

Égalité et humanité : le système moral de la démocratie

Lawrence Olivier and Yves Poirier

Volume 16, Number 3, 1997

La démocratie inachevée

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/040081ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/040081ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Société québécoise de science politique

ISSN

1203-9438 (print)

1703-8480 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Olivier, L. & Poirier, Y. (1997). Égalité et humanité : le système moral de la démocratie. *Politique et Sociétés*, 16(3), 29–48. <https://doi.org/10.7202/040081ar>

Article abstract

Today's democracy is considered to be the most prestigious mode of government. Everything seems to indicate that there exists a kind of unanimity in the intellectual and political circles regarding the democratic model. Most of the critiques concerning democracy can be called reformist, as they look for better ways to increase political participation and to provide more equity. This unanimity ought to be questioned. Critical appraisal of democracy is perceived as a dangerous idea in this context. We may ask what is the meaning of this danger? In doing so, we may identify the moral foundation of democracy.

ÉGALITÉ ET HUMANITÉ : LE SYSTÈME MORAL DE LA DÉMOCRATIE*

Lawrence Olivier et Yves Poirier
Université du Québec à Montréal

«(...) la torture d'une présence qui ne se laisse pas saisir.»

(Simon Vestdijk)

«Donne-moi du poison pour mourir ou des rêves pour vivre.»

(Gunnar Ekelof)

INTRODUCTION

La démocratie comme mode de gouvernement jouit en cette fin de siècle d'un prestige sans précédent dans l'histoire contemporaine. Depuis la disparition, de la plupart, des régimes communistes, la démocratie est devenue le modèle de gouvernement par excellence¹. Le modèle démocratique s'est tellement imposé au point de recueillir une forme de consensus au niveau politique et intellectuel. Les différentes critiques formulées à propos de la démocratie sont pour l'essentiel réformistes; elles cherchent, par exemple, des moyens – institutions, appareils – plus efficaces d'assurer la participation des citoyens aux décisions politiques, de rapprocher les élus des électeurs,

* Les auteurs tiennent à remercier les évaluateurs anonymes pour leurs remarques et leurs commentaires extrêmement pertinents. Nous avons surtout considéré ces remarques comme des arguments dans un échange intellectuel. D'ailleurs, l'un des évaluateurs a procédé de cette façon. Il reconnaîtra sans doute notre effort pour lui offrir, à notre tour, des arguments qui répondent à ses objections. Il est dommage que ce débat ne puisse pas se faire publiquement. Nous remercions aussi Gérard Boulet pour les nombreuses discussions que nous avons eues ensemble et qui ont contribuées à enrichir notre analyse.

1. Il existe plusieurs conceptions de la démocratie et celles-ci sont fort variables selon les cultures et les peuples, d'où la difficulté d'affirmer que tous les peuples aspirent à la démocratie. Mais le modèle démocratique s'est imposé, faute de concurrent, sans qu'il existe, en général, une véritable contestation de sa suprématie.

Lawrence Olivier, département de science politique, Université du Québec à Montréal, C.P. 8888, Succ. Centre-ville, Montréal (Québec), Canada, H3C 3P8.

Yves Poirier, département de science politique, Université du Québec à Montréal, C.P. 8888, Succ. Centre-ville, Montréal (Québec), Canada, H3C 3P8.

de rendre le système plus équitable, de palier les inégalités sociales ou économiques existantes². C'est précisément ce consensus que nous voulons analyser parce qu'il rend difficile sinon impossible toute réflexion critique sur la démocratie et sur ses fondements.

Une telle réflexion est devenue difficile, se voyant taxée d'idée dangereuse parce qu'elle interroge la démocratie comme mode de gouvernement sans chercher à la réformer. En critiquant radicalement la démocratie, dit-on, on ouvre la porte aux idéologies totalitaires ou à l'anarchie. Plusieurs analyses, du type de celle de Sternhell, montrent que la démocratie – l'ordre libéral – attaquée de toute part, a perdu sa légitimité et que ces attaques ont permis l'émergence de l'idéologie fasciste ou à tout le moins ont contribué à rendre possible ce type d'idéologie³. Dans le même ordre d'idées, d'autres analyses soutiennent qu'en détruisant l'ordre ou en critiquant son fondement moral, on risque de voir la société se retrouver à l'état de nature, à une situation de guerre de tous contre tous. Pourtant, il doit être possible d'élaborer une critique de la démocratie, c'est-à-dire qui ne se laisse pas piéger par le faux dilemme où l'on semble placer toute critique qui n'est pas réformiste. On peut se demander, par exemple, comment le vouloir vivre-ensemble en démocratie est assuré, comment l'adhésion de chacun à la vie collective est légitimée ou justifiée. S'il est juste de prétendre, comme certains le disent, que certaines critiques de la démocratie sont dangereuses, quelle est la nature de ce danger et surtout comment ces sociétés conjurent-elles la menace? En identifiant et dénonçant le danger qui la menace, n'est-ce pas là un moyen mis en place dans les sociétés démocratiques pour conjurer d'avance toute critique, pour refuser que soit examiné le fondement moral de la démocratie?

Pour répondre à ces questions, il faut repenser la manière d'analyser la société démocratique. Plutôt que d'accepter la démocratie comme un donné qu'on peut et doit améliorer ou de la rejeter d'emblée parce qu'elle est le système politique de la bourgeoisie, nous souhaitons partir de ce qui la menace, du risque qu'elle pose elle-même ou du danger auquel elle est confrontée. Au lieu de prendre position dans le débat politique à propos de la démocratie – danger de la critique ou nécessité de la réforme – notre réflexion prendra pour point de départ le processus par lequel on désigne et nomme le danger

-
2. Parmi les critiques, on peut citer les ouvrages suivants : Étienne Balibar, *Les frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte, 1992 ; Charles R. Beitz, *Political Equality: an Essay in Democratic Theory*, Princeton, Princeton University Press, 1989 ; Jean-Claude Crespy, *La société de confusion: essai sur l'exigence démocratique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991 ; Gérard de Silva, *De l'égalité à l'équité*, Paris, l'Harmattan, 1995.
 3. Zeev Sternhell, *La droite révolutionnaire 1885-1914. Les origines françaises du fascisme français*, Paris, Seuil, 1978. L'idée est aujourd'hui plus largement répandue.

Résumé. La démocratie comme mode de gouvernement jouit en cette fin de siècle d'un prestige sans précédent dans l'histoire contemporaine. Le modèle démocratique s'est tellement imposé qu'on peut dire qu'il existe à l'heure actuelle une sorte de consensus au niveau politique et intellectuel sur la démocratie. Les critiques de la démocratie sont pour l'essentiel réformistes. C'est précisément ce consensus que nous voulons analyser car il rend difficile sinon impossible toute réflexion est devenue difficile parce qu'en interrogeant la démocratie comme mode de gouvernement, sans chercher à le réformer, elle se voit taxée d'idée dangereuse. Quelle est la nature de ce danger et surtout comment ces sociétés conjurent-elles la menace. En identifiant et dénonçant le danger qui la menace, n'est-ce pas là un moyen de mise en place dans les sociétés démocratiques pour conjurer d'avance toute critique, pour refuser que soit interrogé son fondement moral?

