie sont immenses, c'est le meilleur espoir que le monde puisse se donner. A une condition: que les démocraties acceptent lucidement d'établir une hiérarchie des priorités qui serait conforme à l'idéal auquel peut aspirer une démocratie tout en sachant que cela prendra beaucoup de temps puisque, toujours, la conquête des droits se fait avec des retards considérables. Hiérarchie des priorités; d'abord, comprenez-moi bien, je ne vais pas raisonner en utilisant les termes de conflit, de contradiction entre liberté démocratique et autorité, ou entre justice prônée par la démocratie et ordre; je ne vais pas raisonner en utilisant les termes de conflits entre démocratie et capitalisme. Car il n'y a pas entre liberté et autorité, entre justice et ordre, entre démocratie et capitalisme, de conflits insurmontables. L'essentiel, pour moi, et serais-je seul à le penser, je continuerai de le penser, l'essentiel est de ne pas sacrifier nos libertés et nos droits individuels à la seule liberté d'entreprise comme on est en train de le faire à l'heure actuelle.

C'est un problème qui nous est posé très concrètement, à nous, Européens, en ce moment. Le marché unique européen de la fin '92 ou du début de '93, précédé dès le mois de juillet '90 de la libre circulation des capitaux, sera accompagné d'une "politique sociale". Il se trouve que, au cours de l'année '89, la présidence de la Communauté est assurée successivement par deux socialistes, Philippe Gonzalez au premier semestre et François Mitterrand à partir de juillet. Et tous les deux ont proclamé qu'ils mettraient l'accent sur l'élaboration du "volet social" de cette construction européenne qui ne peut pas être une simple construction économique, un simple marché unique. Mais tous les documents jusqu'ici mis en circulation par la Commission de Bruxelles, par le Parlement européen à Strasbourg et par les gouvernements qui travaillent dans cette direction, tous ces documents envisagent, je cite, "des mesures d'accompagnement social". On se veut réaliste: on fait le marché unique avec entreprises, banques, compagnies d'assurance, accords industriels entre firmes, mais on veut accompagner cet effort de quelques propositions sociales. Il est bien entendu que le social ne vient qu'en second lieu, et que l'essentiel c'est l'Europe des affaires. Contre cette vision se dressent des gens éminents qui proposent une toute autre politique qui avancent non pas des "mesures d'accompagnement social", mais des "mesures d'encadrement social", telle est notamment la formulation utilisée par Claude Cheysson, ancien ministre des Affaires étrangères et ancien

commissaire à Bruxelles. Des mesures sociales qui ne seront pas là pour simplement "accompagner" la construction économique et en l'accompagnant remédier à certains de ses défauts ou réparer les dégâts humains et sociaux qu'elle peut produire, mais des mesures sociales pour "encadrer" le développement économique, c'est-à-dire finalement pour s'opposer à tout un système, à tout un schéma, à tout un plan de développement économique. Fixer d'abord des objectifs, finalités sociales. Nous serions là bien loin du néo-libéralisme économique qui triomphe dans la pensée publique en ce moment.

Nos libertés, nos droits individuels et nos conquêtes sociales ne peuvent pas être considérés comme de simples sous-produits de l'économique. Si on élabore un cadre social contraignant pour l'activité économique comme le propose Claude Cheysson, cela voudra dire que le social deviendra la vraie finalité de l'économique et qu'enfin on se sera décidé à mettre tout l'effort de l'appareil de production au service d'une ambition sociale, humaine (je n'aime pas beaucoup ces termes), démocratique.

Les décisions prises depuis trop longtemps dans nos pays, chez vous comme chez nous, ont privilégié dans l'analyse, dans la réflexion, dans l'étude préalable, les données économiques en négligeant beaucoup d'autres éléments qui n'en sont pas moins importants. Et les décisions ainsi prises, depuis surtout une dizaine d'années, ont commencé à faire surgir devant nous un nouveau type de société. Nos sociétés actuelles ressemblent assez peu à celles que nous connaissions voilà 15 ans. Elles sont de plus en plus marquées par un double dualisme, à la fois social et culturel. Nous pouvons au nom d'une absurde rationalité économique nous en accommoder, ce serait une erreur car ce dualisme social et culturel est le plus virulent cancer qui ronge la démocratie, et je suis sûr que la démocratie, donc nos libertés et nos droits, ne survivrait pas à ce cancer.

Ce dualisme social qui s'installe sous nos yeux, on peut à la rigueur très provisoirement le justifier, comme on le fait parfois dans certaines publications en analysant le cas de la Grande-Bretagne. Mais les progrès économiques de la Grande-Bretagne après dix ans de thatchérisme ne sont pas aussi spectaculaires qu'on voudrait le dire. Leur prix social, en misère sociale, en destruction du tissu social notamment pour toute une jeunesse est extrêmement élevé. L'Angleterre n'est pas une exception. Aux Etats-Unis, d'après une source qui n'est pas suspecte, *Time Magazine*, au cours des huit dernières années, le revenu familial moyen des dix pour cent de familles qui constituent la tranche la plus pauvre a diminué de 3,600 à 3,200 dollars. Dans le même temps, des familles aisées (encore une tranche de dix pour cent) ont vu leur revenu passer de 76,000 à 93,000 dollars. Et quant aux cinq pour cent des familles les plus riches, leur revenu annuel moyen est passé de 94,000 à 129,000 dollars. Ces chiffres ne signifient rien, ils sont idiots, il faut les replacer dans leur contexte. Quand les cinq pour cent des familles les plus riches voient leur revenu passer de 94,000 à 129,000 dollars, cela veut dire que leur revenu

annuel moyen a grimpé de 35,000 dollars, montant qui représente le revenu annuel de dix familles pauvres. Il fallait beaucoup d'habileté dans l'ingénierie politique, économique et fiscale pour parvenir à ce résultat, pour parvenir à enrichir une minorité de familles riches en pompant un peu plus les revenus déjà si modestes des familles les plus pauvres. Peut-être l'économie peut-elle survivre à ce déséquilibre, à cette tension, à cette contradiction, mais je ne crois pas que la société en tant que telle puisse y survivre. Et la société m'intéresse plus que l'économie.

Dans un pays comme la France, les choses se passent-elles mieux? Ce fut une surprise lorsqu'au mois de février '87 presque toutes les composantes du Conseil économique et social approuvèrent un rapport qui faisait un tableau de la pauvreté en France: les représentants du patronat, des professsions libérales, bien sûr des syndicats, l'approuvèrent. Que dit ce rapport à très grands traits? Deux millions et demi d'individus sans moyens de subsister. Plus d'un million de chômeurs qui ne perçoivent aucune indemnité. Ca, c'était en '87. Un rapport des Assedic (régime d'assurance-chômage) publié voilà trois semaines porte ce chiffre à un million deux. En même temps 400,000 personnes sans couverture sociale. Sans couverture sociale, cela ne veut pas dire que les lois, les dispositions, les textes, les règlements n'ont pas prévu leurs cas, non tout est prévu, nos technocrates ont fort bien travaillé. Ce qui se passe, c'est que ces 400,000 personnes par illettrisme, par déchéance sociale et humaine, sont inaptes à connaître leurs droits à se retrouver dans ce maquis réglementaire qui leur permettrait en effet d'avoir droit à une couverture sociale. Et puis on retrouve entre 200,000 et 400,000 sans-abri (c'est un domaine dans lequel les chiffres peuvent se permettre d'être vagues, on n'est pas à 200,000 près). Et je vous rappelle qu'aux Etats-Unis, on évalue à peu près le nombre des sans-abri à deux millions. Mais le phénomène le plus préoccupant, ce n'est pas ce tableau de la pauvreté, ce serait trop simple. Le vrai problème, c'est que ce rapport adopté presque à l'unanimité par le Conseil économique et social reste encore aujourd'hui ignoré de l'Assemblée nationale et du Sénat qui légifèrent au nom de la République. Avec une toute petite exception que vous connaissez: on a créé le revenu minimum d'insertion qui offre de très infimes ressources à des catégories d'exclus qui veulent bien faire l'effort de se réinsérer dans la société, mais rien n'est prévu pour réduire le nombre des exclus auxquels il faut offrir ensuite un revenu minimum d'insertion.

Heureusement il y a l'Allemagne qui est là pour nous rassurer, pour nous montrer qu'après tout les choses ne sont pas si mauvaises. L'Allemagne riche, prospère, avec un mark solide, avec une balance commerciale toujours excédentaire. L'Allemagne, on ne le sait pas assez, on évite d'en parler, compte deux millions de chômeurs et deux millions trois cent mille "petits boulots". Vous savez comment la presse allemande parle de ces détenteurs de petits boulots? Par un piège de la langue, ils deviennent des "salariés négligeables". Et en effet je suis tout à fait partisan de les négliger ces

2,300,000 détenteurs de petits boulots qui ont un salaire ne dépassant pas 450 deutsche mark par mois, soit 1,520 francs, soit 300 dollars.

L'Europe riche, l'Europe prospère malgré sa crise, l'Europe se trouve confrontée à ces problèmes qui ne peuvent pas être abordés uniquement en fonction des considérations éthiques dont je faisais en commençant une des caractéristiques essentielles de la démocratie. L'Europe doit penser en termes économiques, doit reformuler sa réflexion économique et réorienter les conceptions dont elle s'inspire jusqu'à présent. Pourquoi? Parce que, à persévérer dans cette voie, les problèmes déjà constatés, enregistrés, mesurés, chiffrés par tant d'organismes aux Etats-Unis, en Allemagne, en France, ailleurs, ces problèmes vont s'aggraver. Il y a une logique dans le développement économique tel qu'il se manifeste à l'heure actuelle, sous nos yeux.

A Noël dernier, un important groupe industriel français pouvait annoncer à grands coups de trompettes que, enfin, il sortait du rouge, il avait reconstitué pour la première fois sa marge bénéficiaire et il annonçait des profits de quatre milliards de francs. Et dans le même temps il annonçait cinq mille suppressions d'emplois en 1989. Un autre groupe, deux jours plus tard, annonçait qu'au cours de '89 il procèderait à un milliard huit cent millions d'investissement pour moderniser ses équipements. Bonne nouvelle. Et aussitôt il précise que cet effort, de modernisation sera accompagné de mille cinq cents licenciements. Pour créer un poste de travail dans l'industrie il faut investir un million de francs; mais si l'on peut investir sans créer d'emploi - et donc sans offrir une occasion aux syndiqués - c'est encore mieux, la robotisation, l'informatisation de la production le permettent. En '89, quand un groupe investit un milliard huit cent millions, il procède à mille cinq cents licenciements: voilà une bien étonnante manière de célébrer le bicentenaire de la Révolution.

Mais on ne pourra pas réfléchir sérieusement sur les grands axes de nos politiques économiques si on ne récuse pas certaines conceptions qui ont inspiré la conduite des affaires jusqu'à présent. Et bien sûr, il faut d'abord récuser l'économisme dominant. Que m'importe le contenu de la politique économique que l'on préconise, il faut d'abord récuser la priorité donnée à l'économie, l'habitude de tout sacrifier à l'économie, - ce que l'on appelle l'économisme. Pourquoi? D'abord pour une raison de bon sens, parce que les théories économiques, toutes, quelles qu'elles soient, à gauche, à droite, plus ou moins habilement nuancées, plus ou moins appuyées sur des équations extrêmement longues, toutes ces conceptions économiques sont fragiles et nous le savons nous le voyons. Nos gouvernements, nos décideurs, partout en Occident, ne se sont jamais privés de s'entourer des meilleurs experts économiques pour élaborer, concevoir, mettre en oeuvre leurs politiques. Et la situation dans laquelle nous vivons est le résultat de tant de compétences, de tant de science économique! Les théories économiques sont fragiles, il n'y a aucune raison de leur sacrifier l'essentiel.

Vous savez, je me sens parfois assez proche de cet homme, feu le président Hoover, qui avait l'habitude de dire: "Vous savez si les économistes étaient tellement savants, mais ils seraient fabuleusement riches". Et plus près de nous un autre personnage, que je ne présenterai pas comme un théoricien du néo-libéralisme économique, mais qui fut sans doute en France son meilleur propagandiste, vient de perdre une énorme somme d'argent dans une opération financière malheureuse, opération dans laquelle il a pourtant scrupuleusement appliqué toutes les théories qu'il présentait avec brio dans ses livres. Je ne sais pas si ce sont ses droits d'auteur qu'il avait investis dans ses spéculations malheureuses. Alors comprenez-moi: bien, si par charité chrétienne je ne vous dis pas son nom, en revanche c'est au nom de la fraternité républicaine que je me réjouis du malheur qui vient de lui arriver... Parce que la République m'importe plus que les théories de tel et tel économiste, plus que la marge bénéficiaire de tel ou tel groupe industriel. Ce qui m'intéresse, c'est l'état de la société et le dualisme économique, social, culturel qui se déploie sous nos yeux. J'admets que certains puissent l'accepter, mais alors qu'on me reconnaisse le droit de le refuser: c'est pourquoi je vous ai dit que je parlais en citoyen et je ne peux pas me résigner à voir la démocratie sacrifiée, tant de valeurs humaines sacrifiées à des intérêts qui ne me concernent pas. L'économisme dominant qui revêt les vêtements du néo-libéralisme, cet économisme a conduit à cet affairisme que nous voyons bien dans toutes les capitales du monde occidental, qui éclabousse toutes les démocraties. Au Japon, le premier ministre, est contraint à démissionner pour scandale financier. En Suisse, le ministre de la Justice pour blanchiment d'argent de la drogue. En République fédérale, en France, en Grèce, aux Etats-Unis... L'économisme dominant ne se contente pas de favoriser ce climat affairiste qui accouche maintenant de scandales. Cet économisme déséquilibre la planète.

Toujours "rétrograde", je continue de penser que le Tiers-Monde est important pour toutes sortes de raisons et qu'il est dangereux, pour lui comme pour nous, de voir se creuser davantage le fossé Nord-Sud. C'est le même économisme dominant, c'est le même libéralisme économique qui a conduit à l'endettement du Tiers-Monde dont on fait beaucoup trop de cas, car 1,300 milliards de dollars ce n'est pas énorme pour l'ensemble du Tiers-Monde, surtout si l'on pense que la dette extérieure des Etats-Unis est maintenant un peu supérieure à 500 milliards de dollars. 500 milliards de dollars pour 240 millions d'Américains, 1,300 milliards de dollars pour 2 milliards d'êtres humains, la balance est bonne. Ce qui me préoccupe, c'est que dans nos pays, à l'intérieur de nos démocraties, quantité de gens ont été traités comme les pays du Tiers-Monde, et ceci, je crois, échappe à la perception et à la compréhension de beaucoup de gens. En ce moment même, le gouvernement français se préoccupe de venir en aide à quelques 300,000 individus endettés et inaptes à faire face à leurs engagements. Ces 300,000 personnes ont été traitées par les banques exactement comme des gouvernements du Tiers-Monde ont été traités par les grandes banques commerciales. Les grandes banques

commerciales européennes et nord-américaines, après l'augmentation des cours du pétrole, ont dépêché leurs émissaires dans le monde entier pour inciter les gouvernements à emprunter. Et les banques à l'intérieur d'un pays comme la France ont procédé de la même manière à l'égard de tous ces gens qui aujourd'hui ne peuvent plus rembourser, comme le Crédit agricole a sans relâche incité les agriculteurs français à s'endetter pour se moderniser. Politique de gribouille! Et maintenant si le gouvernement socialiste vole au secours de ces 300,000 personnes endettées et qui ne peuvent pas payer les intérêts de leurs dettes ou rembourser le principal, ce n'est pas par altruisme social, c'est parce que ces 300,000 débiteurs insolvables mettent les banques dans une périlleuse situation. Et de même, si le Fonds monétaire international intervient dans le problème de dettes privées du Tiers-Monde à l'égard des banques privées, ce n'est pas pour venir en aide au Tiers-Monde, c'est pour voler au secours des banques qui spontanément se sont mises dans une situation intenable.

Ce qu'on a sacrifié à l'économisme, ce sont des pans entiers de l'ambition démocratique. Qu'allons-nous faire? Que pensons-nous de la dette d'un certain nombre de gens dans nos pays qui ne peuvent plus faire face à leurs obligations et que pensons-nous de la dette des pays du Tiers-Monde qui aujourd'hui bénéficient d'un système démocratique alors que la majeure partie de leur endettement a été contractée en période de dictature? Est-ce que des banques nord-américaines ou européennes qui ont le privilège d'opérer dans des sociétés libres, démocratiques, peuvent impunément ouvrir à des gouvernements dictatoriaux et notoirement corrompus du Tiers-Monde des crédits aussi fabuleux, pour ensuite demander aux régimes démocratiques qui leur succèdent, et notoirement honnêtes, de rembourser la dette contractée par ces escrocs? Au nom de quelle conception de l'économie pouvons-nous soutenir une telle démarche, au nom de quelle conception de la démocratie pourrions-nous l'appuyer?

Les banques privées, animées par leurs conceptions libérales, font preuve d'une étonnante continuité dans leurs pensées, leurs préoccupations et leurs statuts. Lorsque leurs affaires vont bien, elles prient respectueusement l'Etat de ne pas intervenir, et l'Etat, toujours soucieux de leur complaire, n'intervient pas. Mais lorsque leurs affaires vont moins bien, alors les banques se tournent vers l'Etat pour lui demander de voler à leur secours, vers l'Etat et vers cette formidable institution inter-étatique qu'est le Fonds monétaire international. Tout ceci se fait sans qu'aucun de nos parlements nationaux n'ait jamais délibéré. La démocratie est ici doublement prise en défaut, car rien ne peut justifier l'intervention d'un Etat ou d'un organisme inter-étatique comme médiateur entre des banques privées et des gouvernements étrangers, rien ne peut justifier que nos gouvernements par leur représentation au Fonds monétaire international entreprennent quelque action que ce soit en ce domaine sans que la souveraineté populaire, sans que le Parlement ait été appelé à en connaître.

Nos démocraties sont déjà malades. Elles sont malades dans le cadre national parce que de plus en plus les citoyens éprouvent de la difficulté à se faire entendre, à jouer leur rôle de citoyen dans la société. La démocratie doit aussi être repensée parce que ce qui la ronge à l'intérieur du cadre national apparaît avec encore beaucoup plus d'éclat sur le plan mondial, dans le comportement de nos démocraties sur la scène internationale.

Nous allons, répétant que nous vivons une extraordinaire intégration planétaire qu'il faut moduler, organiser, accélérer, notamment en libérant les échanges, en faisant sauter les obstacles douaniers ou les obstacles non-tarifaires. Dans cette perspective deux acteurs éminents: le GATT et chacun des gouvernements nationaux. On veut appliquer des règles de libéralisation des échanges à tous les pays sans tenir compte des conditions dans lesquelles, à l'intérieur de chacun de ces pays, est assurée la production des biens qui seront lâchés librement sur le marché mondial. Et nos démocraties, ce faisant, oublient qu'elles participent à une autre institution internationale que le GATT, l'Organisation internationale du travail qui définit des normes destinées à assurer un meilleur respect de la dignité, des intérêts, de la santé des travailleurs: normes de sécurité, normes d'hygiène, normes de temps de travail ou de rémunération, etc... Ces normes, inscrites dans les conventions du Bureau international du travail (BIT), sont l'une des gloires des démocraties, l'une des grandes conquêtes de nos régimes démocratiques. Le Bureau international du travail n'existerait pas si depuis si longtemps le combat social n'avait porté tous ses efforts pour arracher ces conquêtes aujourd'hui inscrites dans des textes qui consacrent ces normes sur le plan international. Mais ces normes, on ne se soucie pas de les faire respecter dans les autres pays. Ce que l'on veut faire respecter par les autres pays, notamment ceux à main-d'oeuvre à bas prix, c'est l'ouverture du marché, c'est la libéralisation des échanges. Au nom de quelle folle logique peut-on préconiser un certain schéma de libéralisation des échanges sans se préoccuper un seul instant des conditions dans lesquelles sont produits les biens qui seront échangés. L'honneur et l'éthique des démocraties seraient probablement mieux servis si nos gouvernements demandaient dans les grandes négociations internationales organisées sous l'égide du GATT la prise en considération des normes formulées par le BIT.

Non seulement l'économisme dominant conduit à sacrifier des aspirations, valeurs, et principes de droit, à des considérations économiques, mais en outre l'économisme dominant aboutit à susciter ici et là des plaidoyers qui devraient préoccuper tous les citoyens conscients de ce long chemin qu'il a fallu parcourir pour conquérir des droits qui nous paraissent aujourd'hui aller de soi. Mais ces droits n'allaient pas de soi il y a 80 ans, 100 ans, 120 ans. Ils ont été conquis par des luttes très dures contre lesquelles les capitaines d'industries au siècle dernier envoyaient bien souvent leurs milices privées. L'histoire du syndicalisme américain est riche d'incidents sanglants, des brutales interventions de la garde nationale. La police intervint également dans les

principaux pays d'Europe. Même après la seconde guerre mondiale, en France, on envoya l'armée charger contre des grévistes dans le nord. Ces droits dont nous jouissons aujourd'hui n'allaient pas de soi, ils furent arrachés de haute lutte, et voilà que les néo-libéraux s'attachent à les grignoter, sous prétexte qu'ils ne seraient pas assortis de devoirs.

Il n'y a pas de devoir qui serait la contrepartie venant justifier un droit. Il y a des droits qui ne sont pas facultatifs, qui ne sont pas des concessions qui nous auraient été octroyées par des êtres supérieurs, détenteurs du pouvoir. Ces droits valent sans aucune contrepartie de devoir, mais ces droits ne sont plus, ne sont pas davantage tels qu'on les conçoit trop souvent dans nos sociétés, la possibilité de faire ce que bon nous semble. Ces droits conquis par des décennies, voire des siècles de luttes démocratiques, syndicales, politiques, ces droits comportent en eux-mêmes un caractère impératif. Je n'ai pas la faculté d'être libre ou de ne pas l'être, je suis libre et parce que je suis libre j'ai le devoir d'être libre, c'est ce qu'oublièrent trop de mes compatriotes sous l'occupation nazie. Seuls étaient alors de véritables citoyens ceux qui ne se contentaient pas de gémir sur leur liberté perdue, ceux qui refusaient d'admettre qu'on pouvait leur retirer leur liberté et qui donc faisaient de la liberté non pas un droit dont l'usage serait provisoirement interdit mais un devoir de se battre contre l'oppression totalitaire.

Et de même le droit d'accès à la culture ne comporte aucune contrepartie qui serait prétendument nécessaire pour le justifier. Le droit d'accès à la culture impose à chacun de nous, si nous en sommes conscients, l'obligation de ne négliger aucune occasion d'enrichir, d'approfondir notre culture, notre connaissance de la matière, du monde, de la société, de l'esprit humain: c'est une obligation, ce n'est pas un droit. Nous nous trompons quand nous employons le mot droit. J'ai le devoir d'être libre, j'ai le devoir de penser librement, j'ai le devoir de m'exprimer, ce n'est pas une faveur que l'on m'aurait octroyée, j'ai le devoir et non pas seulement le droit de m'associer avec d'autres pour combattre pour la démocratie.

Et si je récuse ce devoir, si je me cramponne à la définition la plus traditionnelle du droit, alors je finirai par ne même plus faire usage de mes droits, et ceux-ci finiront par tomber en désuétude.

En nous libérant de l'obsession de l'économisme, en nous efforçant de repenser le fonctionnement démocratique de nos sociétés, surtout à l'échelle planétaire, en récusant l'opposition droit-devoir pour nous rallier à la définition que je suggère, nous nous donnons peut-être une chance de préciser ensemble, dans le débat, dans la libre confrontation des vues, les vraies finalités que nous souhaitons pour notre société, les objectifs de nos sociétés démocratiques, donc de préciser une éthique qui ignore l'obsession économiste. Une éthique, c'est précisément la démarche qui caractérisait Condorcet que j'évoquais en commençant. C'est au nom d'une éthique, au

nom d'une idée, qu'il condamnait l'esclavage, qu'il posait les bases de la laïcité, qu'il prônait les droits des femmes, qu'il condamnait la peine de mort. Au nom d'une éthique... et il fallut si longtemps pour que ses aspirations se réalisent, soient inscrites dans nos textes et entrent dans nos moeurs. Aujourd'hui, si Condorcet était là, si nous décidions de nous comporter à l'image de Condorcet, quels seraient les contenus de l'éthique que nous proposerions à nos contemporains? Quelle éthique devant la concentration des pouvoirs économiques, devant la concentration des pouvoirs en matière de communication, devant le dépérissement de la vie parlementaire, devant la prolifération de comités d'éthique qui trop souvent, à toutes fins pratiques, désaisissent la souveraineté populaire, les parlements, de leur pouvoir de décision en la matière?

Nous nous donnons peut-être une chance de préciser ensemble les finalités de la démocratie à l'heure où nos vies individuelles et nos vies communautaires sont perturbées dans tous les domaines par des innovations scientifiques et technologiques qui bouleversent jusqu'à notre perception et à notre compréhension de la nature, c'est-à-dire de chacun des êtres humains, de la relation entre ces êtres humains et leurs semblables à l'intérieur de frontières, de la relations au-delà de ces frontières entre cultures et civilisations différentes s'inspirant de passés historiques peu compatibles apparemment. Une meilleure compréhension de la nature, c'est aussi une meilleure compréhension des mécanismes à l'oeuvre dans nos sociétés, mécanismes qui lancent des modes de production gaspilleurs de biens non renouvelables, destructeurs de choses essentielles, pas simplement dans l'ordre matériel mais surtout dans l'ordre intellectuel et dans l'ordre civique.

Repenser une éthique pour la démocratie en cette fin du XXe siècle, bien sûr, cela ne peut pas être la tâche d'un comité d'éthique, ce ne peut être que l'aboutissement d'un effort de l'ensemble des citoyens dans un grand débat. Vous avez dû remarquer comme il n'y a plus de grands débats dans nos sociétés démocratiques. Je ne veux pas me mêler de vos affaires, mais combien de grandes décisions ont été prises chez vous sans avoir été précédées de vrais débats, de même qu'en France il n'y a pas eu de grands débats sur l'enseignement, sur l'effort d'armement, sur la construction d'un porte-avions nucléaire ou de l'avion Rafale ou sur tout autre aspect de la vie nationale ou internationale. Il n'y a plus de débats, mais nous sommes toujours en démocratie. Il appartient aux citoyens de faire usage de ce qui nous reste de démocratie pour que la démocratie continue de nous garantir le libre exercice de ses droits, faute de quoi un jour nous ne pourrions plus célébrer un autre centenaire.

LA FORMATION DES DROITS DANS UNE SOCIÉTÉ DÉMOCRATIQUE

Robert Vandycke
Sociologie
Université de Montréal

Nous réfléchirons, dans cet exposé, sur l'institutionnalisation de droits nouveaux et sur le rôle des mouvements sociaux dans le récent contexte juridico-politique engendré par la constitutionnalisation de la Charte canadienne des droits et libertés en 1982. Quelle serait la portée de cette Charte au point de vue de la consécration de certains droits émergeant avec l'évolution de la société, comme les droits des femmes, ou encore le droit à un environnement sain, etc.? La question mérite, d'être posée. Il ne faudrait pas pour autant négliger des droits de formation plus ancienne, pour lesquels la constitutionnalisation d'une charte, à l'intérieur de laquelle certains ne figurent pas, peut avoir des conséquences importantes: nous pensons aux droits économiques, sociaux et culturels, voire aux droitx des peuples, qui jouissent d'une consécration internationale comme droits fondamentaux.

La Charte de 1982 introduit de nouvelles règles du jeu, devant lesquelles on peut adopter deux attitudes opposées. Dans une première optique, les tribunaux constituent désormais une sorte d'instance ultime (si l'on omet la clause de dérogation, d'ailleurs peu appréciée) permettant d'invalider des lois ou règlements qui seraient jugés restreindre indûment les grands principes énoncés dans la Charte. Les droits de la majorité sont, de la sorte, encadrés. Comme ces droits et libertés reçoivent dans la constitution une formulation trop générale pour être précise, et que leur signification tend à être interprétée de façon très large par la Cour, un champ presque infini s'ouvre à la contestation judiciaire, soit directe, soit indirecte lorsqu'une organisation apporte son soutien à un individu qui s'estime lésé dans ses droits. La stratégie de la judiciarisation des droits consiste donc à contester une mesure législative ou gouvernementale au nom d'un droit garanti par la Charte. Ainsi ont procédé, avec beaucoup de succès, les groupes de pression anglo-québécois, notamment en matière de langue d'affichage commercial.

Dans une seconde optique, le contrôle étendu de la constitutionnalité des lois par le judiciaire vient renforcer les pouvoirs d'un organe de l'Etat sur lequel les moyens traditionnels de pression et d'influence, y inclus la menace d'un désaveu électoral, ne jouent pas. Si la démocratisation de l'Etat a consisté à mettre celui-ci en prise sur la société et sur l'évolution des idées et des aspirations en son sein, on peut donc craindre que le nouveau pouvoir du judiciaire ne fasse écran entre l'Etat et le citoyen. Dans cette perspective, la Charte, loin d'apparaître comme un instrument de plus pour faire respecter ou

consacrer des droits, est envisagée comme un obstacle supplémentaire, le Parlement étant finalement plus sensible que le judiciaire aux demandes sociales.

Toute tentative de départager ces deux points de vue passe par un examen tant de l'idéologie sous-jacente à la Charte que des orientations des juges de la Cour suprême dans leur interprétation du texte constitutionnel. Cette analyse devrait permettre d'apprécier aussi la portée de la modification constitutionnelle de 1982 sur le fonctionnement de nos institutions politiques et sur les rapports entre l'Etat et les acteurs sociaux. Mais d'emblée, on peut difficilement nier, nous semble-t-il, que, plus que jamais, le judiciaire **crée** du droit. Car le contrôle de la constitutionnalité des lois et des règlements n'a pas pour seul effet d'invalider ou de confirmer des mesures législatives ou gouvernementales, au nom d'un texte au contenu concret largement indéterminé. En rejetant certaines options, la Cour en instaure nécessairement d'autres, plus ou moins précises.

Ainsi en admettant la raisonnabilité d'une nette prédominance du français dans l'affichage commercial et en rejetant toute forme d'unilinguisme, les juges établissent une norme cadre, une balise à l'intérieur de laquelle le Parlement est légitimé d'agir. Ou bien encore, en considérant certains termes d'une alternative comme inconstitutionnels, les tribunaux institutionnalisent en fait la ou les possibilités restantes: par exemple, un "résident permanent" a désormais le droit de devenir membre du Barreau d'une province canadienne s'il a les diplômes et la compétence requise puisqu'une disposition à l'effet contraire a été invalidée[1]. Bref il y a création de droit par la Cour suprême, d'où l'importance de s'interroger sur les implications que cela comporte pour les mouvements sociaux.

En effet les chartes et autres déclarations de droits et libertés contiennent moins des normes juridiques, au sens strict du terme, que des valeurs et des arguments utilisables dans le débat incessant sur les droits et leurs aménagements concrets. En la matière les juges n'appliquent pas des règles de droit qui jouiraient d'une certaine existence indépendante de leurs évaluations subjectives et de leurs préférences idéologiques. Ils créent des normes en combinant des principes et en donnant à ceux-ci une plus ou moins grande extension.

---

[1] Nous faisons référence ici à un jugement important de la Cour suprême sur le droit à l'égalité, dont il sera encore question plus loin: *Andres C. Law Society of British Columbia*, qui date du 2 février 1989.

I- FONDEMENTS IDÉOLOGIQUES DE LA CHARTE

Il peut sembler étonnant d'envisager un texte relatif aux libertés et aux droits fondamentaux sous l'angle de l'idéologie qui le sous-tend. C'est pourtant ce qu'il faut faire, non seulement parce qu'il est difficile de ne pas se rappeler celui qui fut son artisan, ses visées politiques et la manière peu élégante dont il procéda, mais aussi parce que la Charte opère un certain nombre de choix parmi les droits considérés comme faisant partie des droits de la personne. Passons rapidement sur le fait que la Charte inclut des droits qui n'ont rien de fondamental aux yeux de la communauté internationale mais qui bénéficient néanmoins d'un effet de halo, en raison de leur voisinage dans le texte constitutionnel avec des droits humains consacrés. Evitons aussi de nous attarder sur les dispositions de l'article 23, relatif à l'enseignement dans la langue de la minorité, et dont l'objectif est clairement comme l'ont reconnu les juges de la Cour suprême de faire échec au législateur québécois (loi 101). Cela laissé de côté, de même que bien d'autres choses dont nous avons parlé ailleurs[1], il reste que la Charte opère un tri parmi les droits fondamentaux. De façon générale, les droits garantis sont essentiellement des droits-limites, ceux qui ménagent une zone d'autonomie pour les individus, à l'abri du pouvoir de l'Etat. A côté de ces droits civils et politiques, la Charte accorde cependant aussi beaucoup de place aux droits linguistiques: le principe de l'égalité des langues française et anglaise au Parlement et au gouvernement canadiens y est posé, de même que la liberté de choix de l'une ou l'autre de ces langues dans des institutions de l'Etat central ou dans les rapports des citoyens avec elles. Enfin il faut mentionner l'article 15, qui porte sur les droits à l'égalité, et dont on reparlera plus loin parce qu'il concerne très directement notre propos.

Parmi les droits qui sont ignorés par la Charte, et qui ne bénéficient pas par conséquent de la garantie constitutionnelle, figurent les droits économiques, sociaux et culturels. Historiquement, ceux-ci se sont ajoutés aux droits-limites, à la suite des pressions du mouvement ouvrier notamment, et ils ne traduisent pas la même méfiance à l'égard de l'intervention étatique, qu'ils postulent au contraire. De tels droits, comme le droit au travail, au logement,à la santé, etc... supposent un Etat actif, ouvert aux demandes sociales, et tendent à réaliser un certain équilibre entre elles, sur la base d'un consensus plus ou moins stable[2]. Par ailleurs la Charte ignore les droits de la personne de la troisième génération (droit à la paix, à l'environnement sain, etc...) et, si elle évoque bien les peuples

---

1 VANDYCKE Robert (1986): "Les droits de l'homme et leurs modes d'emploi. A propos de la Charte constitutionnelle de 1982", in *Droit et pouvoir, Pouvoirs du droit*, Revue *Sociologie et sociétés*, no 1, avril:139-151; (1989): "L'activisme judiciaire et les droits de la personne: émergence d'un nouveau savoir-pouvoir?", Colloque de l'Association canadienne Droit et société, Université Laval, juin; (1987): "Les droits de l'homme contre le citoyen", in *Construction / destruction sociale des idées: Alternances, récurrences, nouveautés*, ACFAS: 179-187.

2 EWALD François (1986): *L'Etat-providence*, Paris, Grasset.

autochtones et leurs différents droits spécifiques, dans l'article 25, elle ne fait aucunement allusion aux droits du peuple québécois, sous quelque forme que ce soit[1]. Bref, dans sa conception même, la Charte relève d'une philosophie propre, qui la particularise jusqu'à un certain point, spécialement en ce qui concerne l'absence des droits sociaux. Comment peut-on justifier le caractère tronqué de la Charte?

II- JUSTIFICATION DE L'OMISSION DES DROITS-CRÉANCES

Deux types d'arguments nous paraissent pouvoir être invoqués pour justifier l'absence des droits-créances dans la Charte. On peut soutenir d'abord que le contrôle judiciaire s'accommode mieux des droits-limites, puisque ceux-ci consistent en une interdiction d'intervention, au lieu de reposer sur des compromis politiques plus ou moins stables. On peut défendre l'idée, ensuite, que les droits et libertés proclamés dans les premières déclarations sont la base même sur laquelle se sont édifiés tous les autres, qu'à ce titre ils sont plus fondamentaux, et qu'ils forment d'ailleurs un ensemble cohérent dont l'harmonie serait troublée par l'inclusion des droits postérieurs. Or de tels arguments paraissent contestables, comme on essaiera de le montrer, et ils aboutissent à des conclusions auxquelles beaucoup refuseront de souscrire.

A. L'argument de la pertinence du contrôle judiciaire

Des droits progressifs, analogues aux droits sociaux, il en existe dans la Charte, et ils requièrent une intervention active de l'Etat pour être exercés: c'est le cas des droits linguistiques, et notamment de l'article 23 qui reconnaît aux minorités de langue officielle le droit à l'enseignement "dans des établissements d'enseignement(...) financés sur les fonds publics", du moins là où le nombre le justifie (al. 23[2] a) et b). Et cette intervention sera d'autant plus essentielle que de tels établissements sont loin d'exister toujours, en dehors du Québec. Par ailleurs, dans son article 15, qui énonce les droits à l'égalité, la Charte légitime le principe d'une intervention active de l'Etat en faveur de groupes défavorisés en raison de leur âge, sexe, race, handicap, etc..., soit par l'établissement d'un traitement différent dans la loi, soit même par des programmes d'accès à l'égalité.

---

[1] On aura reconnu l'Etat-providence, bien analysé par EWALD François (1986): *L'Etat-providence*, Paris, Grasset.

[2] Le Pacte international sur les droits civils et politiques, et celui sur les droits économiques, sociaux et culturels, qui datent tous deux de 1966, ont un article premier identique: "Tous les peuples ont le droit de disposer d'eux-mêmes. En vertu de ce droit, ils déterminent librement leur statut politique et assurent librement leur développement économique, social et culturel". Voir aussi la moins officielle Déclaration d'Alger (juillet 1976) dans *Actes*, no 64, juin 1988.

De ce point de vue, il ne semble pas y avoir d'obstacle infranchissable à la présence de droits économiques et sociaux dans la Charte canadienne. Tout au plus les juges pourraient-ils observer une certaine retenue dans l'interprétation de ces droits, comme ils ont parfois jugé utile de le faire à propos des droits linguistiques, afin de ne pas se substituer au législateur. Les juges établissent ainsi une distinction parmi les droits et libertés garantis par la Charte: il y aurait, d'une part, les droits (linguistiques) qui reposent sur un compromis politique et, d'autre part, les libertés plus générales, qui se fondent sur des principes et qui doivent souvent être interprétées par les tribunaux en raison de leur formulation peu précise. Une interprétation qui sera "large et libérale" dans ce dernier cas, tandis que la prudence prévaudra, en principe du moins[1], pour les droits plus "politiques". Cette différence de statut que les juges réservent aux droits et libertés trouve une certaine base dans la Charte elle-même, mais comme inversée: les parlements n'ont pas le droit d'invoquer la clause de dérogation, prévue à l'article 33, pour les droits les plus "politiques" alors qu'ils peuvent le faire en ce qui concerne les grands principes[2]. Bref on peut conclure que non seulement l'inclusion de droits économiques et sociaux était possible dans la Charte, mais encore qu'il n'est pas impossible, en théorie, de leur conférer une garantie juridique maximale.

On peut aussi relever en passant la hiérarchisation des droits qui s'effectue par l'interprétation judiciaire de la Charte et le contenu même de cette dernière. Au sommet de la pyramide figurent les droits individuels, ces grands principes qui justifient une interprétation large des tribunaux. Viennent ensuite des droits garantis, mais qui sont fondés sur un compromis politique. Enfin des droits qui ne sont pas, aux yeux du constituant, fondamentaux ou qui, en tout cas, ne bénéficient pas de la protection constitutionnelle. Ce sont des créations de la loi, qui mettent en jeu un équilibre entre des intérêts opposés, dans un domaine qui exige une compétence spéciale; tel est le cas du droit à la négociation collective et à la grève[3].

---

1 On sait que la Cour suprême a eu une attitude diamétralement opposée à la retenue préconisée, lorsqu'elle s'est prononcée sur la partie de la loi 101 relative à la langue de l'affichage commercial au Québec. Voir à ce propos *Ford C. Québec (Procureur général)*, A.C.S. no 88, et la critique que j'en ai faite dans "L'activisme judiciaire..." art. cité, spéc. III: Le pouvoir des juges dans la mise en oeuvre de la Charte, et IV: L'idéologie de la Cour suprême.

2 Evidemment, la Charte est elle-même un produit politique, et son contenu a fait l'objet de nombreuses tractations. Voir à ce propos MORIN Claude (1988):, *Les lendemains piégés*, Montréal, Boréal:spéc. 300.

3 *Public Service Employee Relation Act*, 1987, I.R.C.S. 391.

B. Pertinence de la distinction entre droits-limites et droits-créances

On peut se demander jusqu'à quel point la distinction traditionnelle entre les grandes libertés classiques et les droits économiques et sociaux conserve vraiment toute sa pertinence, au point de vue de l'abstention requise de l'Etat ou au contraire de son intervention active en fonction de ses ressources. Il convient d'envisager la question dans ce qu'on désignera comme une société de masse: présence importante de grandes organisations économiques, politiques et sociales, population soumise de façon continue aux messages des grands médias, interventionnisme étatique poussant ses ramifications jusqu'aux activités quotidiennes des citoyens[1]. Que deviennent dans ce cadre, une liberté comme celle de la presse et celles d'opinion et d'expression auxquelles elle se rattache, toutes deux garanties par l'article 2 de la Charte? Dans l'esprit des grandes libertés classiques, on aura tendance à mettre l'accent sur l'absence de censure, et en particulier sur la non-intervention de l'Etat. Quelle est la pertinence de cette problématique, lorsque l'on considère le développement technologique et les ressources matérielles considérables nécessaires à la création ou même au maintien de ces médias? Qu'arrive-t-il lorsque hommes d'affaires et commerçants boudent un journal qui s'écarte trop, à leurs yeux, de l'orthodoxie économique, sociale et politique, et lui refusent une source de financement aussi essentielle que la publicité?

L'absence d'une presse diversifiée aux points de vue politique, social et économique, a des répercussions sur la formation de l'opinion publique, sur les sondages (qui eux-mêmes dépendent des opinions et les influencent à la fois) et sur la profondeur du débat politique. Face à la concentration de la presse aux mains de quelques magnats, la réaction au Québec a souvent été de considérer que, tant qu'il y avait une pluralité d'organes et de propriétaires, la liberté n'était pas menacée. Or s'il existe sans doute certaines divergences entre ces grands patrons, et si les journalistes jouissent d'une autonomie dans la façon dont ils couvrent l'événement, il reste que les idéologies, qui se manifestent particulièrement dans les éditoriaux, chroniques, titres, place et importance accordée à tel ou tel phénomène, ne sont nullement représentatives de tous les grands courants qui parcourent nos sociétés. Et la convergence et la répétition du message finissent par produire un effet de propagande à partir de ce qui n'est au départ que relation d'événement, traitement et analyse de celui-ci dans une optique particulière. De plus, comme les éditorialistes sont souvent invités à débattre d'un problème à la télévision, le phénomène tend à faire boule de neige.

Bref, vu les modes de financement de la presse, il semble bien que ni la pensée social-démocrate, ni le mouvement souverainiste, ni a fortiori les

---

[1] Notre définition s'inspire très directement de celle de COTTERRELL Roger (1988): "Peasible Regulation for Democracy and Social Justice", *Journal of Law and Society*, vol15, no 1, printemps:15 à 24, spéc. 15.

groupes minoritaires prônant des "droits nouveaux", ne pourront jamais lutter à armes égales sur un marché de la presse purement concurrentiel. Dès lors l'analyse et l'interprétation, qui donnent son sens à l'événement, sont abandonnées à l'adversaire, même s'il existe quelques soupapes bien fragiles dans la presse, comme les rubriques "Opinions" ou les lettres de lecteurs, voire quelques chroniques.

On peut donc se demander si, dans nos sociétés, l'abstention systématique de l'Etat est toujours la meilleure façon de garantir les libertés et notamment lesdits droits-limites. Car un raisonnement assez analogue peut être tenu en ce qui concerne le droit d'association qui, tout comme les libertés d'opinion, d'expression et celle de la presse, touche directement à l'émergence de nouveaux droits. Evidemment l'intervention de l'Etat dans tous ces domaines reste une affaire extrêmement délicate, notamment au plan du choix des moyens, et sujette à la vigilance des citoyens. Cependant il existe déjà certains exemples d'intervention étatique dans ces domaines et ils n'ont pas eu pour effet de réduire les libertés individuelles, bien au contraire. On peut citer la radio et la télévision publiques, de même que le remboursement de certains frais au candidat ayant obtenu un certain pourcentage de voix aux élections législatives du Québec[1], ou encore les subventions à l'expression artistique.

A l'inverse, des garanties trop strictes accordées à des libertés entendues dans leur acceptation la plus large peuvent nuire à l'autonomie réelle des individus, par l'utilisation qu'en font certains groupes privés: publicité destinée aux enfants à la télévision, émissions pour les jeunes empreintes de violence, méthodes de recrutement et de contrôle employées par certaines sectes sous le couvert de religion, etc... Comme on le verra plus loin, il n'est pas certain que l'article premier de la Charte apporte une réponse satisfaisante à ce problème, par les restrictions raisonnables qu'il permet d'apporter aux droits individuels.

III- JUSTIFICATION FONDÉE SUR LA PRIMAUTÉ DES LIBERTÉS CLASSIQUES

A côté des arguments plutôt techniques invoqués précédemment, il est possible de proposer une vision plus philosophique de la primauté des libertés individuelles. Certaines réflexions de Claude Lefort semblent aller dans ce sens. Bien qu'il reconnaisse la continuité entre les libertés proclamées à la fin du XVIIIe et les droits reconnus ultérieurement, il considère en effet que sur les premières repose tout l'édifice démocratique: leur perte entraînerait un dommage irréparable. Par contre la lésion ne serait pas mortelle, selon lui, lorsque les droits sociaux ne sont pas reconnus, car les conditions de la

---

[1] Remboursement qui a rapport avec les droits de vote et d'éligibilité prévus à l'article 3 de la Charte.

protestation demeurent (droits de parole et d'association en particulier) et le tissu démocratique peut se refaire[1].

Cette vision trouve une certaine confirmation dans l'histoire de nos sociétés. Rien ne prouve cependant que la reconnaissance de droits économiques et sociaux ne débouche pas à terme, elle aussi, sur la création d'un nouvel espace public, sur le droit d'avoir des droits et sur un débat sur ces derniers. Bref sur un élargissement et un approfondissement des droits initiaux. L'expérience soviétique sera, à cet égard, intéressante à suivre. Par ailleurs on se rappellera que, dans les sociétés libérales, le droit d'association et le suffrage universel, sur lesquels Lefort appuie son argumentation, ont connu bien des avatars avant de s'imposer pleinement.

Enfin on voit mal pourquoi il nous faudrait privilégier une liberté comme celle d'expression, en particulier dans sa dimension commerciale ou publicitaire, par rapport à des droits aussi vitaux que ceux qui concernent la santé ou le travail. S'il existe une hiérarchie à établir entre les droits, ce n'est pas sur cette base qu'on pourra l'asseoir et réaliser un consensus. De toute façon ne convient-il pas, le plus souvent, d'établir des compromis entre différents droits et libertés, plutôt que d'assurer la supériorité des uns sur les autres et d'opérer des choix en conséquence?

IV- CONSÉQUENCE DE LA CHARTE CONSTITUTIONNELLE POUR LES MOUVEMENTS SOCIAUX

L'inscription de certains droits de la personne dans la Charte au détriment des autres repose donc sur un choix politique. On peut d'ailleurs observer que la Charte québécoise des droits et libertés comprend un certain nombre de droits économiques et sociaux. Quelles conséquences le fait de réserver la garantie constitutionnelle à une certaine catégorie de droits a-t-il pour les autres, qu'ils appartiennent aux droits de la personne ou non, qu'il s'agisse de droits établis ou en émergence? L'article premier de la Charte pose le principe suivant: les droits garantis "(...) ne peuvent être restreints que par une règle de droit, dans des limites qui soient raisonnables et dont la justification puisse se démontrer dans le cadre d'une société libre et démocratique". La Cour suprême a précisé ces critères dans l'arrêt *R.C. Edwards Books and Art Ltd* (1986, 2R.C.S.:768-769). Sans entrer dans les détails techniques, on retiendra, d'une part, que l'objectif poursuivi par le législateur doit être

---

[1] LEFORT Claude (1984): "Les droits de l'homme en question", dans *Les droits de l'homme dans la crise de l'Etat-providence*, no de la *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, 13, spéc. 40. Notons cependant que Lefort insiste sur "l'efficacité symbolique de la notion de droits" et qu'il souligne le rapport ambigu entre la conscience de ces droits et leur institutionnalisation, avec le risque qu'elle comporte de la formation d'une caste de spécialistes. Voir. "Droits de l'homme et politique", *Libre*, 7, 80: spéc. 27 et 32.

suffisamment important pour justifier les mesures restrictives et qu'il doit répondre à des préoccupations urgentes. Il faut, d'autre part, que ces limitations apportées aux droits garantis par la Charte soient proportionnelles; c'est-à-dire que non seulement elles doivent avoir un lien rationnel avec l'objectif poursuivi, mais aussi qu'elles doivent porter le moins possible atteinte aux droits garantis, et que les effets sur ces derniers ne doivent pas être tels qu'ils l'emportent sur les mérites de l'objectif du législateur.

Telles sont les conditions strictes que le gouvernement qui a adopté des mesures restrictives à un droit garanti en vue de réaliser un objectif légitime aura à démontrer qu'elles sont bien remplies. Ces critères établis par la Cour suprême accentuent la nette différence de statut entre les droits constitutionnels et les autres, et laissent finalement à ces derniers assez peu de chances d'être reconnus, dès lors qu'ils entrent en tension contradictoire avec les libertés classiques; ce qui sera sans doute souvent le cas, notamment lorsque l'Etat aura à intervenir activement pour promouvoir des droits, sociaux ou autres. La Cour suprême a affirmé, par ailleurs, que la nature du critère de proportionnalité pouvait varier en fonction des circonstances, qu'elle avait pris soin d'éviter des normes strictes et rigides (Ford C. Québec, Procureur général, 1988, A.C.S. no 88:34). En théorie donc, plus le droit atteint sera important, plus les critères de proportionnalité seront exigeants; cela n'a cependant pas empêché la Cour d'appliquer un critère extrêmement rigoureux (celui de la nécessité) dans son évaluation des restrictions apportées par la loi 101 à la liberté linguistique dans l'affichage commercial.

