



L'art de se diviser et la tentation du bien

Jean Roy

Volume 51, numéro 1, février 1995

Société-Religion-Christianisme

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400895ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400895ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Roy, J. (1995). L'art de se diviser et la tentation du bien. *Laval théologique et philosophique*, 51(1), 77–110. <https://doi.org/10.7202/400895ar>

L'ART DE SE DIVISER ET LA TENTATION DU BIEN

Jean ROY

RÉSUMÉ : Dans son sens usuel le terme « démocratie », universellement revendiqué, réfère à la démocratie libérale ou « constitutionnelle-pluraliste » (R. Aron) qui s'est constituée en Occident à l'époque moderne. Il reste que la démocratie n'est pas nécessairement libérale et que la forme actuellement dominante n'est pas la seule légitime. Le long combat pour la tolérance qui fut au cœur de la tradition libérale constitue une histoire pleine d'enseignements en ce qui touche au sens authentique de cette notion. Les principes acquis au long de ce processus pouvaient être transposés à la critique des « religions séculières ». Peuvent-ils être également transposés tels quels sur le front de l'intolérance ethnique ou nationalitaire qui mine parfois les « sociétés ouvertes » ? Sauf de très rares exceptions, les rapports minorité-majorité dans les démocraties hétérogènes n'ont nulle part trouvé une solution satisfaisante. À cet égard, le type de libéralisme auquel on associe souvent les noms de Rawls et de Dworkin semble disposer de ressources théoriques trop étroites pour intégrer adéquatement la dimension collective et conflictuelle de la dynamique politique.

« L'objectif de la démocratie n'est pas de s'entendre mais de savoir se diviser » (A. Sauvy).

Il n'y a pas de société totalement acceptée. Les régimes politiques n'échappent pas davantage à la contestation. Les principes de légitimité sont multiples et par nature vulnérables aux attaques de l'esprit critique. Ce n'est pas seulement que chaque régime réalise imparfaitement l'idée qui le fonde ; c'est le principe lui-même qui est indémontrable d'une manière rigoureusement contraignante ou qui manque d'évidence. Pas plus que les autres principes – le principe héréditaire, le principe électif, le principe aristo-monarchique – la légitimité démocratique concrètement objectivée dans le suffrage universel et le droit d'opposition n'échappe à cette fatalité. Les gouvernements qui parviennent donc à s'imposer à la longue comme légitimes ne le sont que jusqu'à un certain point. Par conséquent, tout se passe comme si un principe faisait son temps jusqu'à ce qu'un autre lui succède et subisse à son tour le même sort, généralement par l'effet d'une révolution.

Il n'y a tout simplement pas de régime politique dont les titres de la prétention à commander soient parfaitement rationnels. Il y a toujours plus dans la prétention à commander que dans le consentement effectif des gouvernés. Comme l'enseigne Weber, aucune domination n'est tout à fait légitime mais certaines parviennent pour un temps à se faire accepter *comme* légitimes¹. Avant lui quelques esprits, Talleyrand, Pascal, Montaigne par exemple², avaient vendu la mèche. Sur ce sujet délicat, permettez-moi de citer un auteur méconnu, A. Cournot, qui s'est exprimé avec une netteté remarquable :

Après tant de perfectionnements obtenus dans les rouages de la société, faudrait-il reconnaître qu'il y en a d'autres que la raison est inhabile à procurer ? Ne pourrait-on dire de ceux dont la fonction est de nommer et de diriger souverainement les juges, les magistrats, les officiers de la force publique, les préposés de toute sorte, ce qu'on dit de ceux-ci ; et le plus éminent de tous les services publics serait-il le seul dont l'organisation ne comportât pas le progrès rationnel, le perfectionnement indéfini qui peut s'accomplir et qui de fait s'accomplit dans toutes les branches des services ?