Abstract. Today's democracy is considered to be the most prestigious mode of government. Everything seems to indicate that there exists a kind of unanimity in the intellectual and political circles regarding the democratic model. Most of the critiques concerning democracy can be called reformist, as they look for better ways to increase political participation and to provide more equity. This unanimity ought to be questioned. Critical appraisal of democracy is perceived as a dangerous idea in this context. We may ask what is the meaning of this danger? In doing so, we may identify the moral foundation of democracy.

ou la menace dans la société démocratique. On peut, par exemple, se demander si dans un système démocratique, le fait de qualifier une idée de dangereuse, ce n'est pas là atteindre la limite d'un tel système, c'est-à-dire son fondement moral. En analysant le processus par lequel on trace dans ces sociétés des partages (vrai-faux, bien-mal, beau-laid), il est possible d'interroger le système moral qui fonde la démocratie, les valeurs qui déterminent ce qui est pensable et faisable ou non dans ce type de société et ainsi, de voir comment fonctionne le gouvernement de soi et des autres dans les sociétés démocratiques

Nous croyons qu'il y a, dans des énoncés de ce type, «cette idée est dangereuse», «cette idée est une menace pour la démocratie», outre un appel à l'autorité pour rétablir l'ordre, une réaffirmation d'un système de valeurs qui légitime cette autorité. Autrement dit, ce qui est menaçant, c'est moins le danger de violence que comportent ou légitiment certaines pensées, ni même celui d'anarchie, que l'existence de certains énoncés mettant en cause les frontières (vrai-faux, sain-malade, fou-raisonnable, criminel-innocent, etc.) sur lesquels se fonde la société démocratique à partir des valeurs d'égalité et d'humanisme. Quelle menace plane sur la société lorsqu'on critique son système moral? Il est aussi possible de se demander comment la société démocratique peut sauvegarder l'être-ensemble face à ces menaces ou dangers.

Dans les divisions qui donnent à la démocratie son identité, il demeure une part d'ombre : c'est le partage lui-même, c'est-à-dire le système de valeurs qui fonde et légitime la frontière entre le bien et le mal, le beau et le laid, le coupable et l'innocent, l'individu sain et le malade ou le pervers, etc. Ce n'est qu'en niant l'existence de ces partages ou plutôt en essayant de la fonder sur un système de valeurs soi-disant universelles qu'une identité est possible, que la démocratie devient une réalité. Par exemple, en affirmant que la perversion est une déviation psychologique ou encore que la folie est une forme de désorganisation physiologique, la frontière qui est ici tracée n'est jamais considérée comme le résultat d'un système de valeurs. La folie est vue comme un problème personnel ou, à la limite, comme un problème individuel dont l'origine se trouve dans la société, mais jamais comme un problème relevant de la construction historique d'une société, immanent à la culture de cette société. C'est cette frontière que nous voulons explorer, c'est-à-dire le fondement sans fondement de la démocratie. Autrement dit, nous voulons examiner les valeurs d'égalité et d'humanisme qui sont les fondements du régime politique de la démocratie. Il s'agira donc de penser le champ d'immanence de la démocratie, de considérer son système moral comme une forme de violence qui impose une signification à l'existence et fait de la réalité humaine une valeur universelle.

Pour ce faire, il faut d'abord revenir brièvement sur l'idée d'égalité pour montrer la façon dont elle s'impose comme principe fondateur de la démocratie. L'égalité suppose aussi celle d'humanité – qui est sa substance – à partir de laquelle une société pourra assurer l'être-ensemble des individus qui la composent. Ce rapport entre égalité et humanité permet de comprendre comment ces idées vont justifier et légitimer la gouvernementalité démocratique.

On comprend que certaines idées constituent un danger en démocratie, dans la mesure où elles renvoient à cet absent – le système de valeurs – qui donne signification et forme à l'existence. En rendant visible les frontières, le danger n'est pas celui de voir réapparaître la violence (anarchie, désordre, état de nature, etc.), mais de dévoiler ce qui la recouvre d'un voile pudique, c'est-à-dire le caractère arbitraire d'un système de valeurs qui veut faire de nous des hommes civilisés. En d'autres mots, le danger est-il vraiment de montrer le caractère arbitraire (conventionnel) du système de valeurs qui légitime une forme historique de gouvernementalité car, depuis deux siècles au moins, la croyance à la transcendance et à la nécessité des valeurs a joué un rôle important dans les mécanismes de pouvoir qui se sont développés dans les sociétés profanes comme les nôtres.

DE L'ÉGALITÉ EN DÉMOCRATIE

Considérons, pour terminer, à quel point il est normal de dire : « L'homme devrait être comme ceci ou comme cela ! » La réalité nous présente une exaltante profusion de types, toute l'exubérante prodigalité d'un jeu infini de formes et de métamorphoses, et voilà que le premier venu des moralistes à tout faire vient nous dire : « Non ! L'homme devrait être fait autrement ! » (...) Il sait même, ce calamiteux cagot, comment il devrait être fait: c'est sa propre image qu'il conjure en s'écriant « Ecce homo ! »

(Nietzsche, C.D.I. Aph. 6)

La démocratie, comme tout système politique, base le vivre-ensemble sur un principe fondateur, principe duquel on fait découler l'ensemble des règles régissant la vie sociale. Ce principe est celui d'égalité. Il est impossible d'y déroger; c'est la norme qui fonde le droit démocratique et la vie sociale. C'est à partir de l'égalité que les révolutionnaires renversent l'ordre ancien et fondent leur idéal de société, que s'impose l'idée de démocratie. Il est donc pertinent de voir comment s'est formée l'idée d'égalité. Voilà l'objectif de la première partie de notre étude.

L'évolution de l'idée d'égalité

De tout temps, l'homme s'est interrogé sur l'égalité. Il faudra cependant attendre le XVIII^e siècle pour que l'égalité devienne un élément central de la théorisation politique⁴. Par exemple, les empiristes anglais considèrent l'enfant comme une page blanche sur laquelle la société va pouvoir inscrire ce qu'elle veut. L'égalité, demande-t-on alors, dans un débat qui fait rage en Europe, est-elle héréditaire ou seulement sociale? Pour plusieurs penseurs, la réponse est fort simple : l'égalité est sociale. Elle se résume à l'égalité devant la loi (juridique). Cette réponse s'est par la suite étendue à d'autres domaines de la vie publique; l'égalité est devenue politique, civile et même économique. Ainsi, l'égalité est, à l'origine, une notion juridique. « Nous sommes tous égaux devant la loi » est probablement l'énoncé qui exprime le mieux notre représentation de l'égalité, celle

4. Il n'est nullement question ici de prétendre qu'au XVIII^e siècle, l'égalité ait été reconnue par tous comme la valeur à défendre, mais de dire que l'égalité devient un des thèmes centraux dans les débats théoriques portant sur la définition du meilleur système politique.

qui est à l'origine des sociétés démocratiques. Elle doit donc être comprise comme une valeur qui dépasse l'individu, car la loi est placée au-dessus des hommes pour assurer la paix et l'harmonie sociales.