Bref la porte par laquelle les droits non garantis peuvent recevoir la consécration même s'ils touchent à une liberté protégée est étroite; elle est aussi gardée par des juges qui peuvent l'obstruer ou la dégager en fonction de préférences idéologiques inévitables. C'est en fonction de ces dernières et du rapport de force politique que doivent être évaluées, en dernière analyse, les chances des droits non garantis d'être confirmés dans leur existence par les tribunaux. Cependant, quel que soit le contexte idéologique et politique, il ne faut pas perdre de vue que les adversaires des droits exclus de la Charte partent avec un avantage certain devant les tribunaux, dès lors qu'ils s'appuient sur un des droits protégés et invoquent les restrictions qu'il subit. Parmi les droits constitutionnels, il en est cependant qui paraissent susceptibles d'être utilisés par les mouvements sociaux: les droits à l'égalité, prévus à l'article 15.

V- LES DROITS À L'ÉGALITÉ

Dans quelle mesure l'article 15 de la Charte, et les droits à l'égalité qu'il énonce, échappent-ils à la conception individualiste qui sous-tend la Charte? Quelles sont les catégories d'individus qui sont le plus susceptibles de se prévaloir de ses dispositions?

Le concept d'égalité comporte des sens différents et il est bien certain que l'égalité telle qu'elle est conçue dans le Code civil, qui opère le moins de distinctions possibles dans la loi, est très différente de celle qui s'est développée plus tard et qui trouve sa manifestation dans les diverses branches spécialisées de droit (législation sociale, droit du travail, droit commercial, etc...). Dans un Etat-providence, en effet, la loi ne postule pas l'égalité a priori; au contraire, elle la vise comme résultat, entre des catégories d'acteurs plutôt qu'entre des individus abstraits, à partir d'une recherche d'équilibre entre les intérêts et d'un consensus social. La classification et la distinction deviennent la règle, l'égalité s'effectue par la loi.

Le texte de la Charte n'échappe pas à cette ambiguïté et sa formulation n'ajoute pas à la clarté. Dans son arrêt du 2 février 1989, *Andrews C. Law Society of British Columbia*, la Cour suprême a cherché à préciser le sens qu'elle entendait donner à l'article 15.

Sommairement dit[1], le Tribunal considère que le législateur doit, pour être efficace, traiter de façon différente des individus ou des groupes différents, car un traitement identique peut souvent engendrer de graves inégalités et nuire au respect des différences, qui est l'essence d'une véritable égalité. Comme l'ont noté les juges, le paragraphe 15(2) de la Charte, qui ouvre la porte à certains programmes d'action positive, va dans ce sens.

Se pose dès lors la question du critère qui permettra de reconnaître les distinctions légitimes de celles qui contreviennent au principe de l'égalité. A ce titre la Cour estime que s'il convient de traiter semblablement des individus qui sont dans une situation semblable, il faut aussi considérer le contenu et l'objet de la loi, de même que les effets de celle-ci sur les différentes catégories d'individus, ceux qu'elle vise et les autres.

Aux termes du paragraphe 15(1), les droits à l'égalité doivent exister indépendamment de toute discrimination. Celle-ci consiste selon les juges en une distinction, intentionnelle ou non, fondée sur des motifs relatifs à des caractéristiques personnelles d'un individu ou d'un groupe plutôt que sur des critères plus pertinents, comme le seront souvent le mérite ou la capacité, étant entendu que cette distinction entraîne, pour l'individu ou le groupe, des inconvénients ou des désavantages. L'article 15(1) énumère de façon non limitative les motifs les plus courants de discrimination: race, origine nationale ou ethnique, couleur, religion, sexe, âge, déficiences mentales ou physiques; il s'agit donc de catégories d'individus présentant des caractéristiques personnelles repérables et qui sont relativement défavorisées sur les plans

---

[1] Avec tous les risques d'inexactitude que comporte le résumé d'un jugement complexe, dont le cheminement dans l'argumentation n'est pas toujours des plus limpides.

social, politique et juridique, bref des minorités au sens sociologique du terme, (lequel renvoie au rapport au pouvoir).

Des individus présentant de telles caractéristiques et qui seraient discriminés soit directement dans la loi, soit indirectement par les effets de cette loi sur leur groupe, pourraient donc recourir aux tribunaux. Une fois l'atteinte au droit à l'égalité établie, le gouvernement mis en cause devrait recourir à l'article premier pour tenter de prouver que son objectif est légitime et que la distinction opérée est conforme au critère de la raisonnabilité: c'est ainsi qu'une disposition législative écartant les non citoyens du Barreau a été jugée discriminatoire parce que fondée sur des différences personnelles non pertinentes, dans l'affaire *Andrews*, déjà citée.

VI- UNE STRATÉGIE JUDICIAIRE POUR LES MOUVEMENTS SOCIAUX?

Le principe de l'égalité est d'un maniement très délicat et, plus que tout autre, il confère à ses interprètes un pouvoir discrétionnaire étendu. C'est pourquoi les juges américains manifestent beaucoup de réticence à recourir à cet argument contre le législateur. Dans la conjoncture d'activisme judiciaire que nous traversons, aucune hypothèse n'est à exclure et l'on sait que la discrimination indirecte a été récemment un motif invoqué à l'encontre des dispositions de la loi 101 sur la langue dans l'affichage commercial, au profit de la "minorité" anglaise du Québec. Une minorité s'estimant discriminée par la loi pourrait donc choisir d'adopter une stratégie judiciaire, malgré la longueur et le coût des procédures. Et il n'est pas impensable que, dans certains cas, ce soit une stratégie payante, notamment pour tout ce qui touche au pluralisme culturel[1], le multiculturalisme constituant une règle d'interprétation de la Charte (article 27).

Pour le reste, à part peut-être la question autochtone qui est évoquée à l'article 25, le texte constitutionnel offre peu de prise à la stratégie de consécration de droits nouveaux par le judiciaire. Les syndicats, qui ont tenté de rattacher les droits à la négociation collective et à la grève, à la liberté d'association et à la garantie dont jouit cette dernière, se sont heurtés à une fin de non-recevoir: ce ne sont pas des droits fondamentaux, mais des créations de la loi.

On peut d'ailleurs se demander s'il est bien avisé pour un mouvement social de s'en remettre à l'appréciation des juges et de judiciariser des conflits dont la nature est essentiellement politique. Il n'est en tout cas pas difficile

---

[1] Deux arrêts qui ont précédé de peu la Charte constitutionnelle, et qui ont donné lieu à des décisions différentes, portaient précisément sur le respect des obligations religieuses des groupes minoritaires, lorsqu'elles entrent en conflit avec les exigences de l'emploi.

d'imaginer l'intérêt qu'une telle stratégie représente pour les détenteurs du pouvoir: des demandes sociales, parfois difficiles à gérer, sont canalisées dans des voies institutionnelles rassurantes et à l'abri des pressions populaires, avec toute la perte de contenu qui affecte une visée globale lorsqu'elle est posée et morcelée en termes juridiques. Le mouvement tend alors à se réduire à un groupe de pression aux objectifs bien définis.

D'un point de vue plus défensif, la Charte peut avoir un certain rôle, dans l'hypothèse où un gouvernement s'attaquerait à des organisations reliées à un mouvement social. La garantie constitutionnelle attachée à la liberté d'association et d'expression pourrait, en effet, servir de rempart, à condition que les restrictions n'apparaissent pas raisonnables aux juges, selon l'article premier. En dernier ressort, le gouvernement conserve cependant la capacité de faire invoquer la clause de dérogation, avec tout le risque de discrédit que comporte son utilisation.

A l'inverse certaines politiques de l'Etat visant à la reconnaissance et à la promotion de droits nouveaux pourraient être contestées avec succès devant les tribunaux par des groupes conservateurs. Hypothèse qui nous ramène, comme les précédentes, à l'esprit de la Charte et à l'idéologie du judiciaire.

VII- L'IDÉOLOGIE DE LA COUR SUPRÊME

En s'appuyant sur quelques causes récentes, particulièrement celles relatives aux droits linguistiques ou encore à des droits sociaux, on peut tenter de dégager le point de consensus chez les juges, ainsi que les conceptions socio-politiques sur lesquelles ils manifestent des divergences.

Le consensus porte sur la nécessité d'envisager les grandes libertés de la Charte de la façon la plus large, ce qui entraîne automatiquement un contrôle de la constitutionnalité étendu et un pouvoir judiciaire considérable dans notre système politique. Trois tendances apparaissent à l'intérieur de cette conception. L'orientation majoritaire manifeste sa philosophie individualiste et sa méfiance envers l'Etat sous le couvert d'arguments à caractère plutôt technique, recourt volontiers à des paramètres procéduraux (comme sur la question de l'avortement); au sein de cette tendance, on préconise volontiers la retenue dans le domaine linguistique (avec des exceptions notables) et on exclut les droits de négociation collective et de grève de la catégorie des droits fondamentaux.

Une tendance minoritaire, très voisine de la première et avec laquelle elle fait souvent cause commune, considère elle aussi la société comme une collection d'individus, certains d'entre eux présentant des caractéristiques personnelles qui les constituent en catégories à protéger. Ce qui distingue ce courant du premier, c'est qu'il affiche très ouvertement sa philosophie

individualiste: la liberté d'association, par exemple, appartient à l'individu et ne confère aucun droit indépendant au groupe.

Le deuxième groupe minoritaire s'écarte sensiblement de la vision des autres juges. L'activisme judiciaire y est poussé à son extrême, ce qui a au moins le mérite de la cohérence. L'ouverture au social est réelle, notamment en ce qui concerne le droit de grève. L'avortement est considéré sous l'angle de la non-pertinence de la procédure prescrite par le Code criminel, mais aussi du point de vue de l'ingérence externe à l'égard du corps de la femme, ou du droit à l'autonomie personnelle en cette matière privée.

Ces tendances ne sont pas cristallisées au point qu'un juge ne puisse, à l'occasion, passer d'un camp à un autre, mais elles nous semblent manifester une certaine constance dans le temps. Cependant ces divergences ne doivent pas faire oublier la marque de la Cour comme entité, soit son activisme dans la protection des droits-limites énoncés dans la Charte qui se manifeste par l'interprétation large de ces libertés et par une très grande exigence en ce qui concerne le test de la raisonnabilité. C'est à tel point que les restrictions apportées par l'Etat québécois à la publicité adressée aux enfants à la télévision ont été jugées inacceptables par la Cour d'appel du Québec, au nom de la liberté d'expression, avant de passer de justesse le test de la raisonnabilité, par trois juges sur cinq, devant la Cour suprême.

On mesure ici la méfiance des juges face à tout ce qui est intervention étatique, même libératrice et orientée vers l'autonomie de l'individu, et on entrevoit leur conception des libertés fondamentales, lesquelles comprennent désormais la publicité. La Charte et l'interprétation qu'en font les juges présentent de la liberté une vision essentiellement négative -- le moins d'intervention possible -- et toute orientée contre l'Etat. Les juges sont les gardiens d'une forteresse assiégée par l'Etat, fût-il démocratique. Il semble qu'une fois celui-ci écarté, plus rien ne s'oppose à la liberté de choix parmi les alternatives proposées par la société. L'individu est réputé autonome a priori, la forteresse ne peut être vide.

VIII-LIMITES DE L'IDÉOLOGIE ANTI-ÉTATIQUE

On peut facilement admettre que l'Etat-providence a, en même temps qu'il établissait certaines conditions nécessaires ou favorables à l'exercice effectif des libertés, accru les réglementations et jusqu'à un certain point les surveillances qu'elles entraînent souvent. Les visites chez les assistés sociaux, et les abus auxquels elles semblent avoir donné lieu, en offrent un exemple frappant. Par ailleurs les lenteurs, l'irresponsabilité et parfois l'arbitraire des décisions bureaucratiques ont contribué à l'idéologie anti-étatique et à la mode de la dérèglementation. Cependant dans les démocraties modernes, avec l'énorme concentration de moyens techniques et économiques aux mains

d'intérêts privés, il existe bien d'autres pouvoirs que l'Etat, et bien d'autres moyens de contrôle social que celui de ses lois et règlements visés par la Charte.

De par son contenu la Charte constitutionnelle désigne un danger auquel le judiciaire est censé barrer la route: le pouvoir de la majorité dans les parlements, l'autonomie relative des gouvernements et des organes exerçant des pouvoirs délégués, l'emprise de l'administration. Il y a là des risques d'abus qui ne sont pas illusoires, même si on laisse de côté l'épouvantail des régimes totalitaires (contre l'émergence desquels le pouvoir judiciaire serait sans doute bien impuissant).

Pourtant il est clair que dans nos sociétés l'Etat promeut sans doute au moins autant les droits qu'il ne les menace: protection du consommateur contre le pouvoir des commerçants et garagistes, aide juridique aux plus démunis, partage des biens en cas de divorce, protection des francophones dans leur identité, démocratisation des procédures des organismes professionnels, etc... Toutes mesures imparfaites et progressives, mais qui nous permettent de mieux saisir l'enjeu: réduire le rôle de l'Etat, c'est aussi -- et peut-être avant tout -- s'en prendre à sa fonction sociale. De plus il est loin d'être assuré que les libertés en sortent toujours indemnes.

La stratégie anti-étatique menée au nom des libertés individuelles repose en fait sur une vision réductrice du pouvoir. Sur ce point, Michel Foucault ouvre des pistes intéressantes. Pour lui les relations de pouvoir ne sont pas "en position d'extériorité à l'égard d'autres types de rapports (processus économiques, rapports de connaissance, relations sexuelles), mais (qu')elles leur sont immanentes; elles sont les effets immédiats des partages, inégalités et déséquilibres qui s'y produisent, et elles sont réciproquement les conditions internes de ces différenciations (...)" (Foucault, Michel, 1976: *La volonté de savoir*, Paris Gallimard: 123-124). Bref, "le pouvoir vient d'en bas" (ibidem:24); par ailleurs il s'accompagne toujours de résistances, elles-mêmes multiples, hétérogènes et instables, "(...) jamais en position d'extériorité par rapport au pouvoir" (idem:126), compte tenu du caractère strictement relationnel de celui-ci (idem:126). Donc, pour Foucault, l'appareil de pouvoir déborde très largement le cadre de l'Etat; le pouvoir disciplinaire, qui consiste à normaliser des individus plutôt qu'à fixer des limites légales à leurs actes, se manifeste dans des institutions comme les maisons d'éducation, les hôpitaux, la famille, etc..., avant que d'exister dans des appareils étatiques. Si on accepte en gros cette conception des pouvoirs, on doit conclure que la Charte manque sa cible: l'Etat n'est pas le lieu d'où émane le pouvoir.

Par ailleurs dans nos sociétés le contrôle social prend des formes multiples, parfois très éloignées de la contrainte directe. L'extension de la liberté d'expression à l'affichage commercial et à la publicité, dans deux arrêts récents, semble indiquer une sous-estimation des formes de contrôle qui s'exercent

assez souvent dans le secteur privé et qui ne sont pas réductibles à une imposition. Au contraire ces méthodes subtiles recherchent le consensus et se caractérisent par leur caractère dissimulé, préventif et axé sur la coopération des participants, du moins aussi longtemps que l'on ne s'écarte pas de la conduite proposée. *Disneyworld* offrirait un exemple typique de l'utilisation de ce genre de procédés extrêmement efficaces de direction apparemment non coercitive des conduites, en vue de la réalisation de profits. Et le choix consiste à jouer le jeu ou à se priver des satisfactions qu'offrent les grandes entreprises de cette dimension[1].

D'autres techniques récentes sont nettement plus brutales. Ainsi le SLAPP (*Strategic Lawsuit Against Public Participation*), très en vogue actuellement en Californie et à New York, et qui consiste à poursuivre, pour des sommes considérables et sans guère de chance de l'emporter, des individus ou des groupes trop actifs: ceux-ci ont eu l'audace de s'opposer -- en toute légalité -- au projet d'un organisme puissant, sur des questions comme l'environnement ou le développement urbain. La pression sur la personne est évidemment énorme, sans compter les frais encourus pour la défense (Lisée, J.-F., 1989: "SLAP, une riposte à la contestation", *La Presse*, 8 mai, cahier A:2).

Contre ce genre de mécanismes, la Charte est tout à fait inopérante. De quel ordre seraient alors les garanties pour nos droits et libertés?

IX- POUR UN MODÈLE ALTERNATIF DE GARANTIE DES DROITS

Le modèle de garantie offert par la Charte peut être ramené à quelques caractéristiques générales. Tout d'abord il y a codification de droits, dont l'interprétation est confiée en dernier ressort -- sauf dérogation -- à la Cour suprême. Ensuite la primauté de certains droits fondamentaux sur d'autres, non protégés par la constitution, entraîne une gestion des différents droits axée sur leur opposition plutôt que sur leur tension contradictoire **et** leur complémentarité et renforcement réciproque. Enfin l'activisme judiciaire pousse le système à sa limite au point de vue de la création des normes juridiques et de leur imposition par un organe non représentatif de l'Etat.

Toute alternative comporte aussi ses risques et ses limites. Nous sommes, pour notre part, enclins à penser que la codification des libertés peut se retourner contre elle-même: consécration peut être synonyme de rigidification,

---

[1] Sur cette "discipline instrumentale", voir. SHEARING C.D. et STENNING P.C. (1986): "Du panoptique à "Disneyworld": permanence et évolution de la discipline", *Actes*, juin:27-34 (Extrait de DOOB A.N. et GREENSPAN E. (Eds) (1984): *Perspectives in Criminal Law. Essays in Honour of John L.L.J. Edwards*, Aurora, Canada Law Book Co: 335-349).

sans parler de **l'usage**[1] qui peut être fait des droits et libertés par l'organe qui en contrôle le contenu concret. Les libertés et les droits fondamentaux forment, toutes catégories confondues, le but et l'objet de nos débats sur les droits et les conditions de l'intersubjectivité dans nos différences d'opinion.

La vision pessimiste de la démocratie, au point de vue de la promotion de nos droits et libertés, la tentation de s'en remettre ultimement à un pouvoir incontrôlable (mais non exempt d'influences particulières, sans doute), est la contrepartie d'une vision ultra-individualiste du libéralisme. A cette conception, qui trouve son aboutissement logique dans le rejet de la clause de dérogation, nous préférons celle de l'humanisme républicain, et de l'importance qu'il accorde à la participation des citoyens à la direction des affaires publiques, laquelle rejaillit à son tour sur l'autonomie des acteurs sociaux et leur capacité de choisir[2].

La démocratie ne peut être réduite à un ordre juridique et constitutionnel[3]. Aucun mécanisme juridique, aucun organe de l'Etat ne pourra remplacer cette garantie suprême de nos libertés: la participation active du plus grand nombre à la vie de la cité et à la définition du bien commun.

---

1 Sur la consécration et l'usage de droits nouveaux, voir SERVERIN Evelyne (1987): le "Rapport de synthèse" in *Consécration et usage de droits nouveaux*, Centre de recherches critiques sur le droit (CERCRID), Université de St-Etienne, (Colloque de mai 1985).

2 LAFOREST, Guy (1988): "Démocratie et libéralisme: pour une approche historico-théorique", *Politique*, no 13, printemps: 87-109.

3 JAUME, Lucien (1989): *Le discours jacobin et la démocratie*, Paris, Fayard: 13-15.

DROITS DES FEMMES ET AUTONOMIE FÉMINISTE

Diane Lamoureux
Science politique
Université Laval

Les revendications des femmes, à tout le moins depuis la révolution française, se sont généralement exprimées sous la forme des droits. On peut y voir une adhésion à l'Etat de droit, ou encore faire du féminisme une variante de la pensée libérale[1], il n'en reste pas moins qu'un des traits marquants de celui-ci, principalement dans sa composante égalitaire, a été de vouloir codifier par voie législative l'égalité entre les sexes.

Ainsi, sur le modèle de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789, Olympe de Gouges produisait-elle, dès 1791, une Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne et revendiquait-elle, à titre de "droits naturels et imprescriptibles de la Femme et de l'Homme, (...) la liberté, la propriété, la sûreté et surtout la résistance à l'oppression" (article 2), ce qui constitue une reprise pure et simple du texte de 1789 en y ajoutant "la Femme", introduisant donc un doute sur l'universalité de la notion d'Homme. La Déclaration des sentiments, adoptée en 1848 à la conférence féministe de Seneca Falls, reprenait pour sa part les termes de la Déclaration d'indépendance des Etats-Unis. De plus, Mary Wollstonecraft, avant de publier une *Défense des droits de la femme*, s'était fait connaître comme pamphlétaire en publiant une *Vindication of the Rights of Men* réfutant les critiques qu'Edmund Burke adressait à la révolution française.

Il n'est donc pas farfelu de soutenir que le féminisme de la période moderne, dès ses origines, se situe dans le cadre de la pensée libérale du droit naturel et place une partie non négligeable de son action sous la bannière de la reconnaissance des droits des femmes. De façon plus générale, on pourrait qualifier la démarche féministe de cheminement des femmes d'un statut d'objets de droit à celui de sujets de droit. C'est d'ailleurs le sens qu'on peut attribuer au mouvement pour l'*Equal Right Amendment* aux Etats-Unis ou encore aux démarches qui veulent enchasser les droits des femmes dans la constitution canadienne.

Dans une certaine mesure, ce qui est demandé à la loi c'est de reconnaître que les femmes constituent des individus. Pour ce faire, on procède

---

[1] C'est d'ailleurs là une interprétation de plus en plus répandue sur le mouvement féministe, comme en témoignent, dans deux aires culturelles différentes, les travaux de Christine Fauré et de Zillah Eisenstein.

principalement de deux manières: d'une part, on veut inclure les femmes dans l'universel, en les constituant en sujets de droit et en faisant en sorte que des droits inaliénables leur soient rattachés du fait de leur appartenance à l'humanité; d'autre part, il y a une volonté d'amener la loi à intervenir de façon correctrice, i.e. de promouvoir les intérêts d'un groupe dans ce qu'il a de spécifique. Or cette deuxième procédure perpétue l'indifférenciation à l'intérieur de la catégorie et rend extrêmement problématique l'émergence d'individues, puisque la distinction est la marque de l'individuation.

Ce que je me propose d'examiner dans cette communication, après avoir fait une brève remarque de méthode concernant la citoyenneté, c'est d'abord l'oeuvre législative de la récente vague féministe dans sa double dimension revendicative et effective. Cela me permettra ensuite d'évaluer le recours à la loi comme moyen politique de transformation des rapports sociaux de sexes. Finalement je conclurai en tentant de dégager la signification de ce recours à la loi par rapport à l'autonomie revendiquée par le mouvement des femmes à l'égard des institutions.

Auparavant j'aimerais cependant préciser ce qu'ont été, historiquement, les principaux champs d'application de la revendication féministe: les droits politiques, l'égalité dans le mariage et le droit au travail. Les droits politiques, qui constituent désormais un acquis dans les pays capitalistes avancés, ont longtemps fait figure de condition nécessaire à l'obtention d'autres droits. En effet, la capacité électorale des femmes ainsi que leur présence dans les parlements ont longtemps été considérées comme les seuls mécanismes permettant la modification législative de la "condition féminine".

L'égalité dans le mariage constitue, elle aussi, une revendication moderne et vient répondre à la codification législative napoléonienne qui a largement influencé les pays d'Europe occidentale et le Québec. La consécration moderne de l'incapacité juridique de la femme mariée a longtemps constitué la base qui justifiait le déni de ses droits politiques. De plus, elle a fait figure de cible des revendications féministes dans la mesure où la capacité juridique constitue un attribut essentiel des sujets de droit et une condition préalable à la suprématie du droit sur la force comme mode de régulation des différents sociaux.

Enfin, le droit au travail (et à la juste rémunération de ce travail) est central dans une économie de marché car il conditionne l'accès au revenu. Il faut classer comme ressortissant du droit au travail les revendications touchant l'accès aux professions, aux métiers ou à l'éducation et celles concernant l'égalité de rémunération. Ce thème du droit au travail figurait même dans les cahiers de doléances préparés pour les Etats généraux de 1789.

Tout cela pour soutenir l'hypothèse suivante, à savoir que les femmes ont dû revendiquer, au cours de la période qui s'ouvre avec la révolution française,

un accès à l'individuation. C'est dans cette mesure qu'il peut être interprété comme un avatar du libéralisme.

> "Le mouvement féministe, tourné vers l'expérimentation de nouvelles fonctions, à la conquête d'un moi nouveau sur le plan social et politique, procède, en dépit des qualificatifs réducteurs dont le socialisme l'afflubla, d'une conception libérale du changement. Ses deux principales thèses, Liberté et Egalité, renvoient à une philosophie politique qui repose sur la reconnaissance des droits que l'individu tient de son humanité" (Fauré, 1985: 23).

1- LA CITOYENNETÉ DES FEMMES: QUELQUES REMARQUES DE MÉTHODE

La conquête de droits égaux par les femmes et plus particulièrement la conquête de ce qu'on nomme la citoyenneté mérite cependant qu'on s'y attarde puisque cela a une influence sur les capacités d'intervention des femmes concernant la loi positive et le droit en général. Je m'appuierai donc sur les théories classiques de la citoyenneté pour montrer en quoi l'accès des femmes à la citoyenneté déroge à ce qui a été un peu abusivement construit en modèle universel et les effets catégorisant que cela peut receler.

Les théories classiques de la citoyenneté s'appuient à peu près toutes sur le schéma construit par Marshall (1977) pour justifier la continuité entre Etat de droit et Etat-providence. Selon lui, il y aurait une progression linéaire des droits civils aux droits sociaux en passant par les droits politiques et ce modèle serait valable pour l'ensemble des groupes sociaux des sociétés occidentales. En clair, cela veut dire que l'individu est protégé par la loi et reconnu comme sujet de droit, qu'ensuite il participe à la formation de la loi et qu'enfin l'Etat établit des politiques sociales universelles.

Ce schéma est quelque peu déficient et on devrait même presque en opérer le renversement mécanique si on veut l'appliquer aux femmes. Disons tout d'abord que, dans la mesure où l'on a beaucoup hésité à reconnaître les femmes comme "sujets"[1], elles ont d'abord été l'objet d'attentions particulières destinées à sanctionner légalement leur statut d'infériorité: ainsi, des lois protectionnistes, ancêtres des lois sociales, sont venues sanctionner leur "faiblesse" socialement construite. Dans ce sens, on pourrait affirmer que les femmes ont d'abord eu des droits sociaux. Ensuite, les efforts du mouvement des femmes se sont concentrés sur l'obtention de droits politiques qui étaient vus comme la condition *sine qua non* permettant de conquérir d'autres droits; là

---

[1] Il n'est pas inutile de rappeler qu'il faudra attendre une décision du Conseil privé de Londres en 1929 pour que les femmes canadiennes puissent être considérées comme des personnes, la Cour suprême du Canada leur refusant cette qualité en 1926.

encore, le processus s'apparente plus à une catégorisation qu'à une individuation[1]. Et ce n'est que récemment qu'on peut dire qu'elles ont conquis des droits civils, i.e. leur reconnaissance juridique comme individues et un certain droit à la sûreté y compris dans le mariage.

Ceci me semble important à prendre en considération lorsqu'on traite de la dimension législatrice du féminisme contemporain. A certains égards on peut affirmer qu'il y a une oscillation entre l'idée que tous les individus devraient être égaux en droit et devant la loi et que cette égalité devrait permettre la résolution des différends sociaux par un recours à la loi plutôt qu'à la force, d'une part, et celle, d'autre part, que pour les groupes défavorisés, il faut d'abord instituer une pression sociale qui permette de faire adopter des lois correctrices.

Cela introduit une contradiction entre la dimension prétendument universaliste de la loi et son application particulière, contradiction qui avait déjà été notée par Lefort dans son analyse de la prolifération des mouvements pour les droits dans les sociétés contemporaines alors qu'il soulignait que "les initiatives des minorités s'apparentent en ceci qu'elles combinent, d'une manière qui semble paradoxale, l'idée d'une légitimité et la représentation d'une particularité" (Lefort, 1980: 32). Nous y reviendrons d'ailleurs dans la troisième partie de ce texte.

2- LA RESURGENCE CONTEMPORAINE DU FÉMINISME A L'ENSEIGNE DES DROITS

Ce renversement du schéma dit universel explique en partie pourquoi la conquête de droits égaux par les femmes a figuré au coeur du féminisme contemporain. On peut également y voir un pré-requis à l'autonomie personnelle sociale et politique des femmes. Cependant la thématique égalitaire n'est pas sans ambiguïtés et celles-ci sont présentes dans les réflexions du féminisme contemporain sur lui-même. D'une part, il fallait que l'égalité soit principiellement admise pour que les femmes puissent dénoncer, au nom de ce principe, les inégalités qui étaient leur lot et puissent utiliser le principe égalitaire pour revendiquer des droits car

> "*Within the ideology of equality, the overt discriminatory practices come as a shock. The egalitarian ideology does not make a gap between the "reality" and the "illusion" offered but, on the contrary is the way in which both the discrimination and the opposition is to be lived. The belief in the rightness and the possibility of equality that women share has enabled*

---

[1] Voir la conclusion de l'article que j'ai écrit en collaboration avec Jacinthe Michaud, «Les parlementaires canadiens et le suffrage féminin» in *Revue canadienne de science politique*, XX: 2, juin 1988

them to feel "cheated" and then has acted as a precondition of their initial protest " (Mitchell, 1973: 40).

D'autre part, c'est à partir du moment où un certain nombre de droits sont acquis qu'il semble possible de mesurer l'écart entre l'égalité formelle et l'inégalité réelle. Le choc était d'autant plus grand au Québec que les années 60, avec la révolution tranquille, avaient nourri l'espoir d'une modernisation sociale et d'une promotion des intérêts de certains groupes défavorisés et que Trudeau véhiculait l'idée d'une "société juste". Aussi, dans leur étude sur le Front de libération des femmes et le Centre des femmes, Véronique O'Leary et Louise Toupin mettent-elles en évidence les motivations de certaines féministes lorsqu'elles soutiennent que

> "...le contraste entre la théorie, le droit, et la réalité de faits devenait trop grand. Théoriquement nous étions les égales des hommes, mais pratiquement, nous demeurions toujours inférieures. Celles qui avaient eu la chance d'accéder à ces droits (droit au travail, droit à l'éducation, droit à une sexualité "sécuritaire") ont vu que tout cela n'était qu'illusion, voire, mystification." (O'Leary et Toupin, 1982: 47)

Il n'en reste pas moins que c'est dans la loi que les féministes ont le plus cherché à inscrire leurs attentes. C'est d'ailleurs ce qui amène plusieurs personnes à confondre mouvement féministe et mouvement pour l'égalité des droits. Cependant, nous ne devons pas nous arrêter à cette première lecture du féminisme contemporain mais plutôt nous en servir pour montrer en quoi la nouveauté sociale commence toujours par s'exprimer dans le langage ancien.

> "Le féminisme est le premier mouvement à poser la question politique par excellence, celle de l'absence de droits dans un État de droit. Et c'est fondamentalement la notion de la liberté qui le travaille, plus que celle de l'égalité comme égalisation." (Collin, 1986: 6)

Mouvement pour des droits, le féminisme l'a été en ce sens que le droit à l'avortement, le droit au travail, l'égalité des droits civils, la protection légale contre la violence "privée" (viol, violence conjugale, pornographie, harcèlement sexuel) ont été au coeur de sa résurgence contemporaine. Mais peut-on le réduire pour autant à un mouvement pour les droits? Une autre lecture est aussi possible, celle qui ferait de ces revendications des moments (au sens hegelien du terme) d'un processus d'individuation au sens où Macpherson définissait l'individu libéral "*as an owner of himself (...) The individual, it was thought, is free in as much as he is proprietor of his person and capacities. The human essence is freedom from the dependance on the will of others*" (Macpherson, 1962:3). Ainsi, on pourrait le concevoir comme contrôle de son corps, accès autonome aux ressources matérielles, lutte contre la dépendance personnelle instituée par le mariage, droit à la sûreté garantie par l'Etat. Dans ce sens, le féminisme

deviendrait un mouvement pour l'autonomie personnelle et collective des femmes.

On peut donc dire que le mouvement féministe contemporain a toujours oscillé entre un impact social, une modification des pratiques sociales, et une volonté de transcrire dans la loi positive la critique sociale qui accompagnait le mouvement. A cet égard, le document *Egalité et indépendance*, malgré les critiques qu'ont peut lui faire, est assez emblématique. On peut y voir deux références. Evidemmment, à l'époque où il est sorti, on a abordé le thème indépendance plus ou moins en référence avec le débat sur la question nationale québécoise et cela était une des intentions des auteures du rapport mais on peut également l'analyser en matière de création des conditions de l'indépendance personnelle des femmes i.e. un mouvement de libération similaire à la libération nationale. Mais ce qui me semble le plus intéressant là-dedans, c'est la démarche utilisée.

Celle-ci, sous toutes les rubriques, essaie de faire un constat d'inégalité sociale, d'en démonter les mécanismes et finalement d'aboutir à une solution, ou une gamme de solutions pour résoudre le problème. Cette méthode est intéressante puisqu'on voit tout à fait le cheminement d'une critique sociale à une positivisation en matière de traduction législative. Il s'agit donc d'une démarche, classique pour les politologues, de critique sociale, donc de pensée négative, à une demande de législation, demande qui se traduit d'une part par une uni-dimensionnalisation de la critique et d'autre part par un appel à l'intervention étatique dans le sens un peu de "redresseur de torts".

Sans prétendre faire une analyse exhaustive des transformations législatives qui découlent de l'action des féministes, je voudrais quand même faire état d'un certain nombre de transformations qui se sont avérées importantes pour les femmes au cours des dernières années. Mais il me semble également pertinent de tenter de cerner le climat dans lequel se sont faites ces transformations d'ordre juridique. A cet égard, l'analyse que fait Lise Payette de son optique alors qu'elle était ministre déléguée à la Condition féminine est révélatrice d'un certain état d'esprit présent dans la composante égalitaire du féminisme contemporain.

> "Il y avait longtemps, en 1976, que j'avais constaté qu'en dehors de la crise profonde des mentalités, la solution à nombre de problèmes identifiés par les femmes quant à leur statut inférieur se trouvait dans les parlements" (Payette, 1982: 60).

C'est donc dans la loi que les féministes québécoises ont tenté d'inscrire leurs attentes. Cela se vérifie dans les quatre domaines que j'aborderai, à savoir la reproduction, le travail, la famille et l'intégrité physique. Dans tous ces domaines les transformations législatives ont été importantes et reflètent la

capacité du féminisme québécois d'insérer ses revendications dans le champ institutionnel.

Dans le domaine de la reproduction, les transformations majeures concernent l'avortement et la contraception puisque, malgré les demandes répétées de certaines féministes, il n'y a encore aucun cadre légal pour baliser le phénomène des nouvelles technologies de reproduction. Ces transformations vont dans le sens d'une dissociation entre hétérosexualité et procréation, tendant à mettre hommes et femmes sur un pied d'égalité face aux conséquences des relations hétérosexuelles, même s'il faut bien constater que le prix à payer pour cette "égalisation" est sensiblement différent pour les deux sexes[1].

Jusqu'en 1969, l'avortement était illégal au Canada. Ce n'est que dans le cadre des réformes législatives du bill "omnibus" qu'il devenait toléré dans certaines circonstances relativement restrictives. Si l'on met en parallèle la législation canadienne avec celle adoptée à la même époque par l'Etat de New York, on ne peut pas dire que le parlement canadien ait fait preuve de baucoup d'audace! Cependant, depuis la décision de la Cour suprême d'invalider les articles du Code criminel concernant l'avortement du fait de leur caractère discriminatoire et de l'incapacité subséquente du parlement de statuer sur une nouvelle loi, il n'y a plus de législation en la matière, ce qui équivaut à une légalisation complète de l'avortement puisqu'il n'est plus interdit. Ce qui rejoint la revendication des féministes qui réclamaient depuis des années l'abrogation de la loi canadienne sur l'avortement[2]. Quant à la contraception, même si la loi ne l'a jamais interdite, il faudra là aussi attendre le bill omnibus pour que la publicité la concernant cesse d'être assimilée à de la pornographie et donc de faire l'objet d'une règlementation très stricte.

Si on aborde maintenant le domaine du travail, il faut mentionner que c'est dans ce domaine que l'intervention législative a le plus tardé à se manifester. On pourrait attribuer ce phénomène au fait qu'une certaine partie des relations de travail est régie par des contrats "privés", les conventions collectives, et que les codes du travail opèrent peu de distinction entre hommes et femmes. Aussi dans ce domaine, ce qu'on a tenté de modifier, ce sont certaines pratiques discriminatoires, que ce soit à travers une modification des normes minimales de travail (entre autres, l'inclusion d'un congé de maternité dans ces normes) ou de règlementations concernant l'équité salariale, par exemple. On doit également mentionner dans ce contexte la légalisation des programmes d'action positive.

C'est indéniablement dans le domaine du droit de la famille que les changements les plus importants se produisent: en moins de 20 ans, celle-ci est

---

1 Voir à ce sujet les critiques féministes de la contraception dite «dure».

2 Ndlr: cet article a été rédigé avant que le parlement canadien ne récriminalise l'avortement en mai 1990.

passée d'un modèle hiérarchique à un modèle égalitaire. Car le Code civil québécois de 1866, qui avait connu peu de modifications à ce chapitre jusqu'en 1964, était tout entier fondé sur le principe de l'autorité maritale et paternelle. Poursuivant sur la lancée du bill 16, le bill 89 de 1980 consacre l'égalité entre les époux dans la mesure où les femmes gardent leur identité (leur nom), que le lieu de la résidence familiale est déterminé par les deux conjoints, qu'il doit y avoir une direction collégiale de la famille et une contribution partagée aux charges du ménage.

Quant à l'intégrité physique, on peut dire que ce n'est que tout récemment que les femmes ont obtenu un certain droit à la sûreté, dans la mesure où la violence conjugale fait maintenant l'objet de sanctions légales y compris dans les cas où la femme n'en meurt pas, que le viol conjugal est désormais passible de sanctions pénales. Par ailleurs, depuis quelques années, les féministes ont entrepris une activité règlementaire dans divers lieux publics (lieux de travail et institutions d'enseignement, principalement) pour contrer le harcèlement sexuel.

Mais ces nouvelles lois ou règlementations posent autant de problèmes qu'elles en résolvent. D'abord, parce que ces lois sont fondées sur une perspective égalitaire alors que socialement les femmes sont loin d'être dans la même position que les hommes pour faire respecter leurs droits. Les législations de type égalitaire qui se fondent sur une inégalité sociale sont toujours des armes à double tranchant. Je prendrai comme exemple le cas des pensions alimentaires. Les femmes n'ont pas le même revenu que les hommes, y compris lorsqu'elles travaillent à l'extérieur et de plus il y a encore beaucoup de femmes qui n'ont pas de revenus propres. Or, sous prétexte d'égalité, la pension alimentaire peut être accordé pour les enfants, mais seulement à titre d'exception pour les femmes, ce qui perpétue la pauvreté des femmes.

Assez paradoxalement, on peut dire que ce sont les lois qui reconnaissent l'inégalité sociale qui ont le plus d'effets en matière de transformation de la condition effective des femmes et que le recours judiciaire s'avère le plus intéressant. Je prendrai dans ce cas l'exemple de l'action positive et des recours que le groupe Action-travail des femmes (ATF) a entrepris contre le Canadien national. L'action positive se base sur le fait qu'un groupe ayant fait antérieurement l'objet d'un traitement discriminatoire puisse nécessiter des mesures correctives afin d'arriver à lui assurer un statut d'égalité avec son groupe de référence. Cela postule donc l'inégalité sociale et préconise un recours à la loi à des fins d'égalisation des chances au plan social. Dans le cas des recours judiciaires intentés par ATF contre le Canadien national, on a pu voir la possibilité d'utiliser effectivement les tribunaux et les lois à des fins de transformation égalitaire des pratiques sociales même si les résultats concrets n'ont pas été mirobolants.

3 - LES PROBLÈMES SOULEVÉS PAR LE RECOURS À LA LOI

Si le rôle des lois et des règlementations est de donner des recours, cela entraîne également un déplacement des lieux d'intervention. Dans un sens, on peut dire que le recours à la loi recouvre une tendance à délaisser la confrontation sociale pour lui préférer le cheminement à l'intérieur des institutions. Aussi pourrait-on penser que le recours à la loi fournit un second souffle à un mouvement en perte de vitesse sociale. Mais en même temps, cela pourrait s'inscrire dans une double stratégie de codifier des gains et de s'en servir comme tremplin pour développer de nouvelles pratiques. C'est un peu la nécessité de cette double dynamique que met en lumière Mackinnon lorsqu'elle souligne à la fois l'insuffisance de la loi en elle-même et la nécessité de pouvoir s'appuyer sur elle pour modifier et questionner les pratiques sociales:

> *"The ERA is most positive when we remember what it is part of, when we remember what it would be like to have rights worth having. Not only to be allowed to play with boys , but to question why the point and ethic of sports is competition. Not just to be taken seriously, but to ask why the definition of merit is membership in an elite. Not only to survive, with dignity and sexuality intact, but to be able to mesure achievement in other than dollars and to inhabit our bodies and express our sexuality in ways that are not scripted out of scraps of stereotypes* " (Mackinnon, 1987: 28).

Cela nous force également à réfléchir sur le rapport qu'entretient le mouvement des femmes avec l'Etat. Car une demande de loi, c'est aussi une demande d'intervention étatique dans la mesure où, dans nos sociétés, ce sont des institutions étatiques qui garantissent l'application de la loi et non les simples citoyens et citoyennes auxquels la loi ne laisse que l'alternative de la plainte. Or ce rapport à l'Etat constitue le grand impensé du mouvement féministe, comme de l'ensemble des nouveaux mouvements sociaux.

Il y a, à mon avis, trois types majeurs de problèmes qui surgissent lorsqu'un groupe socialement défavorisé choisit de recourir à la loi pour contrer la discrimination sociale dont il est victime. D'abord, celui des institutions judiciaires. Ensuite, celui de la différence à opérer entre les droits et les intérêts. Enfin, celui du rapport plus général aux institutions, ce qui ramène encore une fois la question de la tension entre la revendication de la loi et la construction de l'autonomie des femmes.

La loi a une logique, la loi a ses institutions et celles-ci sont encore sous la coupe du groupe qui se présente comme socialement majoritaire. Aussi, tant en ce qui concerne les tribunaux que la logique des décisions juridiques, beaucoup de problèmes se posent. Certes on ne peut que se réjouir du fait que la Cour suprême ait refusé de se substituer au parlement en reportant *sine die* une décision en ce qui concerne les droits du foetus mais on doit admettre que

techniquement, elle aurait tout aussi bien pu décider qu'elle avait toute la compétence voulue pour se prononcer sur le sujet et on aurait assisté à une situation où c'est l'institution politique la moins démocratique qui est à même de faire la loi et de régir nos vies. Il y a donc place pour un arbitraire judiciaire.

Il faut également prendre en considération l'inégalité des citoyennnes et citoyens en ce qui concerne la garantie du respect des droits. Certes tous et toutes peuvent se prévaloir théoriquement des divers recours prévus par la loi, mais nous savons très bien que ce n'est pas tout le monde qui peut supporter le fardeau financier que représente une procédure judiciaire qui se poursuit jusqu'en Cour suprême. Dans bien des cas, le recours est plus théorique que pratique.

Par ailleurs, il faut voir la difficulté qu'il y a à établir la preuve dans les cas de discrimination. Dans leur étude récente, Andrée Côté et Lucie Lemonde interrogent toute l'approche de la Commission des droits de la personne du Québec en soulignant que celle-ci a une interprétation beaucoup moins libérale que celle de la Cour suprême du Canada concernant les droits de la personne et qu'en outre, la Commision "exige une preuve fortement prépondérante de discrimination, non seulement probable mais excluant pratiquement toute autre possibilité" (Côté et Lemonde, 1988: 92).

Ensuite, il reste qu'à priori le témoignage d'une femme semble avoir moins de poids que celui d'un homme. Cela est particulièrement évident dans les cas de viol alors qu'il s'agit d'un des crimes où les tribunaux ont plus tendance à juger la victime que l'inculpé. Cela transparait également dans les cas de violence conjugale où, peu importent les directives du ministère de la Justice, le souci de l'intégrité des familles semble primer sur celui de l'intégrité physique des femmes.

Le deuxième problème, c'est la signification même de la notion de droit quand tout a tendance à être transformé en droit, i.e. quand on essaie de faire codifier des intérêts de groupes particuliers comme des principes de droit, avec une certaine prétention à l'universalité. Ceci soulève à la fois un questionnement éthique et une réflexion théorique.

Sur le plan éthique, dans une société où règne un relativisme des valeurs et où l'inégalité sociale persiste, ne risque-t-on pas de déboucher sur un mécanisme d'arbitrage entre les droits de différents groupes sur le mode du marché, i.e. selon le principe, qu'on a usuellement opposé au droit, de la loi du plus fort? Dans un tel cadre, un droit n'est-il qu'un intérêt avalisé par la sanction étatique? Par ailleurs, à multiplier les droits et la règlementation de ceux-ci, ne risque-t-on pas de n'aboutir qu'à une multiplication de la violation des droits? Cette question est d'autant plus importante que la Charte canadienne des droits avec sa clause "nonobstant" introduit un relativisme concernant les droits fondamentaux.

Sur le plan théorique, cette substitution concevable du recours légal par rapport à l'action sociale pose plusieurs problèmes. D'abord, il y a lieu de se demander si l'utilisation du droit comme forme privilégiée d'action politique ne renforce pas la tendance sociale à l'individualisme, i.e. la tendance à emmurer chaque individu dans sa spécificité, au détriment des solidarités sociales. Ensuite, elle pose le problème de la démocratie puisque l'institution judiciaire fonctionne presque comme une corporation professionnelle et qu'elle n'est soumise à aucun contrôle public.

Finalement, quel rapport aux institutions cela induit-il; comment maintenir la double dynamique de pression sociale et de transformation législative en restant présentes au sein des institutions? Certes, les femmes ont tout à fait intérêt à modifier la loi. Mais le changement social peut-il se vivre essentiellement à travers des transformations législatives?

Tout cela montre la nécessité pour le féminisme de revenir à certaines de ses sources militantes et de réévaluer la signification du slogan "le personnel est politique". Ce passage à travers les recours judiciaires et les institutions amène à dépasser l'interprétation un peu primaire de ce slogan qui voulait qu'on n'y voie qu'une dénonciation de la structuration étatique de la vie dite "privée" ou encore qu'une réduction au fait que la mobilisation demande d'être directement concernée. Cela est certes vrai, mais insuffisant.

Ce qui reste maintenant à explorer, c'est l'idée qu'il faut être une individue, au sens libéral du terme, qu'il faut pouvoir acquérir une stature personnelle sans devoir constamment en référer à soi comme membre d'une catégorie sociale, au sens où Françoise Collin soutient que "Je suis une femme, mais je n'est pas une femme" (Collin, 1984) pour pouvoir penser et agir comme sujet politique.

A travers le féminisme les femmes prises dans leur ensemble, ont accédé à la parole publique, elles ont cessé de constituer ces êtres privés de parole dont parlait Aristote. A travers les transformations législatives, elles commencent à accéder à l'individuation. Il reste à réapprendre une solidarité qui tienne compte de cette individuation et repose plus sur le respect que sur l'amour.

BIBLIOGRAPHIE

COLLIN, Françoise (1984): "La même et les différences", *Cahiers du GRIF*, 28.

COLLIN, Françoise (1986): "Introduction" *Cahiers du GRIF*, 33.

COTE, Andrée et LEMONDE Lucie (1988): *Discrimination et commission des droits de la personne*, Albert Saint-Martin.

Conseil du statut de la femme (1978): *Pour les Québécoises: Egalité et Indépendance*, Éditeur officiel.

DAHLERUP, Drude (ed) (1986): *The New Women's Movement*, Sage.

DE SEVE, Micheline (1985) *Pour un féminisme libertaire*, Boréal Express.

EISENSTEIN, Zillah (1981): *The Radical Future of Liberal Feminism*, Northeastern University Press.

FAURE, Christine (1985): *La démocratie sans les femmes*, PUF.

GOUGES, Olympe de (1791): *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne.*

LEFORT, Claude (1980): "Droits de l'homme et politique" *Libre*, 7.

MACKINNON, Catherine (1987): *Feminism Unmodified*, Harvard University Press.

MACPHERSON, C.B. (1985): *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford University Press.

MARSCHALL, T.H. (1977): *Class, Citizenship and Social Development*, Chicago University Press.

MITCHELL, Juliet (1973): *Women's Estate*, Vintage Books.

PAYETTE, Lise (1982): *Le pouvoir? Connais pas!* , Québec-Amérique.

O'LEARY, Véronique et TOUPIN Louise (1982): *Québécoises deboutte!*, tome 1, Remue-ménage.

WOOLSTONECRAFT, Mary (1976): *Défense des droits de la femme*, Payot.

LA DÉMOCRATIE ASSISTÉE PAR DES SAGES. L'EXEMPLE DU CONTRÔLE DE L'INFORMATISATION

André Vitalis et René Laperrière
Groupe de recherche informatique et droit
Université du Québec à Montréal

Beaucoup de démocraties se sont déchargées sur des commissions spécialisées (composées d'experts, de scientifiques, de citoyens "éclairés", ou de notables...), du soin de contrôler des développements techno-scientifiques aux conséquences dangereuses. Cela concerne tout particulièrement les secteurs du nucléaire, des sciences de la vie, des bio-technologies et de l'informatique. Les commissions créées, relativement indépendantes des pouvoirs en place et aux prérogatives plus ou moins étendues et variées, constituent une nouveauté dans un paysage politico-administratif marqué par la classique répartition tripartite en législatif, exécutif et judiciaire. La question se pose de savoir quelle peut être la contribution à la démocratie de ce nouveau type d'institution composée de "sages" selon un vocable de plus en plus employé en Europe pour les qualifier[1]. En d'autres termes, il s'agit de juger de la pertinence et de l'efficacité de leur intervention dans un domaine-clé de l'avenir des sociétés. Tout le monde est en effet conscient aujourd'hui des ambivalences du développement des techniques et témoin des bouleversements survenus dans tous les domaines. Un développement insuffisamment maîtrisé peut déboucher sur une forme sociale non désirée et gravement attentatoire aux libertés de la personne.