Nous n'hésitons point, pour notre compte, à admettre cette singulière exception qui résulte, d'une part de la nécessité de placer au-dessus de toutes les institutions sociales un pouvoir souverain, et d'autre part de l'impossibilité de donner une définition de la souveraineté, ou d'assigner au pouvoir souverain une origine et une forme qui résistent à la critique de la raison. C'est le sort de la raison humaine de montrer son insuffisance précisément dans les choses auxquelles la destinée de l'homme est le plus intéressée ; et la question de la souveraineté est l'une de celles auxquelles la raison ne peut toucher sans affronter des contradictions insolubles³.

À défaut de pouvoir invoquer des titres de validité rationnels inattaquables, le prestige de la durée impressionne jusqu'aux esprits les plus sophistiqués et tend par sa force d'inertie à enfermer les esprits trop frondeurs dans la marginalité. Aussi longtemps que le principe de légitimité vit dans l'imaginaire des sociétaires, ce « génie invisible de la cité⁴ » constitue le principe par excellence de l'ordre et de la stabilité de l'ordre public. Accepté de part et d'autre, chacun sait que le prince n'a pas les coudées franches pour imposer sa volonté selon la fantaisie de son seul arbitre : pour l'essentiel le pouvoir s'exerce dans des limites et selon des formes déterminées. Par là, la peur que se font mutuellement les dirigeants et les dirigés est dans une certaine mesure exorcisée. Le démonisme naturel du pouvoir est dompté. Cependant, comme on le voit dans les périodes de crise, la peur, fondée ou non, se ranime et met le feu aux poudres. Alors la spirale infernale de la violence se déchaîne.

Bien qu'un nouveau principe de légitimité puisse nous apparaître après coup comme plus rationnel en soi, son assimilation jusqu'à devenir l'objet d'une adhésion active et quasi unanime d'un peuple ne va pas sans luttes acharnées. En France, la

-
1. M. WEBER, *Économie et société*, Plon, 1971, vol. I, p. 102-104 ; *Le savant et le politique*, Plon, 1959, p. 103.
 2. Voir TALLEYRAND, *Mémoires, 1754-1815*, chap. XVIII, Plon, 1957 et 1982 ; B. PASCAL, *Pensées*, Édition L. Brunschvicg, section V, § 291-338 ; M. de MONTAIGNE, *Essais*, liv. II, chap. XII ; liv. I, chap. XXII.
 3. A. A. COURNOT, *O.C.*, t. III, *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire* (1861), § 465, Vrin, 1982, p. 423-424.
 4. G. FERRERO, *Pouvoir. Les génies invisibles de la cité* (1943), Plon, 1945.

cassure sur le plan des principes fut nette et radicale, mais il a fallu un siècle avant que la rupture conceptuelle consommée dès le 17 juin 1789 par l'auto-proclamation du Tiers-État en Assemblée nationale ne devienne vraiment le principe vital de l'identité nationale. C'est pourquoi F. Furet a pu titrer son grand livre : *La Révolution 1770-1880*⁵. Avec un décalage plus ou moins grand, par des chemins plus ou moins tortueux, les autres puissances ont suivi l'exemple français. On sait comment les premiers pas de l'Allemagne sur la voie de la démocratie furent tragiquement interrompus, entraînant dans sa chute le malheur de millions d'hommes. En France, même, il faut ajouter presque un autre siècle pour en finir avec le mythe d'une « révolution contraire⁶ » et le mythe plus tenace encore d'une révolution qui accomplirait une fois pour toutes la « vraie » démocratie. Il faut bien le dire, beaucoup d'esprits réputés éclairés ont longtemps préféré « se tromper avec Sartre plutôt que d'avoir raison avec Aron ». Sans enthousiasme et comme à contre-cœur, ils se sont réconciliés avec « la mélancolie démocratique⁷ ». C'est que née dans les affres de la tourmente révolutionnaire, la démocratie française n'a pu parvenir à la pleine maturité qu'en s'arrachant à la passion révolutionnaire qui la minait de l'intérieur. Or, beaucoup d'intellectuels captifs de cette fixation ont cru pouvoir dépasser par là les limitations bourgeoises de l'idéal démocratique sans réaliser qu'au contraire elle portait en son sein son pire ennemi. Ce n'est que vers la fin des années 1970 que cette intelligentsia a pu finalement sortir de la longue griserie révolutionnariste. F. Furet a pu parler alors de « quelque chose d'analogue à un dessaulement⁸ ». Dans une perspective historique, l'expression « démocratie révolutionnaire » qu'il emploie à l'occasion pour l'opposer à la démocratie américaine, ne doit pas nous induire en erreur sur le fait que, conceptuellement, démocratie et révolution obéissent à des logiques foncièrement incompatibles. Dans sa préface à *La démocratie en Amérique*, il dénonce sans ambages le prestige trompeur de « l'esprit révolutionnaire, cette négation de la démocratie au nom de la démocratie⁹ ». Ailleurs il s'émerveille de « la trouvaille philosophique » de Tocqueville qui, contre son cœur, contre les préjugés de ses amis