Depuis l'Antiquité, les philosophes ont traité de l'égalité, mais personne n'y a accordé autant d'importance que les penseurs de la démocratie⁵. L'Occident démocratique a construit son ordre normatif autour de notions qui nous sont chères depuis la Révolution française, c'est-à-dire l'égalité, la liberté et la fraternité. C'est cependant la première des trois qui représente le véritable principe des sociétés démocratiques. Prenons, pour illustrer notre propos, l'exemple de la monarchie.

La monarchie repose sur une reconnaissance des inégalités, c'est-à-dire sur un système hiérarchique. Le roi est placé au-dessus de ses sujets (le roi est sacralisé) et, entre les sujets eux-mêmes, il existe un système dominant/dominé qui structure les relations sociales entre les individus. Le chevalier est au-dessus du paysan. Les princes obéissent au roi, les serfs au seigneur, etc. Ce type de régime, en plus d'être hiérarchique, n'implique pas l'idée de liberté. Celle-ci est possible en démocratie parce qu'elle découle de l'égalité. On est libre parce qu'on reconnaît aux autres le droit à la liberté et on leur reconnaît ce droit justement parce qu'on les considère comme des égaux. En monarchie, il n'existe que la reconnaissance entre pairs, l'appartenance à la même « caste » et la soumission des autres au pouvoir sacré du roi. Le refus de soumission ou d'obéissance entraîne la violence. Ici, l'idée de liberté est logiquement seconde par rapport à celle d'égalité qui conditionne l'ensemble des rapports humains en démocratie. En effet, on dit pour définir notre liberté d'un individu qu'elle finit où celle des autres commence. On voit bien alors que l'égalité est au fondement de celle de liberté dans la mesure où la reconnaissance des autres (égalité) est requise dans la définition de la liberté. Mais cela n'explique pas ce qu'est l'égalité, ni le rôle et l'importance qu'elle a dans nos sociétés.

L'intérêt pour l'égalité vient, au moins en partie, du regard narcissique que nous portons sur nous-mêmes. Rousseau écrivait dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, que « (...) chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même (...) de ces premières préférences naquirent d'un côté la vanité

5. Lorsque nous parlons des penseurs de la démocratie, nous devons spécifier que la démocratie dont il est question ici ne correspond nullement à l'idée que s'en faisaient les Grecs. L'idée de démocratie directe développée par les Grecs est rejetée comme une impossibilité de fait, par les penseurs de la démocratie moderne. Rousseau, Sieyès, Montesquieu, etc., savent que le modèle grec ne peut s'appliquer qu'à un petit nombre et que l'esclavage des étrangers y est nécessaire à la libération des citoyens pour qu'ils puissent exercer leur fonction. La démocratie doit plutôt être comprise ici comme un modèle de représentation politique semblable, par exemple, à l'idée que s'en fait Sieyès.

et le mépris, de l'autre la honte et l'envie...».⁶ Pour Rousseau, l'inégalité découle de cette situation, et peut-être aussi, serions-nous tenté d'ajouter, l'égalité. Il faut pourtant comprendre celle-ci à partir d'un rapport déterminé au monde, c'est-à-dire à partir de cette habitude de se voir uniquement dans le regard des autres.

Montesquieu voit dans l'égalité réelle l'âme même des sociétés démocratiques⁷. Il affirme même que «Toute inégalité, dans la démocratie, doit être tirée de la nature de la démocratie, et du principe même d'égalité».⁸ Il s'agit non plus de l'âme des hommes devant Dieu, mais du citoyen devant l'État. Cette transcendance passe par l'État, organe de cohésion sociale (nous y reviendrons plus loin). La représentation juridico-politique de l'égalité est ici posée comme fondement de la démocratie. Le système de valeurs, norme démocratique, doit passer par le respect de ce principe fondateur. Le rôle premier de la démocratie sera de faire respecter le principe d'égalité et d'empêcher tout ce qui viole ce principe.

Chez Montesquieu, la conception du droit est naturaliste et laïque. Elle est profondément ancrée dans le rapport qu'entretiennent les hommes entre eux et n'a plus sa source, comme dans les sociétés monarchiques, dans un rapport entre les hommes et une force surnaturelle quelconque.

Cette volonté d'asseoir le droit sur des fondements matériels – pour ne pas dire profanes – répond, croyons-nous, à la nécessité de rompre avec la philosophie de la représentation qui prévalait avant la Renaissance et avec une volonté de donner un fondement métaphysique à la vie sociale. Cependant, bien que ce soit son but, Montesquieu ne peut se soustraire complètement au besoin de transcendance. Ne pouvant accepter le danger de violence que représentent les sociétés profanes, il réintroduit la transcendance, comme le font les théoriciens du contrat social, dans l'analyse qu'il fait du rapport entre société civile et l'État. Les théoriciens du contrat social montrent bien la nécessité pour les membres de la société civile de céder une partie de leur liberté à une puissance – État – capable de réguler ou de contrôler la violence originelle. Si pour Montesquieu, l'opération est tellement évidente qu'il oublie de parler de l'État, nous savons aujourd'hui que l'État est un construit historique dont les conditions d'apparition ne doivent rien au hasard. Pour Nietzsche, l'État devient la «nouvelle idole⁹» qui remplace la figure du Dieu mort. C'est donc dans ce refus

6. Jean-Jacques Rousseau, «Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes» dans *Contrat social*, Paris, Union générale d'édition, 1973, p. 354.

7. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Paris, Garnier Flammarion, Tome 1, 1979, p. 172.

8. *Ibid.*

9. F. Nietzsche, «De la nouvelle idole» dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Gallimard, 1947, p. 63-64.

de la violence que l'homme se donne des lois, se contraint lui-même pour assurer sa sécurité et sa survie. De plus, les lois sont utiles parce qu'elles permettent à l'homme de se soustraire à son état animal, barbare, pour s'élever à la condition humaine. C'est ce que les sociétés démocratiques ont cherché à réaliser.

Nous avons vu brièvement que le principe d'égalité est à la base du système politique démocratique. Bien qu'elle soit présente dans le discours philosophique depuis des millénaires, l'égalité acquiert toute son importance avec le développement et l'émergence en Occident de l'idée d'humanité.

L'égalité est à la base des sociétés démocratiques occidentales. C'est le principe qui est le fondement des lois. Bien que ce principe n'ait à l'origine d'autre portée que de fonder et légitimer un certain ordre juridique ; il n'a pas de limite dans la mise en pratique de cet ordre, car toutes les lois en démocratie doivent garantir ce principe. Avant de voir comment fonctionne le principe d'égalité dans les sociétés contemporaines, il faut dire encore un mot sur la conception que nous avons de l'égalité.

De l'idée d'humanité

La notion d'égalité est à la base de nos sociétés démocratiques et ce, dans toutes les sphères de l'exercice du vivre-ensemble. Que ce soit au niveau du droit, de la politique ou de la norme morale, partout nous entendons résonner le mot « égalité ». D'où vient un tel intérêt ?