L'informatisation pose clairement ce genre de problème . On peut considérer, à bon droit, que le surcroît de surveillance des individus qu'elle permet est aussi préoccupant que les questions relatives à la dégradation du milieu naturel ou à l'utilisation de l'énergie nucléaire[2]. Son contrôle sera pris à titre d'exemple à partir de l'expérience de la CNIL (Commission nationale de l'informatique et des libertés) en France, du Commissaire à la protection de la vie privée au Canada et de la CAI (Commission d'accès à l'information) au Québec.

Suite à la prise de conscience, dans les années 70, des dangers du stockage et du traitement informatiques des informations personnelles, on a

---

1 Cette question commence à peine à être débattue, voir PISIER E. (1988), "Du recours aux sages" in rev. *Études,* janv.;"Vous avez dit indépendantes? Réflexions sur les autorités administratives indépendantes" in rev. *Pouvoirs,* no. 46;"La planète des sages" in rev. *Le débat,* nov/déc.

2 Voir à cet égard FLAHERTY David H. (1989), "L'émergence des sociétés de surveillance", rev. *Terminal* no 42, janv./fév.

confié à ces organismes le soin de veiller à l'application et à l'interprétation des règles protectrices définies par les lois: transparence et publicité des fichiers, interdiction de collecte de données sensibles ou non pertinentes, détermination de la finalité des traitements, contrôle de leur accessibilité et de leur diffusion, garantie de sécurité...etc. Avant d'entrer plus en détail dans l'analyse de la pertinence et de l'efficacité de leur intervention, il faut noter deux lourds handicaps qui, d'entrée de jeu, peuvent faire considérer la mission des commissions de "sages" comme une mission impossible.

- La création de normes et d'institutions spécifiques qui fait suite à une identification très élitiste des énormes dangers de l'informatique, ne répond pas à une demande sociale profonde et explicite. Le public même si les sondages montrent qu'il attache, au besoin, une grande importance au respect des secrets et de la confidentialité, est resté à l'écart et aucun véritable débat n'a permis de le sensibiliser. Tout se passe comme si une réponse était apportée avant même que le plus grand nombre ait eu le temps de formuler la question. Cette création intervient et ce n'est certainement pas un hasard, au moment de l'essoufflement des projets révolutionnaires militant pour l'édification d'une société future idéale.

- Le respect des règles protectrices édictées nécessite un contrôle et parfois même une limitation du développement des applications informatiques. Or, il faut bien voir que cette nécessité va à l'encontre de la logique d'une société technicienne, où l'idée de voir borner l'innovation et la recherche de l'innovation n'est pas encore véritablement acceptée. Certes, on estime de plus en plus que cette fuite en avant technique présente d'énormes menaces, sans toutefois vouloir la remettre en cause. On reconnaît bien volontiers la réalité de ses inconvénients mais on ne veut pas se passer de ses avantages, bien réels eux aussi, il est vrai.

LE DOUBLE PROCÈS FAIT AUX COMMISSIONS DE "SAGES"

Les commissions, aussi bien la CNIL que la CAI ou le Commissaire à la protection de la vie privée, se voient reconnaître, pour accomplir leur mission de contrôle de l'informatisation des renseignements personnels, différentes prérogatives juridiques et extra-juridiques. Leur avis peut être requis lors de la création de certains traitements dans le secteur public, elles peuvent avoir comme la CAI une compétence juridictionnelle spécialisée et elles possèdent, dans tous les cas, un pouvoir général de vérification, de proposition et de conseil. Le trait le plus important qui les caractérise est leur indépendance statutaire par rapport aux pouvoirs en place.

C'est précisément cette indépendance qui, pour les observateurs et les analystes, pose problème. Pour les uns,[1] cette indépendance n'est pas véritable. On est devant une opération de manipulation et de camouflage qui procure de grands bénéfices symboliques mais qui n'influence pas réellement le cours des événements. Les commissions de "sages" ne constituent pas un contre-pouvoir mais représentent plutôt une diffraction des pouvoirs en place. Pour les autres[2], et en sens inverse, cette indépendance qui n'est pas mise en doute, n'est pas considérée comme une bonne chose. Elle constitue une perversion insensible de la démocratie, une expression de la démission d'autorités plus légitimement fondées à intervenir. Ils s'inquiètent qu'un contre-pouvoir mal fondé puisse mettre en cause la logique unitaire de l'appareil étatique et craignent, finalement, un "pouvoir des sages" et une dérive ploutocratique et aristocratique.

Un masque des pouvoirs

Selon la première sensibilité, les commissions, qui sont présentées comme des mandataires des citoyens dans la défense de leur libertés face à l'inquisition informatique, sont plus sensibles en fait aux intérêts de l'État et des pouvoirs en place qu'à ceux de l'individu. Elles ne sont pas des contre-pouvoirs mais plutôt des relais des pouvoirs dans un domaine sensible. Dès lors, elles ne sauraient mettre en cause la logique dominante; elles ne peuvent tout au plus, que proposer quelques aménagements qui rendent cette logique moins répulsive et plus acceptable pour le public.

Leur création manifeste une volonté d'auto-limitation de l'État par l'État lui-même. Il y a dans cette auto-défiance, quelque chose d'assez surprenant. En fait, à y regarder de près, l'État n'avait pas le choix: c'est lui en effet qui est considéré comme le plus menaçant au travers des grands fichiers publics et on voit mal comment il pourrait en même temps jouer le rôle de protecteur. Il fallait pour les rendre crédibles accorder un minimum d'autonomie aux organismes créés à cet effet. Il est symptomatique qu'en France, le gouvernement ait voulu garder la haute main sur les "sages" en les nommant directement et que leur indépendance ait été en quelque sorte arrachée, lors du débat parlementaire. Au Québec et au Canada, les commissaires sont nommés par les parlements et doivent leur faire rapport directement.

---

[1] Notamment SABOURIN P. (1984): "Les autorités administratives indépendantes, une catégorie nouvelle", rev. *Actualité juridique DA*, mai; SADRAN P. (1984), "De l'efficacité des politiques symboliques: l'accès à l'information et la transparence administrative" in *Accès à l'information et protection des renseignements personnels,* Presses Univ. de Montréal.

[2] Tout particulièrement en France, les membres du conseil d'État, voir COLLIARD C. A. et TIMSIT G.(1988): *Les autorités administratives indépendantes*, PUF.

Les administrations traditionnelles impuissantes à faire face à la nouveauté des problèmes soulevés, ne sont certainement pas mécontentes de ne pas être exposées en première ligne. Les commissions sont appelées à faire ce que les pouvoirs établis se montrent incapables de faire: trouver des règles du jeu, définir une déontologie, essayer de préserver des valeurs essentielles. Il s'agit de trouver des réponses souples et évolutives, de penser une adaptation, de mener une réflexion. Toutes choses qui prennent en défaut l'art traditionnel de gouverner.

Mais que l'on ne s'y laisse pas prendre! On crée des écrans formellement indépendants, on organise une mise en scène séduisante pour persuader l'opinion de la réalité de cette indépendance: affirmation de grands principes, exclusion de toute tutelle et subordination hiérarchiques, modes de désignation originaux et pluralistes, inamovibilité des membres. En fait cependant les nouvelles institutions sont solidement tenues en main. Elles sont un mirage offert à l'opinion, un masque séduisant mais un masque quand même. Si indépendance il y a, cette indépendance ne peut être que très relative. Leurs pouvoirs sont limités; sociologiquement, de par les procédures de nomination, la plupart des membres des commissions participent d'une culture administrative classique; à travers les problèmes d'intendance, de finances et de personnel, le cordon ombilical n'a d'ailleurs jamais été rompu avec l'appareil étatique. Surtout: l'inexistence constitutionnelle des commissions les rend dépendantes du pouvoir politique qui reste maître du jeu. Ce que la loi a fait, elle peut l'amender, le modifier ou même le défaire.

Finalement on se trouve en présence de gadgets, d'alibis, de cautions qui ne peuvent pas changer fondamentalement les choses mais qui permettent d'empocher de gros bénéfices symboliques. Ce sont des attrape-consensus qui sont aussi des attrape-nigauds. Il serait préférable de ne pas les conserver et de confier leurs tâches à l'administration traditionnelle et au juge, comme c'est le cas dans des pays comme les États-Unis qui n'ont pas jugé bon de créer, au niveau fédéral, des institutions spécifiques.

Un déficit de légitimité

Un autre procès fait aux commissions de "sages" conteste moins leur indépendance que la légitimité de cette indépendance. Même si c'est la loi qui les crée, ces commissions manifestent un dessaisissement malsain des pouvoirs en place qui peuvent se réclamer d'une légitimité plus démocratiquement fondée. L'action unitaire de l'État peut également en souffrir. Est agité le spectre d'un possible "gouvernement des sages". On craint une dérive aristocratique, voire même, l'instauration d'un ordre moral.

Cette critique est particulièrement articulée en France, pays où l'État est traditionnellement fort et où les intérêts régaliens sont souvent considérés comme supérieurs à tous les autres. On connaît l'opinion d'un récent ministre

de l'intérieur, très révélatrice à cet égard, pour qui "la démocratie s'arrête où commence l'intérêt de l'État"! Plus fondamentalement, la pensée politique française a une conception de la démocratie qui majore les concepts de souveraineté populaire et de volonté générale. Il en résulte une sacralisation de la légitimité élective et majoritaire qui se voit reconnaître une portée illimitée. Aussi bien, l'élection au suffrage universel et l'appartenance à l'État traditionnel y sont les seuls fondements de la légitimité[1]. On comprend dans ces conditions, les difficultés à accueillir d'autres formes de légitimités et l'impossibilité même de penser l'indépendance des "sages" à l'intérieur de cette tradition juridico-politique et de la partition tripartite en pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire. Selon ce mode de pensée, le caractère administratif des commissions les soumet fatalement à l'autorité du pouvoir politique et le terme d'"autorités administratives indépendantes", employé pour les désigner en France, apparaît comme une contradiction dans les termes, une administration ne pouvant par nature qu'être subordonnée. À moins bien sûr de sortir de ce schéma classique trop étroit et de les envisager à l'intérieur d'un État polycentrique qui, pour alléger et contrer un pouvoir de décision trop concentré et bureaucratique, aurait mis en place, à sa périphérie, des pôles de pouvoirs différenciés et indépendants les uns des autres.

Au Québec et au Canada, la tradition administrative est différente et supporte que des institutions publiques soient investies de pouvoirs qui les font échapper partiellement aux directives gouvernementales, surtout dans l'exercice de leurs fonctions juridictionnelles, et qui n'en font pas pour autant des tribunaux à part entière.

Toujours est-il qu'en face de légitimités bien établies et presque exclusives, une intervention des "sages" paraît bien fragile. Ils n'ont pas la légitimité démocratique d'un parlement élu au suffrage universel et d'un gouvernement qui en procède lui aussi. Ils n'ont pas la légitimité du juge à l'indépendance traditionnellement reconnue et sanctionnée constitutionnellement. Ils n'ont pas non plus la légitimité de l'administration classique appliquant des règles impersonnelles et soumise au pouvoir politique. Dès lors, si on veut bien concéder une véritable indépendance à ces commissions, c'est en leur enlevant tout pouvoir et en ne leur laissant qu'une possible influence morale. On se montre disposé à reconnaître une légitimité à des "sages", qui n'auraient en définitive comme pouvoir que le poids de leur sagesse.

---

[1] COHEN-TANUGI L. (1987): "La démocratie majoritaire et l'Etat de droit" in *L'interrogation démocratique*, Ed. Centre G.Pompidou.

DES COMMISSIONS SUR LE FIL DU RASOIR

Le double procès fait aux "sages" permet de comprendre la prudence de leur intervention. Ils doivent certes s'affirmer, excercer les pouvoirs qui leur ont été conférés par la loi pour contrôler l'informatisation et protéger les libertés qu'elle peut menacer. Ou alors, ils se condamnent, à plus ou moins long terme, à être jugés comme des gadgets inutiles. Ils doivent cependant dans le même temps se faire accepter et faire reconnaître le bien-fondé de leur intervention dans un paysage politico-administratif où leur déficit de légitimité peut leur être fatal. En d'autres termes, dans les conflits qui peuvent les opposer aux administrations et aux promoteurs de systèmes, ils doivent savoir jusqu'où ils peuvent aller et ne pas aller trop loin s'ils ne veulent pas être sacrifiés. L'expérience de dix ans de la CNIL et l'expérience canadienne plus récente illustrent parfaitement les difficultés à répondre aux défis de cette double exigence[1].

Une difficile affirmation

Dans l'accomplissement de leur mission de contrôle, les lois ont donné aux commissions toute une palette de pouvoirs. Ainsi, en France, leur avis est obligatoire pour toute création de traitement informatique portant sur des données nominatives, dans le secteur public. Cette procédure consultative peut s'analyser parfois, où il n'existe aucune possibilité de passer outre à cet avis, comme un véritable pouvoir de co-décision. Au Canada et au Québec, les pouvoirs varient: le Commissaire fédéral ne dispose que d'un pouvoir d'enquête et de recommandation, alors que la Commission québécoise peut en outre réviser, sur plainte, les décisions administratives. Le secteur privé il est vrai, n'est assujetti en France qu'à une simple déclaration, ou même dans le cas du Canada et du Québec, exempté de tout contrôle. La CNIL dispose, par ailleurs, d'un pouvoir réglementaire pour édicter des procédures types. Les commissaires peuvent effectuer des contrôles et des vérifications sur place. Ils peuvent dénoncer au parquet les infractions dont ils ont connaissance, ou comme dans le cas de la CAI, entreprendre eux-mêmes des poursuites. On le voit, ces pouvoirs, même s'ils sont présentés prudemment sur le registre consultatif, ne sont pas négligeables et donnent aux commissions la possibilité de s'imposer par des moyens juridiques qui débordent le seul poids de leur sagesse.

En fait, cette affirmation va s'avérer particulièrement difficile compte tenu de la timitidé des commissions mais aussi incontestablement de la mauvaise volonté, ou même parfois de l'hostilité ouverte des milieux concernés. Plusieurs cas de figures peuvent ici être distingués.

---

[1] Voir CNIL (1988): *Dix ans d'informatique et libertés,* Economica; CAI (1987): *Rapport sur la mise en oeuvre de la loi d'accès,* oct.

- Les cas d'opposition frontale à un projet ministériel important sont rares. Aussi bien, si on fait du conflit avec le gouvernement un critère d'indépendance et d'efficacité, ce critère ne plaide guère en faveur de l'utilité des commissions dans la protection des libertés[1]. C'est seulement en cas de conjoncture politique favorable, comme par exemple en France avec l'arrivée de la gauche au pouvoir en 81, que la CNIL prend des positions fermes. Ainsi, elle donne alors un avis défavorable à un projet GAMIN du ministère de la Santé, énorme système de fichage concernant l'ensemble de la population infantile. Dans les autres cas de grands projets soutenus par une volonté gouvernementale, malgré des velléités d'opposition, la Commission s'est toujours laissée convaincre de leur nécessité, après, il est vrai, l'obtention de quelques garanties. La mise en place d'une carte d'identité informatisée est à cet égard exemplaire. La Commission, en 1980, malgré une volonté d'opposition au départ, accepte un premier projet de carte sous le bénéfice de quelques modifications. C'est en définitive les socialistes, arrivés au pouvoir en 81, qui mettent radicalement en cause ce projet qui commençait à être réalisé et y mettent un terme, parfaitement logiques en cela avec la position qui était la leur dans l'opposition. En 1986, après un nouveau changement politique, un deuxième projet de carte d'identité informatisée réapparaît, que la Commission, après l'expression de quelques réserves, acceptera encore une fois...[2].

- La loi, dans de nombreux cas, n'est pas respectée. Les formalités préalables à la création des traitements informatiques nominatifs sont souvent négligées par le secteur privé mais également par le secteur public. On apprend par exemple dans la presse, que le ministère de l'Intérieur français s'apprête à mettre en place, à partir de 1990, un système de traitement de l'information criminelle baptisé STIC, sans avoir encore toutefois consulté la Commission...[3]. Les questionnaires dans la plupart des cas, ne portent toujours pas la mention pourtant obligatoire, relative à l'information préalable de la personne appelée à les remplir.

- Parfois les décisions des commissions rencontrent une hostilité ouverte ou ne sont pas respectées. Ainsi, toujours en France, ce n'est qu'en 1986, soit plus de cinq ans après l'entrée en vigueur de la loi, que les fichiers pourtant les plus dangereux pour les libertés, intéressant la sûreté de l'État, la défense et la

---

1 D'où l'évaluation négative que fait David H. FLAHERTY, du travail de la CNIL, considérée plus comme un organisme politique que comme un instrument efficace de protection de la confidentialité: "*The CNIL has not yet acted strongly enough against surveillance in any area of the public sector to attract overt opposition. The lack of any major conflicts with the government over data protection is one measure of the CNIL's relative ineffectiveness to date as a watchdog* ". Voir un ouvrage sur les sociétés de surveillance, à paraître en octobre 1989, University of North Carolina Press.

2 Voir VITALIS A.(1986) "Carte d'identité ou laissez-passer" in rev. *Terminal*, no 29.

3 Voir le numéro spécial de la revue *Science et technologie* consacré à l'étude du thème "technologie, sécurité, libertés", no 13, mars 1989.

sécurité, ont été régularisés. Dans ces domaines qui concernent la raison d'État, de nombreuses difficultés surgissent[1]. Les banques et les établissements de crédit résistent également vigoureusement à l'application de la loi et n'acceptent pas les normes visant à poser des limites à la communication d'informations et à la technique de gestion par profil. Plus généralement, le secteur privé "exerce une pression soit pour retarder, soit pour modifier les lois et la jurisprudence. L'argument le plus couramment avancé est que les règles trop protectrices de la personne peuvent contrarier l'activité d'entreprises ou même de secteurs entiers de l'économie"[2].

- L'intervention du juge, que l'on reproche à la CNIL de ne pas avoir suffisamment saisi, n'aide guère à prendre au sérieux le dispositif de protection. En effet, malgré les fortes sanctions pénales définies dans la loi, l'autorité judiciaire montre une grande et incompréhensible indulgence envers les contrevenants. Parfois, l'intervention du juge administratif, dans les mêmes domaines que la CNIL vient contrecarrer des décisions visant à assurer une meilleure protection des libertés. Par exemple, le conseil d'État, à l'inverse de la Commission, a considéré que la gendarmerie, malgré son rattachement au ministère des Armées, était habilitée à tenir des fichiers de condamnations pénales en tant que participante à une mission de police judiciaire.

Au Canada et au Québec, même si les interventions des commissaires sont parfois remarquées (notamment celles du commissaire fédéral), l'application des lois, beaucoup plus récente, a été marquée par la prudence et n'a pas donné lieu encore à des confrontations décisives. Les lois étant susceptibles de réexamen après cinq ans, cet exercice a été fait dans un contexte où les commissaires se sont appliqués à valoriser leurs contributions et à suggérer des modifications mineures aux lois, en mettant de l'avant des principes auxquels les administrations semblent encore souvent réfractaires sinon opposées.

La recherche de compromis

La voie de la négociation et du compromis est la voie la plus fréquemment employée. Avant de se prononcer sur un dossier, la CNIL a souvent réussi à obtenir, par des négociations préalables, une révision des contenus les plus contestables. Peu d'avis défavorables sont donnés mais la plupart sont assortis de nombreuses réserves. Cette attitude souple et compréhensible n'est pas sans danger pour des institutions nouvelles qui peuvent perdre de vue avec le temps, leur mission fondamentale de défense des droits de l'individu devant l'inquisition informaticienne. Dans de nombreuses affaires, le compromis avantage les intérêts des ficheurs et des promoteurs de systèmes et

---

1 On trouve trace de ces difficultés in *Dix ans d'informatique et libertés, op. cit.*, p. 145.

2 FAUVET J., "Quelle protection et quelle Europe ? Celle des marchands ou celle des droits de l'homme" in rev. *Expertises des systèmes d'information*, no 110.

méconnaît le droit des personnes fichées, ignorantes de la situation et absentes de la négociation.

Cette attitude, malgré cet énorme risque de dérive, peut apparaître justifiée pour des institutions qui sont, selon les voeux même du législateur, autant des organismes d'information et de conseil, que des organismes de contrôle. On parle à leur propos de magistère moral, de déontologie, de conscience sociale. On les voit comme "des centres d'information, de consultation, de confrontation, de réflexion et si possible, de concertation"[1] Dans des domaines très évolutifs et aventureux, l'injonction et la contrainte sont inadéquates. C'est par les moyens extra-juridiques du conseil, de la recommandation, de la persuasion, de l'autorité morale que les commissions obtiennent leurs meilleurs résultats et exercent la plus grande influence. Les formalités préalables à la création des systèmes ou aux échanges de renseignements, qui obligent à les consulter, présentent l'énorme avantage de situer leur action à l'intérieur même de la logique technicienne. Un espace public de débat est ainsi créé même s'il n'intéresse qu'un cercle très restreint de personnes. Cette manière d'agir souterraine est peu spectaculaire et on peut en méconnaître l'efficacité. "La CNIL dans des conditions parfois si difficiles qu'on s'étonne qu'elles n'aient pas entraîné sa disparition, a joué, plus qu'on ne le croit mais moins qu'elle ne le dit, un rôle d'ange gardien des droits des individus et des citoyens indifférents. Elle a forgé une oeuvre doctrinale, une sorte de jurisprudence médiatrice, adaptée aux faits et aux techniques, dépassant l'approche juridique traditionnelle, complétant la loi. Malgré certaines insuffisances, le rapport coût-avantage de l'institution est largement positif, mais méconnu"[2]. On peut estimer que l'action des commissions nous met en présence d'une nouvelle façon de faire du droit où des moyens plus souples et diversifiés sont préférés à l'édiction classique de la norme et au pouvoir de contrainte (Maisl et Timsit, 1988).

Une politique de légitimation

Même si elles ne les ont pas toujours exploités, les commissions de contrôle disposent de plusieurs moyens de s'imposer face à des institutions à la légitimité mieux établie, soit qu'elles émanent directement du suffrage universel, soit que leur intégration à l'appareil étatique soit plus ancienne.

Un des premiers moyens, le plus évident, est de montrer son utilité et de rendre service aux différents pouvoirs. À cet égard, les textes français prévoient obligatoirement leur avis lors de la discussion, devant le parlement, d'un projet de loi relatif à un traitement d'informations nominatives, ce qui est advenu à plusieurs reprises. De la même façon, ils doivent répondre à toute demande de

---

[1] (1975): *Rapport de la commission informatique et libertés* (rapport Tricot), La documentation française.

[2] FRAYSSINET J., "La loi informatique et libertés, un minimum vital" in rev. *Expertises des systèmes d'information,* no 110.

conseil des pouvoirs publics et des responsables des traitements. La CNIL doit également conseil au juge dérouté par la nouveauté des problèmes posés par l'informatisation. Il est clair que le développement d'une expertise en ce domaine sera d'autant plus appréciée que les différents organismes appelés à y intervenir peuvent en bénéficier. Les commissaires canadiens et québécois possèdent des juridictions comparables et adoptent des pratiques assez similaires.

L'adoption d'une position commune et unanime sur un dossier est une autre manière de conforter sa position. Ceci est d'autant plus efficace en France que la CNIL est composée de personnes représentant différents milieux, sensibilités politiques ou familles de pensée. Il est naturel que cette composition facilite l'expression de plusieurs points de vue et qu'il soit difficile de déboucher sur une position commune. Un esprit commun d'institution peut cependant y aider. Parfois aussi les problèmes traités à la dimension plus morale et éthique que directement politique peuvent faciliter, au-delà des divergences habituelles, l'établissement d'un consensus. Certains projets de l'administration des télécommunications particulièrement aventureux ont ainsi fait l'objet d'une désapprobation commune. Dans ce cas, il est clair que la position unanime et consensuelle d'une commissiom de "sages", pèse d'un grand poids même devant les impératifs gestionnaires et commerciaux agités par une administration.

Enfin, ces nouvelles institutions nouent avec la société civile des relations qui, en cas de conflit avec les autres pouvoirs, peuvent se révéler être un apport inestimable. Il est dommage à cet égard que les possibilités de dialogue et d'interaction n'aient été que partiellement explorées. Les commissions assistent les individus dans la défense de leurs libertés: elles les informent de leur nouveaux droits et des moyens de les mettre en oeuvre, elles mettent à leur disposition la liste des traitements, elles facilitent l'exercice du droit d'accès et essayent de trouver des solutions dans les cas de réclamations et de plaintes. Elles interviennent également dans les affaires scabreuses qui leur sont signalées par voie de presse. Elles ont réussi jusqu'ici avec un succès inégal à faire des conférences de presse et de la publication de rapports, des événements suffisamment spectaculaires pour retenir l'attention du public et par conséquent, s'en faire un allié.

L'ÉVALUATION, LE DÉBAT MAIS AUSSI L'ÉTHIQUE

Le professeur Flaherty remarque à juste titre que les commissions de protection des données n'ont pas empêché l'émergence et surtout le développement de sociétés de surveillance qui mettent à nu tous les secrets

des individus afin de mieux les contrôler[1]. Elles n'en ont gommé que les aspects les plus choquants sans s'être montrées capables de s'opposer efficacement à une indiscrétion sociale de plus en plus poussée. Les gains symboliques importants qu'elles procurent sont basés sur des résultats extrêmement ténus. On peut se demander si leur intervention n'est pas finalement négative: elles font écran à une action directe de l'opinion, la sécurise faussement, l'empêche de prendre conscience de la situation et de réagir. Bref, nous sommes devant une sagesse trompe-l'oeil qui est aussi un trompe-citoyen. Dès lors, se pose la question de la suppression de ces institutions inefficaces et mystificatrices.

Même si on peut en effet s'interroger sur leur efficacité, le bien-fondé des commissions ne fait aucun doute. À une époque où le développement techno-scientifique, en particulier informatique, pose des problèmes qui ont une dimension éthique et morale, l'institution de sagesse devient de plus en plus nécessaire[2] Ainsi, ce n'est pas le seul droit au respect de la vie privée que mettent en cause certaines applications, c'est l'identité même de l'individu humain.

Il est évident que ce n'est pas quelques sages qui peuvent s'opposer de front à un mouvement de fond de mise en visibilité et de transparence des individus, où certains voient une modalité de restructuration de sociétés dites d'information et de communication. Si on ne veut pas confier une mission impossible à l'institution de sagesse, il convient de conforter son statut et de mieux cadrer son intervention.

Les préalables: l'évaluation sociale et le débat démocratique

L'intervention des commissions se situe souvent trop tard dans le processus décisionnel, pour pouvoir être véritablement efficace. Elles ne peuvent que demander des garanties et émettre des réserves sur les projets qui leur sont soumis sans avoir la légitimité suffisante pour les remettre radicalement en cause. Un exemple illustre parfaitement cette situation. En 1984, l'administration des télécommunications française décide de mettre en place un réseau multiservices en fibre optique à Biarritz. Elle choisit une architecture centralisée afin de permettre un paiement de l'abonné à l'émission, ce qui lui donne la possibilité de connaître et de mémoriser les choix des programmes effectués par les différents abonnés. La CNIL, consultée en 1986 sur ce système, demande des garanties mais n'est pas en mesure de remettre en cause ce choix pourtant très inquiétant pour les libertés individuelles et alors

---

[1] FLAHERTY David H (1989), "L'émergence des sociétés de surveillance", rev. *Terminal,* no. 42, janv/fév.

[2] Voir LAPERRIERE R.(1989), "L'informatique en quête d'éthique" in *Cahiers de recherche éthique sur l'éthique professionnelle.*

même qu'existaient d'autres solutions techniques plus respectueuses de la confidentialité. Avant la consultation des "sages", une option fondamentale avait été prise, ces derniers ne pouvant, si on peut dire, que limiter les dégâts! Aussi bien, pour éviter un pareil gâchis, au moment de la conception et avant toute décision définitive, il faudrait procéder à l'évaluation sociale de la solution technique proposée, faire apparaître les différents enjeux sociaux pas toujours apparents et étudier les alternatives qui s'offrent. Cela suppose de mettre sur pied une méthodologie et de développer des outils d'évaluation comme cela existe déjà en matière de protection de l'environnement[1]. À cet égard, l'expertise acquise par les commissions pourrait être utilement mise à profit pour les aspects concernant le respect de la confidentialité.

Après cette politisation, en quelque sorte, du choix technologique, il conviendrait de ne pas laisser la décision finale aux seuls administrateurs et technocrates. Dans la mesure où ces choix affectent la vie quotidienne de chacun, le cercle des décideurs doit être élargi. Seul un large débat social et une représentation suffisamment large d'individus sont de nature à s'opposer à la logique sociale lourde du fichage et à l'instauration de sociétés de surveillance. Par exemple, pour des raisons de libertés individuelles, le parlement français consulté en 1970 avait refusé la création d'un fichier central de santé. Il est peu probable que si ce projet réapparaissait, la CNIL ait le poids suffisant pour le contrer....

La profusion de l'offre technique et les divergences des experts à propos des conséquences et des impacts ouvrent aujourd'hui un espace public de débat où la politique, qui est faite pour trancher les questions douteuses et incertaines, doit intervenir. "Qui est capable aujourd'hui de trancher entre les arguments des savants écologistes et ceux des technocrates avancés? C'est alors que sur cet indécidable, la politique reprend ses couleurs et le vote, ses droits"[2]. Il est devenu urgent que la démocratie mette au centre du débat social les questions technologiques[3].

De la nécessité des sages

La démocratisation des choix en matière d'informatisation, si elle peut améliorer la situation, ne constitue pas un remède miracle, au regard de la préservation des droits de la personne. L'histoire a montré les excès et les dérapages toujours possibles, des régimes démocratiques. On ne saurait oublier que la barbarie nazie s'est installée dans le respect des règles de la

---

1 Voir PELADEAU P.(1988), "L'évaluation socio-juridique des systèmes d'information relatifs aux personnes, condition de la démocratisation du choix informatique" in *Une démocratie technologique ?*, Ed. ACFAS/GRID.

2 SFEZ L. (1988), *La symbolique politique*, PUF, p. 101.

3 Voir *Une démocratie technologique?*, Ed. ACFAS/GRID, 1988.

démocratie. Plus préoccupant encore est de constater que la nature profonde du régime démocratique le rend peu apte à faire face aux nouveaux problèmes posés par les applications techno-scientifiques, dans la mesure où il n'offre aucun "point fixe", aucune valeur, hormis le recours à une procédure de choix collectif, qui permette de leur fixer des limites[1]. Tout, finalement, est remis aux bons soins du débat public et de la clairvoyance de ses participants. Rien ne protège contre les emballements de la décision collective.

Les applications techno-scientifiques nous placent aujourd'hui dans une situation totalement inédite. Le philosophe G. Hottois y voit l'expression d'une virulence ab-humaine et an-éthique de l'impératif technicien[2]. Rien ne saurait limiter cette virulence et en borner les effets. Tout ce qui peut être essayé doit et sera essayé, sous la grande bannière du progrès et du développement de la recherche et de la science. Placés aux avant-postes, les chercheurs et les spécialistes sont d'ailleurs les premiers à manifester quelques inquiétudes. C'est en effet plus que les droits de la personne qui sont menacés par cette fuite en avant; c'est l'identité même de l'individu humain. On ne peut plus considérer qu'il existe une nature humaine immuable face aux manipulations de toutes sortes dont cette nature est l'objet. Manipulations génétiques certes, mais également manipulations informatiques plus abstraites et plus sournoises mais tout aussi réelles:[3] désignation de l'individu par un numéro unique, gestion de "populations à risques" par la technique du profil statistique, dépistage de populations à marqueurs génétiques rares, repérage permanent et à distance à partir de bracelets à puces... etc... La question que pose cette poussée technique, qui peut changer le statut de l'humain et amoindrir sa capacité de jugement, est une question de valeur, de limite à poser; plus une question de droits à l'identité humaine que de droits de la personne.

C'est là que la contribution de la démocratie peut s'avérer défaillante, dans la mesure où ce qui précisément la caractérise est l'absence d'un fondement stable et de "points fixes", particulièrement sur la nature humaine[4]. Pour C. Lefort, ce flottement et cette ambiguïté constituent le miracle constitutif, ontologique même, de la démocratie. "L'essentiel à mes yeux est que la démocratie s'institue et se maintient dans la dissolution des repères de la certitude. Elle marque une histoire dans laquelle les hommes font l'épreuve

---

1 Parmi les réflexions récentes sur le régime démocratique aujourd'hui: BRAUD Ph.(1984), *Le suffrage universel contre la démocratie*, PUF; HERMET G.(1989), *Le peuple contre la démocratie*, Fayard; BOWLES S. et GINTIS (1988), *La démocratie post-libérale*, La découverte; JAUME L. (1989), *Le discours jacobin et la démocratie*, Fayard; DOMECQ J.P. (1989),"La passion du politique", Seuil.

2 HOTTOIS G. (1988): *Évaluer la technique*, Vrin: 11.

3 Pour plus de détails voir: GRID (1986), *L'identité piratée*, Soquij et VITALIS A. (1988), *Informatique, pouvoir et libertés*, Economica (2ème édition).

4 L'introduction du concept de "genre humain" dans un avant-projet de loi français sur la bioéthique en 1989, constitue, à cet égard, une grande première.

d'une indétermination dernière, quant au fondement du pouvoir, de la loi et du savoir, et au fondement de la relation de l'un avec l'autre, sur tous les registres de la vie sociale"[1]. Ce n'est pas un hasard si les sociétés démocratiques actuelles sont des "sociétés du vide", des "empires du non-sens" favorables aux autonomies individuelles ou tribales. Elles sont cependant minées de l'intérieur par l'énorme béance ouverte par la carence déclarée des morales collectives nécessaires à toute société durable. Les frontières du bien et du mal, du juste et de l'injuste ne sont jamais définitivement fixées mais laissées à l'appréciation d'un débat public jamais clos. Il n'existe pas de garant extérieur de la consistance de ces frontières mais seulement la croyance en la justesse d'une procédure de décision pour les déterminer ou les défaire.

La préservation des droits individuels n'est pas assurée a priori, dans un tel régime qui peut donner une trop grande place à une volonté générale exprimée sous forme majoritaire, au détriment de la liberté. Un ouvrage récent prétend que la révolution française ne serait pas parvenue à penser l'articulation entre "les droits de chacun contre tous" et "les drois de tous contre chacun". Sa dérive terroriste serait contenue déjà en puissance dans la soumission des intérêts individuels à la puissance collective, dans l'identification entre le peuple et ses représentants, dans le manque de dissociation entre l'État et la société civile[2]. La démocratie américaine, méfiante dès l'origine quant aux excès possibles de la logique majoritaire, aurait, par des accommodements à la pureté démocratique permis d'éviter les excès et les emportements de la volonté populaire[3]. Ces accommodements qui peuvent être jugés comme anti-démocratiques et ouvrant la voie à un gouvernement des juges, consistent à exiger de la majorité, le respect de certains principes. La démocratie instituée à partir du choix d'une procédure de décision se voit dotée d'un contenu positif de principes et de valeurs qu'un pouvoir judiciaire fort et indépendant a mission de faire respecter. On serait finalement devant une conception de la démocratie où est affirmée, dans une charte des droits adjointe à la constitution, la primauté de certains principes fondamentaux relatifs à la personne et à la société.

Les démocraties européennes se sont rapprochées ces dernières années, de cette conception et notamment la France, qui a reconnu la valeur constitutionnelle de sa déclaration des droits de l'homme et institué un contrôle de la constitutionnalité des lois qui pose des limites au pouvoir de l'élection et de la majorité[4].

---

1 LEFORT C. (1986), *Essais sur le politique*, Seuil.

2 GAUCHET M. (1988), *La révolution des droits de l'homme*, Gallimard.

3 Voir à cet égard COHEN-TANUGI L. (1987), *Le droit sans l'État. Sur la démocratie en France et en Amérique*, PUF.

4 COHEN-TANUGI L. (1987), "La démocratie majoritaire et l'Etat de droit" in *L'interrogation démocratique,* Ed. G. Pompidou,.

Cette conception, si elle protège contre les *diktats* et les emballements de la volonté populaire, ne va pas toutefois sans quelques inconvénients, dans la mesure où elle peut se montrer oublieuse des intérêts collectifs et communautaires. À l'intérieur de la logique individualiste qui est la sienne, la politique est finalement subordonnée aux droits de l'individu. Pour certains analystes, la référence aujourd'hui obligée aux droits de l'homme, cache des intérêts politiques et économiques catégoriels. Ces fameux droits si souvent invoqués, participeraient des mécanismes de domination et ne seraient finalement que des emballages de simples rapports de force[1]. Malgré ces inconvénients bien réels, cette conception donne cependant des moyens pour faire face aux énormes menaces d'une société de surveillance et d'inquisition informatique. On peut penser que le droit à un minimum d'intimité et à la préservation de son identité est un préalable absolument indispensable à la citoyenneté et à la constitution d'un espace public[2]. Devant la puissance illimitée des appareils bureaucratiques, des sciences et des techniques, l'individu, de nos jours, ne peut résister par ses propres moyens. Aussi bien, la demande de protection l'emporte sur le désir de participation. Par ailleurs, la portée morale et universaliste de ses droits les préserve d'une dérive catégorielle.

Dans cette perspective, on pourrait attribuer une valeur constitutionnelle aux nouveaux droits reconnus à l'individu de la société informatisée. On peut prendre l'exemple des trois premiers articles, tout à fait remarquables et uniques en leur genre, de la loi française de 1978 relative à l'informatique et aux libertés, qui proclament le nécessaire respect par l'informatique, des droits de l'homme, de la vie privée, des libertés individuelles ou publiques, mais aussi de l'identité humaine; l'interdiction absolue ou relative de la technique des profils pour toute décision judiciaire ou administrative impliquant l'appréciation sur un comportement humain; le droit de connaître et de contester les informations et les raisonnements à la base d'une décision automatisée qui nous est opposée. L'interprétation de ces principes et de ces nouveaux droits revient naturellement à des commissions qui ont développé une expertise en la matière. Leur intervention serait confortée par la valeur constitutionnelle de ces nouvelles règles. Cela leur permettrait de s'affirmer et de protéger plus efficacement les droits de la personne devant les prétentions des entreprises privées, des autorités politiques ou administratives. Au Québec, on a reconnu ce besoin particulier en donnant à la loi d'accès et de protection des renseignements personnels un effet prépondérant sur les autres lois du Québec (articles 168 et 169).

---

1 GAGNE G. (1988), "Le système des sociétés modernes et après: le système social contemporain" in rev. *Société* no 3.

2 Voir à cet égard, SENNETT R. (1979), *Les tyrannies de l'intimité*, Seuil.

Mais édicter des normes et créer des institutions ne suffit pas. Il reste à espérer que la société civile reconnaisse le besoin et la pertinence de l'institution de sagesse et se mobilise au besoin pour la soutenir.

QUAND LA BIOMÉDECINE ET LES TECHNO-SCIENCES FONT LA LOI[1]

Laurence Gavarini
Sciences de l'éducation
Université de Paris VIII

Le gouvernement français pourrait bientôt présenter au Parlement un projet de loi dont l'avant-projet a été rédigé par une commission du Conseil d'Etat intitulé "Les sciences de la vie et les Droits de l'Homme" et qui entérine les normes professionnelles et techniques de la biomédecine, passées progressivement du registre normatif au registre prescriptif. Le secteur biomédical de la Procréation médicalement assistée (PMA) est exemplaire du phénomène d'autolégitimation et d'autoprescription vidant en grande partie l'espace du débat parlementaire de son sens, évacuant a priori, les tensions, polémiques et controverses, ou en faisant des affaires philosophiques, presque théologiques plutôt que politiques. Certes, l'invocation des droits de l'homme, de la liberté et de la démocratie prétend pénétrer la loi des grands principes républicains, réaffirmer leur caractère de garde-fous face aux risques de dérive techno-scientifique. Mais cet enrobage idéologique ne sert qu'à camoufler l'opération de compromis que le texte réalise, une opération fort éloignée de la démocratie affichée et de la réflexion critique, de l'information de la société civile et du débat éclairé qu'aurait dû impliquer minimalement la mise en jeu des grands principes. A moins de considérer que la mobilisation des experts de toute qualité (biologistes et médecins, juristes, philosophes, anthropologues, religieux, psychanalystes et sociologues) ainsi que des corps constitués, comme le Conseil d'Etat, ne soit la nouvelle forme du débat politique et de la démocratie...

Le projet de loi a en effet pour toile de fond un dispositif d'expertise spectaculaire[2]. Celui-ci a produit une "bio-éthique", nouvelle discipline, articulant la pensée à la technique, aliénant l'une à l'autre, cherchant la congruence et l'aménagement des développements biomédicaux et des

---

1 Cette réflexion s'inscrit dans le prolongement d'un texte collectif de MARANGE V., DE VILAINE A.M., ATHEA N., GAVARINI L, "Procréation médicale et droits humains; encore un effort", à paraître in "Rebond", *Libération*.

2 Voir MEMMI Dominique (1989): "Savants et maîtres à penser, la fabrication d'une morale de la procréation artificielle", in "Droits et expertise", *Actes de la Recherche en sciences sociales*, no 76-77, mars; et GAVARINI L. (1987): *Les procréations artificielles aux regards de l'institution scientifique et de la Cité: la bio-éthique en débat*, thèse de doctorat, Université de Paris VIII, septembre.

moeurs sociales. La bioéthique est avant tout mise en forme discursive et rhétorique.

D'ordinaire juge suprême, méta-expert, le droit s'est vu assigné une fonction relative en raison de la nécessité impérieuse du développement technomédical, et progressivement réduit **à gérer les effets des techniques biomédicales** au lieu de pouvoir donner à ces techniques leurs justes limites. De cette tâche gestionnaire, il s'est acquitté, comme les autres disciplines convoquées, avec plus ou moins de docilité, ne doutant généralement pas du caractère sacré et d'évidence attaché au progrès scientifique. Adapter le droit à la technique et à la biomédecine, en évitant au prix de contorsions (comme l'anonymat des géniteurs donneurs de spermes et donneuses d'ovocytes) que ces dernières rendent caduques les schèmes de pensée juridiques et les normes sociales et culturelles (par exemple les définitions de la maternité et de la paternité, de la personne, du sujet de droit) tel a été le mandat strictement respecté par des experts croyant débattre **au nom d'une pensée du progrès**. Par quels mécanismes complexes les faits scientifiques et techniques ont-ils eu force de loi, avant même d'être soumis aux débats et au vote du parlement? C'est ce que je voudrais explorer afin de montrer comment l'expertise, loin d'éclairer les données du problème et ses implications, a contribué à une opération de légitimation des pratiques scientifiques et médicales.

L'EXPERTISE ÉTHIQUE COMME DISPOSITIF DE NOMINATION ET D'ASSIGNATION DE LA RÉFLEXION

Dans le secteur phare des biotechnologies appliquées à la procréation humaine, l'Etat français s'est voulu précurseur d'un modèle de réflexion sociale sur la science: pluri institutionnelle et disciplinaire, mais résolument éthique. La France possède, depuis 1983, un Comité national d'éthique, institué par le président de la République, qui a émis à ce jour une douzaine d'avis fort appréciés; plusieurs comités attachés aux hôpitaux complètent localement l'activité de cette institution nationale. Ensuite, de nombreux experts ont été consultés, des rapports officiels ont été rédigés, émanant d'une Commission des sages nommée par le gouvernement[1], du prestigieux Conseil d'Etat[2], du Haut Conseil à la population et à la famille[3], plusieurs dizaines de colloques

---

[1] ALNOT M. O., LABRUSSE-RIOU C., MANDELBAUM-BLEIBTREU J., PERO Y., ROSENCZVEIG J.P. (1986), *Les procréations artificielles*, rapport au premier ministre, Paris, La Documentation française, février.

[2] *Sciences de la vie; de l'éthique au droit*, Etude du Conseil d'Etat, Paris, La Documentation française, no 4855, 1988.

[3] MINKOWSKI, A., (présenté par), 1988: *Progrès génétiques et biologiques: effets sur la démographie et la population*, Paris, La Documentation française.

pluridisciplinaires se sont tenus, dont un, *Génétique, Procréation et Droit* [1], à l'initiative du gouvernement. Les ministres n'ont pas hésité à descendre dans l'arène, pour y risquer leurs points de vue sur la procréation artificielle, sur ses ayants droit, sur les mères porteuses ou encore sur l'insémination artificielle comme nouvelle méthode de procréation, ou sur la nécessité de légiférer ou non...: R. Badinter, ministre de la Justice, Y. Roudy, ministre du Droit des femmes, E. Hervé, secrétaire d'Etat à la Santé, M. Barzach, ministre de la Santé et aujourd'hui, C. Evin, ministre de la Santé ont fait savoir et valoir leurs positions. Bref, une hyperactivité largement médiatisée caractérise les cinq années (1984-1989) durant lesquelles se mettait au point le **discours "éthique" national**; l'expertise était livrée au public quasiment en direct depuis ses lieux d'élaboration. Mais les gouvernements qui se sont succédés durant cette période et l'ensemble des experts impliqués ont un peu vite assimilé cette agitation à l'exercice de la démocratie directe sur les choix scientifiques et médicaux, confondant les avis d'experts avec l'expression des individus et des forces sociales. Ce débat interminable où lesdits experts étaient censés représenter (défendre?) l'opinion publique et ses intérêts divers et contradictoires, a fait office de consultation sociale réelle, en l'absence, est-il besoin de le souligner, d'un mouvement social suffisamment explicite et vigoureux qui aurait permis à la société de trancher, en faisant l'économie de ce simulacre.

Le projet plus ou moins intentionnel sous-jacent à ce dispositif de débat public entre experts était à la fois pédagogique et politique. Il s'agissait de **construire un consensus** par un double effet **d'exemplarité spectaculaire et de capillarité**. En procédant de proche en proche à partir des opérateurs les plus directs de la PMA (techniciens, médecins et biologistes), jusqu'à l'opinion publique, en passant par le relais des divers experts, on a produit une adhésion collective au cours d'un processus qui, les médias aidant, fut fortement théâtralisé. Une rhétorique de l'évidence techno-scientifique s'élabora peu à peu au point de devenir parfois une vulgate, distillée dans le public selon une méthode que n'aurait pas désavoué monsieur Coué. A cet exercice non dénué d'effets de manches et de tribune[2], il a manqué une dimenson **d'évaluation**. Le caractère fortement expérimental de la PMA, les risques que font courir des techniques comme la fécondation in vitro aux patientes furent ignorés, tout comme les coûts sanitaires et sociaux, les taux de succès, l'extension permanente des applications de ces techniques à

---

1 Voir les Actes du Colloque *Génétique, Procréation et Droit*, 1985, Arles, Actes Sud.

2 Cette expression imagée souligne l'aspect spectaculaire du dispositif d'expertise dont on est fondé à penser qu'il a eu des effets importants sur l'appréhension des questions à la fois par le grand public et par les experts. Voir GAVARINI L. (1987): "Réflexions dans un miroir", in *Autrement*, "L'éthique corps et âme, médecins et biologistes à la recherche d'une nouvelle morale", no 93, Paris, octobre.

des personnes non stériles[1]. On se garda aussi d'interroger l'origine vétérinaire des techniques actuellement appliquées au corps des femmes, comme la stimulation ovarienne, infligées pour "accroître les chances de réussite", de critiquer les modèles productivistes dont elles découlent et leur incidence et effets iatrogènes sur la procréation humaine: sur-ovulations, stock "d'embryons surnuméraires", "réductions embryonnaires"[2]. Certes, on n'a pas manqué de réfléchir à un statut de l'embryon humain: "personne humaine potentielle" a tranché, en 1986, le Comité consultatif national d'éthique, refusant de définir les seuils d'humanité, comme l'ont fait ceux qui, à l'instar du Royaume-Uni, ont parlé de "préembryon". Mais en se polarisant sur la morale et la philosophie, certes nécessaires, la réflexion s'est significativement déplacée de l'évaluation vers la gestion des effets techno-scientifiques et s'est interdit de limiter l'activité scientifique, y compris dans ses échecs comme la production de ces embryons "encombrants".

Le champ et les objets de l'expertise furent balisés, limités à l'étude des incidences morales et juridiques des techniques de PMA, et non pas à leur évaluation qui pouvait remettre en question les choix scientifiques et techniques. Les objections des experts se cantonnèrent à répertorier les risques de dérapage et de débordement par des demandes sociales excessives. A l'exception de l'Eglise catholique, peu des intervenants dans le débat s'arrêtèrent à des conjectures sur les risques scientifiques et techniques, même si le spectre du *Meilleur des mondes* et de l'eugénisme hanta les propos. La dérive eugénique fut évoquée et repoussée aussitôt, comme pour l'exorciser ou pour accorder à la biomédecine prédictive qu'elle ne faisait que permettre, grâce aux techniques de diagnostic précoce sur l'embryon ou le foetus, d'éviter la souffrance de la naissance d'un enfant anormal. Ce sont les usages sociaux de la procréation artificielle qui furent constitués comme facteurs de risque. Progressivement s'est profilé une sorte de bestiaire des més-usages potentiels de la PMA, largement alimenté par les dires d'équipes biomédicales se présentant comme au contact permanent avec la "demande sociale". La sociologie spontanée (pour ne pas dire sauvage) véhiculée par ces

---

[1] GAVARINI L.(1987): "Production sociale de la stérilité", partie III, in thèse citée, "Production sociale de la stérilité: la procréation médicalement assistée ouvre les vannes", à paraître in *L'ovaire dose* ; Actes du colloque du Mouvement français pour le planning familial (décembre 1988), à paraître aux éditions Syros; VANDELAC L. (1988), *L'infertilité et la stérilité: l'alibi des technologies de procréation*, thèse de doctorat nouveau régime, Université de Paris VII, mai.