5. F. FURET, *La Révolution. De Turgot à Jules Ferry (1770-1880)*, Hachette, 1988.

6. Contrairement à Maurras, J. de Maistre ne rêve pas d'une révolution contraire à celle de 89 mais, la Providence aidant, au contraire d'une révolution. Il termine ses *Considérations sur la France* en écrivant ceci : « Enfin, c'est ici la grande vérité dont les Français ne sauraient trop se pénétrer : le rétablissement de la Monarchie, qu'on appelle *contre-révolution* ne sera point une *révolution contraire* mais le *contraire d'une révolution*. » Voir l'excellent ouvrage de M. WEYEMBERGH, *Charles Maurras et la Révolution française*, Vrin, 1992.

7. P. BRUCKNER, *La mélancolie démocratique*, Seuil, 1990.

8. F. FURET, Préface au livre de T. JUDD, *Le marxisme et la gauche française* (1986), Hachette, 1987, p. XV. Le mythe de la Révolution a exercé une fascination durable sur l'intelligentsia française. Dans *Le Monde* du 1^{er} juillet 1975, J. FAUVET pouvait encore écrire : « Au Portugal, la légitimité est révolutionnaire et c'est l'armée, et en tout cas le MFA, qui la détient. Ce ne sont pas les partis politiques qui ont fait la révolution du 25 avril. S'il y a eu des élections, les partis eux-mêmes ont accepté à l'avance d'en voir limiter les effets tant pour le gouvernement que pour la Constitution. » On lira avec profit l'analyse serrée de M. LEGRIS, « *Le Monde* », *tel qu'il est*, Plon, 1976. La grande histoire des rapports des intellectuels et de la Révolution est encore à écrire. « C'est toute une histoire à écrire, précise F. Furet, pas tellement drôle ni par les hommes, ni par les textes, ni par l'esprit du temps. » On trouvera dans les livres de Jeannine Verdès-Leroux des éléments d'analyse et une source documentaire très riche.

9. F. FURET, « Le système conceptuel de *La démocratie en Amérique* », *Commentaire*, 12 (1980-1981), p. 606.

libéraux, a su voir que la démocratie pouvait « fournir des antidotes à la révolution », « éteindre la révolution »¹⁰.

L'histoire lui a donné raison au-delà de toute espérance. L'épuisement soudain de la passion révolutionnaire fut le résultat d'un désinvestissement interne qui a précédé d'une douzaine d'années l'éclatement de l'empire soviétique. Il reste que le bilan catastrophique des « démocraties populaires » avait préparé de longue main les esprits au « regain démocratique ». Malgré toutes leurs déficiences, les démocraties libérales ont gagné la guerre froide. Elles se retrouvent maintenant sans ennemi extérieur et, à première vue, sans ennemi intérieur sérieux. Telle est la conjoncture historique en cette fin de siècle. L'histoire n'est pas finie pour autant ; ouvertes à la libre affirmation des opinions et des intérêts, les sociétés démocratiques sont les sociétés historiques par excellence. Cependant, il ne fait pas de doute que nous sommes entrés dans un nouveau cycle historique.