Pour répondre à cette question, il faut d'abord préciser que l'égalité n'est rien d'autre qu'une formule. Dire que deux choses sont égales n'est qu'une manière de les rapporter à un critère. L'équation par laquelle on établit un rapport d'égalité n'a ici d'importance que parce qu'elle permet de rendre compte de ce critère. Dans le cas de l'égalité entre deux individus, le critère est l'appartenance commune à l'espèce humaine. L'égalité n'a de sens pour nous que si nous reconnaissons que le voisin ou l'étranger appartiennent au genre humain. C'est cette appartenance à l'humanité qui nous rend compatisants et nous fait partager le sort des autres membres de l'espèce humaine.

Cette idée d'humanité est d'autant plus importante qu'elle est maintenant massivement acceptée et que c'est sur l'idée d'humanisme que se fonde le vouloir vivre-ensemble des sociétés démocratiques¹⁰. Les valeurs humanistes donnent lieu au développement d'un

10. Si l'humanisme a d'abord été chrétien, aujourd'hui il subsiste sous une forme plus profane. C'est l'État et le marché, grâce à l'ensemble de ses institutions, qui inculquent les valeurs humanistes modernes.

formidable dispositif moral par lequel les sociétés démocratiques assurent la cohésion et l'ordre social. L'égalité devient le ciment de l'être-ensemble. Comment faut-il envisager cette idée d'humanité ou ce système de valeurs qu'on nomme humanisme ?

Cette idée d'humanité a fait l'objet de nombreuses critiques de la part, entre autres, des philosophes de la déconstruction¹¹. Notre perspective est différente dans la mesure où il s'agit de considérer l'humanisme comme le système moral de la démocratie, comme mécanisme essentiel de la constitution de la charpente métaphysique (ontique) des individus. L'humanisme est envisagé de nos jours comme une caractéristique ontologique de l'espèce humaine. Notre humanité, l'usage que nous faisons de notre raison, c'est ce qui nous démarque des autres espèces animales et nous caractérise dans l'univers. Est-ce là la seule représentation possible de l'humanité ? Est-ce là la seule perspective qu'il est possible d'adopter sur l'idée d'humanité ? Nous ne le pensons pas, car l'envisager seulement du point de vue ontologique, c'est accepter sans aucun examen critique que l'être humain a une essence (un fondement ultime). Peut-on fonder cette croyance elle-même ? Cela nous paraît impossible théoriquement et concrètement. De plus, accepter le point de vue ontologique, c'est croire que les idées – l'idée d'humanité particulièrement – ne jouent aucun rôle dans les dispositifs de pouvoir qui apparaissent et fonctionnent dans nos sociétés, si ce n'est qu'elles permettraient de soustraire l'individu aux modes d'assujettissement qui se développent et fonctionnent dans nos sociétés. L'idée d'humanité est essentielle, dit-on dans la pensée critique, pour libérer l'individu des différentes formes d'aliénation auxquelles il est soumis. Sans entrer pour l'instant dans ce débat, l'idée d'humanité nous paraît néanmoins importante pour comprendre le principe d'égalité qui est à la base des sociétés démocratiques.

Nous pensons que cette idée d'humanité est une pièce importante dans les mécanismes de gestion sociale qui caractérisent et spécifient les sociétés démocratiques. L'humanisme représente le système de valeurs – le fondement sans fondement de la démocratie – qui légitime à l'avance toute une série d'actions, d'interventions cherchant à modeler l'individu, à en faire un citoyen civilisé. C'est ce que nous voulons montrer maintenant.

11. La critique de l'humanisme, dans le monde francophone du moins, a commencé au début des années 1960 avec le structuralisme (Claude Lévi-Strauss). À partir des années 1980, il y a eu une réaction contre la critique de l'humanisme. Qu'il suffise de lire les travaux de Luc Ferry, en France, pour avoir une idée de la réaction humaniste aux critiques qui lui ont été faites. La critique de l'humanisme existe encore comme en font foi les analyses de Jean-Luc Nancy et d'autres chercheurs qui s'inspirent des travaux de Michel Foucault et de Jacques Derrida.

L'AUTRE DANS LA DÉMOCRATIE : LA BRUTE, LE BARBARE ET LE VIOLENT

Les excellentes méthodes que vous avez données
pour élever des jeunes gens en citoyen.

(Voltaire)

L'idée d'humanité a pris la forme d'un projet de transformation des individus. Elle s'inscrit dans le projet de pacification des hommes et de lutte contre la barbarie, état attribué à la majorité des hommes qui ne se gouvernent que par leur passion ou leur désir. Le problème, Rousseau l'expose bien, a d'abord été de contrer cette barbarie.

De quoi s'agit-il donc dans ce discours (*Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*)? De marquer dans le progrès des choses le moment où, le droit succédant à la violence, la nature fut soumise à la loi; d'expliquer par quel enchaînement de prodiges le fort put se résoudre à servir le faible, et le peuple à acheter un repos en idée au prix d'une félicité réelle¹².

Nous croyons que le projet démocratique va se construire autour d'une idée essentielle, celle de la construction de l'identité humaine et cela pour une raison qui nous apparaît simple : la mort de Dieu et la sécularisation des sociétés occidentales créent un vide d'identité qu'il faut combler. Or, ce vide est perçu comme une menace, un danger (mort, violence, passions et désir, etc.) qu'il faut conjurer faute de quoi une société – un vivre-ensemble – ne pourra s'édifier. Comment éviter le danger de retour à la barbarie – à l'immanence – en l'absence d'une force surnaturelle – transcendante – ou d'un dieu tout-puissant ?

Nous commençons à comprendre pourquoi l'idée d'humanité a pu s'imposer : elle venait contrer la barbarie de l'homme. Comment empêcher des individus de se faire violence mutuellement ? Si la contrainte physique est une première réponse, il est évident que l'institution chargée de l'appliquer, État ou institution policière, ne peut pas être partout ni surveiller tout le monde. Un solide système moral s'imposant à tous les membres de la société est nécessaire. Il s'agit d'un système de valeurs transcendant, intériorisé par chaque individu, permet d'assurer la cohésion et l'ordre social d'une manière plus efficace encore que le recours à la contrainte physique. En reconnaissant dans l'autre un être humain, je m'empêche de lui faire violence. « Il ne faut pas détruire ses semblables » pourrait être la maxime du système moral démocratique. En l'absence de contrainte

12. Jean-Jacques Rousseau, « Discours sur l'origine de l'inégalité... », p. 299.

physique ou même de la menace de recourir à la contrainte physique, l'individu s'empêchera de faire violence à son voisin parce que son système moral fondé d'abord sur les valeurs humanistes chrétiennes et ensuite sur l'idée d'égalité (dans les sociétés démocratiques) le lui interdiront. Le système moral agira comme un frein d'ordre moral ou d'autocensure que chaque individu est amené à exercer sur lui-même. Et c'est précisément parce que ce frein est d'ordre moral qu'il sera efficace. Le système moral (constitution morale) semble appartenir en propre à ce qui définit l'espèce humaine. Lorsque les constitutions morales (l'égalité de la démocratie) échouent dans leur rôle civilisateur, alors les institutions sociales de répression prennent le relais et interviennent pour rétablir l'ordre¹³.