[2] La sur-ovulation est consécutive aux injections hormonales de stimulation de l'ovaire et de programmation de l'ovulation, pouvant faire produire sur un seul cycle jusqu'à trente ovules et plus... La réduction embryonnaire consiste à détruire in utero, sous contrôle échographique, le ou les embryons jugés en surnombre et qui "pour donner plus de chances aux couples" (sic) avaient été transférés après fécondation in vitro. Une nouvelle technique est supposée toujours corriger les aléas de la précédente. On fait sur-ovuler les femmes, on réimplante plusieurs embryons (2?, 3?, 4?, 5? 6? selon les équipes, ce semble être encore la loterie et l'empirique), on "réduit" et on congèle les autres.

experts improvisés de la demande sociale ne manque pas de représentations piquantes sur les moeurs populaires. Le levier du sensationnalisme fut utilisé. Les "x nouvelles façons de faire un enfant" auraient déjà leurs adeptes parmi la population, si l'éthique ne veillait. La presse grand public s'est agitée sur les "nouveaux scénarios de la parentalité" dont elle tint un compte précis, à chaque nouvelle invention technique. Les experts l'ont rejointe dans cet inventaire du légèrement scandaleux et dans l'intention de moraliser les pratiques des "mères porteuses", ou de la "demande" d'insémination artificielle avec donneur émanant des femmes lesbiennes ou seules. Cette soi-disant demande (jamais précise dans la bouche de l'expert) fut utilisée comme repoussoir, comme limite à l'intervention médicale. La médecine, le droit et la société se sont trouvés d'accord pour condamner cette pratique, au nom d'un moralisme et d'un conjugalisme quasi désuets, marginalisant les femmes, supposées (fantasmées?) candidates, par rapport à l'ensemble des autres patientes des techniques de procréation, constituant comme légitime a priori la demande "thérapeutique" de ces dernières, par opposition à la "demande de convenance" des femmes seules.

Pris à témoin du jeu d'interrogations et de dénégations que se livraient sous ses yeux, experts et techniciens, le public des profanes allait permettre d'avaliser l'expertise de la PMA, participant, à son insu, à sa propre disqualification. Le dispositif scénique des grands débats publics sur la PMA (tant les Journées annuelles du Comité national d'ethique, que le colloque *Génétique, Procréation et Droit*), est passé à côté de sa visée pédagogique, produisant un saisissant téléscopage entre savants/experts/décideurs. Cette mise à distance des citoyens et citoyennes, constitué-e-s profanes par le dispositif magistral et grandiloquent, fut d'autant plus aisée que les experts, représentaient "l'*establishment* " social et occupaient les positions de pouvoir dans leurs disciplines respectives. L'espace d'un exercice de la démocratie en matière de contrôle de la science et des techniques s'est refermé simultanément à l'accaparement du débat par les autorités sociales et morales. Un exemple parmi de multiples: lors des dernières Journées annuelles du Comité national d'ethique ouvertes comme de coutume au public, le professeur Jean Bernard interpellé par la salle, prit comme garantie de la représentation de la société dans l'instance qu'il préside, la présence d'élus (députés ou sénateurs) au sein du Comité. Dans la logique d'un Etat de droit, la confusion entretenue ici sur les mandats est parfaite. Comment en effet parler de délégation ou de représentation populaire à propos de la participation à une instance comme celle-ci dont les membres sont désignés et non pas élus? La représentation politique au sein du Comité d'éthique vise à échantillonner et équilibrer les familles de pensée, et non pas à arbitrer ou à exercer un quelconque pouvoir de juridiction. Aucun élu français n'a d'ailleurs de mandat électoral pour siéger dans cette instance. L'ambiguïté du propos met bien en lumière le problème de la composition et du mandat d'une institution comme le Comité d'éthique. Si transparence des composantes il y a, les procédures de leur nomination sont totalement opaques, laissées à la discrétion des autorités

politiques (ministres concernés) et de la tutelle institutionnelle des organismes de recherche et d'enseignement.

LES MANOEUVRES DE L'OMBRE, L'EXPERTISE LÉGITIMANTE

L'hyperactivité d'expertise de la PMA ne fut pas que discursive, publique et bioéthique; alors que les autorités soulignaient la nécessité de ne point trop se hâter de légiférer, des décisions exécutives en apparence pragmatiques, mais au fond profondément stratégiques, ont été prises durant cette période où tout était censé rester en débat... Ainsi, un décret ministériel, en date du 28/9/1988 précise "l'indice de besoin relatif aux activités de procréation médicalement assistée": un centre de PMA pour une population "entre cent mille et cent-vingt-cinq mille femmes âgées de vingt à quarante ans" (si l'on considère qu'il y a cinq millions neuf cent mille femmes dans cette tranche d'âge, cela porte l'indice de besoin à une cinquantaine de centres, un chiffre arbitraire et administratif qui ne tient certes pas compte de la répartition géographique et sanitaire de cette population de femmes).

La volonté affichée de contrôler le développement du secteur de la PMA en commençant par évaluer les besoins pourrait apparaître comme la sagesse même. Sauf qu'elle a eu avant tout une fonction de **légitimation des pratiques existantes par l'activité d'expertise**. Les experts ministériels ont formulé cet "indice de besoin" in abstracto, sur la base de calculs obscurs puisqu'aucune étude sérieuse et récente de la stérilité n'a été effectuée en France et alors qu'au plan international la PMA est objet de controverses[1].

La fixation des besoins a précédé de quelques semaines les résultats des travaux d'une Commission ad hoc instituée par le gouvernement pour étudier les moyens existants en matière de PMA et l'éclairer sur ses choix. La création, libre de tout contrôle administratif et scientifique, de centres de fécondation in vitro et d'insémination artificielle, de banques de sperme et d'embryons était apparue préoccupante aux pouvoirs publics, ainsi qu'aux équipes biomédicales les plus en pointe. Il fut donc décidé sous le ministre de M. Barzach de créer cette "Commission nationale de médecine de la reproduction" (dont l'intitulé maladroit évoquait à la fois la zootechnie et l'eugénisme) pour mettre de l'ordre dans la profession, procéder à l'étude de l'habilitation administrative de l'ensemble des centres de PMA, évaluer leurs performances techniques et la

---

[1] Voir The Commonwealth Department of Community Services and Health, 1988: *Commonwealth Perspectives of IVF Funding*, In vitro Fertilization in Australia, Rapport gouvernemental australien; WAGNER M., Responsable du département santé de la mère et de l'enfant de l'OMS, 1989: "Is in Vitro Fertilization Appropriate Technology?" document ronéotypé 30 pages, draft du 11 avril; *Les nouvelles technologies de la reproduction*, Avis synthèse du Conseil du statut de la femme, 1989, Gouvernement du Québec.

demande thérapeutique à laquelle ils répondaient. Une mission très importante donc, puisqu'elle présiderait à des choix. On la confia en grande partie à la profession elle-même: les praticiens se firent juges, à huis clos, de leur propre secteur d'activité. C'est dans une quasi clandestinité qu'elle fonctionna en effet, secrète tant au plan de sa composition que de ses critères de travail et de ses modalités de fonctionnement. Les résultats de ses travaux et ses propositions d'habilitation des centres de PMA ayant obtenu des résultats positifs sérieux ont (coïncidence?) rejoint l'évaluation des besoins par les experts du Ministère. Comme si l'on voulait constater que l'offre de PMA, étudiée par la dite Commission, s'était naturellement ajustée aux besoins. Au terme d'arbitrages géographiques et administratifs tenant compte des aléas de la carte sanitaire française, soixante-dix centres de fécondation in vitro seraient habilités par le ministère de tutelle. Mais la profession est loin d'être d'accord, s'estimant lésée. Une vaste campagne du lobby biomédical est en cours pour infléchir les choix ministériels.

Un partage du travail est advenu entre les instances tournées autant vers l'opinion que vers les professionnels (comme le Comité d'éthique) et les instances de l'ombre, agissant au nom de l'urgence de la gestion, et du principe de réalité. Le progrès scientifique devait se parler dans le social, mais il fallait également gérer, organiser, et légitimer ce secteur. Transparence et ombre, exhibition et invisibilité ont caractérisé, depuis sa fondation, le débat sur la procréation artificielle. D'ailleurs, la place exagérément accordée à l'éthique, au détriment du politique ou du social, correspond au renoncement à un contrôle a priori de l'activité médicale et scientifique: l'éthique réfléchit, métabolise, mais ne limite pas plus qu'elle ne tranche. La situation d'expertise et son projet éthique allaient de façon plus ou moins délibérée dérober spectaculairement à la discussion des questions fondamentales.

ÉDIFICATION D'UN CHAMP D'IMPRESCRIPTIBLE: "UN PRINCIPE DE LIBERTÉ AVEC L'ORGANISATION D'UN CONTRÔLE"

Limité à travailler sur l'aval de la recherche, sur les applications et non pas sur les orientations des techno-sciences, concentré entre les mains d'experts faisant autorité, le débat impulsé par le gouvernement en 1985 a entretenu une confusion dans l'esprit du public entre science et techniques, entre projet cognitif et projet technique, entre progrès technologique et progrès social, entre activité médiatique et démocratie. Le politique s'est ainsi vidé de son sens et de sa fonction au profit d'une République des experts de la science. Soulignant l'importance de l'activité scientifique et son caractère irrépressible, la notion "d'éthique de finalité" fut promue par un juriste de renom, le doyen J. Carbonnier[1]. Dans le propos de cet auteur, la place de cette notion d'"éthique

---

[1] CARBONNIER J., "Rapport de synthèse" deuxième journée des travaux du colloque *Génétique, Procréation et Droit*, op.cit.,: 153-155.

de finalité" est importante: elle apparaît entre deux questions, posées dans l'ordre suivant: "Comment légiférer?" et "Faut-il légiférer?". A la première question, Carbonnier répond par une démonstration de l'impossibilité de concilier les consciences des scientifiques et celles de la population. Il voit encore volontiers le joug de l'Eglise et de l'obscurantisme. Cette impossible conciliation étant assenée, il conseille au législateur une solution molle: rester silencieux: "Par son silence il accorderait à la science la liberté de la recherche, sauf à demander aux scientifiques de s'auto-limiter, d'établir entre eux un code de bonne conduite, mettant en oeuvre leur éthique de finalité". Pour les questions les plus épineuses - qu'il appelle "le surplus" - Carbonnier préconise "un moratoire, non pas de la recherche, mais de législation sur la recherche".

Les scientifiques et les médecins, se devraient d'être leurs propres éthiciens, en fonction des buts qu'ils poursuivent... Cette auto-légitimation du scientifique ontologise quasiment son activité. L'actuel avant-projet de loi du Conseil d'Etat, confirme cette place accordée à la science. La recherche apparaît comme sujet de droit dès la première page du rapport, qu'on en juge: "Il s'agit de tracer au praticien la limite de ses pouvoirs sur ses semblables, tout en consacrant les droits fondamentaux de la recherche et en réservant toutes les possibilités bienfaisantes du progrès scientifique en la matière".

Après cinq ans de débat, d'expertise et de fonctionnement à plein des comités d'éthique, à la veille de la promulgation de la loi, la rhétorique est en place, scientisme oblige.

LES DROITS DE L'HOMME, UNE TRADITION COMMODE

C'est sous l'égide des droits de l'homme, des lumières et de la démocratie que furent d'emblée placées les affaires d'éthique, comme celles de l'expertise. Le message du président de la République au colloque *Génétique, Procréation et Droit* donne le ton: "En ces domaines nouveaux, la France peut rejouer le rôle qui fut le sien, lorsqu'il fallait inventer la liberté et la démocratie". C'est en '89, année du bicentenaire, que l'Etat se décide de proposer un projet de loi au parlement, comptant renforcer l'effet symbolique, en référant explicitement le texte aux: "déclarations des droits de l'Homme", aux "recommandations issues des grands procès" (Code de Nuremberg), des "grands colloques éthiques (déclaration d'Helsinki et de Manille). L'assise institutionnelle qui lui est donnée est également remarquable: les travaux du Conseil de l'Europe et ceux du Conseil d'Etat... Le contenu même de la loi est vaste, elle comprend: le statut civil du corps humain; le diagnostic prénatal; les comités d'éthique; les prélèvements, recueil et utilisation des organes et produits du corps humain; la procréation médicalement assistée; les traitements de données nominatives ayant pour fins la connaissance, la protection ou l'amélioration de la santé; le transsexualisme.

L'intention de légiférer sur ces questions biomédicales s'accompagne donc d'un appareil de garanties idéologiques, politiques et juridiques.

Reste que l'avant projet de loi "Sciences de la vie et droits de l'Homme" repose sur une ligne ambiguë, n'optant pas franchement pour le droit qu'il prétend défendre, prisonnier d'une vision gestionnaire et utilitariste de la biomédecine, prisonnier peut-être aussi d'une vision consumériste des droits de l'homme. A défendre l'intégrité de l'homme générique, on perd de vue que des hommes et des femmes, bien concrets et réels, subissent, par exemple, pour une procréation médicalement assistée, des traitements largement expérimentaux, que le texte de loi ignore. Cela aboutit à perdre de vue aussi que le stockage d'embryons n'est pas une thérapeutique et que, même référé au couple géniteur et contrôlé dans sa mise en application, il ouvre la voie à l'industrialisation de la procréation humaine, à sa contractualisation: "Les auteurs des embryons in vitro sont fondés à en exiger la conservation pour la réalisation de leur propre projet parental de procréation", "pour un délai de cinq ans", "le décès de l'un des membres du couple met obstacle à la réalisation de ce projet", idem "du divorce et de la séparation", "les auteurs de l'embryon in vitro peuvent expressément faire don d'un de ces embryons pour la réalisation du projet parental d'autrui. La contribution au projet parental d'autrui par don d'embryon in vitro est subsidiaire relativement à la réalisation du projet parental des auteurs de l'embryon. Elle ne peut porter que sur des embryons excédentaires" (articles 670-671) de l'avant-projet de loi). Tels sont les nouveaux termes juridiques par lesquels on prétend régir désormais la filiation et la procréation, à la manière des propriétés industrielles. Parce que le texte autorise - en les limitant certes - les expérimentations scientifiques sur l'embryon, leur développement in vitro jusqu'à 14 jours, leur congélation et stockage pendant plusieurs années, parce qu'il permet aussi leur circulation, dans l'anonymat, entre leurs géniteurs et des "couples receveurs", il leur donne un statut de produits tout en prétendant le contraire. Le texte néglige aussi que la parentalité sous contrat, liant un couple à des embryons "surnuméraires" et congelés puisse toucher à l'intégrité de la généalogie ou aux représentations du corps humain, de la procréation et de l'entrée dans la vie. Il oublie enfin qu'au-delà des personnes stériles l'humanité est collectivement engagée par les développements biotechnologiques. Lorsqu'elle est nommée, c'est de façon totalement allusive et abstraite, quand le texte se préoccupe de la "protection de l'espèce humaine". Les manipulations *high tech* du génome humain qui pointent à l'horizon seraient le danger à éviter. Cependant, le texte reste muet sur ce qui aujourd'hui, dans l'exercice de la biomédecine, peut menacer l'intégrité de la personne et de l'identité humaine, troubler sa faculté d'identification à l'humanité.

L'ultime garde-fou proposé par la loi, le dernier rempart, est la nécessité du consentement du patient... Libre et consentant aux traitements, qui trouverait à y redire? L'intégrité de la personne et de son corps seraient protégées par son consentement dont on fait une sorte de permis (un médecin, le docteur

Milhaud, va juqu'à prôner un "testament de vie") délivré par le sujet et autorisant la médecine à toute opération sur son corps. C'est là une conception formelle de la liberté, contractuelle et consumériste, qui évoque plus le libéralisme économique que la défense des droits des patients de la biomédecine. Certes, le texte souligne aussi que "le consentement n'est pas toujours suffisant". Mais, il retourne alors sa propre logique comme un gant; la liberté n'est plus le fondement de son éthique, mais une valeur secondaire, parce qu'au-dessus d'elle, "se situe le principe primordial du respect dû au corps humain". Tiraillés entre deux logiques, les rédacteurs du texte font cependant un ultime retournement en ajoutant que "seul un intérêt légitime peut fonder une atteinte librement consentie à l'intégrité du corps humain".

Libres, dans la conjugalité, de se faire inséminer artificiellement, de recourir à une fécondation in vitro, de faire stocker leurs gamètes ou embryons, de les donner à autrui ou à la science, libres aussi de prêter leur corps à l'expérimentation médicale, de changer de sexe, le citoyen et la citoyenne promu-e-s par la loi n'ont pourtant aucun nouveau pouvoir en matière de santé... La référence aux droits de l'homme, plutôt qu'un simple retour rhétorique à 1789, complété par 1948, n'aurait-elle pas dû être actualisée et **consacrer le pouvoir des individus face aux institutions biomédicales?**

LES INDIENS D'AMÉRIQUE LATINE: QUELLE SORTE DE DROITS?

Pierre Beaucage
Anthropologie
Université de Montréal

La "défense des droits des Indiens" est devenue une cause à la mode - liée d'ailleurs de très près à celle de la "défense de l'environnement" - et il existe peu de gouvernements dans les deux Amériques qui ne souscrivent, du moins en paroles, à l'une comme à l'autre. En même temps, dans la plupart des Etats latino-américains - du moins ceux qui ne sont pas des dictatures militaires - s'est amorcé un débat sur l'inclusion de clauses concernant spécifiquement les droits des autochtones dans les constitutions (Stavenhagen, 1988: 47-104, 243-336). Cependant, quand il s'agit de traduire en pratiques les discours, de nombreuses contradictions apparaissent. Car le fait de plaquer nos propres conceptions du droit et des droits sur la diversité des situations indiennes peut conduire à des formes d'oppression similaires à celles qui sont dénoncées, ou pires.

En effet, la définition de ce qu'on appelle les "droits humains", les "droits et libertés", s'est faite dans le contexte historique particulier des sociétés occidentales au cours des derniers siècles. Cette période a vu également ces sociétés connaître une expansion qui devait les conduire à une hégémonie mondiale. Est-il nécessaire de le préciser, une telle hégémonie ne fut pas que politique et économique, mais elle s'est étendue au domaine des idées: religion, droit, science. Par contraste, ce qui a caractérisé l'histoire des sociétés autochtones depuis la colonisation, c'est qu'on leur a imposé de l'extérieur, en les définissant pour elles, des pratiques, des règles et des concepts qui n'avaient rien à voir, ou si peu, avec leurs modes de vie et de pensée.

L'actuel débat autour des droits autochtones, débat auquel participent de plus en plus directement les Indiens eux-mêmes (id.: 145-206; Bonfil-Batalla,1981) constitue un enjeu crucial pour leur devenir, dans la dialectique complexe qui les lie désormais aux sociétés nationales (ou plurinationales) héritières de la conquête européenne. En effet, la pénétration capitaliste atteint rapidement les derniers refuges des ethnies de la forêt amazonienne en même temps que sont redéfinies les formes d'articulation des paysanneries indiennes des Andes et de Mésoamérique aux sociétés nationales. Une définition claire du problème exige la reconnaissance d'une situation diversifiée, que je propose de saisir selon un axe double: **géoculturel**, d'abord, vu l'irréductibilité des situations que l'on rencontre dans les diverses régions de l'Amérique latine; **dynamique**, ensuite, pour tenir compte des transformations rapides dans lesquelles sont présentement engagés les divers peuples autochtones,

transformations qui ont un impact certain sur la définition et la pratique des droits.

DROITS INDIVIDUELS ET COLLECTIFS: DES VISIONS CONTRASTÉES

La définition de notions comme "personne" et "droits de l'homme", je l'ai rappelé plus haut, a été le fruit d'un long mûrissement au sein des sociétés occidentales. Y ont contribué à la fois les réflexions théologiques médiévales sur la notion de "péché" et de "libre arbitre", les débats philosophiques du Siècle des lumières sur la "raison" et la "république" et, bien sûr, le développement puis la dominance des rapports marchands au sein de ces sociétés: le *do ut des*, prémisse du droit contractuel, ne peut se concevoir qu'après l'apparition de l'agent économique "libre", tout comme le *do ut facias*, qui fonde le droit du travail, suppose lui aussi l'apparition du "travailleur libre".

Les premiers droits modernes à apparaître ont donc été des droits individuels, et ils ont dû s'affirmer, dans les révolutions qui marquent le début du capitalisme, contre des droits collectifs antérieurs: le producteur individuel contre la corporation, le bourgeois individuel contre l'ordre féodal-ecclésiastique qui régissait les affaires de la ville et de l'Etat. Ce n'est qu'au XIXe siècle, à l'apogée du capitalisme en Europe occidentale, qu'on voit apparaître la revendication d'un nouveau type de droits collectifs, dit "sociaux". Les producteurs directs qui s'unissent ici ne sont plus les détenteurs exclusifs d'un patrimoine et d'un savoir-faire, comme les corporations médiévales, mais bien les dépossédés, les ouvriers d'usine qui ne disposent plus que de leur force de travail, facteur de production essentiel, certes, mais combien surabondant. La bourgeoisie de l'époque devra accepter, après une résistance farouche, l'institutionnalisation de ces droits, dont elle crie bien haut l'incompatibilité avec la "liberté de contrat" et la "liberté de travail". Les forces montantes, ouvriers et intellectuels, anarchistes et socialistes, lutteront pour la généralisation à l'ensemble du peuple des droits individuels acquis par la bourgeoisie (tel le suffrage universel) et tenteront quant à elles de faire coexister dans leurs programmes le respect de ces droits et l'affirmation de la priorité des intérêts de classe. Dans les deux camps, la lutte pour les droits était marquée au sceau de l'universalisme: le sujet en était une création abstraite, le "citoyen", effaçant en son sein tous les particularismes (de condition, de sexe,...) si soigneusement distingués par le droit féodal antérieur.

En même temps que s'affirmait la primauté de l'individu, la société capitaliste classique élaborait un complexe idéologique relevant d'une rationalité essentiellement diférente: la **nation**. Loin d'être un simple reflet de la configuration historique des premières sociétés capitalistes, l'idée de nation introduisait une hétérogénété au sein de l'idéologique. Car si le marché mondial soudait entre elles les économies comme le marché local avait soudé les individus, l'espèce humaine demeurait divisée en collectivités irréductibles,

dotées non seulement de territoires et d'appareils d'Etat distincts, mais de caractères, d'"âmes" uniques et disposant conséquemment du "droit à disposer d'elles-mêmes". A la différence des autres droits énoncés par la société moderne, les droits nationaux se veulent donc essentiellement particularistes. Ce qui ne les empêcha pas de servir admirablement la bonne marche du système: après les avoir utilisés contre l'ancien ordre socio-politique, dans la France de 1793, l'Allemagne et l'Italie du XIXe siècle, on réutilisa l'intérêt national contre les soulèvements ouvriers, et enfin dans les luttes pour le partage du monde qui ont marqué les rapports entre grands Etats occidentaux tout au long de ce siècle.

Les organisations révolutionnaires répudièrent d'abord ce nationalisme qui était d'un tel secours pour la défense du pouvoir bourgeois. Puis, à partir du XXe siècle, la théorie de l'impérialisme permit de réaccomoder lutte révolutionaire et lutte nationale, tout au moins à l'intérieur des formations sociales capitalistes (Etats-nations ou empires), lorsque la lutte des "nationalités opprimées" se faisait contre la classe dominante et son Etat.

L'idéologie occidentale fait coexister, à ce jour, l'énoncé de droits individuels et collectifs, universalistes et particularistes; mais, de par la logique même du système, fondé sur le marché et le contrat, les premiers conservent toujours la priorité, malgré l'affirmation accrue des droits sociaux - et des politiques redistributives - qui accompagnent les périodes d'expansion économique comme celle de l'après-guerre.

Face à cette structure (nécessairement simplifiée), si nous considérons globalement les sociétés autochtones d'Amérique, nous ne pouvons que constater que c'est le groupe, et non l'individu qui y est le sujet de droit. Qu'il s'agisse des communautés paysannes denses de Mésoamérique et des Andes, ou des petits groupes de chasseurs-cueilleurs et d'horticulteurs des forêts tropicales, nous trouvons des collectivités qui soumettent le comportement individuel à un ensemble très précis de règles et de normes. Au modèle de "droit minimal" de la société occidentale moderne, qui pose idéalement comme seule limite à la liberté individuelle le droit des autres, correspond ici un "modèle de la bonne vie" dans lequel l'ensemble des conduites doit se conformer à des normes définies, avec bien sûr des marges de variations acceptables: Qui doit-on épouser de préférence? Qu'est-ce qu'on doit cultiver ou manger? etc. L'étendue de ce droit de la collectivité est telle qu'elle équivaut souvent **pour nous** à la contrainte extrême, voire à une absence de droits individuels. En outre, les règles y définissent un droit essentiellement particulariste: il y a ceux qui appartiennent au groupe (ethnie, région, communauté villageoise) et ceux qui n'en sont pas: les règles de comportement face aux uns et aux autres peuvent varier de la solidarité extrême à l'antagonisme le plus irréductible.

En même temps, les sociétés indiennes définissent des droits qui n'ont pas d'équivalent chez nous: la nécessité du travail aliéné [salarié] à laquelle est soumise l'immense majorité de la population dans les pays industrialisés, par exemple, apparaît aux sociétés autochtones une contrainte intolérable. Et ce, parce que tous ont **droit à la terre**, au sens le plus large, c'est-à-dire à l'usufruit de toutes les ressources naturelles disponibles, droit qui est médiatisé par leur appartenance à une communauté. Un tel droit est fondamentalement inconciliable avec nos conceptions juridiques, qui sont les mêmes que celles qui prévalent dans l'ensemble des sociétés latino-américaines, et qui établissent que la propriété - droit d'user et d'abuser - est un attribut premier de l'individu. D'autres droits collectifs, particularistes, des petites communautés de la forêt, comme le droit à la guerre, ou à la vengeance par les armes, heurtent également de front les conceptions occidentales actuelles.

Dès qu'on quitte le niveau des principes fondamentaux, par ailleurs, il est évident que les collectivités indiennes d'Amérique latine ne possèdent pas **un**, mais bien **des** systèmes juridiques, très différents entre eux. C'est ici que les deux axes de distinction dont j'ai parlé plus haut peuvent nous aider. Le premier axe, que j'appellerai "géoculturel" oppose les macro-ethnies d'agriculteurs sédentaires de Mésoamérique et des Andes, qui correspondent en gros à l'ancien empire espagnol, et les micro-ethnies de la forêt et de la savane tropicales, dont la majorité sont présentement sous juridiction brésilienne (avec des débordements dans les régions orientales des pays andins et jusqu'en Amérique centrale). Le second, que j'appellerai "dynamique", essaie de dégager la logique inhérente à l'histoire des rapports Indiens / non-Indiens dans chacune des deux grandes régions[1].

LES DROITS INDIENS: LES BASSES TERRES TROPICALES

Pour les premiers colons portugais qui débarquèrent sur la côte du Brésil au XVIe siècle comme pour leurs descendants, les Indiens représentèrent soit une menace, soit un poids inutile. Les peuples des basses terres tropicales ne connaissaient ni l'agriculture intensive, ni la métallurgie; guerriers et dispersés en d'innombrables villages autonomes, ils pouvaient être soumis par une conquête éclair comme les empires mexicain et péruvien. De plus, les Portugais s'installaient, porteurs d'un projet économique complexe: la plantation de la canne et surtout sa mouture et le raffinage du sucre exigeaient une organisation centralisée du travail. On tenta d'abord d'y intégrer les autochtones comme esclaves: leur faible résistance physique face au travail intense et aux nouvelles maladies fit échouer cette tentative. On leur substitua donc la main-d'oeuvre

---

[1] Notre distinction coïncide dans les grandes lignes à celle proposée par le *Consejo Indio de Sud-America*, qui distingue, pour l'Amérique du Sud, "les peuples des Andes" et ceux "du bassin de l'Amazone et de la forêt" (CISA, 1987:3).

africaine (sauf chez les planteurs moins nantis de la région de Saõ Paulo qui poursuivirent la chasse aux Indiens jusqu'au XVIIIe siècle).

Si la main-d'oeuvre autochtone avait peu de valeur pour les colonisateurs, la terre, elle, en avait beaucoup, surtout en raison de sa proximité relative par rapport au marché européen[1]. A la réduction de l'Indien en esclavage, succéda donc son élimination pure et simple. A la différence de la couronne espagnole, pour qui l'évangélisation et la préservation des Indiens constituait une condition essentielle à la perpétuation du projet colonial, la couronne portugaise ne permettait que le baptême des quelques autochtones déjà captifs sur les plantations; d'où un conflit permanent qui se matérialisa autour de la question des réductions des jésuites au Paraguay, aux confins des deux empires.

La société coloniale esclavagiste se consolida pendant plus de trois siècles sur une étroite bande côtière, éliminant et refoulant vers l'intérieur les sociétés autochtones, avant de se lancer à l'assaut de son hinterland, par vagues discontinues, à partir de la fin du XIXe siècle. Les rapports d'exclusion entre autochtones sont demeurés essentiellement les mêmes. Comme l'affirme l'ethnologue brésilien Darcy Ribeiro, concluant une étude d'ensemble sur les rapports Indiens / non-Indiens:

> "A l'heure actuelle, comme par le passé, ce sont toujours les mêmes entités qui s'affrontent: une ethnie nationale en expansion et les multiples ethnies tribales qui se trouvent sur son chemin. [...] Les groupes indigènes n'ont pas été assimilés à la société nationale [...] mais la majeure partie d'entre eux a été exterminée, les survivants continuant d'être des indigènes non plus dans leurs us et coutumes, mais bien dans l'auto-identification comme peuple distinct du peuple brésilien et victime de son oppression" (Ribeiro 1979: 40).

Il est important de noter que le même type de rapports a prévalu dans le cas des Etats héritiers de l'empire espagnol lorsque, se détournant de l'économie agraire et minière des hautes terres, ils décidèrent (également à partir de la fin du XIXe siècle) d'étendre le peuplement réel jusqu'aux frontières politiques: le Mexique vers le nord, le Chili et l'Argentine vers le sud, les pays andins et centre-américains vers l'est. Ici encore, les colons se heurtèrent aux Indiens nomades ou semi-nomades: les *indios bravos,* (indiens sauvages) qui avaient survécu hors des limites du contrôle politique impérial. Et devant l'impossibilité de les asservir, ils optèrent pour l'extermination.

La question des droits humains chez les autochtones des basses terres est donc étroitement liée au **type d'agent économique** à l'oeuvre sur le front de colonisation, et à la **phase de contact**. Suivant les pistes tracées par

---

[1] Pour un voilier du XVIIe siècle, Recife n'est qu'à trente jours de navigation de Lisbonne, contre 60 pour Cuba et 70 pour Veracruz (CHAUNU, 1964:89).

Ribeiro, la plupart des auteurs distinguent actuellement quatre types d'agents: les forestiers-collecteurs, les mineurs, les éleveurs et les colons-agriculteurs. J'y ajouterai les Eglises et l'Etat (lorsqu'ils établissent directement le contact avec des groupes pas encore ou peu touchés par les autres agents). De même, au plan diachronique, il est important de distinguer la phase du premier contact et des rapports intermittents, celle des rapports réguliers et celle d'une éventuelle intégration. (Nous fonderons cette brève esquisse sur la compilation des violations aux droits autochtones effectuée par R. Stavenhagen et son équipe - 1988: 207-242)

La phase des premiers contacts est souvent décisive pour l'avenir du groupe. On peut l'appeler la **phase du génocide probable**, étant donné l'extrême fragilité démographique et immunologique des sociétés indiennes de la forêt. Ce contact est très souvent belliqueux, en raison de la nature même de ces sociétés et de la volonté d'acquisition rapide des ressources qui anime les nouveaux venus. Dans le cas des forestiers et des collecteurs (caoutchouc, noix oléagineuses par exemple). Lorsque des dénonciations parviennent jusqu'à l'opinion publique, elles concernent les attaques armées et l'incendie des campements (Amazonie brésilienne), les viols, les meurtres, individuels ou collectifs (Vénézuéla, Guatémala), et les épidémies transmises par le passage des exploitants forestiers.

S'il s'agit d'entreprises minières et pétrolières, outre de nombreux accrochages avec les prospecteurs, les autochtones dénoncent l'appropriation permanente des terres et la contamination de vastes étendues (Equateur). Dans le cas des éleveurs, malgré la faible population immigrante impliquée, la destruction du milieu est plus systématique. En outre, comme il s'agit d'élevage extensif de grandes quantités de bovins demi-sauvages, des bêtes errent dans les cultures sur brûlis des Indiens qui les abattent. S'ensuivent des expéditions punitives où des tueurs à gages éliminent des villages entiers (Brésil, Colombie). Quant aux colons-agriculteurs, ils proviennent des campagnes surpeuplées des Andes ou de la côte. Les agences gouvernementales de colonisation leur offrent des lopins de terre découpés sur la carte, sans égards pour les autochtones qui pourraient s'y trouver. Les heurts sont violents et l'importance actuelle de ce flux démographique exclut l'historique solution du repli vers la forêt, encore possible dans les types de contacts précédents. L'implantation de colons, comme celle des éleveurs, se faisait traditionnellement longtemps après que les premiers contacts aient été pris avec des prospecteurs ou des forestiers. Depuis vingt-cinq ans, cependant, l'accélération du processus est telle qu'un groupe isolé peut se trouver en l'espace de quelques mois confronté avec une véritable invasion de son territoire par des dizaines de milliers de planteurs et d'éleveurs, comme c'est présentement le cas en moyenne et haute Amazonie.

L'Etat et les Eglises, pour leur part, jouent un rôle autonome de plus en plus important dans la dynamique des premiers contacts. L'Etat, entre autres,

par la construction de vastes ouvrages d'infrastructure qui bouleversent l'habitat naturel des régions périphériques (routes, barrages) avec les conséquences connues sur la survie des groupes autochtones. Cette présence lourde de l'Etat peut s'accompagner de déplacements forcés (Brésil, Equateur), voire du massacre de ceux qui résistent (Guatémala), et déboucher sur le génocide aussi sûrement que l'action des mineurs, éleveurs et planteurs. Quant aux Eglises, catholique et protestantes, elles se présentent comme des défenderesses des Indiens et sont souvent intervenues pour dénoncer les abus dont ils sont victimes. Cependant, aux dires de nombreux observateurs et d'organisations autochtones, leurs propres méthodes d'évangélisation-acculturation, où la persuasion se mêle souvent à la contrainte, constituent un ethnocide, c'est-à-dire une destruction systématique du mode de vie et des valeurs indiennes. Ces accusations visent tout particulièrement les sectes fondamentalistes américaines, d'implantation récente, dont le fameux *Summer Institute of Linguistics* (Hvalkof et Aaby, 1981).

On peut résumer la situation lors des premiers contacts d'un groupe d'Indiens des basses terres avec le monde extérieur en disant que c'est essentiellement leur **droit à la survie** même qui est en jeu, droit qui n'était pas historiquement reconnu, ni par les puissances coloniales, ni par les républiques qui leur succédèrent, en ce qui touchait les "Indiens sauvages".

Même les groupes indiens qui réussissent à survivre aux premières années de contact avec les Européens ne sont pas au bout de leurs peines. Dans cette seconde phase, **de contact permanent avec un front de colonisation**, le problème immédiat est celui de la reconnaissance de leurs droits sur des territoires suffisants pour leur subsistance. Ces sociétés combinent en effet l'agriculture, la chasse, la pêche et la cueillette des produits forestiers: la réduction de leur terroir à des "lopins agricoles" est incompatible avec la perpétuation de leur mode de vie et de leur culture. La lutte pour la démarcation des terres indiennes (présentement très importante au Brésil) peut mobiliser les énergies pendant des années et nécessiter des alliances avec des lobbies influents au plan national et même international[1]. En outre, la "prise en charge" des groupes par des agences gouvernementales, telle la célèbre FUNAI brésilienne leur enlève toute capacité de décision concernant

[1] Les autochtones de la forêt ont enregistré à ce chapitre plusieurs succès récents. En 1985, suite aux pressions de groupes d'écologistes, de religieux et d'anthropologues, la Banque mondiale a exigé du gouvernement brésilien qu'il effectue la démarcation de nombreux groupes Indiens de haute Amazonie avant de poursuivre l'expansion du réseau routier, sous peine de suspendre le financement du développement du *Polo Noroeste*. Et surtout, lors de l'adoption de la nouvelle constitution brésilienne (1988) les Indiens ont obtenu la reconnaissance de leurs droits exclusifs et "originaire" (c'est-à-dire antérieurs à l'Etat brésilien) sur leurs terres et leurs ressources, en même temps qu'on éliminait toute référence à l'assimilation (CARNEIRO-DA CUNHA, 1988; LOPES-SIMONIAN, 1989).

l'utilisation des ressources. Les agents gouvernementaux ont dans le passé loué ou aliéné en permanence des terres à des éleveurs et à des entreprises minières ou fermé les yeux sur leurs invasions (Pérou, Argentine, Brésil, Bolivie). Les éleveurs poursuivent leur politique de vengeance: si du bétail disparaît, des Indiens sont tués, des *malocas* (huttes collectives) brûlées (Colombie, Brésil). Les grands propriétaires paraguayens font encore la chasse aux Achés nomades et réduisent les survivants à l'esclavage, pratique également dénoncée dans la Bolivie voisine.

L'Etat est désormais représenté par l'armée et la police, envoyées pour "rétablir l'ordre": en fait, leur présence occasionne de nouvelles violations de droits: assassinats de dirigeants, viols, brutalités contre les autochtones qui veulent faire respecter leurs titres de propriété. Dans les régions pionnières, le racisme devient un des piliers de la vie sociale, tandis que les maladies continuent de sévir et que des fléaux nouveaux, l'alcoolisme et la prostitution, font leur apparition. Face à la dégradation des conditions de vie, l'enseignement moralisateur de l'Eglise n'a que peu d'impact: son rôle de déculturation continue cependant d'être important (Vénézuéla, Brésil).

La troisième phase, enfin, est celle de l'**intégration à la société nationale**: tel que mentionné plus haut, le groupe se considère et est considéré comme "indien" (même si sa culture s'est "transfigurée", selon l'expression de Ribeiro). Elle ne caractérise qu'une faible proportion de la population indienne originelle: au Brésil, sur 230 groupes repérés en 1900, à peine 38 étaient considérés comme "intégrés" en 1957 ... tandis que plus du double (87) s'étaient éteints (Ribeiro, 1979:102). L'intégration ne garantit cependant pas encore les droits individuels et collectifs: les violations changent simplement de forme. En tant que fourniseurs de produits forestiers, agricoles ou d'artisanat, les Indiens sont durement exploités par des intermédiaires (parfois, les employés des agences gouvernementales eux-mêmes) qui monopolisent les rapports avec la société nationale (Pérou, Brésil). Comme salariés migratoires, ils reçoivent des salaires nettement inférieurs à ceux des travailleurs non indiens (Panama, Colombie). Parfois même, entassés dans des bidonvilles, il ne leur reste qu'à chercher leur pitance dans les décharges publiques (Argentine).

Les Eglises poursuivent leur tâche assimilatrice, à laquelle certains pasteurs ajoutent le trafic d'enfants et de jeunes femmes (Vénézuéla, Pérou) "placés" chez des familles aisées des villes.

Mais c'est l'Etat qui devient omniprésent, plus particulièrement à travers ses organes d'assimilation (école) et de répression. Cette dernière prend un caractère particulier du fait que c'est à la phase d'intégration qu'on voit apparaître dans les basses terres les organisations indiennes, fondées souvent avec l'appui des organisations autochtones nationales ou internationales, qui avaient vu le jour plus tôt à l'initiative des groupes plus nombreux des Andes et

du Mexique. En Colombie, les ethnies indiennes de la forêt s'unissent aux groupes des hautes terres (Paez, Huambianos) pour former en 1982 l'Organisation nationale des Indiens de Colombie (ONIC). En 1983 apparaît l'Association des Indiens du Brésil. Alors que précédemment leurs luttes étaient de caractère spontané et demandaient de compter sur des alliés, désormais, leur expérience du monde extérieur leur permet de s'organiser eux-mêmes pour la défenses de leurs droits.

L'un des plus importants à ce stade, est le droit à la continuation du mode de vie face à la misère et aux pressions assimilatrices: car la culture synchrétique qui résulte de la fusion d'éléments amérindiens et européens constitue la base de l'identité autochtone. Ensuite, et toujours, le droit à la terre: parqués sur des réserves minuscules, ils redécouvrent les territoires dont ils ont été spoliés et entreprennent des démarches pour les récupérer, d'autant plus que leur population est désormais en croissance. Tel est le cas des Indiens du sud du Brésil (Kaingang, Xokleng, Guaranis, Manguerinhas), de l'Argentine (Chiquitanos, Tehuelches, Tobas), d'Amérique centrale (Guaymis, Kuna). Devant l'insuccès des recours légaux, ils manifestent et occupent les terres. La riposte de l'Etat - surtout des gouvernements militaires du Cône Sud - ne se fait pas attendre: arrestations, emprisonnements, souvent tortures et exécutions des dirigeants (Argentine, Brésil, Chili, Paraguay). Des techniques plus subtiles impliquent la stérilisation non volontaire des jeunes femmes dans des ethnies trop prolifiques, tels les Arhuacos de Colombie. Les opérations de groupes de guérilla dans des zones proches des groupes indiens donnent aux militaires le prétexte voulu pour accentuer la répression (Colombie).

La dynamique des droits autochtones dans les basses terres pourrait être schématisée de la façon suivante. Dans la période qui suit les premiers contacts, le droit à la survie physique et à la survie ethnique se cristallise autour de la reconnaissance d'un territoire suffisamment vaste pour permettre la subsistance du groupe et atténuer la pression des nouveaux arrivants. Sur place, les Indiens luttent spontanément - et inégalement - pour ces droits mais ils dépendent d'appuis extérieurs pour défendre leur cause au niveau national et international. Cette lutte se poursuit tandis que se déploie le front de colonisation et que les Indiens - ceux qui survivent - établissent des liens économiques nouveaux avec les grands centres économiques et politiques nationaux à travers des intermédiaires non indiens. La lutte contre l'exploitation et la spoliation foncière occupe l'avant-scène. Enfin, à la phase d'intégration, les autochtones dénoncent la discrimination dans le commerce et l'emploi et s'organisent pour redresser les torts qui leur ont été faits. Cette mobilisation se traduit souvent par une répression accrue qui remet le droit à la vie au premier plan, à côté du droit à la terre et à la différence culturelle et du respect de la liberté d'association.

LES DROITS INDIENS: ANDES ET MÉSOAMÉRIQUE

Concernant le rôle des Espagnols dans la colonisation de l'Amérique, il est courant d'opposer la "légende noire" et la "légende dorée". Le débat a d'ailleurs pris une acuité nouvelle à l'occasion de la "Célébration de 1992": "rencontre de civilisations" pour les uns, "début de l'exploitation, de l'oppression, de l'ethnocide, de la discrimination, de l'écrasement de la culture et du pillage des ressources" pour les autres *(Campaña continental...,* 1989: 20).

Il est acquis que les conquérants espagnols ont tenté de modeler les sociétés indiennes en fonction de leurs intérêts, détruisant leurs religions au profit du catholicisme, décapitant leurs sociétés, mais préservant les secteurs de la culture et de la vie sociale qui pouvaient être refonctionnalisés dans le nouveau contexte colonial: tels l'organisation communautaire, le système tributaire... On réfléchit moins souvent au fait que les colonisateurs subissaient aussi la contrainte de leur propre système idéologique et juridique, lequel ne correspondait pas nécessairement avec leurs intérêts immédiats. Ainsi en est-il du "droit à l'évangélisation", dont jouissaient les autochtones, aux dires des théologiens et de la couronne espagnole. Si un tel droit servait très bien la cause des envahisseurs, puisqu'il légitimait la conquête, il imposait également des limites quant aux modalités de l'exploitation des Indiens: tant l'esclavage que le pouvoir abusif des *encomenderos* s'avérèrent dès le début incompatibles avec l'enseignement et la pratique de la foi chrétienne. Les autochtones trouvèrent d'abord des alliés dans l'Eglise (alliés dont le plus célèbre fut Las Casas) puis dans la couronne espagnole elle-même, lorsqu'elle fut convaincue que le régime de l'*encomienda* entraînerait à court terme leur extermination.

La reconnaissance par la plus haute instance politique des titres fonciers communautaires *(comunidades, ejidos, resguardos...)* et de l'existence d'une organisation politique locale *(repúblicas de indios, cabildos)* correspondait donc aux intérêts de la métropole: sur les terres des villages, les paysans pouvaient subvenir d'eux-mêmes à leur subsistance et payer un tribut... en attendant que le *repartimiento* les alloue aux mines ou aux plantations qui avaient besoin de main-d'oeuvre. Mais, ce faisant, le système impérial leur reconnaissait des droits, précaires certes, à partir desquels ils pouvaient réclamer contre les abus. C'est dans l'espace réel - et restreint - de ces droits que les Indiens qui survécurent à la baisse dramatique de la population entreprirent la construction d'une nouvelle culture autochtone, dont le contenu et la structure reflètent à la fois la subordination au pouvoir colonial et la résistance à ce pouvoir. De même, la stricte séparation de la société hispano-américaine en deux castes (Espagnols et *criollos*, d'une part, Indiens de l'autre) si elle obéissait à la logique particulariste d'un Etat multi-ethnique et féodalisant comme l'Espagne, consacrait du même coup le "droit à la différence" qui permit la reproduction des cultures et des peuples amérindiens pendant trois siècles à l'intérieur des vice-royaumes de Nouvelle-Espagne et du Pérou.

Mais les sociétés indiennes ne se maintenaient qu'à condition de se transformer. L'économie de marché pénétrait les communautés les plus rapprochées des centres urbains, concurrençant les réseaux de subsistance et de tribut. Dès la fin du XVIe siècle, désireux de profiter des nouvelles possibilités, les Indiens du haut plateau mexicain demandent eux-mêmes à payer les redevances en argent plutôt qu'en nature et en services. Ils adoptent les cultures nouvelles et les nouveaux élevages et utilisent les canaux légaux pour se plaindre des fonctionnaires véreux, des curés et des grands propriétaires rapaces.

Si les indépendances (1810-1821) changèrent relativement peu de choses aux conditions matérielles dans lesquelles vivaient les autochtones, les innombrables luttes de factions qui opposèrent libéraux et conservateurs, aussi bien dans les pays andins qu'au Mexique et en Amérique centrale eurent comme conséquence de miner la légitimité du pouvoir politique jusqu'alors solidement assis sur la force militaire et l'appui de l'Eglise. Avec la décadence de l'appareil d'Etat, les révoltes, sporadiques pendant la colonie, se multiplièrent pendant le demi-siècle d'anarchie qui suivit l'instauration des républiques. Elles demeurèrent essentiellement le fait de communautés indiennes - le niveau premier d'identité après la disparition des structures régionales et ethniques.

Le triomphe généralisé des libéraux, à la fin du XIXe siècle marquera l'avènement d'un nouveau type de droit. Apôtres du progrès et avides d'articuler les économies languissantes à la nouvelle métropole économique mondiale, la Grande-Bretagne, les gouvernements libéraux décrètent l'égalité de tous les citoyens, l'universalisation de la propriété privée et la suppression des titres de mainmorte. Laissant intacts les grands domaines conservateurs, les lois de *desamortización* visent essentiellement les biens du clergé et les terres des communautés indiennes. Si les lois nouvelles autorisent les usufruitiers des terres communales à s'en porter acquéreurs, les Indiens n'ont ni les connaissances, ni les ressources pour pouvoir exercer ces droits individuels qu'on leur accorde et qui sont censés les libérer... Par contre, ils subissent directement l'impact du retrait de leurs droits collectifs antérieurs: de nouveaux propriétaires s'amènent, munis de titres en règles pour des terres réputées vacantes... Rien d'étonnant à ce que de nombreuses communautés indiennes se soient jointes aux troupes levées par les conservateurs et le clergé! Ces rébellions indiennes ne disposaient souvent d'aucune autonomie organisationnelle et juridique, cependant, et cessaient lorsque les dirigeants *(criollos)* faisaient la paix avec le nouveau groupe au pouvoir.

La "libération juridique" des Indiens sédentaires se traduisit donc par leur expropriation et la réduction d'un grand nombre d'entre eux au statut d'ouvriers agricoles itinérants. Mais les réformes légales et la modernisation partielle de l'infrastructure (ports et chemins de fer) n'entraînèrent pas le décollage économique tant souhaité. Les économies s'orientèrent vers l'exportation d'un ou de quelques produits agricoles et miniers tandis que les nouvelles classes

dirigeantes, qui pouvaient compter sur une main-d'oeuvre abondante et à bon marché, se limitaient le plus souvent à dépenser dans l'importation de produits de luxe les fruits de la rente agricole et minière. Malgré son abolition officielle, le quasi-servage des masses paysannes et indiennes ne cessa jamais vraiment, remplacé par le mécanisme de l'endettement auprès de la boutique du patron (*tienda de raya, pulperia)* ou du magasin de la mine.

L'usure de ce modèle économique et social qu'on a appelé la "république oligarchique" latino-américaine se manifeste tout au long du XXe siècle, plus particulièrement lors des crises mondiales: au Mexique, en 1910 puis de 1930 à 1940, en même temps qu'en Argentine et au Chili; en Bolivie en 1952, au Pérou en 1968; dans les pays d'Amérique centrale, dans les années 30 puis après 1975. Alors que les révolutions libérales du XIXe siècle avaient signifié l'avènement des droits individuels, réels ou formels, les mouvements révolutionnaires du XXe siècle peuvent être caractérisés par la prépondérance d'idéologies nationalistes et des droits sociaux: réforme agraire, reconnaissance des syndicats, généralisation de l'éducation primaire, législation sociale. L'évolution sociale de l'Amérique latine suit ici de près celle de l'Europe, qui continue d'inspirer partis politiques et législateurs.

La paysannerie indienne participa à ces mouvements en ordre dispersé, appuyant tel ou tel *caudillo* régional ou national. Le cas du Mexique est ici exemplaire. Tant que l'opposition à la dictature de Porfirio Díaz se cantonne sur le plan politique, les paysans demeurent à l'écart, ce qui permettra le renversement ultérieur de Madero. Il faudra que l'un des chefs de file de la bourgeoisie démocrate, Carranza, incorpore la réforme agraire à son programme pour qu'il puisse se rallier les deux grands mouvements révolutionnaires paysans: ils seront par la suite démantelés et leurs chefs, Villa et Zapata, assassinés. C'est un mouvement paysan plus organisé et plus autonome, les *Ligas agrarias* , qui occupe spontanément les grands domaines, dans les années 30, pour exiger la distribution effective des terres: il l'obtiendra, mais au prix d'une incorporation dans le Parti officiel qui paralysera par la suite l'action de la *Confederación Nacional Campesina* .

La crise agricole et alimentaire des années 70 agite de nouveau les campagnes et les organisations paysannes spontanées débordent le mouvement officiel. La forme d'action la plus fréquente est l'occupation de terres; en plusieurs endroits du Mexique central et dans le nord-ouest (Sinaloa), les paysans obtiennent ainsi des titres fonciers sous forme d'*ejidos* (concessions communautaires). Mais, surtout dans les régions périphériques du sud et du sud-est (Guerrero, Oaxaca, Chiapas), le mouvement déclenche la répression, par l'armée ou par les hommes de main des grands propriétaires. Devant l'immobilisme des organisations officielles, de plus en plus d'organisations indépendantes voient le jour.

Même si une grande partie de leurs membres sont Indiens, ces organisations paysannes indépendantes expriment leurs revendications en termes de droits collectifs universalistes: droit à la terre, droit à la liberté d'association, droit à des autorités locales démocratiquement élues...Par exemple, dans l'état d'Oaxaca, le COCEI, formé essentiellement d'Indiens zapotèques, s'oriente vers la conquête du pouvoir municipal sans que la dimension ethnique soit explicitement mentionnée (ALAI 1979 : 15-19). De la même manière, les Mayas Tzotzils de Venustiano-Carranza, au Chiapas, se fixent comme objectif la récupération des terres communales en se fondant sur leurs droits constitutionnels et un décret présidentiel *(Comunidad...*1981). Il en est de même des fédérations indépendantes qui commencent à apparaître comme la *Confederación Nacional "Plan de Ayala* "- CNPA. On reconnaît volontiers le militantisme des autochtones, d'ailleurs majoritaires, mais sans que celà se traduise au plan du discours, qui demeure universaliste: économique et politique (Voir CNPA, 1981; ALAI, 1982).

La même caractéristique se retrouve en Amérique centrale et dans les pays andins. Au Guatémala, le Comité d'unité paysanne (CUC), qui regroupe principalement les travailleurs itinérants indiens de l'ouest et du sud du pays, se veut l'organisation du "secteur paysan, et, à l'intérieur de celui-ci, du secteur indien, largement majoritaire" (ALAI, 1981: 11). Et tout de suite après on insiste sur la participation de Métis *(ladinos)* pourtant très minoritaires. Les référents de base (la "guerre populaire révolutionnaire", le "peuple guatémaltèque dans son ensemble") sont dépourvus de toute connotation ethnique explicite, tout comme les trois revendications de base: "droit à la terre, droit à la vie, augmentations salariales". La "situation de l'Indien" y est traitée en fin de discours, significativement placée avec celle des femmes, aussi appelées à jouer "un rôle très important" ...(idem: 12).

La même conception prévaut dans le mouvement de guérilla: l'Organisation révolutionnaire du peuple en armes (ORPA), très largement formée et dirigée par des Indiens, définit la situation guatémaltèque comme une guerre entre "un petit groupe de riches de la campagne et de la ville" et le "peuple", "paysans et ouvriers". Quant à la différence ethnique, elle provient de ce que "les maîtres des richesses ont divisé le peuple travailleur [...] pour l'exploiter plus facilement" (ASAL, 1981: 58-61).

En Bolivie, au Pérou, en Equateur, les vastes mouvements de paysans indiens qui paveront la voie aux révolutions démocratiques récentes, et y participeront activement, débouchent sur des organisations revendicatives dont le discours et la pratique s'inspirent essentiellement de l'idéologie de classes et du droit à la terre et à la justice face aux abus des grands propriétaires et de l'Etat (Huizer, 1973: 159-189; Labrousse, 1985: 87-104).

Dans une dynamique de la revendication de leurs droits par les organisations indiennes elles-mêmes, on peut caractériser cette première

phase, la plus prolongée, comme celle de l'**ethnicité implicite**: les contradictions vécues par les autochtones sont traduites, par eux et leurs dirigeants en termes de droits collectifs universalistes reconnus par les Etats et/ou partis réformistes et révolutionnaires latino-américains. Cette traduction apparaît de plus en plus évidente à mesure qu'on s'écarte du niveau local. En effet, à la différence de ce qui s'était produit durant les siècles précédents, le mouvement paysan indigène actuel déborde presque inévitablement la communauté, à cause de la similitude des situations et de la plus grande facilité de communications. Au plan régional et national, il doit alors négocier son articulation avec des organisations et des partis non indiens: fédérations paysannes, syndicats, partis de gauche ou groupes de guérilla.

Progressivement on voit cependant émerger et un discours et une pratique **explicitement ethniques** c'est-à-dire dans lesquels une référence de plus en plus marquée sera faite à des droits spécifiques et à la mobilisation autonome des Indiens. Même au niveau strictement communautaire, le discours établit un rapport privilégié à l'histoire. Pour fonder la légitimité de ses réclamations foncières, la commune *purépécha* (tarasque) de Santa Fé de la Laguna (Michoacan, Mexique) établit d'abord son lien avec un village précolombien; puis elle rappelle que les *comuneros* d'alors "possédaient de grandes étendues de terres et toutes sortes de ressources naturelles". Après avoir fait un récit détaillé de ses luttes récentes, elle annonce son intégration à *l'Unión de Comuneros 'Emiliano Zapata* ', elle-même affiliée à la CNPA...Pour déclarer en terminant:"Il ne sera pas dit que nous, qui avons été les maîtres de la Grande Terre, devenions les mendiants de la grande ville!" (Comité de lutte...:1981). Fondée sur le passé, la revendication de l'appartenance indienne se fait dans le présent, cependant, et en deux directions: face aux *mestizos*, d'une part, pour signifier l'antériorité des droits fonciers et sociaux des autochtones, et face aux membres mêmes du groupe, d'autre part, pour revaloriser une identité ethnique jusqu'alors surtout vécue comme un stigmate.

Les premiers regroupements régionaux datent des années 70: le Conseil régional indigène du Cauca (CRIC), en Colombie en 1971 (Montejo 1981), le "Premier Congrès indigène" des Mayas du sud mexicain, en 1974 , la Fédération paysanne Tupac Katari (FCTK), en Bolivie en 1975. Dans le cas des Mayas (Tzotzils, Tzeltals, Tojolabals et Chols), il s'agit essentiellement de mettre en commun des revendications locales portant sur les problèmes fonciers, le commerce, l'éducation et la santé: aucun projet d'organisation unique ne se dégage (Premier Congrès...1981). Ailleurs au Mexique, divers fronts régionaux - généralement uni-ethniques - surgissent autour de questions agraires, écologiques, éducatives (le rôle des associations d'instituteurs indigènes y est particulièrement significatif - Mejía-Piñeros et Sarmiento-Silva 1987: 83-153).

Dans les mouvements guatémaltèques du début de cette décennie, on retrouve la même volonté de revalorisation de l'indianité, à cette différence près que le débat prend place au sein même du mouvement révolutionnaire armé,

auquel participent massivement les indigènes, et oppose les nouveaux dirigeants indiens aux marxistes orthodoxes. Dans son "Manifeste", publié après plusieurs années de clandestinité, l'Armée guerrière des pauvres (EGP, une des deux principales forces de la guérilla) affirme qu'il y a un "facteur" qui, bien que

> "n'étant pas déterminant au niveau de la dynamique sociale de classes et de la lutte révolutionnaire[...] constitue une raison supplémentaire pour effectuer des transformations révolutionnaires" [...]: la question ethnico-nationale. Les 22 groupes ethniques minoritaires [...] ensemble forment la majorité de la population guatémaltèque, une majorité qui a des droits sur ce pays. Cette majorité a été marginalisée, victime de discrimination et opprimée depuis l'époque coloniale [...] Les oppresseurs présents et passés des indigènes guatémaltèques se sont trompés en croyant qu'à travers la servitude, l'exploitation et la marginalisation, ils seraient capables de briser la résistance des peuples maya-quiché et que leurs caractéristiques sociales et culturelles disparaîtraient avec le temps [...]. Ces conditions, au contraire, ont fortifié l'identité des peuples indigènes. Cette rébellion devient rapidement un facteur décisif pour l'avenir de notre pays." (EGP, 1981: 55).

L'axe fondamental du discours, et de l'analyse, on le voit, s'est déplacé: de "secteur" de la paysannerie, les Indiens sont devenus la principale force sociale, tandis que le maintien de l'identité ethnique, naguère considéré comme résultant d'une stratégie des groupes dominants (voir ORPA, op. cit.) devient le signe de la résistance populaire. En fait, c'est la réalité sociale elle-même qui change: les autochtones des hauts plateaux occidentaux constituent la principale force d'opposition armée à la dictature militaire à partir de 1977, et l'ampleur de la répression déclenchée à leur endroit discréditera finalement les militaires au plan international, pavant la voie à la démocratisation en cours. Les trois composantes du mouvement révolutionnaire durent reconsidérer leurs positions concernant la place des Indiens dans le processus de changement social au Guatémala (ORPA, 1982; EGP, 1982; PGT, 1982).

L'histoire mouvementée du Guatémala, au cours des dernières décennies, propulsa d'emblée les organisations indiennes au niveau national, sans qu'elles soient passées par un long développement au plan local ou régional. D'emblée, elles posent le problème des droits des Indiens, plutôt que ceux de telle communauté, ou même de telle ethnie. Au Mexique, c'est l'Etat qui prend l'initiative et pour court-circuiter le processus de formation d'une entité nationale indépendante, crée la Confédération nationale des peuples indigènes (CNPI) dont il modèle les bases sur les structures de l'Institut national indigéniste (l'agence officielle) et qu'il inféode à la Confédération nationale paysanne (CNC) sous son contrôle... C'est à travers des organisations paysannes à "ethnicité implicite" comme la CNPA, que les autochtones acheminent leurs revendications.

En Bolivie, la Confédération syndicale unique des travailleurs paysans de Bolivie (CSUTCB), créée en 1975[1] et affiliée depuis 1979 à la Centrale ouvrière bolivienne (COB) récuse les analyses marxistes traditionnelles en vigueur dans le milieu syndical qui "nous qualifient de petits bourgeois par le simple fait que nous sommes propriétaires de nos parcelles, [qui] établissent des différences de classes entre nous" tout comme celles des groupes dominants "qui ont tenté de nous faire oublier nos véritables origines et[...] ont voulu nous réduire à être de simples paysans, sans personnalité, sans histoire et sans identité" (Labrousse, 1985: 168, 174).

Le débat qui se déroule depuis plus de dix ans au sein de l'ensemble de la gauche du Mexique, d'Amérique centrale et des Andes à propos des Indiens ne concerne pas les droits universalistes, individuels ou collectifs. Toutes les parties sont d'accord concernant la réforme agraire, le droit à l'éducation, à la santé. Il s'agit d'un droit beaucoup plus profond: celui qu'ont ou non les membres d'ethnies précolombiennes de définir des normes de vie sociale et culturelle qui s'écartent des traditions occidentales véhiculées par les élites depuis bientôt cinq siècles, traditions partagées - au delà des divergences politiques - par les actuelles classes dirigeantes et, de façon générale, par les populations urbaines.

Car la culture et le pouvoir dominants en Amérique latine ont défini une place pour les Indiens: l'artisanat, la musique, la danse... Dans le pire des cas (et le plus fréquent) on les utilise comme ressource touristique; dans le meilleur des cas, pour redonner aux habitants des villes un "sentiment d'appartenance", un lien aux "glorieuses civilisations passées" que les divers nationalismes se font fort d'utiliser en temps opportun. Sortir de cette place prédéfinie, c'est ce qu'ont fait les Indiens depuis vingt ans, en divers points du continent, avec des objectifs et des rythmes fort divers. Celà veut dire pour eux à la fois la réaffirmation des droits ancestraux (à la terre, à une langue, à une religion, à une médecine...) et l'affirmation du droit à la modernité: en même temps que leur terre, ils réclament les crédits et l'expertise technique; en même temps que leur langue, le droit à l'alphabétisation et à une éducation moderne; en même temps que le droit à leurs croyances, celui à la liberté de culte; en même temps que le droit de recourir aux guérisseurs et aux chamans, celui de ne pas être cantonnés dans une médecine du pauvre, d'autant plus tolérée qu'elle est bon marché. Et, au delà de tous ces droits, celui de les revendiquer et de les négocier eux-mêmes en choisissant ceux qui correspondent le mieux à leurs projets, individuels et collectifs.

---

[1] Elle est l'héritière de la Fédération paysanne Tupac Katari, créée en 1975 (LABROUSSE, 1985: 167). La forme d'organisation, le "syndicat agraire" dérive de la révolution de 1952, où le nouvel Etat les institua pour consolider et défendre la réforme agraire.

BIBLIOGRAPHIE

ALAI *(Agencia Latinoamericana de Información)* (1981): "Le Comité d'unité paysanne (CUC)" in *Guatémala Honduras: les organisations populaires*, Montréal, ALAI: 11-12.

ALAI *(Agencia Latinoamericana de Información)* (1982): "México: el movimiento popular", in *Servicio informativo* 6 (27), separata: 1.

BONFIL-BATALLA, Guillermo (dir. de pub.) (1981): *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios de América latina*, Mexico, Nueva Imagen.

BONFIL-BATALLA, Guillermo et al. (1982): *América latina: etnodesarrollo y etnocidio*, San José (C.-R.), Ed. FLACSO.

CARNEIRO-DA CUNHA, Manuela (1988): *L'Etat brésilien, les Indiens, la nouvelle constitution*, (Communication présentée au colloque de l'Association canadienne des études latino-américaines et caraïbéennes, Québec, octobre).

CHAUNU, Pierre (1964): *L'Amérique et les Amériques*, Paris, Colin.

CISA *(Consejo Indio de Sud-América)* (1987): *"El CISA y la política de la indianidad"* in *ALAI - Servicio mensual de información y documentación* (no 88: 3-4).

CISA *(Consejo Indio de Sud-América)* (1981a) : *"Manifiesto de la CNPA"* idem 3 (14): 2.

CNPA *(Coordinadora Nacional "Plan de Ayala")* (1981b): "IV Encuentro Nacional Campesino", in Voces del Campo 3 (17): 1.

Comunidad Indigena de Venustiano-Carranza (1980-81): "Breve historia de la Comunidad Venustiano-Carranza", in *Voces del Campo* 2 (12) et 3 (13).

COMITÉ DE LUTTE INDIGENE D'ETHNOLINGUISTIQUE (1981): "Juchari Uinapikua (notre force)".Témoignage de la lutte de Santa Fé de la Laguna (extraits)" in *Recherches amérindiennes au Québec* 11 (1): 13-17.

EGP (*Ejercito Guerillero de los Pobres*) (1981): "Manifeste" (reproduit dans ASAL: 54-57)

EGP (*Ejercito Guerillero de los Pobres*)(1982): *"Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca"* in *ALAI - Servicio Especial*, 5/11: 8-13.

HUIZER, Gerrit (1973): *El potencial revolucionario del campesino en América latina*, Mexico, Siglo XXI.

HVALKOF, Søren et AABY Peter (dir. de pub.) (1981): *Is God an American? An anthropological perspective on the missionary work of the Summer Institute of Linguistics.* Copenhague, *International Working Group on Indigenous Affairs.*

LABROUSSE, Alain (1985): *Le réveil indien en Amérique latine.* Paris, Ed. Pierre-Marcel Favre.

LOPES-SIMONIAN, Ligia T. (1989): *The native policy of Brazil's "New Republic".* Communication présentée au colloque de la Northeastern Anthropological Association, Montréal, février.

MEJIA-PIÑEROS, Consuelo et SARMIENTO-SILVA, Sergio (1987): *La lucha indígena: un reto a la ortodoxía*, Mexico, Siglo XXI.

ORPA *(Organization Revolucionaria del Pueblo en Armas* (1981): "ORPA: ce que nous sommes. Manifeste à l'opinion publique du Guatémala et du monde" in *Guatémala, dossier d'information.* Montréal, ASAL (Association de Solidarité avec l'Amérique Latine): 58-60.

ORPA *(Organization Revolucionaria del Pueblo en Armas* (1982): *"Acerca del racismo"* in *ALAI - Servicio Especial,* 5/11: 1-7.

PGT *(Partido Guatemalteco del Trabajo)* (1982): *"La cuestión indígena* ", in *ALAI - Servicio especial* 5/11: 14-16.

RIBEIRO, Darcy (1979): *Frontières indigènes de la civilisation.* Paris, Union générale d'éditions.

STAVENHAGEN, Rodolfo (1988): *Derecho indígena y derechos humanos en América latina.* Mexico, El Colégio de México / Instituto Interamericano de Derechos Humanos.

CULTURE NATIONALE ET RÉPRESSION DES DROITS DÉMOCRATIQUES AU JAPON

Bernard Bernier
Anthropologie
Université de Montréal

L'affirmation nationale et la promotion de la culture nationale sont souvent considérées maintenant comme des droits démocratiques acquis. Mais la culture nationale peut servir de moyen d'oppression ou, tout au moins, de moyen pour limiter les droits fondamentaux. L'Allemagne nazie, où les droits des Juifs et des Tziganes ont été totalement éliminés sous prétexte que ces groupes étaient racialement et culturellement différents des Aryens, donc, sous prétexte qu'ils étaient d'une nature inférieure, est peut-être un cas limite. Cependant, l'Allemagne nazie n'est pas la seule à avoir utilisé la culture nationale comme outil d'oppression (menant dans ce cas précis au génocide) ou comme moyen de limiter les droits et libertés démocratiques. Il existe plusieurs autres cas, moins extrêmes, où la promotion de la culture nationale, associée à d'autres thèmes idéologiques et à la répression politique, a servi aux mêmes fins. Je voudrais aujourd'hui prendre le cas du Japon pour illustrer comment la culture nationale peut devenir un élément crucial dans une stratégie plus globale ayant pour objectif la restriction des libertés fondamentales

L'histoire du Japon, où la démocratie a été extrêmement limitée jusqu'à la défaite de 1945, nous fournit plusieurs exemples d'utilisation de la culture nationale comme moyen de répression de l'ensemble du peuple, de certaines classes (en particulier les ouvriers et les paysans), ou des immigrants. Pour illustrer ce point, je prendrai trois moments historiques : le Japon impérial, surtout de 1885 à 1945, moment où l'affirmation de la culture nationale a servi à rejeter plusieurs doctrines "étrangères" (marxisme, socialisme, libéralisme) et à contrer la montée des mouvements pour les droits démocratiques et le progrès des mouvements ouvriers; le Japon de l'après-guerre, de 1945 à 1954, où la culture nationale est devenue encore une fois un des moyens utilisés pour briser le mouvement ouvrier qui s'était développé à la suite des réformes imposées par l'administration de l'occupation militaire américaine; enfin le Japon actuel où l'État a imposé des lois très strictes au sujet de l'immigration et de la citoyenneté, dans le but de protéger la culture nationale et la pureté raciale. Je conclurai par quelques réflexions sur le problème de la culture nationale et des droits démocratiques.

1- LE JAPON IMPÉRIAL: AFFIRMATION CULTURELLE ET OPPRESSION[1]

En 1854, le Japon, isolé du reste du monde depuis plus de deux siècles, doit ouvrir ses portes aux puissances occidentales, ce qui provoque une crise économique, politique et sociale qui mène au changement de régime politique de 1868. Ce changement de régime, que l'on connaît sous le nom de "restauration de Meiji", est présenté idéologiquement par les dirigeants du nouvel État comme un retour au pouvoir impérial direct tel qu'il a existé plusieurs siècles auparavant, avant que les militaires ne s'emparent du pouvoir en 1185. Mais en fait, le changement de régime signifie la fin du Japon féodal et l'entrée du pays dans la concurrence économique, politique et militaire internationale et dans la course aux colonies.

Le nouveau gouvernement impérial de 1868 se donne pour objectif premier le maintien de l'indépendance politique du pays face à la menace coloniale occidentale. Pour atteindre cet objectif, le nouveau gouvernement, sous la conduite d'anciens **samourais**, élimine les institutions féodales, crée une armée moderne et établit les bases du développement industriel. Jusque dans les années 1880, le gouvernement se concentre sur ces tâches immédiates, tout en laissant le domaine idéologique se développer plus librement. À cette époque, les idées libérales occidentales se répandent lentement et les gens éduqués s'intéressent à des auteurs comme John Stuart Mill, John Locke, Jean-Jacques Rousseau, et aussi aux auteurs socialistes et aux utilitaristes américains. Le premier système national d'instruction obligatoire est d'ailleurs fondé sur les idées libérales occidentales, à la suite d'un débat houleux avec les tenants de l'ancienne éducation confucianiste et ceux d'une éducation nationaliste fondée sur les mythes d'origine de la famille impériale. Malgré la tendance au libéralisme dans le contenu de l'éducation, les nouveaux dirigeants mettent sur pied un gouvernement très centralisé et despotique, sans institutions démocratiques (sauf des assemblées sans pouvoir réel, dont les membres sont élus au suffrage restreint, dans chacune des 72 préfectures que le gouvernement crée comme division administrative régionale pour remplacer les anciens domaines féodaux).

Mais vers 1885, et surtout à partir de 1900, le gouvernement commence à définir le contenu de la culture japonaise et les idéologies nationales acceptables. Cette définition plus stricte de ce qui est véritablement japonais s'inscrit dans une stratégie dont le but est de contrer plusieurs mouvements sociaux que les dirigeants du gouvernement jugent dangereux pour la survie du pays lui-même et pour sa culture.

---

[1] Pour plus de renseignements au sujet du Japon impérial (dans la période 1868-1919) et de ses antécédents, voir Bernier, 1988. Le lecteur y trouvera une analyse détaillée des points traités dans cette section.

Le premier mouvement vise l'obtention des droits démocratiques. Il s'organise dès les années 1870 sous la conduite d'anciens **samourais** ayant participé auparavant au gouvernement. Le motif premier des organisateurs du mouvement pour les droits et libertés est d'obtenir pour eux-mêmes une meilleure place au gouvernement. Mais le mouvement n'en préconise pas moins la création d'un parlement élu (au suffrage censitaire). Peu à peu, le mouvement fait des adeptes parmi les intellectuels et les journalistes et même parmi les paysans. Le mouvement pour les droits démocratiques attire en particulier les membres des assemblées de préfecture qui veulent élargir leurs prérogatives. Or, dans l'esprit des dirigeants du gouvernement, les assemblées n'ont pas de pouvoir, sauf celui d'accepter le budget soumis par le gouverneur de la préfecture[1]. Selon eux, les élus devraient se soumettre aux directives du gouvernement central et de son représentant local. Dans cet esprit, toute tentative d'augmentation de leurs pouvoirs de la part des assemblées et toute demande de création d'un parlement national sont jugées irrecevables. C'est pourquoi, à partir de 1879, le gouvernement met des entraves juridiques au développement du mouvement pour les droits civils et à l'organisation des membres des assemblées préfectorales.

Le second mouvement social est celui qui se développe parmi les paysans. Plusieurs paysans contestent les nouveaux impôts fonciers créés par l'État et s'opposent à l'endettement et à la perte de la propriété de la terre. Pour ce faire, les paysans de certaines régions utilisent le mouvement pour les droits démocratiques. Les organisations paysannes en viennent à s'opposer violemment au gouvernement et à ses représentants locaux, les gouverneurs de préfecture. Le gouvernement matera cette opposition par les armes, les emprisonnements et les exécutions.

Le troisième mouvement est de tendance idéologique : c'est la diffusion de ce que les dirigeants appellent les "idées dangereuses" venant de l'étranger, en particulier les idéologies socialistes et anarchistes, qui se développent dès la fin du XIX^{e} siècle. Pour contrer ce danger, le gouvernement passe toutes sortes de lois restreignant les droits de la presse et le droit d'association et d'assemblée.

Le quatrième est le mouvement ouvrier dont je fais ici une analyse plus élaborée. Les conditions de travail étant très mauvaises dans les premières phases de l'industrialisation, les ouvriers font la grève, en particulier dans les secteurs nécessaires à l'industrie naissante de l'armement. Dans les mines, les grèves débutent en 1870. Entre 1897 et 1907, des grèves sont organisées dans tous les secteurs industriels, y compris les mines et la construction navale. Les premiers syndicats sont créés à la fin du XIX^{e} siècle.

---

[1] Les gouverneurs des préfectures sont nommés par le gouvernement impérial pour assurer la mainmise de l'administration centrale sur tout le pays.

L'industrie doit aussi faire face à un problème aigu de recrutement de la main-d'œuvre, les paysans surnuméraires refusant de plus en plus de travailler dans les usines à cause des mauvaises conditions de travail. Par ailleurs, les ouvriers spécialisés changent d'employeurs dès qu'ils sont qualifiés. Pour résoudre ces problèmes, à partir de 1900, les plus grandes entreprises décident d'améliorer les conditions de travail, en particulier en mettant sur pied le système dit paternaliste (logements d'entreprise, pensions pour les travailleurs qui restent dans l'entreprise plus de dix ans, systèmes d'assurance, etc.). Mais surtout, à partir du début du siècle, les associations d'employeurs, s'opposant à toute législation sur le travail, développent une idéologie de valorisation de la culture nationale[1].

En effet, ils affirment qu'une loi du travail, sans doute nécessaire en Occident, entraînerait au Japon la destruction de la relation harmonieuse qui a toujours existé entre le capital et le travail. Selon eux, si, en Occident, l'appât du gain (c'est-à-dire la volonté de faire des profits pour les patrons et celle d'obtenir des salaires décents pour les ouvriers) est fondamental, au Japon, la situation est différente : les patrons y sont pleins de compassion pour leurs salariés qui leur sont loyaux. Toujours selon le même discours, il existe au Japon un sentiment spécial d'affection du patron envers ses employés et vice versa, sentiment qui, traditionnellement, a toujours prévalu dans les relations de travail. De là viendrait l'harmonie des entreprises japonaises.

Pour illustrer la teneur de ce discours, voici deux citations tirées de Marshall (1967) et qui reproduisent textuellement les paroles d'entrepreneurs de l'époque.

> Le maître - le capitaliste - aime ses inférieurs et s'en occupe avec beaucoup d'attention ; l'employé respecte son supérieur et est prêt à tout sacrifier pour son travail. L'esprit de loyauté et d'amour de la patrie n'est pas limité à la relation souverain-sujet.
> (Marshall, 1967:58 ; notre traduction de l'anglais)

> La relation [entre patron et ouvrier] est harmonieuse, accompagnée de sentiments chaleureux de part et d'autre, comme la relation entre le maître et son serviteur ou celle entre le professeur et l'élève.
> (*Ibid.*)

Le discours des hommes d'affaires reprend toujours le même refrain : sentiments chaleureux entre patrons et ouvriers, affection, harmonie, loyauté, attention, compassion, humanité. Souvent, on compare la relation entre le patron et l'employé à celle entre seigneur et sujet dans la période Edo. On affirme ainsi la différence essentielle entre le Japon et l'Occident, car, en

---

[1] Les passages suivants reprennent presque textuellement les pages 278 et 279 de Bernier, 1988.

Occident, selon un député japonais de la Diète, on traite les ouvriers comme des animaux (Marshall, 1967:59). À partir de 1900, un autre thème s'ajoute aux autres : l'entreprise devient une grande famille (Gordon, 1985:66-67). Selon ce nouveau thème idéologique, il existerait dans les entreprises japonaises des sentiments personnels et affectifs, analogues à ceux qui sont présents dans les relations familiales, et ce même dans les entreprises de plusieurs centaines de personnes.

Ce discours, qui se veut une justification du refus de la législation sur le travail que, par ailleurs, on a rejetée au départ pour des raisons économiques (son coût étant jugé trop élevé, ce qui aurait diminué les profits), fait partie du courant idéologique de revalorisation du patrimoine national et de réaction anti-occidentale qui s'amorce à partir de 1885. Fait intéressant, tout en proclamant l'harmonie des relations de travail qui, selon eux, caractériserait le Japon, les hommes d'affaires dénoncent l'égoïsme des ouvriers qui, en réclamant des hausses de salaire et de meilleures conditions de travail, ne feraient que penser à eux-mêmes, oubliant qu'ils doivent aussi, comme les patrons, se sacrifier pour la patrie. Si, par hasard, les patrons s'enrichissent, ce n'est pas, selon ce discours, parce qu'ils recherchent la fortune pour eux-mêmes. La fortune est un aspect secondaire du sacrifice que les industriels et les financiers font pour la grandeur de la nation. Selon l'idéologie des milieux d'affaires, les ouvriers, tout comme les patrons, doivent repayer leur dette envers la nation. Pour cela, il faut qu'ils se soumettent à leur patron, qu'ils travaillent le plus possible et qu'ils acceptent des salaires bas.

Le refus patronal de la législation sur le travail est donc fondé, d'une part (mais on tente de ne pas trop insister), sur les coûts, et d'autre part, sur le patriotisme et sur l'exaltation des "belles coutumes" nationales (Gordon, 1985:66). On peut douter de l'affection des patrons pour leurs ouvriers, qui serait une partie importante de ces coutumes, lorsqu'on regarde l'état des relations de travail dans les premières phases de l'industrialisation (Gordon, 1985:chap. 1; Marshall, 1967; Sumiya, 1955; Taira, 1970:chap. 5).

L'idéologie de valorisation de la culture nationale dont nous venons de voir les développements dans le domaine des relations de travail comporte d'autres aspects qu'il nous faut maintenant examiner. En effet, cette idéologie que les dirigeants de l'État et des entreprises définissent alors répond aux quatre mouvements sociaux dans leur ensemble et se développe dans plusieurs directions.

Premièrement, les dirigeants définissent les structures de l'État japonais, structures que l'on dit uniques, car fondées sur la descendance supposément divine de la lignée impériale. La constitution de 1889 présente l'empereur comme étant au-dessus de l'État et source de l'État. Dans les années qui suivent, on insiste de plus en plus sur le caractère sacré de l'empereur, sur son rôle comme source de la moralité spécifiquement japonaise. L'insistance sur

ces points, qui servent aussi de justification à l'expansion impérialiste en Asie de l'Est, ira en augmentant jusqu'à la défaite de 1945.

Deuxièmement, on définit de plus en plus les Japonais comme formant une grande famille, avec l'empereur à sa tête. Cette grande famille nationale, qui n'inclut que les Japonais de naissance, serait analogue au *ie*, c'est-à-dire à la "maisonnée" présentée comme spécifiquement japonaise. La maisonnée, structure hiérarchique, devient le modèle de toutes les structures du même type (y compris les industries, comme on l'a vu plus haut).

Troisièmement, les dirigeants définissent les normes de la culture japonaise (voir Gluck, 1985). D'une part, ils élaborent une morale "strictement japonaise", fondée paradoxalement sur les vertus de loyauté et de piété filiale tirées du confucianisme, d'origine chinoise. Cette morale devient le pivot de l'enseignement primaire et de la formation des conscrits dans les forces armées. Dans les années 1900-1945, la morale deviendra de plus en plus étroite et exclusive et ses effets se feront sentir dans les comportements des militaires durant la guerre du Pacifique. D'autre part, certains fonctionnaires du ministère de l'Éducation établissent une langue nationale standard, fondée sur l'ancien dialecte des guerriers de la région de Tokyo, ils sélectionnent les éléments que l'on juge dignes de faire partie de la culture officielle (peinture à l'encre de Chine, jardins, différentes formes de théâtre, etc.), et ils codifient les façons de penser, en standardisant complètement le contenu du système scolaire. Par exemple, on utilise dans les écoles une interprétation standard de la poésie japonaise ancienne, pour s'assurer que tous comprendront les métaphores de la même façon.

Dans les années qui vont de 1900 à 1945, le contrôle du gouvernement sur la pensée deviendra de plus en plus fort, sauf pour une courte période plus libérale entre 1918 et 1927. La période allant de l'incident de Mandchourie en 1931 à la fin de la guerre du Pacifique sera celle de la plus forte insistance sur la culture nationale, qui devient, sous l'influence des militaires et des militants d'extrême-droite, moyen de juger toute forme de doctrine et, donc, moyen de répression. Dans ce cas, la culture nationale ne sert pas de moyen de faire valoir des droits. Elle fait plutôt partie d'une stratégie globale d'expansion impérialiste à l'extérieur et de répression contre toute pensée et tout mouvement jugé dangereux à l'intérieur.

2- LA CULTURE CONTRE LES MOUVEMENTS OUVRIERS, 1945-1954

La défaite de 1945 est suivie par la période d'occupation militaire américaine[1]. L'administration de l'occupation impose rapidement des modifications majeures au système politique japonais et à la société civile.

---

[1] L'occupation militaire par les Américains va de 1945 à 1952.

L'objectif des Américains est d'éliminer toutes les institutions et toutes les personnes qui, selon eux, ont favorisé le développement de la dictature, du fascisme et de l'impérialisme. Premièrement, les Américains veulent neutraliser les forces armées. Ils proclament la démobilisation générale de tous les militaires. Puis, ils forcent le gouvernement japonais à adopter une nouvelle constitution dans laquelle le pays renonce à la guerre comme moyen de résoudre les conflits internationaux et, pour cela, renonce à reconstituer son armée. Deuxièmement, les Américains donnent aux Japonais tous les droits et toutes les libertés qui existent aux États-Unis : droit d'assemblée, droit d'association, liberté de parole, liberté de presse, liberté de religion, etc. Troisièmement, ils modifient la structure étatique : le peuple devient souverain, l'empereur répudie publiquement la théorie de sa nature divine et, dans la nouvelle constitution, il perd ses anciennes attributions (chef de l'État, source de la morale) pour ne devenir que le symbole de l'unité de la nation. Quatrièmement, un nouveau code civil est adopté. Cinquièmement, les Américains imposent une réforme agraire qui met effectivement fin au système de propriété terrienne qui avait mené à l'appauvrissement d'une bonne partie de la paysannerie. Sixièmement, l'armée d'occupation impose des réformes économiques : division des entreprises géantes, démantèlement des quatre grands holdings (les *zaibatsu* : Mitsui, Mitsubishi, Sumitomo, Yasuda), transfert de technologie vers les pays occupés par le Japon pendant la guerre. Enfin, septièmement, plusieurs centaines de militaires, fonctionnaires, politiciens et dirigeants d'entreprise sont reconnues coupables de crimes de guerre par les Américains : quelques-uns sont exécutés, les autres sont emprisonnés ou simplement exclus de postes de responsabilité au gouvernement ou dans les affaires.

Le but premier des Américains est de faire du Japon une société démocratique. Mais dans leur esprit, en 1945, démocratie ne signifie pas pour le Japon développement rapide de l'industrie. En effet, les Américains croient que l'impérialisme japonais qui a mené à la défaite en 1945 était fondé sur la disparité économique entre le Japon et ses voisins. C'est pourquoi les administrateurs de la section économique de l'armée d'occupation veulent réduire le développement industriel du pays à un niveau inférieur à celui de l'avant-guerre, car ils jugent que le Japon ne doit pas se distinguer des autres pays d'Asie du point de vue économique. Une des raisons de cette politique, c'est que, à l'époque, le grand allié des États-Unis en Asie est la Chine, qui souffre toujours du sous-développement.

Les événements de l'après-guerre ont tôt fait de modifier la position américaine. Les succès militaires de l'armée rouge en Chine et la prise du pouvoir par le parti commmuniste chinois en 1949 amènent les États-Unis à considérer le Japon comme leur allié principal face à la montée du communisme en Asie. Pour les Américains, le développement industriel de leur nouvel allié devient essentiel. Dès 1948, et surtout après 1949, l'administration de l'occupation prend des mesures qui favorisent la croissance économique. Les

Américains permettent la réorganisation des monopoles et ils amnistient plusieurs personnes condamnées comme criminels de guerre. Le déclenchement de la guerre de Corée en 1950 encourage les Américains à poursuivre dans la même voie.

C'est dans ce contexte politique qu'il faut comprendre l'évolution des organisations ouvrières (Gordon, 1985:4e partie) entre 1945 et 1954. Dès 1945, les syndicats s'organisent. En février 1946, seulement deux mois après la promulgation d'une nouvelle loi sur les organisations ouvrières, les syndicats comptent déjà près d'un million de membres. À la fin de 1946, ce nombre est passé à 5 millions. Dès ce moment, sous l'influence du parti communiste japonais, des syndicats militants apparaissent.

Ce que les syndicats demandent, c'est, tout d'abord, la reconnaissance syndicale, qui leur permettrait de négocier avec les patrons au sujet des conditions de travail. Cette reconnaissance est obtenue dès 1946 dans les secteurs de la machinerie électrique et de la métallurgie. Pour l'obtenir, plusieurs syndicats doivent pendant un certain temps instaurer ce que l'on a appelé "le contrôle ouvrier" : devant le refus des directions de discuter avec eux, les syndiqués s'emparent de l'usine, expulsent la direction et organisent efficacement la production. En général, après quelques jours ou quelques semaines de contrôle ouvrier, les directions finissent par accepter les demandes des syndiqués. Souvent, les directions sont forcées d'accepter la création de comités paritaires patronat-syndicat qui discutent de toutes les questions en litige, y compris celles qui sont habituellement du ressort de la direction : affectation du personnel, salaires, division du travail, technologie, etc. Les syndicats négocient aussi la constitution d'une seule structure pour toute l'entreprise, regroupant les ouvriers et les employés, avec la possibilité pour tous, y compris les ouvriers, d'obtenir des promotions et de devenir cadres. Par cette mesure, les syndicats espèrent obtenir une amélioration du statut des ouvriers de la production, auparavant nettement inférieur à celui du personnel de bureau.

Les syndicats négocient aussi une nouvelle base de calcul des salaires. Ils exigent que les salaires ne soient octroyés ni sur la base du poste occupé, ni sur la base de la productivité, mais en fonction des besoins individuels des ouvriers et employés. Mais, devant le refus catégorique des directions, les syndicats en viennent à accepter le salaire de base calculé selon l'âge et l'ancienneté avec des primes selon le poste et la productivité. Enfin, les syndicats négocient la sécurité d'emploi pour les salariés dits réguliers. Les entreprises s'engagent à ne pas mettre ces salariés à pied en cas de récession ou de crise.

Le revirement de la politique américaine autour de 1948 entraîne des difficultés pour les syndicats. En effet, les autorités de l'occupation, qui veulent diminuer les dépenses américaines au Japon et qui tentent de relancer

l'économie, voient d'un mauvais oeil les droits acquis par les syndicats, en particulier par ceux d'allégeance communiste. Plusieurs anciens ministres et dirigeants d'entreprise, exclus en 1945, reçoivent la permission de reprendre leurs fonctions. Ces mesures des Américains renforcent le gouvernement et les directions des entreprises vis-à-vis des syndicats, qui voient leurs activités réglementées plus étroitement. Les directions des entreprises, qui se sont toujours proposé d'éliminer les gains des syndicats et de rétablir les pleins droits de gérance si elles en avaient l'occasion, en profitent. Par ailleurs, le gouvernement japonais, le patronat et les autorités de l'occupation américaine, avec l'aide de l'American Federation of Labor (AFL), favorisent la mise sur pied de syndicats dits démocratiques, qui s'opposent aux syndicats militants et qui négocient des ententes favorables aux patrons. De cette façon, les gains de l'après-guerre sont peu à peu éliminés ou modifiés pour qu'ils s'accordent mieux avec les visées patronales.

L'offensive gouvernementale et patronale s'étend aussi au domaine idéologique. Dans le discours officiel, l'objectif premier du gouvernement demeure sensiblement le même que dans l'avant-guerre, soit le rétablissement du pays dans une position internationale digne de lui. Mais, rejetant le militarisme discrédité par la défaite, les dirigeants du gouvernement présentent le développement industriel comme moyen essentiel pour atteindre cet objectif et les entreprises comme outils majeurs du développement. Le gouvernement et les idéologues patronaux insistent donc sur la nécessité de favoriser la croissance des entreprises.

En même temps, ils font revivre certains thèmes idéologiques de l'avant-guerre, dont l'obligation morale pour tous de se sacrifier pour la nation et la doctrine de l'entreprise comme grande famille. Les idéologues qui développent ce dernier thème font valoir que les patrons, comme les parents dans la famille, doivent assurer la direction de leur entreprise, tout en assurant le bien-être de leurs employés. Ils insistent aussi sur la hiérarchie interne des entreprises et sur les vertus qui sont liées à son bon fonctionnement, c'est-à-dire l'obéisance, la loyauté et l'esprit de groupe. Ces éléments moraux "spécifiquement japonais" sont présentés comme incompatibles avec le contrôle ouvrier, mais comme justifiant la reprise en main de l'État et des entreprises par les anciennes classes dominantes. Comme on peut le voir, l'insistance idéologique sur la morale typiquement japonaise est fortement liée à la volonté des anciens dirigeants de rétablir leur contrôle complet sur les appareils d'État et sur les entreprises.

C'est dans ce contexte idéologique et politique qu'il faut analyser l'apparition du système "japonais" d'emploi et de relations de travail. Le terme "apparition" est plus juste que "rétablissement", car le système de l'après-guerre est en bonne partie nouveau. Il reprend certains aspects des relations de travail de l'avant-guerre, comme la sécurité d'emploi (limitée jusqu'en 1945 aux cadres et aux ouvriers de quelques grandes entreprises) et la formation en usine. Mais, il en étend la portée à un plus grand nombre d'entreprises et à de

nouvelles catégories de salariés. De plus, de nouvelles pratiques et de nouveaux modes d'organisation se font jour : le salaire à l'ancienneté (qui vient des acquis des syndicats dans les années 1946-1948); la structure unique des entreprises regroupant ouvriers, employés et cadres, avec possibilité de promotion pour tous; la définition de tâches collectives et la mobilité interne à l'entreprise (Bernier, 1979 et 1985).

Ce système fait partie des stratégies gouvernementales et patronales utilisées pour rétablir, sous une forme modifiée, la hiérarchie et la morale de l'avant-guerre et pour les utiliser contre les organisations ouvrières. Ces stratégies portent fruit. Elles permettent, avec l'accord des nouveaux syndicats "modérés", de maintenir des salaires faibles pendant la période cruciale des années 1954-1965 et elles mènent au système de contrôle poussé de la main-d'œuvre qui existe encore de nos jours. Dans ce cas, la culture nationale fait partie d'un ensemble de mesures politiques et idéologiques visant à assurer le rétablissement des privilèges des dirigeants (du gouvernement et des entreprises) contre le pouvoir syndical.

3- LA CULTURE ET LA DESCENDANCE COMME CRITÈRES D'APPARTENANCE DANS LES ANNÉES 1970-1980

Le troisième exemple, qui est celui du traitement des minorités dans les années 1970 et 1980, nous montre une interrelation intéressante, mais quelquefois confuse et partiellement contradictoire, entre la culture nationale et la descendance biologique comme critères nécessaires, mais chacun non suffisant, de l'appartenance réelle à la nation.

Jusque dans les années 1970, il y avait impossibilité presque absolue pour des personnes nées à l'extérieur du Japon (sauf de parents japonais) d'obtenir la citoyenneté japonaise. C'est que la citoyenneté au Japon était (et est encore, mais il y a eu quelques ajustements) définie par la descendance. Il s'agit donc en quelque sorte d'une définition raciale de l'appartenance. Les Coréens, au nombre de presque un million, n'avaient pas la possibilité d'obtenir la citoyenneté, même si leur famille vivait au Japon depuis trois générations.

La définition raciale de l'appartenance joue donc au Japon un rôle majeur. En fait, il ne s'agit pas d'une définition s'appliquant seulement aux immigrants coréens (ou chinois) : les *burakumin*, c'est-à-dire les intouchables, minorité de deux ou trois millions de personnes, est bien d'origine japonaise, mais selon l'idéologie de la majorité des Japonais, les membres de cette minorité forment une "race" à part, différente physiquement des "vrais" Japonais. Les intouchables sont les descendants de personnes ayant eu dans le passé des métiers jugés impurs par le bouddhisme ou le shintoïsme, en particulier les métiers touchant à la mort (des personnes ou des animaux) : bouchers, tanneurs, bourreaux, fossoyeurs. Les intouchables ont maintenant, en théorie,

les mêmes droits que tous les Japonais, mais, en réalité, ils subissent encore une forte discrimination (en matière d'emploi, pour le logement et le mariage), car la majorité des Japonais croient qu'ils sont racialement différents (voir Sabouret, 1983).

Mais revenons à la définition très restrictive de la citoyenneté lorsqu'il s'agit des immigrants. Cette définition s'explique partiellement par l'idée que l'appartenance est fonction de la descendance biologique, mais elle s'explique aussi par la conception que les dirigeants japonais (et, semble-t-il, la majorité des Japonais) ont de leur pays. En effet, les Japonais pensent qu'ils ont une façon tout à fait particulière et unique de penser, que la pensée au Japon est homogène, que cette homogénéité, qui est en fait une homogénéité culturelle, est le fondement de la paix sociale, et que les étrangers ne peuvent que détruire l'homogénéité et donc l'ordre social. C'est cette conception qui explique le refus du Japon d'accepter plus qu'une poignée de réfugiés vietnamiens (*boat people*) dans les années 1970. C'est aussi cette conception qui justifie la pratique, condamnée par les Nations Unies, de forcer tous les étrangers résidant plus de six mois au Japon à donner leurs empreintes digitales. Dans l'esprit des dirigeants du ministère de la Justice, cette pratique se justifie par la nécessité de contrôler les étrangers, qui sont vus par eux et par la majorité des Japonais comme introduisant dans le pays un élément perturbateur et même potentiellement criminel.

L'exclusion pour des motifs culturels s'étend même à des Japonais "de race", comme le démontre l'exemple de professeurs des écoles secondaires et élémentaires qui s'acharnent contre les jeunes Japonais qui ont vécu à l'étranger. Ces professeurs, en particulier ceux d'anglais qui n'aiment pas que leurs étudiants soient meilleurs qu'eux, se sentent menacés par ces jeunes qui posent des questions et qui donnent leur opinion. Ce genre de comportements, que les professeurs jugent comme étant non japonais, les ébranle profondément dans leur statut et dans leur personne, car ils le ressentent comme une remise en question de l'autorité, de *leur* autorité. Or, selon la morale officielle, tout Japonais doit apprendre à respecter l'autorité. Ces professeurs pratiquent alors diverses formes de harcèlement contre les jeunes rapatriés et encouragent les élèves à faire de même. Ces mauvais traitements, qui peuvent aller jusqu'à des châtiments corporels, ne cessent que lorsque les étudiants visés se conforment aux usages japonais.

Le problème récent des descendants de Japonais rapatriés de Mandchourie nous permet de comprendre un peu mieux la façon dont la culture est perçue comme critère d'appartenance au Japon. Ce problème demande quelques explications. De 1905 à 1945, les Japonais ont transformé la Mandchourie en semi-colonie. Dans le cadre de la politique de contrôle de cette région de la Chine, le gouvernement du Japon a envoyé sur place des militaires, des fonctionnaires et des colons. De plus, bon nombre d'entreprises y ont ouvert des usines et ont dépêché sur place des administrateurs, des

ingénieurs et des ouvriers. La défaite de 1945 a entraîné la mort de nombreux Japonais de Mandchourie. En outre, dans le chaos de la défaite, des enfants japonais se sont perdus. Les orphelins et les enfants perdus ont été placés dans des orphelinats en Chine et élevés comme des Chinois. Certains d'entre eux, se souvenant vaguement de leurs parents, ont commencé à faire des recherches sur leurs origines. En même temps, des Japonais au Japon ont commencé à s'interroger sur leurs parents restés en Mandchourie. À la suite de nombreuses démarches, des rencontres ont été organisées entre les descendants de Japonais vivant en Mandchourie et leur parenté japonaise. Dans certains cas, ces rencontres ont mené au retour de ces orphelins au Japon. Dans d'autres cas, ils sont venus d'eux-mêmes au Japon, à la recherche de leur famille, mais souvent sans succès : il est probable que plusieurs Japonais voulaient éviter de revoir ces parents élevés à la chinoise. Ce qui est intéressant, c'est que ces rapatriés, dans bien des cas, ont préféré vivre dans le quartier chinois de Yokohama, travaillant dans des restaurants ou dans des industries alimentaires du quartier, plutôt que de vivre avec leur famille japonaise. La raison de ce choix se trouvent sans doute partiellement dans le fait que ces nouveaux immigrants ne parlaient pas japonais et qu'ils n'avaient pas de qualifications appropriées au marché actuel du travail au Japon. Mais plusieurs rapatriés ont dit qu'ils se sentaient étrangers au Japon et qu'on leur faisait sentir qu'ils étaient étrangers.

Le problème des rapatriés de Mandchourie ne se pose pas en termes "raciaux" mais, du moins partiellement, en termes culturels, comme celui des jeunes Japonais ayant vécu à l'étranger. En général, les Japonais se sentent gênés en face des étrangers. Or, les rapatriés sont des Japonais, mais qui se comportent comme des étrangers. Cette situation perturbe profondément la plupart des Japonais, car elle signifie l'entrée dans un ensemble de relations sociales très codifiées de personnes qui n'ont pas appris les usages apppropriés à ces relations. Lorsque des rapatriés sont liés par la parenté, la plupart des Japonais se sentent personnellement gênés, parce qu'ils savent que ces compatriotes "étrangers" ne sauront se comporter comme l'étiquette, fondamentalement importante au Japon, le dicte.

On voit donc en fait que, dans le cas du Japon, l'appartenance réelle n'est pas tout à fait équivalente à la citoyenneté : des citoyens japonais, au sens restreint du terme (c'est-à-dire en excluant les descendants de Coréens, ce qui était le cas jusque dans les années 1980), deviennent victimes de discrimination s'ils semblent (ou menacent de) s'éloigner de la norme culturelle japonaise, pensée comme norme unique et obligatoire. Dans ce cas, la culture s'ajoute à la descendance dans la définition réelle (sinon officielle) de l'appartenance. Dans le cas des Coréens, la descendance se conjugue aux différences culturelles réelles ou supposées pour justifier leur exclusion. On voit donc, dans le cas du Japon, le cumul de la descendance et de la culture comme moyens d'exclusion de ceux qui sont jugés différents. Les théories mises de l'avant pour justifier l'exclusion partent souvent de différences

culturelles auxquelles on trouve quelquefois des causes biologiques : telle cette étude d'un biologiste japonais (Tsunoda, 1985) qui veut prouver que le cerveau des Japonais fonctionne tout à fait différemment de celui des autres, des Occidentaux en particulier.