Essayons de saisir comment une telle idée d'humanité – ou les valeurs humanistes – a pu s'imposer, autrement dit, comment une société a cherché à faire de chaque individu un être civilisé. Notre hypothèse est la suivante : la société démocratique a mis en place un vaste dispositif de pacification des individus et des consciences en utilisant l'idée d'humanité comme système de valeurs sur lequel il est possible d'assurer le vouloir vivre-ensemble. Une telle construction de l'identité humaine – « charpente ontique » spécifique des sociétés démocratiques – n'est possible que si l'on suppose l'idée de perfectibilité humaine et la nécessité de cette perfectibilité.

13. Il faut cependant reconnaître que si l'État n'est pas la seule institution à assurer la paix sociale, la constitution des identités sociales dépend aussi d'autres institutions comme l'école, les médias, les sciences, etc., l'émergence d'un tel dispositif moral est intimement lié à une certaine rationalité étatique. Dans l'humanisme chrétien, avec la reconnaissance de la valeur de chaque homme, le gouvernement des hommes ne peut plus reposer seulement sur l'autorité ou sur la force publique. Il est de plus en plus difficile de légitimer le recours à la force publique dans les sociétés démocratiques. D'autres mécanismes assurent l'ordre social, la famille, l'école, la religion, les différentes sciences, etc. Il y a toujours eu des dispositifs de formation des identités, des charpentes métaphysiques (ontiques), pour donner une signification à l'existence humaine. Ces dispositifs varient d'une époque à l'autre. Celles qui fondent le projet démocratique est en rupture avec la philosophie de la chrétienté – qui expliquait le monde à partir d'une conception sacrée. Cette rupture n'est pas tout à fait réalisée dans les sociétés démocratiques, puisque celles-ci imposent des identités à partir de valeurs transcendantes: la raison remplace Dieu comme concept autoréférentiel. Il faut cependant ajouter que, dans les sociétés démocratiques, la transcendance est profane, c'est-à-dire non plus verticale comme avec le Dieu chrétien, mais plutôt horizontale. Chaque formation sociale puise ses valeurs à même le champ d'immanence, les forces en lutte, les violences qu'il faut contrer, qu'elle impose comme système transcendant ou universel. Le recours à la transcendance est nécessaire et essentiel à la survie de la société.

La perfectibilité humaine : passions et raison

Le siècle des Lumières est marqué par une lutte de la raison contre le dogmatisme. Il s'agit, et cela est maintenant bien connu, d'opposer au dogme religieux les lumières de la raison. On oppose la science à la culture populaire, mêlée de superstitions, de croyances fausses et surtout gouvernée par les passions et les instincts qui sont associés à l'animalité. On pourrait penser que l'opposition fondamentale qui traverse cette époque est celle de la raison face aux passions, les barbares étant tous ceux qui sont dominés par leurs passions ou leurs désirs, c'est-à-dire qui sont incapables de les soumettre au contrôle de la raison¹⁴. Mais ce n'est pas tout à fait le cas, et l'explication est relativement simple : la domination des passions chez certains individus n'est pas interprétée comme une impossibilité de faire usage de leur raison ; il s'agit plutôt d'une incapacité, à laquelle on peut remédier. Par exemple, le pervers sexuel, l'individu dominé par son désir sexuel, peut être soigné au moyen d'une thérapie appropriée. En fait, peu d'individus sont identifiés comme barbares, c'est-à-dire comme non civilisés si non une différence ontologique s'établirait à l'intérieur de l'espèce humaine¹⁵. Ce serait diviser le genre humain en deux ou plusieurs catégories et violer ainsi le principe d'égalité que suppose l'humanisme. Alors comment contrer la barbarie ?

L'idée de la perfectibilité de l'homme s'impose de plus en plus. Si l'homme est maître de son propre destin, la voie qu'il doit emprunter pour se constituer en sujet libre est celle de sa raison. Il doit se modeler selon les principes que lui dicte sa raison. Et ces principes, c'est la raison elle-même qui les lui fait découvrir afin qu'il passe de l'animal à l'humain. Il faut transformer l'homme pour le faire accéder au statut d'être humain. Il convient cependant de nuancer l'opposition entre la raison et les passions. D'ailleurs, tous ne voient pas une opposition nette entre les deux. Rousseau rejette cette distinction trop tranchée. D'une part parce que la raison et les passions appartiennent déjà à l'homme sauvage et d'autre part, parce que la raison n'a pas que les vertus qu'on lui prête. « Quoiqu'il puisse appartenir à Socrate et aux esprits de sa trempe d'acquérir de la vertu par raison, il y a longtemps que le genre humain ne serait plus si sa conservation n'eût dépendu que des raisonnements de ceux qui la composent.¹⁶ » Rousseau fait ici référence à une problématique

14. Le mot « barbare » est utilisé comme terme générique, et il est évident qu'il n'est presque plus utilisé dans ce sens dans les sociétés démocratiques. Il a été remplacé par les mots fou, aliéné, criminel, pervers, délinquant, violent, etc.

15. Certains penseurs ont posé cette distinction en refusant de reconnaître que certains peuples ou certaines ethnies appartiennent à l'espèce humaine. Plusieurs sociétés ont essayé de se construire en établissant une différence ontologique ou une hiérarchie entre les hommes (nazisme, apartheid, esclavagiste, etc.).

16. Jean-Jacques Rousseau, « Discours sur l'origine de l'inégalité... », p. 335-336.

essentielle : est-il possible d'assurer le gouvernement des hommes uniquement de façon rationnelle ? Sa réponse est négative.

Le gouvernement de soi et des autres par les passions ne s'oppose pas à celui de la raison. En fait, il s'agit de soumettre les passions à l'autorité de la raison. On peut reconnaître, par exemple, que tout homme est égoïste sans pour autant rejeter le gouvernement de la raison. Au contraire, l'égoïsme, c'est-à-dire la poursuite de ses propres intérêts, est la manifestation même de la rationalité. L'être humain est gouverné par la recherche de ses propres intérêts qu'il tente de maximiser. On reconnaîtra assez rapidement les limites d'une telle définition de la rationalité. Il faut, dit Rousseau, un sentiment qui modère l'amour-propre de chacun de façon à rendre l'homme sensible au sort et à la conservation de l'espèce. Ce sentiment, c'est la pitié, c'est-à-dire l'identification au sort du prochain. Le philosophe genevois fait découler de la pitié toutes les autres vertus sociales. « En effet, demande-t-il, qu'est-ce que la générosité, la clémence, l'humanité, sinon la pitié appliquée aux faibles, aux coupables, ou à l'espèce humaine en général ?¹⁷ » Rousseau marque bien la nécessité du sentiment d'humanité et d'un système de valeurs pour la conservation de l'espèce humaine. Il n'y a pas de gouvernement possible (de vivre-ensemble) sans le sentiment de la pitié. Pour Rousseau, c'est là un sentiment naturel, appartenant à chacun de nous. Mais comment s'assurer que la pitié sera cultivée dans une société ?