CONCLUSION

Les exemples que je viens de tirer de l'histoire du Japon industriel portent tous, à des degrés divers, sur l'utilisation de la culture nationale à des fins d'exclusion ou à des fins de restriction de droits démocratiques. Ils se situent à la jonction de la définition de l'appartenance, de la culture, de la reconnaissance (ou non) des droits individuels et de la définition des prérogatives de l'État fondée sur une conception restrictive de la nation. Dans deux cas, c'est-à-dire au tournant du siècle et dans la décennie qui a suivi la défaite, la culture nationale a été utilisée pour mater le mouvement ouvrier, donc pour limiter les droits et les acquis d'une partie de la classe ouvrière. Dans le Japon autoritaire de l'avant-guerre, la culture nationale a servi de moyen pour éliminer des doctrines "étrangères" jugées dangereuses. Les idéologues nationalistes ont aussi utilisé le fait que ces doctrines avaient vu le jour en Occident pour les définir comme anti-japonaises. Dans la période récente, l'insistance sur l'unité culturelle a mené non seulement à l'exclusion et à la négation des droits des immigrants, mais encore à la discrimination contre des Japonais de naissance, sous prétexte qu'ils étaient de race différente (cas des intouchables) ou qu'ils ne respectaient pas les usages culturels nationaux (dans le cas des rapatriés). Dans tous ces cas, la promotion de la culture nationale n'est jamais le seul outil utilisé pour restreindre les droits : on se sert aussi d'autres arguments idéologiques (par exemple, la théorie raciale) ou des mesures de répression politique (arrestations, emprisonnement, exécutions, comme dans les années 1885-1945). Mais il n'en demeure pas moins que la défense de la culture nationale, qui est une en soi acceptable, peut devenir un moyen d'oppression et de négation des droits et libertés démocratiques.

BIBLIOGRAPHIE

BERNIER, Bernard (1979): "Le système d'emploi à vie au Japon : réexamen et interprétation", in *Anthropologie et sociétés*, 3.3.

BERNIER, Bernard: "Croissance économique et relations de travail au Japon", in *Cahiers du Centre d'Études de l'Asie de l'Est*, Université de Montréal, 3.

BERNIER, Bernard (1988): *Capitalisme, société et culture au Japon: Aux origines de l'industrialisation*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, Paris, Les Publications orientalistes de France.

GLUCK, Carol (1985): *Japan's Modern Myths : Ideology in the Late Meiji Period*, Princeton, Princeton University Press.

GORDON, Andrew (1985): *The Evolution of Labor Relations in Japan: Heavy Industry, 1853-1955*, Cambridge, Mass., Harvard University, Council on East Asian Studies.

MARSHALL, Byron K. (1967): *Capitalism and Nationalism in Prewar Japan*, Stanford, Stanford University Press,.

SABOURET, Jean-François (1983): *L'Autre Japon : les burakumin*, Paris, La Découverte-Maspéro.

SUMIYA Mikio (1955): *Nihon Chinrôdôshi Ron*, Tokyo, Tokyo Daigaku Shuppankai.

TAIRA Kôji (1970): *Economic Development and the Labor Market in Japan*, New York, Columbia University Press.

TSUNODA Tadanobu (1985): *The Japanese Brain : Uniqueness and Universality*, Tokyo, Taishukan Publishing.

DROITS DES PEUPLES ET DROITS INDIVIDUELS: LE CAS DU QUÉBEC

Jean Dorion
Président
Société Saint-Jean-Baptiste de Montréal

"Je ne puis être libre que dans la mesure où autrui est empêché de mettre à profit la supériorité physique, économique ou autre dont il dispose pour asservir ma liberté, et seule la règle sociale peut mettre obstacle à cet abus de pouvoir."

Émile Durkheim

On a déjà maintes fois souligné que la question des droits individuels, en matière linguistique, comme dans d'autres domaines, ne saurait être posée dans l'abstrait. On ne peut en effet ignorer le contexte historique, social, économique, psychologique etc., dans lequel les "droits" proclamés seront exercés. On ne peut pas non plus faire abstraction de l'impact de l'exercice de ces "droits", dans un contexte donné, sur l'exercice de droits concurrents.

Au Québec ce contexte en est un de subordination linguistique de la majorité: l'anglais, langue maternelle d'une minorité d'environ 10%, demeure en effet chez nous la langue dominante: divers sondages et enquêtes montrent que c'est la langue la plus fréquente des échanges entre francophones et anglophones, entre anglophones et allophones et entre allophones de langues différentes.

Chez les allophones adultes, l'abandon de la langue d'origine se fait majoritairement en faveur de l'anglais. Lorsqu'on parle de ce phénomène, on souligne surtout le danger qu'il représente pour l'avenir du français, au point qu'on en oublie un autre aspect: ce choix de l'anglais réfute clairement les prétentions de certains à l'effet que le français est maintenant en position dominante au Québec. Car si tel était le cas, on imagine mal alors pourquoi la plupart des immigrants le dédaigneraient pour adhérer plutôt à une minorité qui serait, à en croire certains, linguistiquement défavorisée.

Ce déclassement de la majorité linguistique québécoise, illustré par le choix linguistique des immigrants, constitue une anomalie si on compare notre situation à celle des autres peuples créés par la colonisation européenne sur notre continent: en Argentine, au Brésil, aux États-Unis ou en Colombie-britannique, par exemple, le groupe linguistique européen original a réussi à imposer sa langue aux vagues d'immigration allophones successives qu'il a accueillies, augmentant ainsi, à chaque génération, le nombre de locuteurs de

cette langue. L'immigration, au lieu de jouer contre lui, a donc joué en sa faveur. Il faut donc se demander pourquoi, au Québec, il en est allé tout autrement.

Contrairement à ce qu'on affirme souvent, la situation anormale que nous vivons ici ne résulte pas en premier lieu de la prédominance de l'anglais en Amérique du Nord; **elle dérive essentiellement du bilinguisme de nos propres institutions**, qui a permis aux anglophones de ne pas s'intégrer et qui a pour effet d'offrir aux autres immigrants un choix qu'ils n'auraient pas ailleurs. C'est à partir de là seulement que le poids linguistique du reste du continent joue pleinement contre le français. Cette présence obligatoire de l'anglais dans les institutions québécoises, garantie par la constitution canadienne, résulte de la conquête de 1760; elle n'est que la traduction dans l'ordre linguistique d'une situation de subordination militaire, économique et politique qui a débuté avec cette conquête. Depuis lors, toutes les réformes constitutionnelles ont compté parmi leurs principaux objectifs non seulement le maintien, dans toute la mesure du possible, de cette situation de subordination, **mais aussi l'occultation de sa nature et de ses origines**, en prétendant donner aux privilèges de la minorité anglo-québécoise une apparence de caractère démocratique. Bien plus: en les présentant comme faisant partie de l'essence même de la démocratie.

Depuis deux siècles, et surtout depuis deux décennies, les Québécois ont tenté de réinstaurer la normalité linguistique au Québec, c'est-à-dire d' y rétablir les conditions permettant l'exercice de leur droit, comme peuple, de vivre dans leur langue. Dans notre contexte, l'atteinte d'un tel objectif passe par le retour à l'unilinguisme français des institutions publiques, aboli depuis 1760. Il a bien fallu en convenir après l'échec de plusieurs tentatives de solution plus "modérées". Comme la constitution de 1867 faisait obstacle à la débilinguisation des institutions publiques les plus importantes, le gouvernement québécois a finalement cherché à créer dans d'autres champs (comme ceux du travail et de l'affichage) des zones d'unilinguisme français.

A l'effort bi-centenaire d'émancipation linguistique des Québécois, les groupes de pression anglo-québécois et le gouvernement canadien ont opposé, pour défendre les privilèges de l'anglais, des tactiques qui ont changé au gré de l'évolution des sociétés canadienne et québécoise. Dans l'ère ultra-libérale où nous vivons, une Charte des droits et libertés, assortie d'ailleurs de dispositions linguistiques très inusitées, est apparue comme le meilleur moyen de sauvegarder la position privilégiée de la minorité anglophone au Québec. Je ne prétends pas que tel était le seul objectif visé par l'adoption de cette Charte. Je prétends qu'il s'agissait là d'un objectif essentiel d'un document qui, par ailleurs, n'apportait rien aux Québécois francophones en matière linguistique.

C'est en vain qu'on chercherait dans la Charte canadienne des dispositions assurant aux Québécois le droit, par exemple, de travailler en français. D'ailleurs ce droit ne pourrait être pleinement exercé qu'avec l'intégration de la main-

d'oeuvre migrante, qu'elle soit allophone ou anglophone et qu'elle provienne d'une migration inter-provinciale ou internationale. Or, tels qu'interprétés par les tribunaux, certains articles de la Charte canadienne s'opposent directement ou indirectement, par leur impact dans les secteurs de l'éducation et de l'affichage, par exemple, à cette intégration.

D'autres interprétations d'articles à incidence linguistique de la Charte canadienne restent à venir; elles auront vraisemblablement pour effet d'affaiblir d'autres moyens de défense prévus par la Loi 101. Le virus introduit dans l'organisme québécois par le docteur Trudeau n'a pas fini d'y faire des ravages.

En matière linguistique, l'économie de la Charte canadienne procède d'une conception étroitement individualiste des droits et libertés, qui permet à quelques-uns de faire obstacle aux aspirations de tout un peuple. Il n'est pas surprenant de constater que la plupart des tenants de l'école trudeauiste vont jusqu'à récuser la notion même de droits collectifs. Cela, à l'encontre même de la Charte des Nations-Unies, laquelle, en reconnaissant le droit des peuples à l'auto-détermination, affirme un droit qui ne saurait être exercé que collectivement.

En pratique, certaines des libertés que protège la Charte canadienne ont le très gros défaut de contrarier la liberté du peuple québécois, du moins dans l'ordre linguistique. A ce chapitre toujours, **cette Charte des droits affaiblit nos droits**. Cela est vrai d'ailleurs des droits individuels comme des droits collectifs: car en niant le droit qu'a le peuple québécois de prendre les moyens requis pour vivre dans sa langue, sans devoir se poser la question de la survie à chaque génération, on affaiblit le droit de chacun de ses membres de vivre en français.

Triste paradoxe, c'est en la présentant comme une réponse favorable aux griefs historiques des francophones qu'on a réussi, au Québec, à donner à cette Charte truquée un semblant de légitimité. Le gouvernement Trudeau avait même assuré les Québécois, par la voix de la ministre Monique Bégin, que l'adoption de la Charte n'affecterait pas les dispositions de la loi 101 concernant l'affichage[1]. La candeur politique d'une large part de l'électorat

---

[1] "Les gens s'inquiètent au Québec en ce moment, et vont nous dire: "Nous avez-vous enlevé notre Loi 101". Non, nous avons décidé de respecter la Loi 101 pour maintenir la paix sociale au Québec. Toutes les dispositions de l'actuelle Loi 101, l'école française prédominante, le travail en français, **l'affichage en français**, les affaires en français, et le reste, demeurent. Nous ne proposons qu'un seul amendement, en fait le changement d'un seul mot que l'ensemble des Québécois reconnaît d'ailleurs comme la simple justice, c'est-à-dire la "clause Canada" au lieu de la "clause Québec"."

Monique Bégin (24 novembre 1981): Discours à la Chambre des communes, demandant l'adoption du *Canada Bill*, survenue quelques heures plus tard (c'est l'auteur qui met certains termes en évidence).

québécois, qui croyait voir dans la Charte canadienne un instrument de défense de "nos droits", a fait le reste. Jusqu'au jour où le jugement de la Cour suprême sur l'affichage est venu dissiper les illusions. L'appui qu'avait apporté à la Charte l'*establishment* anglophone de Montréal, en particulier par la voix de *The Gazette*, aurait dû pourtant suffire à rendre cette entreprise suspecte dès le départ.

Dans cette affaire, nous avons été semblables à ces poules qui, mécontentes de la qualité du grain qu'on leur sert, accueilleraient avec joie le projet d'une charte garantissant à chacun le droit de manger ce qui lui plaît. Pareille idée recevrait sans doute également l'appui enthousiaste du renard. Parions qu'il serait même le défenseur le plus éloquent d'une telle mesure et qu'il se trouverait plus d'un volatile pour s'en extasier: "Il parle donc bien, hein?". Mais il serait prudent pour les poules d'assortir à tout le moins leur charte d'une clause **nonobstant.**

LES DROITS LINGUISTIQUES: SOURCE DE FRICTION, SOURCE DE PROTECTION*

William Tetley, c.r.,
Droit
Université McGill

I. INTRODUCTION

J'espère que vous ne serez pas déroutés, au milieu d'analyses sociologiques, anthropologiques et philosophiques, par mes observations au caractère plus restrictivement juridique. Quant à moi je ressens honneur et plaisir à me retrouver dans un tel contexte multidisciplinaire. En critiquant les lois linguistiques du Québec et du Canada, j'espère démontrer les grands changements que celles-ci ont apportés aux divers groupes de notre société; en effet, je tiens à exposer l'évolution de nos lois provinciales et fédérales afin de montrer comment sont protégées les langues française et anglaise ainsi que le patrimoine multiculturel canadien.

II. LE CANADA: UN ÉTAT DE TYPE FÉDÉRAL, NON UN ÉTAT DE TYPE UNITAIRE

1) Une constatation primordiale

Un fait est primordial pour notre étude des droits linguistiques. Le Canada est un Etat fédéral. *L'Acte de l'Amérique du Nord britannique, 1867* (maintenant la *Loi constitutionnelle de 1867*), accorde au parlement fédéral canadien le pouvoir de légiférer sur certaines catégories de sujets d'importance nationale tandis que les dix parlements provinciaux peuvent "exclusivement faire des lois relatives" à des matières d'une nature plutôt locale (article 92 de la *Loi constitutionnelle de 1867*). Cette séparation de pouvoirs ne mentionne ni la langue ni la culture. Seul l'article 133 de la *Loi constitutionnelle de 1867* se rapporte aux droits linguistiques.

* L'auteur remercie Solomon Sananes, pour son aide dans la préparation et la correction de ce texte.

Cet article stipule que les langues anglaise et française **peuvent** être utilisées dans les parlements et dans tout procès devant un tribunal fédéral ou québécois et que les deux langues **doivent** être utilisées dans les archives, procès-verbaux et journaux de ces parlements. A cet égard, dans l'arrêt *P.G. c. Blaikie* [1979], 2 R.C.S. 1016, la Cour suprême du Canada statua que le parlement du Québec ne pouvait unilatéralement faire disparaître les exigences de l'article 133 à l'égard du Québec. Il convient de noter qu'une garantie linguistique identique à celle de l'article 133 fut accordée aux citoyens du Manitoba par la *Loi de 1870 sur le Manitoba* , L.R.C. 1985, app.II, no. 8, a. 23. Cependant cette garantie fut supprimée unilatéralement par la législature du Manitoba en 1890, (voir le *Official Language Act*, 1890 (Man.), chap. 14). Cette dernière loi fut déclarée *ultra vires* en 1985 par la Cour suprême, voir (*Renvoi: Droits linguistiques au Manitoba*, [1985] 1 R.C.S. 721), ce qui força le Manitoba à traduire et à adopter de nouveau toutes les lois votées depuis 1890.

2) La langue: un domaine de juridiction dit "accessoire"

On a dit plus haut que le partage des compétences législatives, tel qu'on le retrouve dans l'Acte de 1867, ne mentionne pas la langue. D'où la question suivante: Qui a droit de légiférer en matière de langue? Au Canada la langue est un "sujet de concurrence législative". Ainsi, le parlement fédéral peut légiférer en matière de langue, en tant que celle-ci est "accessoire" à un domaine qui lui est attribué par l'article 91 de la *Loi constitutionnelle de 1867* : "la réglementation du trafic et du commerce interprovincial, la loi criminelle, le pouvoir résiduel d'adopter des lois pour la paix, l'ordre et le bon gouvernement du Canada...". Ainsi dans l'arrêt *Jones c. P. G. Nouveau-Brunswick* , [1975] 2 R.C.S. 182, la Cour suprême du Canada décida que le pouvoir résiduel donnait au parlement fédéral la compétence d'adopter la *Loi sur les langues officielles,* S.R.C.,. 1970, chap. 0-2 (maintenant L.R.C. 1985, chap. 0-3, abrogé par 1988 chap. 38).

Les législatures provinciales peuvent légiférer en matière de langue, en tant "qu'accessoire" aux domaines qui lui sont attribués exclusivement par l'article 92 de l'Acte de 1867, par exemple la propriété et les droits civils dans la province et généralement toutes les matières d'une nature purement locale ou privée dans la province. A cet égard, dans l'arrêt *P.G. Québec c. Dominion Stores Ltd.*, [1976] C.A. 310, la Cour d'appel du Québec déclara le parlement du Québec compétent à exiger que l'étiquetage des produits de consommation soit en langue française. Cette compétence est "ancillaire" au pouvoir exclusif de la législation du Québec de faire des lois dans le domaine de "la propriété et des droits civils dans la province".

3) Un domaine dit de "concurrence"

On note donc que les deux niveaux législatifs peuvent légiférer en matière linguistique. Reste à savoir comment ils ont agi à cet égard. Evidemment, cette question est d'une extrême importance au Canada où on retrouve plusieurs groupes linguistiques minoritaires, ex.: les Canadiens d'expression française vivant hors Québec, les Canadiens d'expression anglaise vivant au Québec, les autochtones et les immigrants de langue autre que le français et l'anglais. Ceux-ci forment le patrimoine multiculturel des Canadiens.

4) Une étude en trois temps

Après ce rappel sur la nature fédérale du Canada, nous étudierons donc l'évolution de nos lois linguistiques en examinant tour à tour 1) les lois du Québec, 2) les lois fédérales, 3) les lois de nature constitutionnelle.

III. LES LOIS DU QUÉBEC

1) Le projet de loi no 85

La protection et la promotion d'une langue sont inséparablement liés à son enseignement. Une analyse de la législation linguistique du Québec démontre nettement ce fait. Le pouvoir provincial de légiférer à l'égard de la langue d'enseignement provient de l'article 93 de la *Loi constitutionnelle de 1867*. Il convient de noter que l'article 93 protège les écoles séparées protestantes et catholiques, non celles séparées sur le plan linguistique (voir *Bureau métropolitain des écoles protestantes de Montréal c. Le ministre de l'Education du Québec* [1976] C.S. 430, jugement du juge Deschênes sur la loi 22, qui confirme que l'article 93 protège les droits confessionnels et non les droits linguistiques, et qui a fait jurisprudence).

Notre survol de l'évolution récente de la législation commence en 1968 à l'occasion d'une élection partielle le 4 décembre, alors que j'étais le candidat du Parti libéral dans la circonscription montréalaise de Notre-Dame-de-Grâce. Pensant calmer une crise linguistique en progression à Saint-Léonard, crise ayant pris naissance avec la décision de la Commission scolaire de Saint-Léonard de substituer aux classes bilingues des classes unilingues françaises, le premier ministre Jean-Jacques Bertrand promit que les parents auraient le libre choix en matière de langue d'enseignement pour leurs enfants. Le projet de loi no 85 fut présenté. Les anglophones étaient en faveur de ce projet de loi, mais les francophones, pour leur part, étaient anxieux. Pour eux, le libre choix en matière de langue d'enseignement mettait la langue française au Québec dans un état précaire. Cette opposition força le gouvernement à retirer le projet de loi 85 en mars 1969. En plus d'avoir mis dans un grand embarras le

gouvernement de l'Union nationale de M. Bertrand, cet évènement démontrait la nécessité d'une politique linguistique claire au Québec.

2) La loi no 63

Le 23 octobre 1969, Jean-Jacques Bertrand revient cependant à la charge en déposant le projet de loi no 63. En dépit d'une forte opposition il fut adopté le 20 novembre 1969. Cette loi consacrait le libre choix en matière de langue d'enseignement et, en vue de promouvoir la langue française au Québec, ajoutait que les enfants anglophones et immigrants devaient recevoir un enseignement approprié ("connaissance d'usage") en langue française.

3) La loi no 22

En 1974 le projet de loi no 22 (*Loi sur la langue officielle*, L.Q. 1974, chap. 6) fut adopté par le gouvernement libéral de M. Bourassa. Cette loi déclarait le français langue officielle du Québec et imposait des obligations de nature linguistique dans les domaines des relations de travail, des affaires, de l'enseignement, etc. Néanmoins, règle générale, la *Loi sur la langue officielle* imposait uniquement le bilinguisme tout en accordant une certaine priorité au français.

4) La pétition de CFCF

Il y eut opposition à cette loi autant dans la communauté anglophone que dans la communauté francophone.

L'agitation des Anglo-québécois atteignit son point culminant lorsque près de 600,000 personnes signèrent une pétition et contribuèrent 50 cents chacune. Cette campagne, appuyée par CFCF, une station radiophonique montréalaise de langue anglaise, aboutit à l'envoi de la pétition suivante aux gouvernements:

> "Nous, soussignés, Canadiens de la province de Québec, vous demandons d'urgence de vous servir des droits dont vous êtes investis par l'électorat pour abolir la loi 22 et restaurer nos droits fondamentaux de Canadiens de travailler et d'élever nos enfants dans la langue de notre choix. Nous croyons que la Loi 22 est en violation et en contravention directe de la position nette et vigoureuse du gouvernement fédéral sur le bilinguisme."

Les signataires de cette pétition ignoraient cependant l'inexistence de tels "droits fondamentaux des Canadiens de travailler et d'élever [leurs] enfants

dans la langue de [leur] choix". A cette époque, en effet, les droits en question n'existaient dans aucune province, ni en pratique, ni en vertu d'aucune loi. En fait, le Québec offrait à sa minorité plus de droits en matière d'enseignement et de langue que toute autre province canadienne, **surtout** en vertu de la Loi 22. Les signataires de cette pétition ne désiraient pas le bilinguisme mais, au contraire, un "double unilinguisme", le droit de parler et travailler avec le secteur privé et le secteur public **uniquement** dans leur langue. Le bilinguisme, par contre, est le désir et l'aptitude de vivre en français **et** en anglais.

5) La loi no 101

En 1976 le débat linguistique au Québec prit une nouvelle dimension. Le Parti québécois fut élu avec le but de doter les institutions et la société québécoise d'un "caractère foncièrement français". Le 16 août 1977 l'Assemblée nationale adopta la *Charte de la langue française,* L.R.Q. chap. C-11 (la loi 101), qui imposait des exigences linguistiques bien plus onéreuses que la *Loi sur la langue officielle* (la loi 22). Tout en respectant la langue et la culture des minorités québécoises, la loi 101 identifiait la langue française à un mode de vie et à une culture québécoise distincte. Cette loi fut contestée plusieurs fois devant les tribunaux. Dans l'arrêt *Blaikie* (voir supra), la Cour suprême déclara inopérantes les dispositions de la *Charte de la langue française* proclamant le français langue unique de la législation et de la justice. Dans les arrêts *Ford* et *Devine*, [1988] 2 R.C.S. 712, la Cour suprême statua que les dispositions de la loi 101 exigeant l'usage unique de la langue française en matière d'affichage commercial violaient la *Charte des droits et libertés de la personne* du Québec et était donc inopérantes.

6) La Charte des droits et libertés de la personne du Québec

Avant de quitter le sujet des lois linguistiques au Québec, il nous faut parler de la *Charte des droits et libertés de la personne*, L.R.Q. chap. C-12 du Québec. Cette charte n'est pas une loi linguistique proprement dite mais elle contient des dispositions s'y rattachant. En effet c'est en invoquant cette loi que la Cour Suprême a rendu inopérantes des dispositions en matière d'affichage commercial de la *Charte de la langue française*. Il faut donc noter plus spécifiquement les articles suivants:

Article 3 :
"Toute personne est titulaire des libertés fondamentales telles ... la liberté d'expression ..."

Article 10 :
"Toute personne a droit à la reconnaissance et à l'exercice, en pleine égalité, des droits et libertés de la personne, sans distinction, exclusion ou préférence fondée sur ... la langue ..."

En résumé, plusieurs lois québécoises tentent de protéger les langues et les droits linguistiques des Québécois d'expression française et d'expression anglaise. En effet, le préambule de la *Charte de la langue française* stipule:

> "... l'Assemblée nationale entend poursuivre cet objectif dans un esprit de justice et d'ouverture, dans le respect des institutions de la communauté québécoise d'expression anglaise et celui des minorités ethniques, dont elle reconnaît l'apport précieux au développement du Québec."

IV. LES LOIS FÉDÉRALES

1) La Déclaration canadienne des droits, 1960

Quelques lois provenant du parlement fédéral visent la protection des langues. Avant d'analyser ces lois, il convient de noter que la *Déclaration canadienne des droits*, 1960 (L.R.C. 1985, app. III) de John G. Diefenbaker ne fait aucune mention de langue mais inclut le droit à un interprète devant les tribunaux (art. 2(g).). Notons que cette déclaration des droits, incidemment, contient une "clause dérogatoire".

2) Loi sur les langues officielles, 1969

Suite au *Rapport de la Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme* (1967) le Rapport Laurendeau-Dunton, qui affirmait que la langue devait faire l'objet d'une garantie juridique, le parlement fédéral adopta la *Loi sur les langues officielles*, 1969 (L.R.C. 1985 chap. 0-3).

La *Loi sur les langues officielles*, 1969, déclare en son article 2 que le français et l'anglais sont les langues officielles du Canada pour tout ce qui relève du Parlement et du gouvernement du Canada et garantit qu'elles "ont un statut, des droits et des privilèges égaux quant à leur emploi dans toutes les institutions du Parlement et du gouvernement du Canada". Entre autres, cette loi décrète que "tous les actes qui s'adressent au public et qui sont censés émaner soit du Parlement du Canada ou du gouvernement du Canada" **doivent** être promulgués dans les deux langues officielles. Ceci inclut les règlements, proclamations, ordonnances, etc., adoptés en vertu d'une loi fédérale..

De plus, la loi impose aux ministères, institutions et organismes fédéraux l'obligation de fournir leurs services dans les deux langues officielles, au moins dans la région de la capitale nationale et dans les "districts bilingues" (que cette loi constitue). Dans les autres régions du Canada, les services doivent être disponibles dans les deux langues "autant qu'il est possible où il y a une demande importante en ce sens."

Finalement, la loi crée le poste de commissaire aux langues officielles du Canada. Le commissaire est chargé d'examiner toute plainte reçue, d'assurer la reconnaissance du statut des langues officielles, et, afin de s'acquitter de ces obligations, le commissaire peut procéder à des enquêtes.

3) La loi sur les langues officielles, 1988

La *Loi sur les langues officielles*, L.R.C., 1985 chap. 0-3, fut abrogée par le gouvernement de Brian Mulroney en 1988. Celui-ci l'a remplacée par la *Loi sur les langues officielles*, 1988, chap. 38, un texte beaucoup plus détaillé et complexe que son prédécesseur. Il en amplifie la portée en ajoutant, entre autre, des dispositions sur les "débats et travaux parlementaires", et sur la participation des Canadiens d'expression française et d'expression anglaise dans les institutions fédérales (par exemple, "les Canadiens d'expression française et d'expression anglaise ... [ont] des chances égales d'emploi et d'avancement dans les **institutions** fédérales": Art. 39 (1)).

A cet égard, le secrétaire d'Etat du Canada **doit** déposer un rapport annuel au Parlement "sur les questions relevant de sa mission en matière de langues officielles".

La nouvelle loi est plus explicite sur l'administration de la justice, sur les "communications avec le public et les prestations des services", sur les "actes législatifs et autres. Par exemple, la nouvelle loi décrète que les traités internationaux, les accords fédéraux-provinciaux, et tous les actes destinés au public doivent être disponibles dans les deux langues.

La nouvelle loi conserve l'institution de "commissaire aux langues officielles du Canada". A cet égard, néanmoins, le texte de 1988 est beaucoup plus détaillé quant à ses fonctions et à sa mission. De plus on lui confère des obligations et des responsabilités additionnelles (voir, par exemple, l'article 56(1) et le comparer avec l'article 26(1) de l'ancienne loi).

Finalement la loi de 1988 offre la possibilité d'un recours judiciaire (à la Division de première instance de la Cour fédérale) à quiconque a préalablement saisi le commissaire d'une plainte (Art. 77).

En somme la *Loi sur les langues officielles*, 1988, chap. 38 est un instrument beaucoup plus flexible et utile que son prédécesseur. L'ancienne loi visait la **reconnaissance** des deux langues officielles dans les institutions fédérales tandis que la nouvelle est orientée vers le développement, l'avancement et la **promotion** du français et de l'anglais dans la société canadienne. On souhaite que la nouvelle *Loi sur les langues officielles*, ainsi que la nouvelle *Loi sur le multiculturalisme canadien* (L.C. 1988, chap. 31), réalisent leurs buts de maintenir, de valoriser, et de promouvoir le patrimoine multiculturel des Canadiens.

4) Loi sur le multiculturalisme canadien, 1988

Cette loi (L.C. 1988, chap. 31) déclare que c'est la politique du gouvernement fédéral de reconnaître et promouvoir le patrimoine multiculturel du Canada. La *Loi sur le multiculturalisme canadien* n'est pas une "loi linguistique" proprement dite mais, néanmoins, elle vise la reconnaissance des cultures diverses au Canada.

V. LES LOIS DE NATURE CONSTITUTIONNELLES

1) Introduction

En plus des lois fédérales et provinciales qui visent la protection des droits linguistiques, il y a des instruments constitutionnels qui font de même. Les lois constitutionnelles diffèrent des lois ordinaires, entre autres, en ce que seule une procédure spéciale et beaucoup plus lourdes, peut les modifier. De plus, les lois constitutionnelles ont l'attrait de faire partie d'une tradition canadienne d'importance primordiale.

2) La loi constitutionnelle de 1867

Nous avons noté précédemment que la loi constitutionnelle originale, la *Loi constitutionnelle de 1867* ne contient qu'une disposition en matière linguistique, soit l'article 133 (voir supra). En 1949, quand le parlement fédéral a obtenu le pouvoir de modifier la "Constitution du Canada", cela n'inclut pas ce qui concerne "l'emploi de l'anglais ou du français." (Voir *L'Acte de l'Amérique du Nord britannique (No. 2), 1949* modifiant l'article 91 de *L'Acte de l'Amérique du Nord britannique, 1867*). La protection constitutionnelle accordée aux droits linguistiques était donc minime.

3) La Charte canadienne des droits et libertés, 1982

Ce n'est qu'en 1982 que la *Charte canadienne des droits et libertés* (Partie I de la *Loi constitutionnelle de 1982*, constituant l'annexe B de la *Loi de 1982 sur le Canada* (R.-U.), 1982, chap. 11) fut incorporée dans la constitution canadienne. Les droits linguistiques y trouvent une grande protection de nature constitutionnelle. Les dispositions linguistiques se trouvent aux articles 16 à 22. Les articles 17 et 19 réitèrent les garanties de l'article 133 de l'Acte de 1867 et les étendent au Nouveau-Brunswick. L'article 16 de cette charte décrète que "le français et l'anglais sont les langues officielles du Canada" et qu'elles ont un statut égal "quant à leur usage dans les institutions du Parlement et du gouvernement du Canada". Cet article ressemble beaucoup à l'article 2 de la *Loi sur les langues officielles*, L.R.C. 1985 chap. 0-3. L'article 20 de la *Charte* déclare que le public au Canada, a droit à "l'emploi du français ou de l'anglais pour communiquer avec le siège" des institutions fédérales et le même droit "à l'égard de tout autre bureau de ces institutions" là où il y a une demande importante. En plus de ces dispositions particulières sur les langues officielles du Canada, la Charte protège les droits linguistiques (voir l'article 2(b)): "Chacun a les libertés fondamentales suivantes: ... liberté ... d'expression". La nature de la liberté d'expression en lien avec la langue garantie par la *Charte* fut illustrée par la Cour suprême du Canada dans les affaires *Ford* et *Devine*. Il convient de noter aussi que la *Charte* contient des dispositions sur les droits à l'instruction dans la langue de la minorité. En somme la *Charte canadienne des droits et libertés* tente de protéger les droits linguistiques au Canada et d'assurer le statut officiel du français et de l'anglais.

VI. L'ACCORD DU LAC MEECH**

1) Introduction

En vue de réintégrer le Québec dans la famille constitutionnelle canadienne en tant que partenaire à part entière, le 3 juin 1987, le premier ministre Mulroney et les dix premiers ministres provinciaux ont signé l'Accord du Lac Meech (la *Modification constitutionnelle de 1987*). Cette modification vise la reconnaissance du Québec comme "société distincte" au sein du Canada, et, de plus, transfère des pouvoirs aux législatures provinciales en ce qui concerne le choix des sénateurs, les nominations des juges à la Cour suprême, etc.

** Cet article a été rédigé il y a un an, donc préalablement au récent dénouement de cet accord finalement non ratifié.

6) L'avenir

Reste à savoir si l'Accord du Lac Meech sera adopté par les législatures du Manitoba et du Nouveau-Brunswick et donc fera partie de notre constitution, et si oui, comment les tribunaux vont préciser la définition de la "société distincte". Puis-je ajouter qu'en tant que Québécois d'expression anglaise, je me considère partie intégrante de cette "société distincte".

VII. SOLUTIONS

Le moment est arrivé pour les Québécois d'expression anglaise et d'expression française de reconnaître les contributions que chaque groupe offre à la société québécoise ainsi que les sacrifices que chaque groupe doit faire. Une fois que les anglophones et les francophones comprendront les craintes des uns et des autres, nous pourrons, ensemble, assurer la survivance de la langue française en Amérique du Nord ainsi qu'assurer la survivance de la fédération canadienne.

La générosité et la compréhension sont les solutions à tous nos problèmes. Dans son discours inaugurale du 19 janvier 1989, le président américain George Bush a dit:

> "In crucial things - unity;
> in important things - diversity;
> in all things - generosity."

Au XIXe siècle, Stendhal écrivit:

> "The tragedy of modern life is not that people need or lack luxury, but that they have so little passion, so little generosity, so little seeking for the spirit of grandeur".

A mon avis nous pourrions jouir de la diversité et de l'unité au Canada et au Québec. La générosité, de part et d'autre, est la clef qui nous permettrait d'atteindre ce but. Tout en restant vigilants et justes dans les aspects importants du domaine linguistique, les anglophones doivent agir avec générosité et compréhension dans ses aspects symboliques (par exemple à l'égard de l'affichage commercial).

VIII. CONCLUSION

Cette analyse des lois linguistiques démontre l'évolution des droits en ce domaine au Canada. Quand la fédération canadienne fut créée en 1867, la protection linguistique était minime; on accorda l'importance à la protection des droits confessionnels par des écoles "séparées" sur le plan religieux, et non

pas sur le plan linguistique. Il y avait cependant une modeste protection de l'utilisation des langues dans les parlements et devant les tribunaux fédéraux et québécois.

Avec l'évolution de la fédération canadienne, la protection des langues (ainsi que de la culture) s'accroît.

Aujourd'hui les langues française et anglaise sont protégées par plusieurs textes législatifs. L'existence des minorités linguistiques (les Canadiens d'expression anglaise au Québec et les Canadiens d'expression française hors Québec) est reconnue en tant que "caractéristique fondamentale" du Canada (*Modification constitutionnelle de 1987*, art. 1) qui doit être protégée.

L'Accord du Lac Meech n'est que le plus récent développement de cette évolution. La reconnaissance formelle des groupes divers qui forment la société canadienne ainsi que la reconnaissance du Québec en tant que société distincte ne pourront que consolider les fondations de notre vaste pays et nous permettront d'avancer ensemble vers le futur. Cependant la reconnaissance de toute autre langue ou culture pourrait être perçue par les Canadiens français comme une menace. Il se peut que l'adoption de la nouvelle *Loi sur le multiculturalisme canadien* entraîne cette réaction.

Le débat sur la question des langues continuera donc au Canada; chaque Canadien y ayant une opinion et une solution. A mon avis la générosité et la reconnaissance des avantages de vivre dans un environnement tributaire de deux grandes cultures constituent une première étape pour arriver à une situation stable et harmonieuse.

L'INTÉGRATION DES TRAVAILLEURS ET TRAVAILLEUSES ALLOPHONES

Marco Micone
Ecrivain
Cegep Vanier

A l'encontre des préjugés populaires, des affirmations de nos dirigeants et même de certaines études prétendument scientifiques, l'immigrant est convaincu que, si l'émigration ne profitait pas en premier lieu au pays d'accueil, tant au plan économique que culturel, elle n'existerait pas. Au Québec, où le déficit démographique ne pourra être comblé que par un flot migratoire grandissant, les allophones deviennent de plus en plus les principaux interlocuteurs des francophones grâce à leur importance numérique mais aussi à cause du fait que, récemment, ils se sont affranchis de la tutelle des anglophones. Il est donc nécessaire de repenser les mécanismes d'interaction et d'intégration. Cet exposé portera sur l'intégration des travailleurs et travailleuses allophones.

Il est rare qu'on ne reconnaisse pas aujourd'hui que le Québec est une société pluraliste. La question est plutôt de savoir comment chacun de nous réagit à cette réalité et quels sont les mécanismes mis en place par les organismes responsables en milieu de travail, scolaire et social pour bien négocier ce virage pluraliste.

Il faut se rappeler qu'on nous a longtemps fait croire que la société québécoise était homogène. Nous savons cependant, qu'au plan ethnique, dès le tout début de la colonie, les arrivants n'étaient pas que Français. Et si on se reporte à l'histoire plus récente, force est de constater que, depuis 1840, le Québec a accueilli des dizaines de milliers d'immigrants de provenances diverses. Cela a eu pour effet d'accroître le métissage, qui s'était déjà effectué avec les autochtones, et d'exercer une influence, parfois considérable, dans cetains secteurs d'activité. Qu'on pense aux peintres d'églises ou aux statuaires qui étaient en grande partie d'origine italienne. Cependant, il ne fait pas de doute, qu'au plan idéologique, le peuple québécois s'est longtemps défini comme catholique, français et rural. Il a fallu attendre les années soixante pour qu'il y ait éclatement de la société québécoise et prise de conscience de son hétérogénéité.

Ce court préambule fera mieux comprendre les diverses politiques et idéologies qui ont guidé la société d'accueil dans son interaction avec les allophones. Ainsi, à l'époque où régnait un sentiment d'homogénéité dans la société québécoise, il n'y avait qu'une seule attitude possible à l'égard des immigrants qui était celle de les assimiler ou, du moins, d'essayer de les

assimiler, car il est impossible de réussir pareille entreprise sur la première génération. Ce qui apparaissait être de l'assimilation n'était qu'intimidation et refoulement. Par conséquent, tant au niveau scolaire qu'en milieu de travail, on était loin des questions que nous nous posons aujourd'hui.

L'idéologie assimilationniste était fondée sur trois prémisses:

A) la présumée supériorité de la culture d'accueil
B) la non-légitimité des autres cultures ou modes de vie
C) le refus, par le pays d'accueil, de reconnaître la contribution des immigrants aux plans économique et culturel.

Les conséquences furent aussi nombreuses que graves. Je n'en énumérerai que quatre.

I. L'étouffement et la non-reconnaissance de la culture immigrée ont sans aucun doute causé beaucoup de problèmes psychologiques chez certains immigrants, mais aussi des échecs et des abandons scolaires chez les jeunes.

II. En milieu de travail, l'immigrant était considéré comme un intrus, était dévalorisé et souvent traité de "voleur de job". Il faudra attendre longtemps pour qu'on reconnaisse que l'immigration est un facteur d'enrichissement tant au plan économique que culturel.

III. Ainsi dévalorisés, les travailleurs et travailleuses immigrés sont rarement devenus des protagonistes dans les causes politiques et sociales. A quoi d'autre attribuer l'absence d'intellectuels ou d'études sociologiques et historiques sur les italophones installés au Québec depuis le début du siècle, sinon à la peur de se manifester tels quels en tant qu'immigrants? (Nous étions déjà 15,000 en 1920). C'est seulement depuis la fin des années '70 qu'une certaine culture immigrée a pris forme.

IV. Contrairement à notre époque pluraliste où les comportements racistes sont honnis, le Québec unanimiste et assimilationniste a déjà toléré l'intolérance et permis le racisme dont les victimes étaient aussi bien les allophones que les membres de la société d'accueil.

Le concept d'intégration fit son chemin à partir des années '60. Puis, sous la poussée nationaliste et lors de la prise du pouvoir par le Parti Québécois, on proposa le projet de "convergence culturelle". Cette politique, tout en exprimant la volonté de faire place aux présumées "cultures d'origine", présentait la culture québécoise sous une forme théoriquement immuable et non transformable par la présence des immigrants. Parallèlement et simultanément, les multiculturalistes se sont mis à la tâche pour accentuer les différences culturelles entre les groupes ethniques, ce qui eut comme

conséquence de les marginaliser et de les ghettoïser davantage. L'idéologie multiculturaliste, telle que conçue par le gouvernement Trudeau, avait aussi comme objectif d'infériorisier la communauté francophone québécoise en la mettant sur le même pied que n'importe lequel des autres dizaines de groupes ethniques du Canada.

Il a fallu attendre jusqu'après le référendum pour que certains milieux intellectuels adoptent le concept d'interculturalisme, fondé sur l'échange entre les cultures et la transformation de chacune d'entre elles. Cela fut possible dès que le projet d'indépendance avorta et que la population scolaire du secteur français vit grossir en son sein le nombre d'allophones grâce à la loi 101.

Dans quels secteurs d'emploi retrouve-t-on les immigrants? Selon le dernier recensement canadien de 1981, 526,000 personnes résidant au Québec étaient nées à l'extérieur du Canada. Ce chiffre représente 8,3% de la population québécoise. Le même recensement nous apprend aussi que dans le secteur des services, 20% sont des hommes nés au Canada et 30% des hommes immigrants. Dans le secteur de la fabrication: 24,8% des hommes nés au Canada pour 31,1% des hommes immigrants. En ce qui a trait aux femmes, dans le secteur de la fabrication: 14,4% sont nées au Canada et 32,4% sont immigrantes. Autre information pertinente tirée du même recensement: les personnes nées à l'extérieur du Canada sont plus actives et sont légèrement moins en chômage que la population née au Canada.

Ces quelques données suffisent pour nous situer quant à la place qu'occupe une bonne partie des immigrants dans le marché du travail. A partir de ces faits, les questions à se poser sont les suivantes:

1) Comment intervenir auprès des travailleurs immigrés de manière efficace et respectueuse de leur culture?

2) Comment établir un dialogue malgré la barrière linguistique?

3) Que faire pour réussir à capter toute la complexité de leur personnalité?

4) Finalement, de quelle façon s'y prendre pour éviter les erreurs du passé résultant d'attitudes ethnocentriques ou d'idéologies de type assimilationniste ou multiculturaliste? La traduction des conventions collectives et la présence de syndicalistes allophones suffisent-elles?

Le premier écueil à éviter est celui de la différenciation à outrance des groupes allophones, car dans la notion de différence est implicite celle d'inégalité et les glissements vers des jugements de valeurs deviennent alors trop faciles. Une approche semblable ne ferait qu'élargir des clivages déjà existants. Si l'on veut établir un dialogue véritable et enrichissant entre les communautés culturelles, puis entre celles-ci et la société d'accueil, il faut non

seulement tenir compte des différences mais aussi des similitudes. C'est ce que permet le concept de culture immigrée.

La culture immigrée se caractérise principalement par une transformation et une rupture brutales de l'identité de tous ceux qui connaissent l'exode et dont les conséquences se répercutent à des degrés divers sur les futures générations. Si par culture l'on entend un ensemble de modes de vie et de façons de penser découlant de conditions historiques, sociales et économiques particulières, il est tout à fait logique de parler de plusieurs cultures québécoises francophones telles la culture populaire, la culture des femmes, la culture officielle, etc. Une notion globalisante fondée sur l'appartenance ethnique, comme la culture québécoise, ne peut être utilisée que dans le cas où on voudrait faire référence aux institutions politiques, à la langue française ou à un certain imaginaire lié à l'histoire, aux oeuvres de création et au territoire communs.

Les notions globalisantes sont également à proscrire dans le cas des allophones. Ainsi, parler de culture grecque, italienne, portugaise ou haïtienne au Québec, c'est utiliser le vocabulaire des multiculturalistes qui dans ces mêmes communautés défendent des positions chauvines, passéistes et ghettoïsantes, tout en ayant une conception figée de la culture.

S'il n'y a donc pas de culture italienne, grecque, haïtienne etc., au Québec, il existe toutefois des modes de vie et des façons de penser qui ne sont pas tout à fait les mêmes que ceux du pays d'origine. Toute personne qui émigre s'engage dans un processus de transformation inéluctable déterminé par des structures collectives mais aussi par sa propre individualité. Sa culture n'est plus celle du pays d'origine, ni encore celle du pays d'accueil. Le migrant possède sa propre culture: la culture immigrée. Celle-ci rend compte de son passé, de la rupture récente et de son devenir. Modulée dans le temps par des facteurs d'ordre psychologique, historique et socio-économique, certaines de ses composantes peuvent résister pendant des générations aux assauts de mesures assimilationnistes ou intégrationnistes.

La culture immigrée repose sur trois axes.

1. L'expérience de vie au pays d'origine
2. L'épreuve de l'émigration-immigration
3. L'expérience de vie au pays d'accueil.

En examinant l'expérience de vie au pays d'origine on se rendra compte de la provenance sociale de ces travailleurs. On s'apercevra qu'en grande partie les immigrants résidant au Québec sont d'origine rurale. Cela détermine la nature du rapport au travail en usine, par exemple, et la manière d'organiser leur vie sociale et familiale. Ce qui est plus important sans doute lorsqu'on s'intéresse à l'organisation du travail, c'est surtout l'examen des pratiques politiques et

syndicales de ces travailleurs et travailleuses venus d'ailleurs. Ainsi, on constatera sans trop d'effort que la majeure partie de ces travailleurs ont connu des régimes politiques autoritaires et parfois fascistes. Il faut en tenir compte dans le processus de syndicalisation. Il faut aussi tenir compte de leur niveau de scolarisation et des valeurs et pratiques religieuses si on veut établir un rapport d'échange respectueux et égalitaire.

Ce premier volet sur la culture immigrée aura fait ressortir non seulement les différences entre les groupes ethniques qui composent la société québécoise mais aussi les similitudes sur lesquelles se fondent spontanément les mouvements de solidarité si nécessaire à l'action syndicale et politique.

La seconde dimension, que constitue l'épreuve de l'émigration-immigration, rendra compte du niveau d'insécurité matérielle et psychologique qui est directement proportionnnel au degré d'exploitabilité des immigrés politiques ou économiques. Cela s'applique aussi aux migrants québécois. Un ouvrier gaspésien s'installant à Montréal, dans les années cinquante, était-il moins démuni qu'un paysan italien? L'un et l'autre n'ont-ils pas vécu le déracinement et la solitude? L'un et l'autre n'ont-ils pas dû se soumettre aux mêmes règles implacables de la recherche du profit? Se doutaient-ils que leurs fils ou filles allaient se confronter à des obstacles de même nature, surtout dans le domaine scolaire, où à peine un enfant d'ouvrier sur dix aura accès à l'université? Ceci dit, malgré ces similitudes qui sont fondamentales, le travailleur ou la travailleuse immigrés, contrairement au rural québécois, ne connaît souvent pas la langue du pays, ignore les lois et éprouve un sentiment d'étrangeté bien plus profond. Il est donc important qu'on facilite l'apprentissage de la langue française en milieu de travail ou ailleurs et qu'on s'assure que les nouveaux arrivants connaissent les règles de base de notre société ainsi que leurs droits. Mais le taux de syndicalisation étant très faible au Québec, beaucoup d'immigrants risquent de se retrouver sans assistance syndicale et en proie à des patrons sans scrupules.

Dans ce deuxième volet, il est important aussi de tenir compte de la période pendant laquelle certaines communautés culturelles ont immigré au Québec pour éviter des erreurs comme celle qui attribue aux italophones, fort nombreux dans le secteur de la construction, un talent inné de bâtisseurs. Nous savons bien sûr que ce phénomène s'explique par le fait que les italophones se sont installés massivement, dans notre province, à une période où il a fallu construire beaucoup de routes, écoles, hôpitaux, quartiers résidentiels, etc.

L'expérience de vie au pays d'accueil constitue le troisième axe de la culture immigrée. En se penchant sur celui-ci, il sera possible d'évaluer les mécanismes d'intégration en milieu de travail, scolaire et social ainsi que la transformation individuelle et collective aussi bien des immigrés que des membres de la communauté d'accueil.

Au chapitre des structures d'intégration des travailleurs, les COFI représentent sans doute l'initiative la plus heureuse mais néanmoins insuffisante. Il est opportun de réitérer ici des demandes que le patronat trouve inadmissibles et que les syndicats peuvent difficilement satisfaire. Je pense aux cours de français et de culture québécoise dispensés sur les lieux de travail par exemple. Cependant, il est primordial, dans l'optique de la culture immigrée, que les syndicats prennent conscience de la vulnérabilité des travailleurs et travailleuses nouvellement arrivés et fassent en sorte que leurs droits soient respectés. Il est temps aussi que les syndicats, en collaboration avec la Commission des droits de la personne ou le Conseil des communautés culturelles, informe les travailleurs et travailleuses immigrants syndiqués et **non-syndiqués** sur leurs droits en milieu de travail **dans leur langue d'origine**. Toujours dans la perspective d'une meilleure intégration à la société québécoise, il faudra se pencher sur les effets conjugués des ghettos ethniques en milieu de travail pour les parents et en milieu scolaire pour les enfants. Il est fréquent de voir à Montréal des parents immigrants ne travailler qu'avec d'autres immigrants pendant que les enfants fréquentent des écoles anglaises ou françaises où il y a une forte concentration de jeunes allophones.

Est-il prématuré de souligner l'urgence pour tous les travailleurs et travailleuses, nés ici ou ailleurs, d'acquérir une compétence culturelle suffisante afin de ne pas être pris au dépourvu devant le virage interculturel qui s'amorce dans la société québécoise? Car si l'intégration des immigrés à la société québécoise est souhaitable, le Québécois de souche est-il prêt à accepter que cette intégration le transforme? Est-il prêt à accepter que ni sa culture ni celle des autres ne doit être a priori considérée supérieure ou immuable, tout en sachant que dans cet échange, si harmonieux soit-il, la culture immigrée est vouée à l'étiolement progressif vu les faibles moyens dont elle dispose par rapport à ceux de la culture majoritaire. La culture immigrée, culture de transition qui, à défaut de pouvoir survivre comme telle, pourra, dans une situation d'échange interculturel véritable, transformer la culture québécoise et s'y perpétuer.

Cette méthode d'analyse a le mérite de faire ressortir, en premier lieu, les traits communs aux divers groupes allophones, mais aussi entre ces derniers et ceux d'entre les Québécois qui partagent les mêmes conditions de vie sans pour autant occulter les différences. Il n'est pas inopportun non plus, à une époque où l'individualisme se situe au sommet de l'échelle des valeurs, d'indiquer une voie vers la solidarité par la reconnaissance des similitudes aussi bien entre les individus qu'entre les groupes.

Ces similitudes vont bien au-delà du tangible et du visible. Que nous venions du bassin méditerranéen, des Antilles, de l'Extrême-Orient ou que nous soyons les descendants des premiers colons français, ne ressentons-nous pas tous la même vulnérabilité, la même impuissance devant des phénomènes incontrôlables d'ordre physique ou métaphysique? Etant, en

outre, régis par les mêmes lois et baignant dans le même univers kafkaïen, ne sommes-nous pas appelés à nous solidariser afin de préserver paradoxalement le droit à la différence dans une destinée commune? Les grandes oeuvres littéraires le prouvent hors de tout doute: sans exception, elles mettent à nu un noyau de désirs et d'angoisses, de rêves et de doutes, enfoui sous chacune de nos singularités. C'est parce que ces similitudes fondamentales entre les êtres humains existent qu'il est possible d'accepter les différences de chacun et de s'intégrer dans des communautés humaines même lorsque celles-ci nous apparaissent imperméables.

LES POLICIERS FACE À LA DIVERSITÉ CULTURELLE: LA THÉORIE, L'ÉPREUVE ET LE QUOTIDIEN.

Clotilde Pelletier
Centre de recherche et d'analyse en sciences humaines

Une équipe du Centre de recherche et d'analyse en sciences humaines (ssDcc inc.) a diffusé au cours de 1987-1988, 232 sessions de sensibilisation aux réalités interculturelles à quelque 5,000 employés du Service de police de la Communauté urbaine de Montréal tant policiers-patrouilleurs que cadres, officiers, policiers d'unité de soutien et d'escouades spécialisées et employés civils.

A l'issue de cette expérience de deux ans de fréquentation du milieu policier, plusieurs considérations retiennent mon attention et appellent une réflexion plus approfondie. Certaines relèvent plus directement des stratégies pédagogiques en matière d'éducation interculturelle, d'autres, des enjeux de l'intégration des communautés dans le contexte québécois actuel. Toutefois, deux de ces considérations s'imposent comme fondamentales et englobantes. Une première est relative à l'introduction de la problématique du respect des droits de la personne dans le quotidien des policiers. La deuxième traite du paradoxe entre l'application de la loi et le maintien de l'ordre et de la paix sociale. J'illustrerai ces deux idées d'abord par quelques exemples et quelques réflexions générales puis en rapportant quelques extraits du discours des policiers c'est-à-dire de leurs questionnements comme de leurs frustrations face à la problématique des droits. Si ce discours peut être lu et analysé dans la perspective de la relation ambiguë qui préexiste entre la police et la société, nous constaterons qu'il dévoile en fait les paradoxes de la société quant à la référence aux droits fondamentaux dans le contexte actuel de l'éclatement et de la prolifération des univers culturels et sociaux. En ce sens, les policiers s'expriment à la fois comme citoyens et comme professionnels qui vivent les ambiguïtés et les contradictions de la société globale.

Ceux et celles qui ont vu le film *Mississipi Burning* (duquel on peut évidemment faire la critique de ne pas avoir suffisamment traité de la lutte des communautés noires aux Etats-Unis) ont certainement noté que les deux acteurs principaux incarnaient deux types de policiers bien différents. Le premier incarne le respect total des droits des citoyens, victimes ou présumés coupables, et agit donc scrupuleusement en fonction des procédures d'enquête et d'arrestation qu'exige ce respect. Quoique profondément justicier dans toute sa noblesse et sa détermination, il est, à la limite, présenté comme un bureaucrate un peu froid dont l'enquête progresse peu ou plutôt

lentement. Le deuxième fait figure d'humaniste sympathique qui, dans ses manières d'être policier, agit selon les règles de la rue, les règles du milieu, celles de la force et du pouvoir. Fondamentalement honnête et juste pour ne pas dire incorruptible, il n'hésite pas sur les moyens à prendre pour rendre justice: son enquête débusque les coupables mais il doit s'en remettre aux procédures du premier policier pour amener efficacement ces coupables en justice. Il exprime le fait que si la société parle de droits et inscrit ces droits dans les procédures judiciaires, elle fonctionne concrètement au pouvoir. Ainsi, ce film illustre bien les contradictions qui surgissent, quant à la problématique des droits dans les travail des policiers.

Un procureur de la défense de la ville de Oakland, interviewé dans une émission de télévision américaine, discutait de ce même phénomène: il soutenait que l'application de la loi et celle de l'ordre entrent en contradiction et que cette contradiction proviendrait de la reconnaissance absolue de l'intégrité de l'individu et du caractère sacré de ses droits dans notre système de justice. Ainsi, trop souvent, les autorités, pour restaurer l'ordre, ont à enfreindre la loi, et à l'inverse, pour demeurer dans les limites qu'impose le respect de la loi, doivent vivre et tolérer un certain degré de désordre. On le sait, tout système de justice a ses particularités, pour ne pas dire ses obsessions, et les droits de la personne sont parmi celles du système occidental. Vraisemblablement, les préoccupations, et les contradictions, seraient différentes si le système de justice était fondé sur d'autres concepts intégrateurs, comme par exemple la famille, le clan, ou encore les droits collectifs comme semblent vouloir le suggérer les systèmes et comités de justice que tentent de mettre en place les Mohawks ou encore les Inuit du Nouveau-Québec.

Il y a donc ici un principe, le respect des droits de la personne, et un paradoxe, l'opposition entre la loi et l'ordre. Il s'agit d'un débat de fond dans notre société. Mais nul ne peut saisir mieux que le policier ce paradoxe des droits car c'est au quotidien qu'il le voit. L'intensité du discours des policiers, et l'enracinement profond de ceux-ci dans leur métier s'inscrivent certes comme un témoignage du fait que rien n'est simple au royaume de la quotidienneté. Nous croyons que l'on a tout intérêt à considérer, entre autres, le point de vue des policiers pour poursuivre nos examens critiques des problématiques des droits comme forme d'existence des relations sociales.

La police est le fait d'hommes et de femmes qui, oeuvrant à la marge de la société, ont cette expérience quotidienne de terrain et cette connaissance spécifique à la fois des systèmes de justice, carcéral et social, et des univers de la rue: chacun de ces milieux évolue selon sa logique propre et impose ses modes de fonctionnement et ses exigences; ceux-ci sont parfois contradictoires.

Sans pour autant nier la nécessité de changements dans la mission, l'organisation et la gestion des services de police ainsi que dans la nature et les

formes de contrôle de la société civile sur les services de police, nous pouvons cependant considérer:

a) que la police est actuellement hautement interpellée par la société et qu'on lui confie constamment de nouveaux mandats implicites ou explicites. Pensons par exemple à l'impact de la désinstitutionnalisation des déficients mentaux sur le travail du patrouilleur qui veille sur les gens de la rue. Nous pouvons dire que la tâche du policier se modifie en fonction de l'évolution de la société;

b) que la société exige des policiers qu'ils s'ajustent dans leur pratique aux exigences d'une société changeante, que ces ajustements ne sont pas sans continuellement remettre en question leur identité professionnelle et leur conception de leur rôle social, auquel somme toute ils croient puisqu'ils ont choisi ce métier;

c) que le travail policier se situe dans cette zone grise, malaisée à appréhender du comportement et des relations humaines vécues dans un éventail impressionnant de situations, des plus difficiles aux plus anodines, qu'il est donc ardu d'évaluer autant ce que leur métier exige d'eux que leurs points de vue sur leur métier, à moins de consacrer le temps nécessaire à l'étude de ces questions.

Nous avons le choix: ou bien l'on estime que tous les policiers sont brutaux et indignes de confiance, ou bien l'on considère avec réalisme la mission que la société leur confie de toute façon, ainsi que les difficultés inhérentes à celle-ci. Surtout, l'on considère avec sang-froid l'ambiguïté de la relation que la société entretient avec sa police et nos responsabilités à cet égard. Pour reprendre les mots de Pierre Bourgault dans une présentation qu'il faisait lors du dernier congrès des délégués syndicaux de police: dans une société normale, la police, c'est-à-dire l'institution policière, doit inspirer une certaine crainte de l'autorité à ses citoyens mais ceux-ci ne doivent point craindre ses représentants. Dans une société anormale, les citoyens craignent les policiers mais la police ne leur inspire ni respect, ni crainte, tel que cela semble être le cas présentement. Dans la perspective d'une situation normale, plutôt que d'accuser les policiers de tous les maux, la question serait alors: qui contrôle la police? Pour reprendre les mots d'Yvan Simonis, je répondrai que la société civile a, à l'égard de la police, des responsabilités et doit donc considérer que si la police représente bien des risques, elle n'a pas que des désavantages, elle rend aussi des services (Simonis, 1987).

C'est donc avec ces réflexions en tête que l'équipe chargée des sessions de sensibilisation a écouté et discuté avec les policiers des relations interculturelles. Et puisqu'il s'agissait de sessions traitant de préjugés et d'intolérance, force a été de constater que l'accusation mutuelle et la

polarisation des débats avaient un effet réducteur quant à la complexité des enjeux et que ce simplisme était source d'intolérance.

Rappelons, en effet, que les sessions étaient obligatoires et à ce titre n'ont pas été, à prime abord, sans soulever la méfiance des policiers. Une fois la session bien entamée, la plupart des participants (il existera toujours un pourcentage d'irréductibles et de délinquants si ce n'est d'indifférents) reconnaissaient volontiers la nécessité de tels cours et soulignaient dans les formulaires d'évaluation leur appréciation quant à l'initiative du Service.

Toutefois, au moment où le programme a démarré, les policiers se sentaient déjà accusés. Ils n'étaient pas dupes, comme policiers, comme syndiqués, et comme citoyens, des enjeux globaux des revendications des communautés culturelles, du moins des stratégies de minorités dont les groupes de pression bénéficiaient de plus en plus de l'oreille attentive des élus. Il existait déjà au Service une certaine "psychose" de la plainte de discrimination et de racisme (vue et parfois utilisée comme stratégie de mise en accusation), crainte qui n'était pas sans provoquer une certaine réduction des interventions policières auprès des minorités (ou peut-être à l'inverse, qui chez certains a provoqué un désir accru de harceler les minorités). Cependant, ce sentiment d'accusation se désamorçait assez facilement et les policiers participaient pleinement aux sessions. Leurs préoccupations étaient somme toute, et pour les avoir comparées à celle de professeurs ayant suivi de telles sessions, typiques de citoyens québécois de vieille souche, d'une majorité qui se sent minorisée, d'un peuple "fondateur" face aux nouveaux arrivants, d'occidentaux face aux ethnies issues du tiers-monde, d'individualistes face aux valeurs des familles étendues, de catholiques face aux autres façons de voir et de vivre le monde, etc., avec toutes les variantes quant au degré d'ouverture, d'acceptation, de réticence, d'inquiétude face à de telles dynamiques. Le dialogue qui s'établissait au cours des sessions cherchait à prendre de front la complexité de ces situations en constante évolution.

Après quelques huit à neuf mois de diffusion régulière des sessions, le décès d'Anthony Griffin, et par la suite, le procès et le congédiement de l'agent Allan Gosset et la tenue des audiences publiques du Comité d'enquête sur les relations entre les corps policiers et les minorités visibles et ethniques ont suscité tant une réaction d'auto-défense chez les policiers qu'une réflexion profonde sur leur métier, sur leurs conditions de travail, sur la reconnaissance de leur rôle social, sur leurs attitudes et leur professionnalisme. Que ce soit par les commentaires des policiers sur la criminalité et sur les problèmes sociaux de membres de la communauté noire, ou encore par la publication dans les journaux de statistiques (partielles) sur la criminalité noire ou de toute autre lettre de protestations, les policiers signifiaient aux représentants de la société civile que, si les doléances des minorités face à la police étaient examinées, il fallait également examiner la réalité du vécu de ces communautés à la lumière de l'expérience policière et ne pas nier l'existence des problèmes générés par les

membres de ces communautés visibles. Accusé de racisme, on se défendait, sans doute maladroitement, mais la réaction était normale et saine: on s'inquiétait de l'équité du processus d'examen.

Ainsi au cours des mois de décembre 87 à juin 88, les policiers ont été fortement préoccupés par la tournure des événements, non pas uniquement du point de vue de leur image et de leur réputation publiques, mais plus intimement quant à leur estime d'eux-mêmes, quant à leur identité professionnelle. Leurs réactions et leurs questionnements touchaient un éventail assez varié de situations. Retenons quelques exemples significatifs.

Les policiers s'inquiétaient de l'équité de ce qui a été perçu comme des consignes spécifiques de travail pendant cette période Griffin-Gosset. En effet, le mot d'ordre général de "voir à sa conduite avec les membres des communautés visibles" a été à plus d'un égard l'objet d'interprétations diverses aux multiples échelons de la hiérarchie policière. Ainsi plusieurs policiers estimaient ne plus avoir le mandat d'intervenir auprès de membres de la communauté noire, tout aussi criminalisés soient-ils, ou ne souhaitaient tout simplement plus intervenir de peur de se retrouver avec toutes les commissions et tous les groupes de pressions sur le dos. Des opérations policières auraient été annulées parce que concernant des Noirs, des rapports spéciaux devaient être remplis lorsque des interventions prenaient place, bref, on estimait l'ensemble de la situation injuste pour la société majoritaire, inquiétante pour la sécurité publique et manifestement signifiante d'un manque de confiance de l'institution à leur égard.

Réelles ou non, justifiées et justifiables ou non du point de vue politique, administratif ou légal, ces consignes attaquaient les policiers au coeur même de leur métier, de leur mandat social. Faut-il être moins "police" avec les Noirs qu'avec les Blancs? Comment peut-on encore être "police" et jouer équitablement son rôle? Qu'est devenu ce rôle? Un jour un policier, gaspésien de surcroît avec son accent et ses mimiques, s'est levé dans la classe pour mimer un policier arrêtant un Noir, d'une main tenant son prévenu par le collet, de l'autre décrochant le récepteur d'un téléphone public pour lancer un appel à l'aide à la Commission des droits de la personne: "Allô, oui, j'ai arrêté un Noir, quels sont mes droits de policier?" Ce questionnement a ainsi occupé une place importante au cours des sessions, et à certains moments, la tension était suffisamment forte pour que le débat sur ces questions ait priorité sur toute autre discussion ou encore pour préférer ne pas aborder la question même si elle était présente en arrière-scène. Ce policier soulevait concrètement la question de l'équilibre des droits des uns et des autres, des leurs, que la société balaie trop facilement du revers de la main comme des droits collectifs face aux droits revendiqués sur la base de l'ethnicité.

Face à cette situation complexe et déroutante, certains policiers nous parlaient avec nostalgie de la bonne vieille police. Entendons-nous. Ils ne

parlaient pas de cette police montréalaise du début du siècle dont l'administration corrompue utilisait les hommes dans des rackets de protection et dont Denise Helly mentionne les descentes chez les restaurateurs chinois persécutés (Helly, 1987:145). Ils parlaient plutôt du temps où le policier avait un certain pouvoir discrétionnaire et où, porteur des valeurs d'une société relativement homogène et stable, il pouvait de bonne foi et selon les règles de la rue, poser les gestes nécessaires au maintien de l'ordre et de la paix sociale: la judiciarisation des cas n'était pas toujours la solution la plus efficace.

Ils exprimaient alors leurs frustrations par rapport au système de justice qui relâche des criminels notoires parce qu'il y a eu non-respect des droits de cette personne dans les procédures d'arrestation. La cause n'est pas entendue, l'individu est relâché, et le policier, qui soupèse certaines conséquences d'une telle libération sur la paix sociale, doit recommencer son travail, attendre une autre occasion de coincer cet individu. C'est le policier qui endosse le blâme: il a abusé de ses pouvoirs. Aujourd'hui, les policiers-patrouilleurs sont inscrits à un nouveau cours intitulé "Arrestation et respect de la personne". Les policiers doivent certainement considérer que la société n'est plus ce qu'elle était, qu'elle est profondément multiple quant à ses valeurs (ou profondément vidée de toutes valeurs), que cet état de fait interroge leur système de valeurs et leur cadre de référence moral dans l'exercice de leurs fonctions et de leur pouvoir discrétionnaire et enfin, que la société leur demande plutôt de se fier à un code d'éthique dicté par le principe des droits. Mais on ne peut s'empêcher de considérer également qu'ils soulignent ici les contradictions profondes entre l'application de la loi et le maintien de l'ordre, et qu'ils constatent avec nous et dans la "concrétude" de leur métier, l'ambiguïté de nos stratégies et valeurs sociales.

Les policiers s'irritaient également du fait que sur les ondes de la radio de police, il leur est désormais interdit d'utiliser le mot "Noir". Ainsi, pour décrire un individu, suspect ou non, auprès duquel ils doivent intervenir pour l'assister comme pour l'arrêter, la terminologie "autre que Blanc" est de mise. Est-ce que le fait d'interdire l'utilisation du mot changera quelque chose à l'attitude des policiers face à la communauté noire, ou, au contraire, rendant plus problématique la description d'un individu, ne suscitera-t-il pas une irritation accrue face aux Noirs comme face au Service? Soi-disant à la faveur des communautés visibles, on cherche à rendre invisible un problème de fond, celui de notre attitude face aux Noirs, en s'interdisant de mentionner ceux que cela concerne. Ici, les policiers réagissent, avec raison, à l'ambiguïté de consignes qui reflètent en fait l'ambivalence de la société face à un problème de racisme mal reconnu dans ses manifestations quotidiennes.

Il en était de même pour la criminalité dite ethnique: à force de trop vouloir cerner la question, on finit par se poser les mauvaises questions. C'est à se demander si le contexte de confrontation entre la police et les minorités, confrontation à laquelle contribue d'ailleurs la société, n'encourage pas la police

à stéréotyper chaque groupe ethnique par rapport à une criminalité spécifique. Dans une dynamique d'auto-défense ou encore dans la foulée de "nouvelles" préoccupations quant aux minorités, on pourrait avoir tendance à se demander en raison de quelles caractéristiques ethniques tel ou tel groupe est prédisposé à telle ou telle criminalité.

La tentation des participants était grande de s'aventurer dans l'analyse de la criminalité ethnique, avec le risque que cela représentait de stéréotyper des groupes, d'ethniciser à outrance une criminalité d'abord urbaine. Un policier nous faisait par contre remarquer que le Service et les policiers s'étaient jusqu'à ce jour préoccupés davantage de la criminalité même et des suspects identifiés, tout en considérant qu'une criminalité pouvait être le fait d'un groupe social précis, plutôt que de tenter de l'attribuer à une communauté précise. On ne se demandait pas si un fait était ethnique ou non et cela malgré le fait que depuis les années '40, la police ait eu affaire tour à tour à la mafia italienne, à la gang de l'Ouest (Irlandais), aux Dubois (Québécois de souche), aux *pimps* noirs anglophones de la rue Saint-Laurent, au trafic chinois d'opium et au *gambling* des groupes de *ma-jong*, au *gambling* des Juifs, aux tripots italiens, et ainsi de suite. Les policiers ont appris à vivre avec ces nouvelles criminalités au fur et à mesure de leurs apparitions, et ont développé les compétences professionnelles pour les circonscrire.

Ici on peut considérer que les policiers réagissent à une nouvelle mode sociale de redéfinition des phénomènes sociaux et à leur classement dans les nouvelles catégories d'ethnies, de communautés culturelles, de minorités visibles et raciales, opération qui comporte ses risques dont celui d'occulter d'autres dimensions sociales d'un même phénomène, tout en ouvrant la porte aux jugements de valeurs, aux stéréotypes et aux préjugés.

D'autres préoccupations relevaient davantage du niveau de tolérance culturelle de notre société. Ainsi les policiers se demandaient:

- Comment ils devaient réagir devant un membre d'une communauté culturelle qui lui affirme que c'est son droit culturel inaliénable de voir ou d'adresser la parole à sa femme alors qu'un voisin a rapporté un cas de violence conjugale?

- Comment gérer la sécurité publique dans une société qui d'une part interdit le port d'armes et d'autre part autorise le port du long couteau religieux des Sikhs? Ils s'inquiétaient des moeurs agressives et violentes des immigrants issus de contextes de guerre civile et qui se manifestent dans les rues de Montréal.

- Ils s'impatientaient du fait que la responsabilité semblait leur échoir d'expliquer à leurs concitoyens qui portaient plainte qu'il faut tolérer le tapage nocturne de leurs voisins de palier, tout comme on tolère celui de la

nuit du 24 juin, parce que, originaires d'un autre pays, ils fêtent ce soir-là leur fête nationale.

Quotidiennement, dans la rue, ces questions sont présentes et nécessitent des réponses. Constatant avec nous la nécessité d'un débat social de fond sur les droits culturels, les droits collectifs et les droits individuels, les policiers pressent la société civile de trouver avec eux des réponses à leurs questions. Dans le cadre des sessions de sensibilisation, nous avons tenté avec eux de décortiquer les phénomènes sociaux, de les replacer dans leur contexte, d'en dégager des perspectives nouvelles afin d'éviter les pièges du préjugé. Il faut reconnaître que les policiers ont des choses valables à nous dire quant aux difficultés inhérentes à leur profession et à l'actualisation du principe des droits. Ainsi soumis à l'épreuve du quotidien, la théorie et les principes du respect des droits et de la tolérance se chargent de nouvelles dimensions qui, au-delà du monde policier, interrogent donc la société dans son ensemble.

Par ailleurs, les policiers ont à développer un nouveau professionnalisme, à acquérir de nouvelles compétences culturelles (ici, entendues au sens large et non pas de façon spécifique aux communautés dites culturelles). Le développement de ces nouvelles compétences culturelles ou savoir-faire[1] qu'exigent les changements de société suppose cependant des pré-requis: d'abord la reconnaissance du métier, de l'expérience et des compétences actuelles des policiers et ensuite la définition d'un code d'éthique fondé essentiellement sur cette notion de compétence plutôt que sur la notion de contrôle.

Dans cette entreprise, les policiers auront davantage besoin d'aide et de rapprochement que de coups de pied au derrière. Cette proximité ne vise pas à les absoudre ou à les cautionner, mais elle permet de découvrir avec eux les paradoxes de nos stratégies sociales.

A défaut de ce rapprochement entre les policiers et la société civile, à défaut de réponses claires inventées par la société à la lumière de l'expérience quotidienne de ceux qui vivent le paradoxe des droits, les policiers, aux prises avec les contradictions et du milieu policier et de la société dans son ensemble, ainsi éprouvés quotidiennement, inventeront au jour le jour des réponses au meilleur de leur connaissance et de leur jugement.

A cet égard, je citerais Casamayor, juriste français connu pour ses réflexions sur la justice et la police:

---

[1] Je fais ici référence à la définition qu'en donne Serge Bouchard, à savoir: que la compétence culturelle n'est pas relative à l'expertise, à la qualification ou à la compétence technique mais plutôt à un savoir et à des savoir-faire qui sont collectifs dans le sens de transmis et partagés à l'intérieur d'une sous-culture professionnelle et qui s'appuient sur l'expérience et la pratique.

"Les policiers ont confusément conscience du côté arbitraire de leur métier. Ils jettent les notes de musique sur le papier, mais ce n'est pas eux qui tracent les signes de la portée, ils ne choisissent pas la clé, ils sont toujours les exécutants de l'oeuvre." (Casamayor, 1973: 28)

BIBLIOGRAPHIE

BOUCHARD, Serge (mai 1989): "Risques, dangers et cultures dans le monde du travail" (communication présentée dans le cadre du Premier Colloque "Santé sécurité et facteurs culturels dans les milieux de travail"), Montréal.

CASAMAYOR (1973): *La Police*, Paris, Gallimard.

HELLY Denise (1987): *Les Chinois à Montréal 1877-1951*, Institut québécois de recherche sur la culture.

SIMONIS, Yvan: "Le militaire est aussi un citoyen, le citoyen est-il aussi un militaire" (conférence présentée le 20 novembre 1987 au Musée de la civilisation à Québec, dans le cadre de la journée "Militarisme et Culture").

POUR UNE INTERPRÉTATION ESTHÉTIQUE DES CONSTITUTIONS CANADIENNE ET AMÉRICAINE

David Howes
Sociologie et Anthropologie
Université Concordia

Une constitution peut-elle être considérée comme un objet esthétique? Une peinture peut-elle être interprétée comme sous tendant une argumentation constitutionnelle? Dans cet exposé, j'aimerais offrir une interprétation légale des travaux de deux éminents peintres, et une interprétation esthétique des constitutions canadienne et américaine. Les peintres en question sont Alex Colville et Norman Rockwell.

Je veux mettre l'accent sur le fait qu'il n'y a rien de subjectif dans mon choix de ces deux peintres. Ils furent sélectionnés par leurs compatriotes: tous deux sont des figures nationales. Comme Robert Fulford (1983: 5) l'a observé à propos des peintures de Colville,

> "*Reproduced in magazines and books, on postcards and posters and television, they have become icons of Canadianism, the visual expression of our spirit - or at least, that part of our spirit we want at the moment to display to each other.*"

Colville est notre "peintre vedette". Tout comme pour Rockwell,

> "*In America, Norman Rockwell is the best-known artist who ever lived. His subject is average America. He has painted it with ... benevolent affection ... He describes the American Dream* " (Buechner, 1972: 13).

On peut donc considérer ces deux peintres au sens de Bellah et al. (1985: 39) comme des "personnages représentatifs". En effet, dans des sociétés pluralistes comme celles des Etats-Unis (E.-U.) et du Canada, leurs peintures sont ce qui se rapproche le plus de ce que Durkheim appelle des "represéntations collectives".

Mon deuxième objectif, à savoir donner une interprétation esthétique des constitutions américaine et canadienne, peut sembler un peu inhabituel. Les constitutions ne sont normalement pas vues comme des objets d'art. Elles sont plutôt analysées selon les intérêts qu'elles défendent ou selon les théories politiques qu'elles expriment, du moins par les politicologues.

Les Anciens ne pensaient pas aux constitutions de cette façon. Ils concevaient la constitution d'une *polis* comme la réponse collective de leurs citoyens à la question: Quel est le meilleur mode de vie pour les êtres humains? C'est pourquoi, quand les Anciens parlaient de justice, ils commençaient toujours par réfléchir sur la manière dont la vie était réellement vécue dans leur communauté. Les philosophes modernes, par contre, pensent que nous devons nous abstraire de la société pour réfléchir sur la justice (voir Rawls, 1971). Alasdair MacIntyre (1988), a bien démontré combien cette abstraction est mal fondée. Dans *Whose Justice? Which Rationality?*, il interroge la possibilité d'une rationalité indépendante de la société. Il soutient que c'est seulement de l'intérieur d'une communauté particulière, chacune avec sa propre norme de rationalité, qu'un éventuel progrès peut se faire en ce qui a trait à la conceptualisation de la justice. Il n'y a aucune "position originale" (Rawls) ou universalité rationnelle indépendante à partir de laquelle les différentes théories de la justice puissent être évaluées.

Je suis fondamentalement d'accord avec MacIntyre. Un élément en faveur de sa position est que le mot "constitution" signifie à la fois "mode selon lequel l'Etat est organisé" et "ensemble des caractères psychologiques d'un individu". Cette définition implique que la pensée fonctionne en accord avec le fonctionnement (ou structure structurante) de l'Etat. Nous explorerons ce lien entre les deux sens du mot constitution aux sections I et II, puis nous verrons à la section III comment les conclusions des deux premières sections sont confirmées par une étude des peintures de Colville et de Rockwell. Le lecteur peut avoir sous la main les monographies *Colville*, de David Burnett (1983), et *Norman Rockwell*, de Thomas Buechner (1972), car c'est à des images de ces livres que je réfèrerai.

I

Le Canada et les Etats-Unis sont tous les deux des États fédéraux, mais la division des pouvoirs entre les gouvernements fédéral et provinciaux (ou d'États) y est très différente. Aux E.-U., le tout (représenté par Washington) est plus grand que ses parties; au Canada, le tout (représenté par Ottawa) est à égalité avec ses parties. Il est intéressant de constater que la division habituelle de pouvoirs est virtuellement à l'opposée de celle qu'on lit dans les constitutions écrites de ces deux pays. C'était l'intention des Pères de la constitution américaine qu'elle soit une alliance entre des centres égaux de pouvoirs (un système de **fédéralisme coordonné**), alors que les Pères de la confédération ont clairement voulu le Canada comme un État unitaire contrôlé à partir d'un centre (une union législative similaire à la Grande-Bretagne, ou système de **fédéralisme subordonné**). Les deux pays ont donc évolué dans des directions opposées à la fois à leur constitution et à celle de l'autre depuis leur création: les E.-U. vers un système de fédéralisme subordonné, le Canada vers un système de fédéralisme coordonné (voir Howes, 1990).

Ces faits expliquent pourquoi la soi-disant *American identity* est si forte, et l'identité canadienne si faible et si fragmentée. Le Canada manque de centre. Colville a très bien décrit cette situation quand il a écrit dans *On Being a Canadian* :

> "*Canada is, I think, less coherent than the U.S., less of a melting pot, more a "community of communities" - a concept which I believe comes from Martin Buber. Thus in Canada it is possible to belong both to the country as a whole and at the same time to a unique segment of it, as I belong to the Maritimes*" (Colville, 1984).

Comme cette citation le révèle, au Canada le tout n'est pas plus grand que ses parties mais égal à elles.

Outre ce qui a trait à la division des pouvoirs, il y a d'autres différences entre les deux pays. Elles peuvent être représentées ainsi:

Acte de l'Amérique du Nord britannique	Constitution américaine
"*peace, order and good government* "	"*life, liberty and the pursuit of happiness* "
L'anglais comme le français se voient accorder un statut officiel à des fins législatives et judiciaires (section 133)	[pas de dispositions par rapport à la langue]
Les religions catholique et protestante se voient accorder un statut officiel à des fins éducatives (section 93)	"*Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof* " (Premier amendement)
[Pas de dispositions limitant le pouvoir souverain d'accorder des titres]	"*No title of nobility shall be granted by the United States* " (Article 1, section IX.8)
[Pas de dispositions concernant la protection des libertés et des droits individuels]	"*No state shall...deny to any person the equal protection of the laws* " (Quatorzième amendement)

Comme ce tableau l'illustre, l'Acte de l'ANB est un document très anti-libéral et anti-assimilationniste. Il envisage une société faite de groupes

s'opposant aux individus, où certains groupes sont privilégiés par rapport à d'autres. Les citoyens **doivent** recevoir un traitement différent selon leurs origines ethniques ou religieuses. Pour cette raison, un catholique romain francophone ou un protestant anglophone jouit de plus de droits que, par exemple, un juif parlant hébreu ou un Sikh parlant hindi. Il est donc approprié de parler de la société canadienne comme d'une *vertical mosaic* (Porter, 1965). Au lieu d'une égalité, ce système propose une proportionnalité devant la loi.

Aux E.-U., par contre, où l'idée que tous les hommes sont créés égaux va de soi (voir la Déclaration de l'indépendance), il ne peut y avoir de justification théorique pour traiter différemment un citoyen d'un autre. Vous devez traiter tout un chacun exactement comme vous-même. Cette loi s'étend même au président qui est appelé "*Mr. President* ": la fonction la plus prestigieuse et l'interpellation la plus commune - celle de "*Mister* ". Par contre, tous les premiers ministres du Canada sont appelés "*Sir* "(*Sir* John A. Macdonald, *Sir* Wilfrid Laurier).

La Charte canadienne des droits et libertés (1982) peut être lue comme une ré-affirmation de cette tradition d'anti-libéralisme. Considérons premièrement la façon dont la section 1 de la Charte garantit les "droits et libertés" qui y sont mentionnés, mais assujettit en même temps ces droits à des "limites raisonnables dont la justification peut se démontrer dans le cadre d'une société libre et démocratique". Comment des "libertés fondamentales" peuvent-elles être soumises à des "limites raisonnables"? La section 15 contient une contradiction similaire. Elle reconnaît un droit à l'"égalité devant la loi" mais elle le précise immédiatement après, en reconnaissant des programmes d'action affirmative (appelés parfois *reverse discrimination*). De plus, la Charte reconnaît divers droits de nature collective, comme les droits éducationnels linguistiques des minorités, à la section 23, ou les droits des aborigènes à la section 35, qui seraient hors de propos dans une charte strictement libérale.

II

Compte tenu des grandes différences entre les constitutions de ces deux sociétés il s'avère raisonnable de présumer que leurs mentalités (ou caractères psychologiques) différeront aussi. Mais comment? Je suggèrerais qu'aux E.-U., le monolinguisme, l'accent mis sur l'égalité (ou similitude) et sur l'individualisme (en tant qu'opposé au collectivisme) ont été responsables de la formation d'une mentalité **synthétique**, ou de *melting pot* . Cette synthèse, ou "nous", a été énoncée pour la première fois en 1776: "*We the people of the United States, in order to form a more perfect Union, establish Justice,... and secure the Blessings of Liberty to ourselves and our Posterity, do ordain and establish this Constitution ...*"

L'idée d'une "union parfaite", d'une "unité du nous" est uniquement américaine: aucun peuple dans l'histoire n'a été capable avant d'imaginer une telle entité. La chanson "*We Are the World*" est une manifestation plus récente de cette pensée. Cette chanson agrandit l'"unité du nous" (*We Are the People*) pour englober le monde entier (*We Are the World*) (Howes, 1990). Il est singulier de constater qu'on ait pu tant écrire sur l'individualisme américain, et qu'on ait porté si peu d'attention à cette dimension qui imprègne tout autant l'imagination américaine, à savoir son holisme. De toute façon, nous pouvons conclure que l'imagination américaine se déploit le long d'un continuum partant de l'individu et allant jusqu'à la nation (ou peut-être, le monde), incorporant tout dans son sillage. La citation suivante, tirée d'un reportage d'un correspondant du *Time* sur le bicentenaire de la Constitution des E.-U., aide à illustrer ce point:

> "*Walt Whitman wrote, `I contain multitudes.' That is what the Constitution does, an astonishing feat considering the variety of multitudes that have landed on American shores, and continue to land*" (Morrow, 1987: 21).

Au Canada, au contraire, le bilinguisme, l'accent mis sur la hiérarchie et la reconnaissance d'au moins deux groupes distincts dans la société (anglais et français) ont conduit à la formation d'un imaginaire **diathétique** ou **mosaïque**. C'est constitutionnellement impossible pour les Canadiens de concevoir d'"unité du nous" ou d'"union parfaite". Au mieux, il peut y avoir une "unité de vous et moi", du français et de l'anglais, du catholique romain et du protestant, etc., chacun préservant ses caractéristiques.

L'imaginaire "diathétique" est un mode de pensée qui ne synthétise pas, qui ne réduit jamais à un. Sa règle de fonctionnement est de juxtaposer. Prenons, par exemple, le livre *Two Solitudes*, de Hugh MacLennan. C'est uniquement au Canada que les gens vivent leur solitude en paire, à deux. On pourrait dire que le Canada a une plus grande tolérance pour les contradictions que les E.-U. Cela va avec le fait d'avoir au pouvoir un parti comme celui des "progressistes conservateurs". Comment un parti peut-il être à la fois progressiste et conservateur? La réponse est la même qu'à la question: Comment peuvent coexister "libertés fondamentales" et "limites raisonnables", ou l'"égalité" et l'"action affirmative"? Si notre imaginaire est fédéral, comme notre constitution, nous n'aurons aucun problème avec une telle question.

Pour résumer, aux E.-U., le mode d'organisation de l'Etat et de la pensée peut être décrit comme concentrique: l'individu est englobé dans la communauté, la communauté dans l'État, l'État dans la nation, etc. Les E.-U. sont la terre du "*I containing multitudes* " de Walt Whitnan. Au Canada, l'organisation correspondante est bicentrique ou diathétique. Le Canada est la terre des "deux solitudes" de Hugh MacLennan.

III

Nous sommes maintenant prêts à analyser les peintures de Colville et de Rockwell en tant que réflexions sur la constitution de la pensée et de la société américaine et canadienne. Mais avant d'énumérer leurs différences, concentrons-nous sur leurs similarités.

Premièrement, ce sont les artistes les plus connus de leurs pays respectifs. Deuxièmement, tous deux prennent le quotidien pour sujet. Rockwell l'a remarqué à propos de son travail: "*I do ordinary people in everyday situations and that's about all I can do* " (voir Buechner, 1972: 122), et on a dit des travaux de Colville: "*Colville celebrates the ordinary* " (Dow, 1972: 104). Troisièmement, tous deux rejettent l'"art contemporain". En fait, Colville méprise l'art actuel, une attitude qui a provoqué beaucoup d'animosité chez "ceux qui pensent savoir quelque chose à propos de l'art", comme par exemple John Bentley Mays, du *Globe and Mail*:

> "*The art [Colville] has made is virtually of no creative consequence within the history of Canadian painting and graphic design, except, perhaps, as a footnote to some paragraph on the fate of the magazine illustration style of the 1930's* " (voir Skoggard, 1988: 89).

Cette raillerie n'est pas totalement fausse, car nous savons ce qui éveilla chez Colville le désir de devenir un artiste: ce fut la vue des illustrations du *Saturday Evening Post* (Dow, 1972: 17). Rockwell a dessiné la plupart des illustrations du *Post* pendant les années 30.. Colville est donc le Rockwell canadien.

Finalement, Colville aussi bien que Rockwell sont des peintres "réalistes", dans le sens large du terme. Dans le cas de Rockwell, c'est parce qu'il se sent, "*uneasy about making up pictures `in his head' as he would say* " (Meyer, 1981: 65). Il a besoin d'un modèle devant lui pour dessiner. La photographie a rendu ce processus beaucoup plus facile. En fait, toutes ses peintures, à partir des années '30, sont des calques (en utilisant un projecteur opaque) de photographies qu'il a prises de ses nombreux amis et de voisins. Comme le note Susan Meyer, (1981: 65):

> "*The strong kinship Americans felt for the personalities depicted in Rockwell's work derived, in large part, from the authenticity of the subjects themselves: they were real. In a sense, Rockwell was a realist: he happened to view the American way of life with constantly renewing optimism, but he drew from genuine sources.*"

Il est révélateur de constater que Meyer ne perçoit pas le réalisme et l'optimisme comme intrinsèquement contradictoires.

On trouve le même respect de vérité visuelle dans les peintures de Colville, mais la vérité d'une peinture de Colville est transcendantale plutôt qu'empirique[1]. Comme Colville l'a écrit: "*Because an artist must conceive as well as perceive ... I work in an indirect way ... painting largely 'out of my head'*" (Dow, 1972: 89).

Colville ne travaille donc pas à partir de photographies. Après avoir longtemps pensé à une peinture, il fait quelques esquisses d'objets, de gens et/ou d'animaux, puis il entreprend de "sublimer" ces figures à l'intérieur de l'ordre divinement gouverné de ses toiles. Une peinture de Colville nous conte une histoire tout en donnant une leçon de géométrie. Hellen Dow (1972: 33) explique:

> "*His paintings are rationally constructed on a mathematical system of harmonic proportions. The artist freely selects this modular arrangement, with the firm belief that by deliberately limiting his formal composition in this way, he actually gains freedom of expression. For it is only under the control of a rational order that he is free to achieve the highest and most profound possibilities of his art. 'Limitation is freedom', he declares.*"

Limitation is freedom ravive à notre esprit la vision de liberté ordonnée, enchâssée dans l'Acte de l'Amérique du Nord britannique, auquel nous avons référé précédemment, et en particulier à l'expression *peace, order and good government* s'opposant à *life, liberty and the pursuit of happiness* de la constitution américaine. Ce n'est pas par hasard si Rockwell intitule ses peintures *The Right to Know* et *Four Freedoms*, tandis que Colville utilise des titres comme *Ocean Limited* (le nom d'un véritable train) et *Nude and Dummy*. Cette dernière peinture d'une femme nue et d'un mannequin de tailleur traite de la notion de mesure.

Selon l'analyse qui commence à prendre forme ici, Colville donne dans ses toiles une expression aux valeurs (ou encore, à l'image du bien) inhérentes à la constitution canadienne. Pour la critique d'art, Hellen Dow, Colville ne peut cependant pas être considéré comme un "peintre nationaliste".

> *The indigenous painting which first endowed Canadian art with self-confidence and direction was the landscape work of the Toronto men who are known as the Group of Seven. Apart from his overwhelming concern for natural environment, however, Colville has nothing in common with these painters. Indeed... he has no stylistic heritage in Canada et all. In truth, his most significant teacher has been nature itself* (Dow, 1972: 96).

---

[1] En d'autres termes, les peintures de Colville sont aristotéliciennes ou thomistes dans leur style, alors que celles de Rockwell reflètent le pragmatisme de James ou Dewey. Les peintures du premier sont ouvertes sur l'éternité, celles du dernier sur l'expérience.

Dow, c'est là un exemple de la naïveté sociologique des critiques d'art, semble penser que Colville a une saisie directe de la nature, sans l'intermédiaire de sa "constitution" c'est-à-dire des structures de la société dans laquelle il vit. S'il en était ainsi, ses peintures ne seraient dès lors pas différentes de celles de Rockwell. Mais nos perceptions du monde ne peuvent qu'être influencées par nos constitutions. D'autre part, comme Colville l'a écrit: "*I guess my aim as an artist is, in Joseph Conrad's words, 'To do the highest possible justice to reality'*" (Dow, 1972: 32). On peut interpréter cette phrase comme signifiant que ses peintures donnent accès à la notion de justice. La question devient alors: Qu'est-ce qui rend les peintures de Colville *intra vires* à la constitution canadienne? En répondant à cette question, nous devrions aussi être en mesure d'établir pourquoi les peintures de Rockwell sont *ultra vires* à la constitution canadienne.

D'abord examinons le tableau *Couple on Beach* : une femme est étendue sur la plage et porte un chapeau de soleil couvrant son visage, un homme accroupi en face d'elle regarde la mer. Un fait frappant est que les sujets ne projettent pas d'ombres et que leurs contours sont parfaitement délimités. Le peintre aurait dû obscurcir une partie de la figure de la femme étendue sur le sable, mais il ne le fait pas. Elle est totalement indépendante, comme l'homme placé à ses pieds.

Si cette peinture avait une humeur, une atmosphère, l'expression qui la décrirait le mieux serait une double solitude. Les deux personnages sont ensemble, mais séparés, leur attention tournée dans différentes directions. C'est un thème constant dans les toiles de Colville: dans *June Noon* : une femme ôte son maillot de bain à l'intérieur d'une tente, un homme debout dehors balaie l'horizon du regard à travers ses lunettes d'approche. Ces peintures peuvent être vues comme reflétant ce que Colville comprend des relations interpersonnelles: "*I am inclined to think that people can only be close when there is some kind of separateness* " (Burnett, 1983: 108). On peut aussi les voir comme reflétant l'"unité de vous et moi", une unité qui ne se réduit jamais à un et qui est enchâssée dans la constitution canadienne. Donc Colville vit la constitution même dans sa vie privée (les sujets de toutes les peintures précédentes étant lui-même et sa femme)[1].

Couple on Beach traite aussi du thème de la contemplation. Dans les mots même de Colville, "*What is being contemplated is the woman, the sea and sky* " (Dow, 1972: 45). C'est bien de contempler, selon Colville. Et il nous encourage à le faire à maintes reprises, comme dans *Visitors are Invited to Register* (un homme scrute l'intérieur d'une église) ou *In the Woods* (un homme avec un masque braque son pistolet, mais le cran de sureté est mis) ou *Target Pistol and*

---

[1] Il serait intéressant de savoir s'il s'est déjà adressé à sa femme par le vocable «Honney». J'en doute beaucoup, car le miel a une connotation de masse collante, gluante. Il aurait été pour lui *ultra vires* à la constitution que de s'adresser à elle ainsi.

Man (l'artiste, les mains croisées, fixe les yeux de l'observateur, un pistolet de tir à la cible pointé entre l'observateur et lui). Ceux qui perçoivent cette dernière image comme menaçante ou sinistre ne l'ont pas bien observée. Un pistolet de tir à la cible n'est pas conçu pour tuer; il est fait pour améliorer la concentration, la visée.

Ceci nous amène à parler de *angst* dans les peintures de Colville. Un des critiques les moins éclairés de Colville, Mario Tuzi, a caractérisé son oeuvre de "*mechanical geometry of angst*". En ce qui concerne *Pacific*, par exemple, (un homme contemple l'infinité de l'océan, un fusil est posé sur la table) Tuzi, (1988:8) affirme: "*It is the gun and virility, implied menace and violence, couched in a flawless aesthetic order that rule the painting* ". C'est complètement faux. Ce qui explique le tableau est un détail dont Tuzi a omis de parler: la règle posée le long de la table. La règle illustre la notion de mesure. Tout comme la règle équilibre le fusil, l'infinité de l'océan équilibre la virilité de l'homme. Si Tuzi avait réfléchi sur les relations entre les objets dans cette peinture, plutôt que de se concentrer sur les objets eux-mêmes, il aurait pu appréhender sa signification. La notion d'équilibre est toujours présente dans la peinture de Colville. Tuzi le reconnaît par inadvertance quand il écrit:

> "*The idea that Canada is a fragmented, regionalized country, holding itself precariously together on the edge of existential negation, achieves complete legitimation in Colville's work* " (1988: 10).

Que Tuzi ne puisse pas lui-même voir le Canada de cette façon prouve qu'il n'a rien appris des tableaux de Colville.

Les toiles de Colville enseignent un mode de pensée, et celle qui donne le plus à penser est *Horse and Train* (un cheval galope sur une voie ferrée pendant qu'un train approche dans la direction opposée). David Burnett (1983: 96) cerne bien le sens de cette peinture: "*The images jolt us by their unexpected juxtaposition and angles, and they contain the apprehension of disaster* ".

C'est un fait bien connu que *Horse and Train* est inspiré d'un poème de Roy Campbell:

"*Against a regiment I oppose a brain*
And a dark horse against an armoured train".

Hellen Dow (1972: 41) donne l'interprétation suivante:

" *In the composition Horse and Train (Colville) brings together the two opposites, animal and machine... The horse quite evidently symbolizes the artist... or all that is human pitted against all that is inhuman, feeling against mechanism, mind against matter. It is a comment of great portent*

that this human side of life is represented by the symbol of an artist, since he surely represents the positive side of life, the living values that prevent man from destroying himself or from being annihilated by the machine".

Ce qui dut plaire à Colville dans ce poème est sa structure diathétique: la façon dont il avance deux thèses en même temps. Le poème, comme la peinture, est ouvert à une variété d'interprétations: on peut y lire l'opposition entre l'artiste peu conventionnel et la société conformiste, ou entre la nature et la technique, comme le fait Dow, ou, on peut le voir comme un commentaire sur la relation entre le Québec et le reste du Canada, ou entre les droits individuels et les droits collectifs, ainsi que je le fais. Mais poser la question, comme Dow (1972: 42) le fait: "*Which will conquer, nature or machine, creation or destruction, Providence or chance?* ", (le cheval ou le train?), n'est pas approprié: la réponse est trop claire. Retenir l'aspect de conquête, ou de *winning*, c'est penser synthétiquement plutôt que diathétiquement, c'est établir une "unité du nous" comme fin de l'histoire au lieu d'une "unité de vous et moi".

La position de Colville, je crois, est que le cheval et le train doivent être pensés comme un système et non comme un tout. C'est pourquoi il n'y a pas de dimension temporelle dans cette peinture: le temps est gelé dans l'espace, comme dans toutes ses peintures. L'histoire est en suspens.

Par contre, il y a toujours quelque évènement, *something happening*, dans une toile de Rockwell. Dans *No Swimming* (trois garçons et un chien sont réprésentés en train de s'enfuir du lieu de leur méfait contre la propriété privée), on ne peut pas plus sortir de l'histoire en regardant un Rockwell qu'on ne peut échapper à la technologie. Comme on l'a déjà dit, la représentation des évènements chez Rockwell est toujours médiatisée par une lentille de caméra.

Plus on y réfléchit, plus les différences apparaissent. Le travail de Colville est clinique, celui de Rockwell est sentimental. On a dit que ce dernier recherche constamment des idées pour que l'observateur "*want to sigh and smile at the same time* " (Meyer, 1981: 24). L'émotion, déjà présente à cause du choix du sujet chez Rockwell, est encore accentuée par l'attention qu'il porte aux corps dans ses dessins, avec une attention toute spéciale aux visages (Buechner, 1972: 42). Cette attention spéciale aux visages rend ses personnalités éclatantes. Les sujets de Colville, par contre, détournent fréquemment leur visage ou tournent le dos à l'observateur. Ils manquent de personnalité. C'est comme si l'idée d'individualité était moins développée dans les peintures de Colville que dans celles de Rockwell, un fait cohérent avec celui que l'intérêt historique pour les droits individuels est moindre au Canada qu'aux E.-U.

Une autre différence est notable dans la représentation de l'espace. Il y a autant d'importance attachée à la proximité dans les tableaux de Rockwell qu'il y en a de mise sur la distance dans ceux de Colville. Comme un critique l'a fait

remarquer, "*inspite of outer space, [Rockwell] likes his backgrounds close in* " (Buechner 1972: 135).