La réponse à cette question est connue. Il faut dans toute société humaine des éducateurs, des hommes sensibles au sort des autres qui montrent le chemin à suivre. Peut-on trouver des éducateurs, des hommes de bien qui ne soient pas corrompus par la culture dans laquelle ils vivent ou qui ne soient pas gouvernés par leurs passions ?

On reconnaîtra ici sans peine la critique que fait Kant de la démarche de Rousseau. Pour le philosophe allemand, il faut entrevoir la solution autrement. Si l'animalité de l'homme est antérieure et plus puissante que son humanité, il s'agira d'affaiblir, de domestiquer cette animalité.

L'éducation du genre humain, pris dans le *tout* de son espèce, c'est-à-dire *collectivement* (*universorum*) et non dans la somme de ses *individus* (*singulorum*) où la foule ne constitue pas un système, mais un simple agrégat collecté, l'effort en vue d'une constitution républicaine, qui reste à fonder sur un principe de liberté mais aussi de contrainte légitime, l'homme ne les attend que de la *Providence*, c'est-à-dire d'une sagesse qui n'est pas la sienne, mais cependant l'*Idée* (par sa faute) impuissante de sa propre raison; cette éducation venue d'en haut, dis-je, est salutaire, encore que rude et rigoureuse, un façonnement de la

17. *Ibid.*, p. 333.

nature qui passe par bien des maux et touche presque à la destruction de toute l'espèce; il vise à faire sortir du mal, toujours en désaccord avec lui-même au fond de l'être, le bien que l'homme ne s'est pas proposé, mais qui, une fois là, se perpétue. La Providence désigne précisément cette sagesse que nous percevons avec admiration dans le maintien de l'espèce d'êtres naturels organisés toujours à l'œuvre pour détruire cette espèce et pourtant toujours occupés à la protéger, sans que nous admettions pour autant dans cette prévoyance la présence d'un principe supérieur à celui dont nous disposons déjà à propos de la conservation des plantes et des animaux¹⁸.

L'éducateur n'est pas un homme exceptionnel, hors de son temps ou de son époque, mais un individu qui, par le pouvoir de la raison, est capable de gouverner ses intérêts, de subordonner son bien personnel à celui de la collectivité.

On retrouve ici l'idée selon laquelle la perfectibilité de l'homme est nécessaire au gouvernement de la collectivité. Ajoutons que, pour Kant, ce gouvernement basé sur la raison est la condition du progrès et du développement des hommes comme individus et comme espèce. En soumettant l'homme au principe de la raison, il ne renie pas son bien souverain, mais, au contraire, la contrainte imposée par le gouvernement de la raison lui permet de suivre sa tendance naturelle, au bien et au progrès. S'esquisse ici une théorie du gouvernement, une certaine rationalité politique qu'on nomme la démocratie.

On voit mieux maintenant le caractère arbitraire de ces valeurs – la perfectibilité de l'homme comme voie conduisant à son humanité – et la façon dont elles s'inscrivent dans des dispositifs spécifiques de gouvernement selon un type de rationalité politique¹⁹.

La démocratie ou l'illusion du gouvernement de soi

Dans les sociétés qui reposent sur le principe d'égalité, il est très difficile de légitimer, comme nous l'avons déjà dit, le recours à la force ou à la violence, car cette initiative est vue comme une menace potentielle à l'intégrité de l'espèce humaine²⁰. Cela ne veut pas dire

18. Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Gallimard, 1986, p. 1139-1140.

19. Le terme arbitraire s'oppose à nécessaire et non à convention. «Qui n'est imposé ni par la nature des choses, ni par le droit positif, mais dépend d'une libre décision des hommes» : cette définition est tirée de Paul Foulquié et Raymond Saint-Jean, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969, p. 44.

20. Il suffit de rappeler les débats à propos de la peine de mort dans les sociétés démocratiques et d'évoquer les arguments des opposants à celle-ci.

que ces sociétés n'établissent pas les frontières du permis et du défendu, du licite et de l'illicite justifiant ainsi l'usage qui est fait du pouvoir. Mais même dans ces circonstances, des règles sont établies pour limiter le recours à la force : droits des prévenus, *habeas corpus*, utilisation minimum de la force, etc. L'homme ne peut être gouverné, du fait de son humanité, comme le sont les autres espèces animales. En fait, les sociétés humaines, principalement occidentales, visent à minimiser le recours à la force publique ou à la violence dans les rapports interindividuels. On comprend facilement que se développe, pour faire contrepoids à la force publique un vaste dispositif moral visant à pacifier les individus, c'est-à-dire à constituer de toute pièce leur être-au-monde en faisant intérioriser par chacun un ensemble de valeurs (humanisme), présentées comme universelles, avec comme objectifs l'ordre et la paix sociale. Quel est donc ce dispositif ?

Il est inutile de faire ici l'énumération des différentes institutions qui collaborent à la « fabrication » de l'être civilisé. Qu'il suffise de mentionner le système psychopédagogique²¹, les religions, le sport, les sciences, etc. En fait, nous croyons qu'il est plus utile à ce moment-ci de montrer de quelle manière la formation de ces identités relève de ce que nous appellerons la morale d'État. C'est pourquoi il faut plutôt se demander ce que font ces institutions ?

Nous avons déjà répondu en partie à cette question. Le système psychopédagogique, pour ne citer que cet exemple, non seulement crée, mais impose une identité aux individus²². Il le fait en construisant la « charpente ontologique » des individus²³, c'est-à-dire le système (structure) organisé et intériorisé des valeurs, des normes, des systèmes de pensée par lesquels, dans une société donnée, l'existence des individus prend forme et sens. Cette « charpente ontologique » se présente, pour reprendre les termes de Norbert Elias, sous forme d'auto-contraintes, de normes intériorisées et d'habitudes automatiques²⁴. Mais la « charpente ontologique » d'un individu fait plus que cela : elle structure aussi la perception du monde (espace, temps) dans lequel il vit. D'ailleurs, les deux (valeurs et perception) vont ensemble et définissent le mode d'être-au-monde. La « charpente ontologique » touche tous les aspects de l'existence, elle ne laisse

21. Pour une analyse du système psychopédagogique comme mécanisme social de formation des identités, voir la magistrale étude qu'en fait Gérard Boulet, *Théorie universelle de la psychogenèse du développement de l'enfant dans le monde profane*, Bruxelles, Mimésis, (à paraître).

22. *Ibid.*

23. L'idée de « charpente ontologique » est empruntée à Gérard Boulet qu'il l'a développée dans ses travaux. Pour notre part, nous croyons qu'il conviendrait de parler de « charpente ontique » pour désigner la constitution morale des individus en faisant référence au fait que l'homme ou plutôt son existence n'a pas d'essence.

24. Norbert Elias, *La dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975, p. 204.

rien au hasard. On n'enseigne pas seulement les valeurs morales, (bien-mal, bon-mauvais, laid-beau, juste-injuste, etc.), mais l'existence humaine repose aussi sur l'idée de temps linéaire et continu, d'espace, de stabilité du monde, d'espoir, etc. L'existence dans sa forme concrète et réelle s'appuie entièrement sur cette charpente qui lui donne sens et consistance. L'ontologie humaine, ce qui fonde la singularité de l'existence humaine, est cette charpente « civilisationnellement » construite qui lui donne une valeur d'être. Mais pourquoi, diront certains, l'existence de cette « charpente ontologique », encore qu'elle paraisse bien mystérieuse, relève-t-elle de la morale d'État ?

Pour répondre à cette question, il faut d'abord expliquer le rôle que joue cette « charpente ontologique ». Elle contribue à la pacification des individus en organisant leur existence autour d'un système de valeurs dans le but d'en faire des êtres humains, civilisés. C'est ce système de valeurs qui fonde l'identité des individus. La « charpente ontologique » maîtrise la violence potentielle que renferme chaque existence. Chacun est amené non seulement à intérioriser ces valeurs, mais à être conforme à l'identité que lui confèrent ces valeurs pour simplement exister dans une société donnée. Un être humain ne se caractérise-t-il pas par son humanité ? Mais il y a plus, chacun devient aussi le promoteur de ces valeurs. En effet, comment dissocier l'individu de sa « charpente ontologique » ? En fait, l'existence sociale de chacun étant construite par la « charpente ontologique », l'individu est incapable de s'en dissocier. Au contraire, comme son existence dépend de celle-ci, chaque individu deviendra le principal agent des valeurs, normes, habitus, etc. qui dominent la société. Toute contestation de ces valeurs « ontologiques » est ressentie comme une remise en cause de sa propre existence et de la société elle-même. En fait, l'individu est amené à se conformer aux normes qui déterminent l'existence des différents acteurs sociaux. Il l'est moins par la contrainte, même si elle n'est pas totalement exclue, que par l'universalité que l'on accorde à certaines valeurs dans une société donnée. La façon de donner à certaines valeurs un caractère universel varie selon les sociétés et les époques. Pour certaines sociétés, les valeurs ont un fondement ontologique, pour d'autres, l'universalité tient à l'accord commun (contrat) ou à la démarche commune (pragmatisme) des membres de la communauté²⁵. Dans tous les cas cependant, il s'agit toujours d'accorder à certaines valeurs un caractère universel. Dans les faits, la contrainte ne s'exerce que lorsque le système de valeurs échoue à pacifier

25. Luc Ferry montre bien (*L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, Paris, Grasset, 1996) comment les valeurs transcendantales sont maintenant construites horizontalement (construites par les hommes eux-mêmes) plutôt que verticalement (données par une divinité).

l'individu. En général, chacun se conforme aux règles et s'assure que les autres membres du corps social en font autant. Il s'agit d'un formidable dispositif de gestion sociale par les acteurs sociaux eux-mêmes. Comment un tel dispositif est-il possible ? La réponse est simple.

Il n'y a pas d'existence possible pour un individu sans cette « charpente ontologique » ; celle-ci s'applique à tous sans exception. Comme les autres formations historiques, le régime démocratique s'appuie sur la prise en charge généralisée de toutes les sphères de l'existence humaine. Il n'y a rien qui échappe à l'extension et à l'effort de généralisation des normes, valeurs, habitus considérés comme universels. Tous les pôles de résistance ne sont que des points de butée, des points de départ pour de nouveaux déplacements, de nouvelles généralisations des normes, des valeurs. C'est donc un processus, une dynamique sans fin (sans commencement) qui, s'appuyant sur des valeurs (toujours historiquement ou culturellement définies), se développe, prend de nouvelles directions, mais se poursuit dans une spirale sans fin et sans finalité.

Si les institutions jouent un rôle important dans la gestion sociale de la société, celle-ci est assurée aussi et surtout par les membres de la société elle-même. Chacun est le porte-parole des normes, chacun est le « policier » de l'autre afin que tous correspondent à l'homme civilisé. Pour parler de façon lapidaire, ce mécanisme est celui de la gestion sociale du social. N'est-ce pas là le principe d'égalité mis en pratique ? On ne peut s'élever au-dessus de sa condition sans risquer la mort sociale. Pour ceux qui ne sont pas conformes à leur identité, la société a aménagé des lieux, a développé des savoirs dont la tâche est la rééducation des individus considérés comme anormaux, marginaux ou fous. Le gouvernement de soi, c'est-à-dire la soumission des passions et des instincts au gouvernement de la raison, constitue l'un des mécanismes majeurs du gouvernement de la société. Chacun est sommé de voir à se contrôler, à maîtriser son animalité, pour devenir un citoyen civilisé. Dans les sociétés démocratiques, le civilisé c'est celui qui fait usage de la raison, il s'oppose au non-civilisé, au barbare. Quelques explications s'imposent ici.

Le terme barbare est employé peu fréquemment dans les sociétés démocratiques. Nous l'avons utilisé de préférence à non-civilisé pour rendre compte du processus d'exclusion et de marginalisation des fous, des pervers sexuels, des malades, des criminels, etc., c'est-à-dire tous ceux qui sont renvoyés aux marges de la société démocratique parce que leur comportement, leur attitude, leur manière d'être-au-monde représente un danger, une menace de retour à la barbarie, c'est-à-dire parce qu'ils représentent le risque de voir réapparaître les passions brutes (violence), non contrôlées ou non pacifiées. Il faut ajouter, et c'est là un élément caractéristique des sociétés démocratiques, que la ligne de démarcation entre le barbare et le civilisé n'est

jamais fixe. On voit apparaître constamment de nouvelles lignes de démarcation sur les plans moral, social, économique, politique et, par conséquent, de nouveaux groupes ou individus qui sont exclus ou marginalisés. Enfin, le processus d'exclusion est fort complexe. Il fonctionne, par exemple, à l'aide du savoir scientifique et se déplace vers de nouvelles cibles, de nouveaux groupes ou individus. Il ne faudrait pas croire que la frontière va toujours dans le sens d'une plus grande exclusion : en se déplaçant elle peut réintroduire comme civilisés des individus qui, pendant un moment, ont été marginalisés, étiquetés pervers, aliénés. L'exemple des personnes gaies ou lesbiennes le montre bien.