La vision panglossienne du monde de Rockwell semble avoir décliné quelque peu dans les années '60. Ses peintures traitent alors plus des droits de l'homme. *The Problem We All Live With* (une petite fille noire s'en va à l'école entourée de quatre shérifs adjoints américains) touche au "problème" de l'intégration, de l'atteinte d'une parfaite assimilation.

On peut penser aussi à *The Right to Know* plusieurs visages à l'air sérieux, jeunes et vieux, nous regardent de l'autre côté d'un bureau de juge. *The Right to Know* traite de l'importance de l'ouverture, de la transparence, dans la société américaine. Elle anticipe le Watergate. Quand on regarde les visages de cette peinture, on admire immédiatement la sincérité avec laquelle ils semblent exercer leurs droits. Mais maintenant qu'ils sont au courant, savent-ils ce qu'ils font? Ont-ils un but comme l'homme du *Target Pistol and Man* de Colville ?

Il y a quelque chose de troublant dans *The Right to Know* . Peut-être est-ce dû à l'effet d'entassement des personnages les uns contre les autres. Apparemment, cet effet de foule, de face ou de profil, a commencé avec *Freedom of Worship* en 1942. Cette toile de Rockwell porte la mention: "*Each according to the dictates of his own conscience* ". Néanmoins, toutes les figures de cette peinture prient ensemble, comme si elles étaient toutes membres de la même congrégation.

The Golden Rule illustre aussi ce procédé d'entassement de gens. Ce tableau rappelle l'annonce publicitaire de Coke: "*I'd like to teach the world to sing in perfect harmony...*", ou les récentes publicités de Benetton le manufacturier de vêtements faisant sa marque de personnes de diverses origines ethniques habillées de couleurs toutes aussi bigarrées et éclatantes. Mais *The Golden Rule* n'est pas une mosaïque de peuples du monde: on y lit l'inscription qui vante: "*Do into others as you would have them do into you* ". Le message de cette peinture est de traiter tout un chacun exactement comme soi-même. Voilà le même sentiment que celui qui est exprimé dans "*We are the World* ". En effet, c'est l'ultime expression de l'idée de l'"*unité du nous* ". Il n'y a absolument aucune séparation, aucune barrière entre les figures. Cela fait peur: il n'y a pas d'espace à l'intérieur de *The Golden Rule* pour qu'une authentique altérité émerge. Ainsi, ce que *The Golden Rule* nous enseigne, c'est que l'application de cette règle d'or entraîne la suppression de l'altérité: voie qui pave l'établissement de l'Etat universel et homogène (voir Strauss, 1963).

Rockwell nous montre un aperçu de l'Etat universel et homogène dans un de ses derniers tableaux, *Apollo 11 Space Team.* Dans cette peinture, des astronautes et des aviateurs, des hommes de science et le personnel au sol de la NASA, des cuisiniers et des secrétaires, ont tous le visage tourné dans la

même direction (peut-être la direction d'un décollage). C'est le destin des Américains de participer à cette glorieuse image, cette "unité du nous".

Horse and Train de Colville réfléchit aussi sur le destin technologique de l'homme. La différence entre les deux toiles réside dans le fait que le cheval (symbole de la nature dans *Horse and Train*) est absent de *Apollo 11* , ce qui signifie que toutes les figures d'*Apollo 11* sont dans le train. Ceci explique pourquoi elles sont tournées dans la même direction (il n'y a pas de "hors-train", la nature a été effacée), et pourquoi il n'y a aucun équilibre dans cette peinture (il n'y a qu'un seul point de vue - celui déterminé par la technologie). La signification d'une peinture de Colville, par contre, est toujours en équilibre, tout comme le destin du Canada.

BIBLIOGRAPHIE

BELLAH, Robert et al. (1985): *Habits of the Heart*, Berkeley, University of California Press.

BUECHNER, Thomas (1972): *Norman Rockwell: A Sixty Year Retrospective*, New York, Harry N. Abrams.

BURNETT, David (1983): *Colville*, Toronto, Art Gallery of Ontario.

DOW, HELLEN (1972): *The Art of Alex Colville*, Toronto, McGraw-Hill.

FULFORD, Robert (1983): "Painter Laureate", *Saturday Night* (July): 5-7.

GRANT, George (1986): *Technology and Justice*, Toronto, House of Anansi.

HOWES, David (1990): "Popular Song as Constitutional Discourse: An Essay on 'We Are The World' And Its Counterparts", *International Journal of Politics, Culture and Society* 3 (3): 315-339.

MACINTYRE, Alasdair (1988): *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.

MEYER, Susan (1981): *Norman Rockwell's People*, New York, Harry N. Abrams.

MORROW, Lance (1987): "The Ark of America", *Time* (July 6): 21-23.

PORTER, John (1965): *The Vertical Mosaic*, Toronto, University of Toronto Press.

RAWLS, John (1971): *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press.

SKOGGARD, Ross (1988): "Old Master", *Saturday Night* (May): 89-90.

STRAUSS, Leo (1963): *On Tyranny*, Ithaca, Cornell University Press.

TURNER, D.H. (1985): *Life Before Genesis*, New York, Peter Lang.

TUZI, Mario (1988): "Affirmation or Negation: The Art of Kurelek and Colville", *Bridges* (March): 5-10.

TRANSPOLITIQUE, TRANSSEXUEL, TRANSESTHÉTIQUE

Jean Baudrillard
Sociologie
Université de Paris - Nanterre

Il est convenu de dire qu'il n'y a plus d'avant-garde, ni sexuelle, ni politique, ni artistique, que ce mouvement qui correspondait à l'accélération linéaire d'une histoire, à une capacité d'anticipation, et donc à une possibilité de critique radicale au nom du désir, au nom de la révolution, au nom de la libération des formes, que ce mouvement révolutionnaire est révolu. Pour l'essentiel, ceci est vrai: ce mouvement glorieux de la modernité n'a pas mené à une transmutation de toutes les valeurs, comme nous en avons rêvé, mais à une dispersion et involution de la valeur, dont le résultat est pour nous une confusion totale, et en premier lieu l'impossibilité de ressaisir le principe d'une détermination esthétique, aussi bien que politique ou sexuelle des choses.

Je ne pense pas qu'il y ait aujourd'hui dans le domaine de l'art les éléments suffisants pour juger de ce qu'il en est de l'art lui-même, de sa mutation ou de sa disparition. Il faut rassembler toutes les données simultanées de la philosophie, de la politique, de la sexualité pour évaluer la situation proprement artistique (si tant est que cette notion ait encore un sens). Et ceci parce que la situation s'est généralisée à l'extrême et ne nous laisse pas d'autre choix. Tout est sexuel. Tout est politique. Tout est esthétique. Simultanément, c'est-à-dire que tout a pris un sens politique, en particulier, depuis 68 (la vie quotidienne, mais aussi la folie, le langage, les médias, mais aussi le désir, tout est devenu politique au fur et à mesure que cela entrait dans une sphère de la libération et des processus collectifs de masse). En même temps, tout est devenu sexuel (tout est objet de désir: le pouvoir, le savoir, tout s'interprète en termes de phantasmes et de refoulement, le stéréotype sexuel est passé partout). Et en même temps, tout s'esthétise (la politique s'esthétise dans le spectacle, le sexe dans la publicité et le porno, et l'ensemble des activités dans ce qu'il est convenu d'appeler la culture, qui est tout autre chose que l'art, une sorte de sémiologisation médiatique et publicitaire, et qui envahit tout). Donc, en même temps que chaque catégorie, le politique, le sexuel, l'esthétique, est portée à son degré de généralisation le plus grand, à sa plus grande totalisation, chacune perd en même temps toute spécificité et se résorbe en quelque sorte dans les autres. Quand tout est politique, rien n'est plus politique, le mot n'a plus de sens. Quand tout est sexuel, rien n'est plus sexuel, la sexualité perd toute détermination. Quand tout est esthétique, rien n'est plus ni beau ni laid, et l'art même disparaît. Cet état de choses étrange et paradoxal, qui est à la fois l'accomplissement total d'une idée, la perfection du mouvement "moderne", et sa dénégation, sa liquidation par son excès même, par son extension au-delà

de ses propres limites, c'est ce que j'appellerai dans une même figure: le transpolitique, le transsexuel, le transesthétique. Et que j'analyserai dans le même mouvement, non par métaphore de l'un à l'autre, mais selon la loi que nous impose la situation elle-même, qu'on peut appeler postmoderne: la loi de la confusion des genres.

L'art, nous le voyons proliférer partout, et le discours sur l'art plus vite encore - mais dans son génie propre, dans son aventure, dans sa puissance d'illusion, dans sa capacité de dénégation du réel et d'opposer au réel une autre scène, où les choses obéissent à une règle du jeu supérieure, une figure transcendante où les êtres, à l'image des lignes, des couleurs sur une toile, puissent perdre leur sens, excéder leur propre fin et, dans un élan de séduction, rejoindre leur forme idéale, fût-elle celle de leur destruction, dans ce sens-là, l'art a disparu. Il a disparu comme pacte symbolique par où il se distingue de la pure et simple production de valeurs esthétiques que nous connaissons bien sous le nom de culture: prolifération des signes à l'infini, recyclage à l'infini de formes passées ou actuelles (le degré Xerox de la culture). Il n'existe plus aucune règle fondamentale, aucun critère de jugement, ni de plaisir (car pour qu'il y ait plaisir, il faut une règle du jeu, et le plaisir sera d'autant plus intense que la règle sera plus rigoureuse). Aujourd'hui, dans le domaine esthétique, **il n'y a plus de Dieu pour reconnaître les siens**. Ou, pour employer une métaphore plus économiste, il n'y a plus d'étalon-or du jugement ni du plaisir esthétiques. C'est exactement comme pour les monnaies que nous voyons aujourd'hui, dans un système sans équivalence sûre, ne plus pouvoir s'échanger les unes contre les autres et, à partir de là, flotter chacune pour soi et accélérer leur circulation sans conversion possible en valeur réelle ou en richesse réelle. Nous en sommes là en art aussi: au stade d'une circulation ultra-rapide et d'un échange impossible. Les "oeuvres" (si tant est qu'on puisse encore les appeler ainsi) ne s'échangent plus, ni entre elles, ni en valeur référentielle, elles n'ont plus cette complicité secrète qui fait la force d'une culture. Nous ne pouvons plus les lire, nous les décodons selon des critères de plus en plus contradictoires. Il y a une prolifération des oeuvres et des objets, des formes et des événements artistiques sans relation à un jugement quelconque, indifférentes à quelque finalité que ce soit, sinon justement la pure contrainte de différenciation, c'est-à-dire l'impératif culturel de mode. Rien ne s'y contredit, rien ne s'y exclut: la néo-géométrie et le nouvel expressionnisme, la nouvelle abstraction et la nouvelle figuration, tout coexiste merveilleusement dans une indifférence totale. C'est bien parce que toutes ces tendances n'ont plus de génie propre qu'elles peuvent coexister dans un même espace culturel, et c'est bien parce qu'elles suscitent en nous une indifférence profonde que nous pouvons les envisager simultanément.

Le monde artistique offre un aspect étrange. C'est comme s'il y avait une **stase** de l'art et de l'inspiration. C'est comme si quelque chose qui s'est développé magnifiquement pendant quelques siècles s'était subitement immobilisé, médusé par sa propre image et par sa propre richesse. Derrière tout

le mouvement convulsif de l'art contemporain, il y a une sorte d'inertie, quelque chose qui n'arrive plus à se dépasser et qui tourne sur lui-même dans une récurrence de plus en plus rapide. C'est là le paradoxe actuel: immobilité, cessation d'un principe, d'une singularité profonde, d'une forme vivante de l'art, et en même temps: accélération, prolifération, surenchère tumultueuse, frénésie de production. Mais cette contradiction n'en est pas une, et tout ceci est logique: là où il y a stase, il y a métastase. C'est comme pour le cancer: quelque chose cesse d'évoluer, de s'ordonner selon une formule vivante, selon une règle du jeu génétique, et alors les cellules se mettent à proliférer dans le désordre et à l'infini. Stase et métastases. Au fond, dans le désordre actuel de l'art, on pourrait lire comme une rupture du code génétique, une rupture du code secret de l'esthétique.

A travers la libération sans précédent des formes, des lignes, des couleurs, des conceptions esthétiques, à travers le mixage de toutes les cultures et de tous les styles, notre modernité a produit une esthétisation générale, une promotion de toutes les formes de culture (sans oublier les formes d'anti-culture), une assomption de tous les modèles de représentation et d'anti-représentation. Si l'art a toujours été une utopie, c'est-à-dire quelque chose qui échappe à la réalisation, aujourd'hui, cette utopie est pleinement réalisée: à travers les médias, l'informatique, la vidéo, tout le monde est devenu créatif en puissance. Même l'anti-art, qui est la dernière en date et la plus radicale des utopies artistiques, s'est trouvée réalisée, depuis qu'Andy Warhol a désiré devenir une machine et depuis que Duchamp a érigé son porte-bouteilles en objet sacré. Toute la machinerie industrielle du monde s'est trouvée esthétisée, toute l'insignifiance du monde s'est trouvée esthétisée, toute l'insignifiance du monde s'est trouvée transfigurée par l'esthétique. Cela définit le transesthétique.

On prétend que la grande entreprise de l'Occident est celle de la mercantilisation du monde, d'avoir tout livré au destin de la marchandise. En fait, elle aura bien plutôt été celle de l'esthétisation du monde, de sa mise en scène cosmopolite, de sa mise en images, de son organisation sémiologique. Ce à quoi nous assistons, au-delà du matérialisme marchand, c'est à une matérialisation sémiotique, sémiologique de toutes choses, à travers la publicité, les médias, les images. Tout, même le plus insignifiant, le plus marginal, le plus obscène, se culturalise, se muséalise, s'esthétise. Les images, la culture transforment le réel en une résidence secondaire. Tout se dit, tout s'exprime, tout accède à la signification, tout prend cette valeur esthétique ajoutée qui est celle du signe. Si le système fonctionne à la plus-value de la marchandise, il fonctionne bien plus encore à la plus-value esthétique du signe. On parle de dématérialisation de l'art, avec l'art minimal, l'art conceptuel, l'art éphémère, l'anti-art, toute une esthétique de la transparence, de la disparition et de la désincarnation, mais en réalité c'est l'esthétique, l'utopie esthétique qui s'est matérialisée partout sous une forme opérationnelle. C'est d'ailleurs pour cela que l'art est forcé de se faire minimal, de disparaître, de jouer sa propre

disparition. Parce que le monde est voué tout entier à l'esthétique opérationnelle, l'art est forcé de disparaître. Il le fait consciencieusement, depuis soixante-dix ans, selon toutes les règles du jeu, il essaie, comme toutes les formes qui disparaissent, de se redoubler dans la simulation, mais bientôt il disparaîtra totalement, laissant la place à l'immense musée artificiel et à la publicité déchaînée.

Le vertige éclectique des formes, vertige éclectique des plaisirs et de la simulation, c'était déjà la figure du baroque, mais dans le baroque le vertige de l'artifice était aussi un vertige charnel. Comme les baroques, nous sommes des créateurs effrénés d'images, mais secrètement nous sommes des iconoclastes. Non pas de ceux qui détruisent les images, mais de ceux qui fabriquent une profusion d'images **où il n'y a rien à voir**. La plupart des images contemporaines, vidéo, peinture, arts plastiques, audio-visuel, images de synthèse, sont littéralement des images **où il n'y a rien à voir**, des images sans traces ni conséquences. Tout ce qu'on pressent, c'est que derrière chacune d'elles, quelque chose a disparu. Et elles ne sont que cela: la trace de ce qui a disparu. C'est très clair dans un tableau monochrome, ou toute autre forme analogue: ce qui nous fascine là-dedans, c'est l'absence merveilleuse de toute forme. C'est l'effacement - sous forme d'art encore - de toute syntaxe esthétique, de même que ce qui nous fascine dans l'apparition du transsexuel, c'est l'effacement - sous forme de spectacle encore - de la différence sexuelle. Ces images ne révèlent rien, elles ne cachent rien, elles ont une intensité négative en quelque sorte. Le seul bénéfice d'une boîte de soupe Campbell d'Andy Warhol (mais il est immense), c'est de n'avoir plus à se poser la question du beau et du laid, du réel ou de l'irréel, de la transcendance ou de l'immanence - exactement comme les images religieuses du temps de Byzance permettaient de ne plus se poser la question de l'existence ou de l'inexistence de Dieu - sans cesser d'y croire pourtant. C'est là le miracle. Nos images sont comme les icônes: elles nous permettent de continuer de croire à l'art en éludant la question de son existence. Les icônes n'étaient justement pas des objets esthétiques, c'étaient des objets rituels, et dont l'usage est rituel. Je propose donc de considérer tout notre art, notre peinture contemporaine comme un ensemble rituel à usage rituel, sans autre considération que sa fonction anthropologique et sans aucune référence à un jugement esthétique (l'usage marchand et spéculatif fait lui-même bien entendu partie du rituel). Vision transesthétique qui peut nous épargner bien des désillusions esthétiques.

Du point de vue esthétique en effet, n'étant plus ni dans le beau ni dans le laid, mais dans l'impossibilité d'en juger, nous sommes condamnés à l'indifférence. Mais peut-être au-delà de cette indifférence, et se substituant au plaisir esthétique proprement dit, émerge un autre type de fascination. Car le beau et le laid, une fois libérés de leurs contraintes respectives, se multiplient en quelque sorte: ils deviennent le plus beau que le beau, ou le plus laid que le laid. Ce qui donne des effets spéciaux intéressants. Ainsi la peinture actuelle cultive non pas exactement la laideur (qui est encore une valeur esthétique)

mais le plus laid que le laid (le *bad*, le *worse*, le *kitsch*), une laideur à la deuxième puissance parce que libérée de son rapport à son contraire, et donc susceptible de se redoubler. Ainsi, dégagé du "vrai" Mondrian, vous êtes libres de faire "plus Mondrian que Mondrian". Libéré des vrais naïfs, vous pouvez faire "plus naïf que les naïfs" etc. Libéré du réel, vous pouvez faire plus réel que le réel: hyperréel. C'est d'ailleurs avec l'hyperréalisme et le pop que tout cela a commencé, par l'élévation à la puissance ironique de la réalité photographique de la vie quotidienne. Aujourd'hui, cette escalade englobe toutes les formes d'art et tous les styles sans distinction, qui entrent dans le champ transesthétique de la simulation.

Il y a un parallèle à cette escalade dans le marché de l'art lui-même. Là aussi, parce qu'il est mis fin à toute équivalence marchande, à toute loi marchande de la valeur, tout devient "plus cher que cher", cher à la puissance deux en quelque sorte: les prix deviennent exorbitants, et la surenchère délirante. De même que lorsqu'il n'y a plus de règle du jeu esthétique, celui-ci se met à flamber dans toutes les directions, de même lorsque se perd toute référence à loi de l'échange, le marché bascule dans une spéculation sans frein.

Relation nécessaire entre la rupture, dans le champ de l'art, avec toute logique de la valeur esthétique et la rupture, dans le marché de l'art, avec toute logique de la valeur marchande. Même emballement, même folie, même excès dans la simulation. On peut même dire que la flambée publicitaire et médiatique de l'art est en relation directe avec l'impossibilité de toute évaluation esthétique. La valeur flambe en l'absence de jugement de valeur. C'est l'extase de la valeur, dans tous les sens du terme.

Il y a ainsi en quelque sorte deux marchés de l'art aujourd'hui (tout au moins à New-York). L'un se règle encore sur une hiérarchie de valeurs, même si celles-ci sont déjà spéculatives. L'autre équivaut aux capitaux flottants et incontrôlables sur le marché financier international: c'est une spéculation pure, une mouvance et un arbitraire total, qui n'a d'autre justification semble-t-il que de défier précisément la loi de la valeur jusqu'à une limite irrationnelle - ce marché de l'art tient plus du poker ou du potlatch, d'un *space-opéra* dans l'hyperespace de la valeur. Faut-il en être scandalisé? Il n'y a rien d'immoral là-dedans. Comme l'art actuel est au-delà du beau et du laid, le marché, lui, est au-delà du bien et du mal.

Toutes ces péripéties, qu'elles soient esthétiques, politiques ou sexuelles, nous ramènent au destin de la valeur. Il faut donc, pour saisir l'état de choses, en revenir à une généalogie de la valeur. J'avais jadis, pour pointer les différents ordres de simulacres, invoqué une trilogie de la valeur. Un stade naturel correspondant à la valeur d'usage, un stade marchand correspondant à la valeur d'échange et un stade structural correspondant à la valeur-signe. Bref, une loi naturelle, une loi marchande et une loi structurale de la valeur. Ces distinctions, bien sûr, sont formelles, et ne constituent en rien le fin mot de

l'histoire, mais elles peuvent aider à l'analyse. C'est un peu comme chez les physiciens qui inventent - je dis bien: ils ne découvrent pas, ils inventent - chaque mois une nouvelle particule: l'une ne chasse pas l'autre, elles sont destinées à se succéder dans une trajectoire hypothétique. J'ajouterai donc aujourd'hui une nouvelle particule à la microphysique des simulacres. Après le stade naturel, le stade marchand, le stade structural, voici venu le stade fractal de la valeur. Au premier correspondait un référent naturel et la valeur se développait en référence à un usage naturel du monde. Au second correspondait un équivalent général et la valeur se développait en référence à une logique de la marchandise . Au troisième correspond un code et la valeur s'y déploie en référence à un ensemble de modèles. Au quatrième stade, que j'appellerai le stade fractal, ou encore le stade viral, ou encore le stade irradié de la valeur, il n'y a plus de référence du tout, la valeur irradie dans toutes les directions, dans tous les interstices, sans référence à quoi que ce soit par pure contiguïté. A ce stade fractal, qu'on peut référer à la théorie mathématique des objets fractals, il n'y a plus du tout d'équivalence, ni naturelle ni générale, il n'y a plus à proprement parler de loi de la valeur, ni dialectique ni structurale, il n'y a plus qu'une sorte d'**épidémie de la valeur**, de métastase générale de la valeur, de prolifération et de dispersion aléatoire. En toute rigueur, il ne faudrait même plus parler de valeur puisque cette sorte de démultiplication et de réaction en chaîne rend impossible toute évaluation. C'est encore une fois comme en micro-physique: calculer la valeur en termes de beau ou de laid, de bien ou de mal, de vrai ou de faux, est aussi impossible que de calculer à la fois la vitesse et la position d'une particule. Chaque particule suit son propre mouvement, chaque valeur ou fragment de valeur brille un instant dans le ciel de la simulation, puis disparaît dans le vide, selon une ligne brisée qui ne rencontre qu'exceptionnellement les autres. C'est le schéma même du fractal, et c'est le schéma actuel de notre culture. Dès aujourd'hui, sans parler de la démultiplication génétique, il y a une démultiplication fractale des images et des apparences du corps. Vus de très près, tous les corps, tous les visages se ressemblent. Le gros plan d'un visage est aussi obscène qu'un sexe vu de près. **C'est** un sexe. Toute image, toute forme, toute partie du corps vue de près est un sexe. C'est la promiscuité du détail, c'est le grossissement du zoom qui prennent valeur sexuelle. L'exorbitance de chaque détail nous attire, ou encore la ramification, la multiplication sérielle du même détail. Promiscuité extrême de la pornographie, qui décompose les corps en leurs moindres éléments, les gestes en leurs moindres mouvements. Et notre désir va à ces nouvelles images cinétiques, numériques, fractales, artificielles, de synthèse, parce qu'elles sont toutes de moindre définition. On pourrait presque dire qu'elles sont asexuées, comme les images porno, par excès de vérité et de précision. Mais, de toute façon, nous ne cherchons plus dans ces images de la richesse imaginaire, nous cherchons le vertige de leur superficialité, l'artifice de leur détail, l'intimité de leur technique. Notre vrai désir est celui de leur artificialité technique et de rien d'autre.

Même chose pour le sexe. Nous exaltons le détail de l'activité sexuelle comme, sur un écran ou sous un microscope, celui d'une opération chimique ou biologique. Nous cherchons la démultiplication en objets partiels et l'accomplissement de désir dans la sophistication technique du corps. Tel qu'en lui-même la libération sexuelle le change, celui-ci n'est plus qu'une diversibilité des surfaces, une pullulation de multiples objets, où se perdent sa finitude, sa représentation désirable, sa séduction. Corps métastatique, corps fractal, et qui n'est plus promis à aucune résurrection.

Tout de l'être humain, de son corps biologique, musculaire, animal, est passé dans les prothèses mécaniques. Notre cerveau lui-même n'est plus en nous, il flotte autour de nous dans les innombrables ondes hertziennes et ramifications qui nous entourent. Ce n'est pas de la science-fiction, c'est simplement la généralisation de la théorie de MacLuhan sur les "extensions de l'homme". Simplement, à force de parler de l'électronique et de la cybernétique comme extension du cerveau, c'est en quelque sorte le cerveau lui-même qui est devenu une extension artificielle du corps **et qui n'en fait donc plus partie**. On a exorcisé le cerveau comme modèle, pour mieux en opérationnaliser les fonctions. On en a fait une prothèse à l'intérieur même du corps. Ainsi de la spirale de l'ADN: c'est une véritable prothèse au coeur de l'individu, de chacune de ses cellules et ceci est vrai du corps tout entier: à force de parler de toutes les prothèses mécaniques et énergétiques comme d'une extension du corps, c'est le corps lui-même qui est devenu une extension artificielle de l'homme, c'est l'homme qui est devenu une extension artificielle de ses propres prothèses.

MacLuhan, comme on le sait, voit cela de façon très optimiste, comme universalisation de l'homme à travers ses extensions médiatiques. En fait, au lieu de graviter autour de lui en ordre **concentrique**, toutes les parties du corps de l'homme, y compris son cerveau, se sont satellisées autour de lui en ordre **excentrique**, elles se sont mises sur orbite pour elles-mêmes, et du coup, par rapport à cette multiplications orbitale de ses propres fonctions, c'est l'homme qui devient excentrique. Par rapport aux satellites qu'il a créés et mis sur orbite, c'est l'homme qui est aujourd'hui avec son corps, avec sa pensée, avec son territoire, devenu exorbitant. Il n'est plus inscrit nulle part. Il est exinscrit à son propre corps, à ses propres fonctions.

La transcendance a explosé en mille fragments qui sont comme les débris d'un miroir où nous voyons encore se refléter furtivement notre image, juste avant de disparaître. Comme dans les fragments d'un hologramme, chaque débris contient l'univers entier. La caractéristique de l'objet fractal, c'est que toute l'information relative à l'objet est enfermée dans le moindre de ses détails. Nous pouvons au même titre parler aujourd'hui d'un **sujet fractal** qui se diffracte en une multitude d'egos miniaturisés, tous semblables les uns aux autres, se démultiplie sur un mode embryonnaire comme dans une culture biologique et sature son environnement par scissiparité à l'infini. Comme l'objet

fractal ressemble trait pour trait à ses composantes élémentaires, le sujet fractal ne rêve que de se ressembler en chacune de ses fractions. Il involue en deça de toute représentation, vers la plus petite fraction moléculaire de lui-même. Étrange Narcisse que celui-ci: il ne rêve plus de son image idéale mais d'une formule de reproduction génétique à l'infini.

Ceci définit non plus des individus mais des mutants potentiels. Du point de vue de la biologie, de la génétique, de la cybernétique, nous sommes tous des mutants en puissance. Mais aussi du côté du sexe et de la race, nous sommes tous des métis et des transsexuels en puissance.

Voyez Michael Jackson. Michael Jackson est un mutant solitaire, précurseur d'un métissage parfait parce qu'universel, la nouvelle race d'après les races en quelque sorte. Les enfants d'aujourd'hui n'ont pas de blocage par rapport à une société métissée: elle est leur univers et Michael Jackson préfigure ce qu'ils imaginent comme un avenir idéal. A quoi il faut ajouter que Michael s'est fait refaire le visage, décrêper les cheveux, éclaircir la peau, bref qu'il s'est minutieusement construit: c'est ce qui en fait un enfant innocent et pur - l'androgyne artificiel de la fable, qui, mieux que le Christ, peut régner sur le monde et le réconcilier parce qu'il est mieux qu'un enfant-dieu: un enfant-prothèse, un embryon de toutes les formes rêvées de mutation qui nous délivreraient de la race et du sexe.

On pourrait parler de la même façon des travelos de l'esthétique dont Andy Warhol m'apparaît comme la figure emblématique. Comme Michael Jackson, Andy Warhol est un mutant solitaire, précurseur d'un métissage parfait et universel de l'art, d'une nouvelle esthétique d'après toutes les esthétiques. Comme Jackson, c'est un personnage parfaitement artificiel, mais lui aussi innocent et pur, un androgyne de la nouvelle génération, une sorte de prothèse mystique et de machine artificielle qui nous délivre en quelque sorte par sa perfection à la fois du sexe et de l'esthétique. Quand Warhol dit: "Toutes les oeuvres sont belles, je n'ai pas à choisir - toutes les oeuvres contemporaines se valent" - il prend la position de l'agnostique, celui qui croit à Dieu sans y croire, sans croire qu'il y croit. Ainsi Warhol dit: "L'art est partout, donc il n'existe plus, tout le monde est génial, le monde tel qu'il est, dans sa banalité même est génial. Mais on ne peut pas y croire, personne au fond ne peut y croire". Quand il dit cela, il décrit toute la configuration de l'esthétique moderne, et notre position vis-à-vis d'elle qui est celle d'un agnosticisme radical.

Nous sommes tous des agnostiques vis-à-vis de l'art: nous n'avons plus de conviction esthétique, nous ne professons plus de doctrine esthétique ou bien nous les professons toutes (ce qui est le cas de l'agnostique pour la religion).

Ceci qui est vrai aussi pour l'ordre sexuel, livré aujourd'hui à une sorte de destin artificiel. Ce destin "artificiel", c'est la transsexualité. Artificiel non pas au sens d'une déviation de l'ordre naturel, mais en ce qu'il résulte d'une mutation

dans l'ordre symbolique de la différence des sexes - non pas une mutation anatomique, mais une commutation générale des signes du sexe et, par opposition au jeu antérieur de la différence sexuelle, un jeu de l'indifférence sexuelle. A la fois objective: indifférenciation des signes sexuels distinctifs, et subjective: indifférence à la jouissance, et au sexe comme jouissance.

On sait que les transsexuels "anatomiques" ne sont guère enclins à la jouissance, elle leur est relativement indifférente. Si le leitmotiv de la libération sexuelle fut la jouissance, le transsexuel, lui, est plutôt porté sur l'artifice, que ce soit celui de changer de sexe ou celui du travestissement des apparences. Opération chirurgicale ou travesti, il s'agit toujours d'artifice, et aujourd'hui où le destin du corps est de devenir prothèse, c'est-à-dire corps artificiel, il est logique que la transsexualité - prise très largement, au sens métaphorique - se substitue partout à la sexualité, et devienne le lieu de la séduction.

Nous sommes tous des transsexuels. De même que nous sommes tous des mutants biologiques en puissance. Si nous ne le sommes pas encore biologiquement, nous sommes tous symboliquement, virtuellement, des transsexuels.

Le mythe de la libération sexuelle reste vivant sous bien des formes dans la réalité mais dans l'imaginaire, c'est le mythe transsexuel qui domine, avec ses variantes androgynes et hermaphrodites. Après l'orgie, le travesti. Après la jouissance, l'artifice. Après le règne du désir et de la différence sexuelle, le rayonnement de tous les simulacres érotiques, pêle-mêle, sans distinction, le kitsch transsexuel dans toute sa gloire ("kitsch" en ce sens n'est pas péjoratif, le kitsch fait partie d'une sorte de transesthétique où rien n'est ni beau ni laid, mais où tout est permis, qui a certainement partie liée avec une transsexualité où rien n'est plus ni masculin ni féminin). Pornographie postmoderne si on veut où la sexualité se perd dans l'excès théâtral de son ambiguïté et de son indifférence. Les choses ont bien changé depuis que sexe et politique faisaient partie du même projet subversif: si la Cicciolina peut être élue aujourd'hui député au parlement italien, c'est justement que le transsexuel et le transpolitique se rejoignent dans la même indifférence ironique. Cette performance impensable il y a seulement quelques années et qui n'a soulevé aujourd'hui qu'un agréable consensus témoigne du fait que c'est non seulement la culture sexuelle mais toute la culture politique qui est passée du côté du travesti. Ce régime du travesti devenu la base même de nos institutions. Vous le retrouvez partout, en politique, en architecture, dans la théorie, dans l'idéologie, voire dans la science (il serait tout à fait intéressant d'analyser le travesti dans les théories scientifiques, dans l'art, sur l'échiquier politique). Vous le retrouvez dans le métissage de toutes les différences, dans l'indistinction de tous les désirs, dans une culture qui joue de la promiscuité de tous les genres, de tous les signes, de tous les modèles.

Rétrospectivement, ce triomphe du transsexuel et du travesti jette une étrange lumière sur la libération sexuelle des générations antérieures. Celle-ci, loin d'être, selon son propre discours, l'irruption d'une valeur érotique maximale du corps avec assomption privilégiée du féminin et de la jouissance (le masculin s'étant plutôt réservé jusque-là le domaine de la puissance) n'aura peut-être été qu'une phase intermédiaire vers la confusion des genres. La révolution sexuelle n'aura peut-être été qu'une étape décisive vers la transsexualité. C'est au fond le destin problématique de toute révolution. La révolution cybernétique conduit l'homme, devant l'équivalence du cerveau et du computer, à l'interrogation cruciale: Suis-je un homme ou une machine? La révolution génétique qui est en cours mène dans ses dernières conséquences à la question: Suis-je un homme ou un clone virtuel? La révolution sexuelle, en libérant toutes les virtualités du désir, mène à l'interrogation fondamentale: Suis-je un homme ou une femme? (La psychanalyse aura au moins contribué à ce principe d'incertitude sexuelle). Quand à la révolution politique et sociale, prototype de toutes les autres, elle aura, en lui donnant l'usage de sa liberté et de sa volonté propre, conduit l'homme, selon une logique implacable, à se demander où est sa volonté propre, que veut-il au fond et qu'est-il en droit d'attendre de lui-même - problème parfaitement inconnu auparavant. Tel est le résultat paradoxal de toute révolution: avec elle commencent l'indétermination, l'angoisse et la confusion. Une fois passée l'orgie, la libération du sexe aura eu pour effet de laisser tout le monde en quête de son "genre" (*gender*), de son identité générique et sexuelle, avec de moins en moins de réponses possibles, étant donné la circulation des signes et la multiplicité des plaisirs. C'est ainsi que nous sommes devenus subtilement des transsexuels. De même que nous sommes devenus secrètement des transpolitiques, c'est-à-dire des êtres politiquement indifférents et indifférenciés, politiquement androgynes et hermaphrodites, ayant investi, digéré et rejeté les idéologies les plus contradictoires, ne portant plus que le masque et devenus dans notre tête, à notre insu peut-être, des travelos du politique.

S'il fallait caractériser l'état actuel des choses, je dirais que c'est celui d'après l'orgie. L'orgie, c'est en quelque sorte tout le mouvement explosif de la modernité, celui de la libération dans tous les domaines. Libération politique, libération sexuelle, libération des forces productives, libération des forces destructives, libération de la femme, libération de l'enfant, libération des pulsions inconscientes, libération de l'art. Assomption de tous les modèles de représentation, de tous les modèles d'anti-représentation. Ce fut une orgie totale, de réel, de rationnel, de sexuel, de critique, et d'anti-critique, de croissance et de crise de croissance. Nous avons parcouru tous les chemins de la production et de la surproduction virtuelle d'objets, de signes, de messages, d'idéologies, de plaisir. Aujourd'hui, si vous voulez mon avis, tout est libéré, les jeux sont faits, et nous nous retrouvons collectivement devant la question cruciale: QUE FAIRE APRES L'ORGIE?

Nous ne pouvons plus que simuler l'orgie et la libération, que faire semblant d'aller dans le même sens en accélérant, mais en réalité nous accélérons dans le vide, parce que toutes les finalités de la libération (de la production, du progrès, de la révolution) sont déjà derrière nous et que ce par quoi nous sommes hantés, obsédés, c'est par cette anticipation de tous les résultats, par la disponibilité de tous les signes, de toutes les formes, de tous les désirs, puisque tout a déjà été libéré. Que faire alors? C'est ça l'état de simulation, c'est celui où nous ne pouvons que rejouer tous les scénarios parce qu'ils ont déjà eu lieu - réellement ou virtuellement. C'est celui de l'utopie réalisée, de toutes les utopies réalisées, où il faut paradoxalement continuer de vivre comme si elles ne l'étaient pas. Mais puisqu'elles le sont et puisque nous ne pouvons plus garder l'espoir de les réaliser, il ne nous reste qu'à les hyperréaliser dans une simulation indéfinie. Nous vivons dans la reproduction indéfinie d'idéaux, de phantasmes, d'images, de rêves qui sont désormais derrière nous, et qu'il nous faut cependant reproduire dans une sorte d'indifférence fatale.

Au fond, partout la révolution a bien eu lieu, mais pas du tout comme on s'y attendait. Partout ce qui a été libéré l'a été pour passer à la circulation pure, pour passer sur orbite. Avec quelque recul, on peut dire que l'aboutissement inéluctable de toute libération est de fomenter et d'alimenter les réseaux. Les choses libérées sont vouées à la commutation incessante et donc à l'indétermination et au principe d'incertitude. Le plus bel exemple qui nous en aura été donné récemment est celui du krach boursier international, qui pourrait fort bien figurer, après le transesthétique, le transpolitique, le transsexuel, sous la rubrique du "transéconomique".

Ce qui est intéressant, dans la tragi-comédie boursière des derniers mois, c'est l'incertitude quant à la catastrophe. Y a-t-il eu, y aura-t-il une "véritable" catastrophe? La réponse est: la catastrophe est **virtuelle** et il n'y aura pas de catastrophe réelle **parce que** nous vivons sous le signe de la catastrophe virtuelle. Et ceci est lié à un état de choses qui est apparu à cette occasion d'une façon éclatante: la distorsion entre l'économie fictive et l'économie réelle: c'est elle, cette distorsion qui nous protège d'une catastrophe réelle des économies productives. Est-ce un bien est-ce un mal? C'est tout à fait la même chose que la distorsion entre la guerre orbitale et les guerres territoriales. Celles-ci se poursuivent partout mais la guerre nucléaire, elle, n'éclate pas. S'il n'y avait pas déconnection entre les deux, il y a longtemps que le *clash* atomique aurait eu lieu. Nous sommes dominés par des bombes, des catastrophes virtuelles qui n'éclatent pas: le krach boursier et financier international (il n'a pas vraiment éclaté et il n'éclatera pas), le *clash* atomique, la bombe de la dette du Tiers-Monde, voire la bombe démographique. Bien sûr, on peut dire que tout cela explosera inéluctablement un jour, comme on a toujours prédit à coup sûr, dans les cinquante ans qui viennent, le glissement sismique de la Californie dans le Pacifique. Mais les faits sont là: nous sommes dans une situation où ça n'éclate pas, dans une situation de catastrophe

virtuelle et éternellement virtuelle. Pour nous, c'est ça l'état de choses, la seule réalité à laquelle nous ayons objectivement affaire: une ronde orbitale effrénée des capitaux qui, lorsqu'elle craque, n'entraîne pas de déséquilibre substantiel dans les économies réelles (au contraire de la crise de '29 où la déconnection de l'économie fictive et de l'économie réelle était loin d'être aussi achevée et où donc la catastrophe de l'une retentit sur l'autre) soit parce que les économies réelles sont elles-mêmes tellement flottantes qu'elles absorbent plus facilement aujourd'hui ce qu'elles ne pouvaient absorber en '29, soit parce que la sphère des capitaux virtuels est tellement autonomisée, orbitalisée qu'elle peut éventuellement proliférer ou se dévorer elle-même sans laisser de traces. Elle laisse pourtant au moins une trace catastrophique: dans la théorie économique elle-même complètement désarmée devant cet éclatement de son objet.

Les théoriciens traditionnels de la guerre doivent être tout aussi désarmés devant l'éclatement de leur objet. Car, paradoxalement, ce n'est pas la bombe qui explose, c'est l'objet-guerre qui explose en deux parts disjointes, une guerre totale virtuelle, sur orbite, et de multiples guerres réelles au sol. Les deux n'ont ni les mêmes dimensions, ni les mêmes règles, pas plus que l'économie virtuelle et l'économie réelle n'ont les mêmes règles. Il faut nous habituer à cette partition quasiment définitive, nous habituer à un monde dominé par cette distorsion. Certes, il y a eu une crise de '29, et l'explosion d'Hiroshima, donc un moment de contamination explosive de ces deux univers, un moment où le krach et le nucléaire ont été réels mais il ne faut en tirer aucune conséquence trompeuse pour la suite. Ni le capital n'est allé de krach en krach, de crise en crise de plus en plus grave (comme le voulait Marx), ni la guerre n'est allée de *clash* en *clash*. L'événement a eu lieu une fois, un point c'est tout. La suite, c'est tout autre chose: c'est l'hyperréalisation du grand capital financier, c'est l'hyperréalisation des supermoyens de destruction, tous deux orbitalisés au-dessus de nos têtes dans des vecteurs qui nous échappent complètement, mais qui heureusement du même coup échappent à la réalité elle-même: hyperréalisée la guerre, hyperréalisée la monnaie - elles circulent dans un espace inacessible, mais qui du coup laisse le monde tel qu'il est. Finalement, les économies continuent de produire, alors que la moindre conséquence logique des fluctuations de l'économie fictive aurait déjà suffi à les anéantir (n'oublions pas que les échanges quotidiens, qui sont de 100 milliards de dollars sur le plan commercial, sont de 900 milliards pour le mouvement de capitaux), le monde continue d'exister alors que le millième de la puissance nucléaire disponible aurait déjà suffi à l'abolir, le Tiers-Monde et l'autre survivent alors que la moindre velléité d'apurer sa dette suffirait à arrêter tous les échanges (d'ailleurs elle-même, la dette, commence à se placer sur orbite, elle commence à circuler d'une banque à l'autre, d'un pays à l'autre, qui se la rachètent - c'est comme ça qu'on finira bien par l'oublier, en la mettant sur orbite comme les détritus atomiques et bien d'autres choses.

Quand la dette devient trop encombrante, on l'expulse dans un espace virtuel, où elle fait figure de catastrophe congelée sur son orbite. La dette

devient un satellite de la terre, comme la guerre est devenue un satellite de la terre, comme les milliards de dollars de capitaux flottants sont devenus un amas-satellite qui tourne inlassablement autour de la terre. Et c'est sans doute mieux comme ça. Le temps qu'ils tournent, et même s'ils explosent dans l'espace (tels les milliards "perdus" dans le krach de 87), le monde n'en est pas changé, et c'est ce qu'on peut espérer de mieux. Car l'espoir "rationnel" de réconcilier l'économie fictive et l'économie réelle est parfaitement utopique: ces milliard de dollars n'existent que virtuellement, ils sont intransposables en économie réelle - heureusement d'ailleurs, puisque si, par on ne sait quel prodige, on pouvait les réinjecter dans les économies de production, ce serait là pour le coup une véritable catastrophe. De même, laissons la guerre virtuelle sur orbite car c'est là où elle nous protège: dans son abstraction extrême, dans son excentricité monstrueuse, le nucléaire est notre meilleure protection. Et habituons-nous à vivre à l'ombre de ces excroissances monstrueuses: la bombe orbitale, la spéculation financière, la dette mondiale, la surpopulation (pour laquelle il n'a pas encore été trouvé de solution orbitale - peut-être là aussi dans la circulation, dans la mobilisation excentrique des excédents). Telles qu'elles sont, elles s'exorcisent dans leur excès, dans leur hyperréalité même, et laissent le monde en quelque sorte intact, délivré de son double.

La fin de l'Économie politique, nous en avons rêvé avec Marx, dans l'extinction des classes et la transparence du social, selon une logique inéluctable de la crise du Capital. Puis, nous en avons rêvé dans la dénégation des postulats même de l'Économie politique, et de la critique marxiste par la même occasion. Alternative radicale niant toute primauté de l'économique et du politique, en première ou en dixième instance. L'Économie politique est tout simplement abolie comme épiphénomène, vaincue par son propre simulacre et par une logique supérieure.

Aujourd'hui, nous n'avons même plus à rêver de cette fin. L'Économie politique prend fin sous nos yeux, en se muant d'elle-même en une transéconomie de la spéculation qui bafoue sa propre logique (la loi de la valeur, les lois du marché, la production, la plus-value, la logique même du capital) et qui n'a donc plus rien d'économique ni de politique. Un jeu pur aux règles flottantes et arbitraires, un jeu de catastrophe. L'Économie politique aura ainsi pris fin mais pas du tout comme on s'y attendait, et d'une façon bien singulière: en s'exacerbant jusqu'à la parodie. La spéculation n'est plus de la plus-value, c'est la plus-que-valeur, c'est l'extase de la valeur, sans référence à la production ni à ses conditions réelles. C'est la forme pure (et vide), la forme expurgée de la valeur qui ne joue plus que sur sa propre révolution (sa propre circulation orbitale). C'est en se déstabilisant elle-même, monstrueusement, ironiquement en quelque sorte, que l'Économie politique coupe court du même coup à toute alternative. Car que peut-on opposer à une telle surenchère qui récupère à sa façon toute l'énergie symbolique du potlatch, du poker, du défi à elle-même, à sa propre logique qui constitue en quelque sorte le passage à la phase esthétique et délirante de l'Économie politique - ce qui est

bien la façon la plus inattendue d'y mettre fin, bien plus originale au fond que nos utopies politiques.

Devant ce saut périlleux que peut faire la théorie, sinon accomplir un double saut périlleux?

"JUST AS THE WORLD DRIVES TO A DELIRIOUS STATE OF THINGS, WE MUST DRIVE (SLOWLY) TO A DELIRIOUS POINT OF VIEW."

Association canadienne des sociologues et anthropologues de langue française

L'**ACSALF** a pour objectif de réunir les sociologues et les anthropologues d'expression française afin d'assurer la promotion de la sociologie et de l'anthropologie et plus généralement des sciences humaines.

L'**ACSALF** veut aussi promouvoir la diffusion des connaissances.

L'**ACSALF** regroupe près de 700 membres.

L'**ACSALF** est membre
- de l'Association canadienne-française pour l'avancement des sciences (ACFAS);
- de l'Association internationale de sociologie (AIS);
- du Regroupement québécois de sciences sociales (RQSS) dont elle est une des associations fondatrices.

L'**ACSALF** a signé une entente de coopération avec la CSAA (Canadian Sociology and Anthropology Association), les deux associations voyant leurs rôles respectifs comme étant complémentaires.

ACSALF
Département de sociologie
Université de Montréal
C.P. 6128, Succ. A
Montréal, Québec
Canada H3C 3J7
Tél. : (514) 343-6625

Poste électronique: RESOCSOC@UMTLVR
Télécopieur: (514) 343-5722

• Formulaire d'adhésion

NOM : M. ☐ Mme ☐ _____ Tél. domicile : ( ) _____

Adresse postale : _____ Tél. bureau : ( ) _____

_____ Code postal : _____

Discipline : anthropologie ☐ sociologie ☐ autre ☐ _____

Cotisation 1991 : régulière (75 $) ☐ étudiante (39 $) ☐ (avec photocopie de la carte d'étudiant)

La cotisation donne droit à deux revues (3e : 14 $; 4e : 14 $). Indiquez votre choix :

☐☐☐☐
- *Anthropologie et sociétés*
- *Cahiers de recherche sociologique*
- *Recherches sociographiques*
- *Sociologie et sociétés*

Faire votre chèque à l'ordre de l'**ACSALF**

Achevé d'imprimer
en février 1991 sur les presses
des Ateliers Graphiques Marc Veilleux Inc.
Cap-Saint-Ignace, Qué.

Les cahiers scientifiques de l'Acfas sont publiés avec l'aide financière du:

-Ministère de l'Enseignement supérieur
et de la Science du gouvernement du Québec (MESS)

-Programme Science et Culture Canada
du gouvernement du Canada

-Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH)

-Conseil de recherches en sciences naturelles et en génie
du Canada (CRSNG)

-Conseil de recherches médicales du Canada (CRM)

Données de catalogage avant publication (Canada)

Association canadienne des sociologues et anthropologues de langue française. Colloque international (1989 : UQAM)

Droits, liberté, démocratie : actes du Colloque international de l'Association canadienne des sociologues et antropologues de langue française tenu à l'UQAM lors du 57e Congrès de l'Acfas en mai 1989

(Les Cahiers scientifiques ; 75)
Comprend des références bibliographiques.
Publ. en collab. avec: ACSALF.

ISBN 2-89245-106-X

1. Droits de l'homme - Congrès. 2. Démocratie - Congrès. 3. Justice sociale - Congrès. I. Lamoureux, Jocelyne. II. Association canadienne-française pour l'avancement des sciences. Congrès (57e : 1989 : Université du Québec à Montréal). III. Titre. IV. Collection: Les Cahiers de l'ACFAS : 75.

JC571.A87 1989 323 C91-096180-8

BNQ
000 361 234

Le bicentenaire de la Révolution française fournit le contexte favorable à réinterroger le droit comme forme d'expression des relations sociales et susciter une disposition à réfléchir à certaines questions cruciales émergeant de l'expérience de notre temps: tensions exacerbées entre les droits individuels et les droits collectifs, politisation du judiciaire, questionnement sur l'efficacité des chartes des droits, enjeux de "la démocratie à l'épreuve de l'économie". Les *Actes* du colloque **Droits - Liberté - Démocratie** abordent entre autres des thèmes comme le rôle historique de la forme juridique dans les mutations sociétales, les théories de la justice sociale, la société civile comme terrain de prédilection de la démocratie, l'inscription actuelle des nouveaux mouvements sociaux à l'enseigne du droit et des stratégies judiciaires, les problèmes de droits et de démocratie posés par les développements techno-scientifiques. Au coeur des diverses contributions: la perdurance dans l'imaginaire actuel des références aux droits et à l'espace des débats démocratiques.

ISBN-2-89245-106-X