L'être civilisé, c'est le citoyen. Qu'entend-on alors par citoyen ? C'est cet individu qui est modelé par les règles de la cité, mais sans se réduire au sujet obéissant. S'il respecte les lois, c'est parce qu'elles relèvent de la raison, du principe supérieur, de la conservation de l'espèce humaine, mais il croit aussi à la nécessité de faire respecter ces lois. Chaque citoyen cherche à les faire respecter²⁶ en réaffirmant l'égalité comme principe d'épanouissement de l'essence de l'homme, d'accomplissement des virtualités humaines. Chacun veut qu'on lui reconnaisse les mêmes droits et les mêmes obligations devant la loi. Personne ne doit jouir de privilèges qui paraissent déborder le principe d'égalité sans risquer d'introduire une hiérarchie dans l'espèce humaine, un danger qui est toujours dénoncé par les apôtres de la démocratie. Mais il ne s'agit pas seulement d'une reconnaissance juridique. Le principe d'égalité s'est étendu à tous les aspects de la vie sociale, c'est-à-dire qu'il est mis en pratique constamment, à propos de tout ce qui concerne la vie des individus. Il est devenu un mode de gouvernementalité des rapports à soi et aux autres.

La démocratie est probablement le seul régime politique où les citoyens sont amenés à croire qu'ils exercent eux-mêmes le pouvoir²⁷. Ils le font au nom de valeurs qu'ils croient transcendantes, liées à leur être même. Kant montre que la tendance naturelle de l'homme est le progrès et que celle-ci se développe comme jamais au sein de la République. Pourtant, malgré cet imposant effort de « domestication », l'homme ni aucun système moral ne sont jamais parvenus à empêcher la violence. Ils n'ont fait que remplacer une forme de violence par une autre. Le régime démocratique est même parvenu à faire de chacun « le

26. Si chaque citoyen cherche à faire respecter les règles, il faut bien comprendre que les motivations diffèrent énormément d'un individu à l'autre et selon les circonstances. On se préoccupe davantage de faire respecter les règles lorsqu'on y trouve son compte; lorsque, par exemple, on a le sentiment que quelqu'un jouit d'un privilège social – violant le principe d'égalité – auquel on n'a pas accès. Bien entendu, l'idée que chacun se fait de l'égalité est fort variable selon ses intérêts, ses motivations ou les circonstances.

27. Norbert Elias, *La dynamique de...*, p. 197-208.

surveillant» de chacun. Et chaque fois que les valeurs de la société sont contestées (comportements qui semblent irrationnels), on brandit la menace du retour à la violence comme si les valeurs démocratiques ne servaient pas à exclure, à dominer et à contrôler. C'est par une illusion habilement construite, qui nous fait croire que les valeurs sont les individus, qu'on légitime d'autres formes de violence. Parler de progrès nous semble non seulement naïf, mais criminel.

CONCLUSION

Qu'il y ait un système moral fondant tout système politique, est une constatation sans réplique. Aussi vaut-il mieux reconnaître qu'il s'agit là d'une nécessité à laquelle nulle formation historique ne peut échapper. Il est difficile d'y voir un problème et surtout de faire porter une quelconque responsabilité (exclusion, marginalisation) à la démocratie.

Le problème, n'est pas tant l'existence d'un système moral, que l'utilité et la valeur qu'on lui accorde. Depuis trois siècles environ, l'idée d'humanité et d'égalité a joué un rôle important dans nos façons de nous gouverner, dans les rapports que nous avons entretenus avec nous-mêmes et avec les autres. La question qu'il faut peut-être poser est la suivante : de quelle nature est le danger que redoute tant la démocratie ?

Le danger ne viendrait-il pas de la manière de fonder l'idée d'égalité ou d'humanité ? Il est légitime de croire, en effet, que les tentatives pour définir ontologiquement l'égalité ou l'humanité sont dangereuses parce qu'elles ont tendance à utiliser des méthodes extrêmes (la violence, par exemple) envers tous ceux qui ne posséderaient pas cette qualité d'humanité. On connaît tout l'arbitraire qu'il peut y avoir dans la manière de définir l'égalité ou l'humanité et même de distinguer ceux qui seraient humains de ceux qui ne le seraient pas. Mais, ces tentatives de définition ontologique de l'égalité et de l'humanité ne sont pas celle des sociétés démocratiques. Celles-ci, fortement laïcisées, s'appuient sur un système de valeurs dont les fondements sont plutôt contractuels ou pragmatiques. Cela ne veut pas dire que ces valeurs ne sont pas présentées comme des valeurs transcendantes. Le problème ne se situe pas sur ce plan – même s'il faut bien admettre qu'on n'a pas complètement résolu le problème en définissant l'humanité de manière conventionnelle ou pragmatique –, il consiste plutôt à se demander quel usage est fait de ces valeurs et surtout comment elles contribuent à assurer le gouvernement, le vouloir vivre-ensemble.

La réponse à cette question n'est pas facile et peut-être faut-il utiliser une forme négative pour essayer d'y répondre. Il ne faut pas considérer les valeurs comme universelles ou même transcendantes, à

la manière des théories pragmatiques ou conventionnelles de la démocratie, si l'on veut saisir la manière dont les hommes se gouvernent, et si l'on veut poser et comprendre aujourd'hui la question politique. Peut-être faut-il alors considérer les valeurs comme une pratique « (...) une « manière de faire » orientée vers des objectifs et se régulant par une réflexion continue.²⁸» Les valeurs ne seraient rien d'autre que le système par lequel est légitimé l'effort d'imposition de normes aux individus pour qu'ils atteignent un but souhaité. En démocratie, le danger que peut représenter une idée, tient moins au fait qu'elle met en cause l'idée d'égalité ou même celle d'humanité, mais au fait qu'elle brise la frontière qui s'institue et qui permet de distinguer le fou de la personne raisonnable, le criminel de l'innocent, l'être sain du pervers, le malade du bien-portant. En remettant en cause ces frontières, on s'attaque au système moral de la démocratie, c'est-à-dire à ce qui légitime et justifie la démocratie. On s'attaque à l'une des pièces importantes de la « charpente ontologique » des individus qui rend possible la vie en commun. En refusant une telle analyse de la démocratie, n'accepte-t-on pas, sans même l'interroger, ce système de valeurs avec ses effets de partage ? Ne cautionne-t-on pas les antinomies sur lesquelles la société démocratique a construit son mode de gouvernement : fou-raisonnable, homosexuel-hétérosexuel, malade-sain, normal-anormal, innocent-coupable... ?

Comment ne pas voir ici que la question des valeurs rejoint celle de la politique, des manières d'assurer l'être-ensemble dans une société donnée ? Comment ne pas voir qu'elle appartient à cette expérience politique visant à nous faire croire qu'il faut chercher et lutter pour avoir le régime politique le plus conforme à la définition de l'homme, qu'on s'est donné, la démocratie. Cette expérience politique ne doit-elle pas être interrogée ? Ne pourrions-nous pas essayer d'en comprendre les effets sur notre façon de nous gouverner et de vivre avec les autres ? Il n'est pas certain, comme beaucoup le pensent, que l'envers de la démocratie soit l'anarchie, le désordre (état de nature) ou encore le totalitarisme. Il est possible aussi que tous ces efforts pour assurer le vivre-ensemble soient vains, que cette volonté de contraindre ne soit rien d'autre que l'ultime effort de l'homme pour échapper à son destin : la mort, l'anéantissement de l'existence.

28. Michel Foucault, « Naissance de la bio-politique » dans *Dits et écrits*, tome III, 1976-1979, Paris, Gallimard, 1995, p. 819.