Libérées des périls extérieurs, les démocraties risquent cependant de se vider à la longue de leur substance. Victorieuses, elles pourraient succomber à une sorte d'abandon, de dessaisissement interne de toute ferveur démocratique. L'envers de la conquête de « la liberté des Modernes », pour parler comme Constant, ou de « la liberté négative » dans la terminologie de Berlin, est le repliement de plus en plus exclusif sur les préoccupations de la sphère privée de l'existence, la famille, la profession, les loisirs. Dès le début de la démocratie américaine, Tocqueville avait déjà noté avec inquiétude le désintéret vis-à-vis de la chose publique, l'apathie civique. Comme tout progrès, l'individualisme libéral comporte un coût et des limites qui ne sont pas toutes accidentelles. Tout se passe comme si, après avoir conquis le suffrage universel et ce que l'on a appelé plus tard l'État-providence, le citoyen fuyait maintenant la politique et se contentait de la politique-spectacle, n'ayant plus aucun objectif de cette sorte¹¹. La tendance a été observée partout en Europe de l'Ouest (même en Grande-Bretagne) et en Amérique du Nord, les citoyens s'abstiennent d'aller voter. L'acte majeur de la citoyenneté démocratique, banalisé, semble devenu insignifiant. Le même phénomène s'observe dans les syndicats et dans les partis : le *membership* diminue, les militants eux-mêmes se démobilisent. La politique est devenue la passion d'une élite de politiciens professionnels¹² qui rivalisent dans l'art d'utiliser les médias sous l'œil tantôt amusé, tantôt indifférent de citoyens passifs. Faut-il ajouter, avec P. Valéry : « La politique a été longtemps l'art d'empêcher les hommes de se mêler de ce qui les regarde, elle est devenue l'art de les interroger sur ce qu'ils ignorent¹³ » ?

Privées d'ennemis, lassées d'avoir tant combattu, les vieilles démocraties, rongées par l'incertitude sur les principes présumés de leur identité, semblent avoir perdu de vue la claire perception de leurs valeurs. Certes, contre tous les collectivismes, il fallait défendre les droits fondamentaux de l'individu : il y a un individualisme sain,

10. F. FURET, *De la démocratie en Amérique*, dans *Dictionnaire des œuvres politiques*, PUF, 1986, p. 829, 831.

11. Voir G. HERMET, « Le désenchantement des vieilles démocraties », *Revue internationale de Sciences sociales*, 129 (1991) ; « L'éducation des gouvernants par les gouvernés », *Cosmopolitiques*, 19 (1991).

12. Voir J. JULLIARD, *Contre la politique professionnelle*, Seuil, 1977.

13. Cité dans R. ARON, *Démocratie et totalitarisme*, NRF Gallimard, p. 352.

consubstantiel à la notion même de démocratie libérale. En effet, dans la conception moderne de l'État, l'autorité de l'État est le résultat d'une « *authorization* » de la part des individus qui, par l'union de leurs volontés, ont engendré le Souverain et lui ont confié la charge de protéger leurs droits. En obéissant à l'État, c'est en fin de compte à eux-mêmes qu'ils se soumettent librement. Par suite, le prince ne pourrait s'écarter substantiellement de la volonté de ses auteurs sans ruiner la légitimité même de l'État. Cependant, sous des appellations diverses – individualisme narcissique, anomie, relativisme, nihilisme, apathie civique, etc. –, nous sentons bien qu'il peut y avoir des formes pathologiques d'individualisme qui débilitent la démocratie en tant que régime politique. Nous tenterons donc de séparer le bon grain de l'ivraie.

Après avoir dissipé certaines confusions qui pèsent sur la notion de démocratie, nous tenterons de montrer que la pensée libérale, si soucieuse de limiter le pouvoir d'État à l'encontre de la tentation perfectionniste de réaliser le Bien, risque de s'enfermer à son tour dans une perspective trop étroite de la démocratie, aplatie dans un procéduralisme aveugle à la dimension collective et polémique du politique. Dans l'horizon des guerres de religion une véritable réflexion philosophique sur l'idéal de la tolérance s'est élaborée. Par la suite, les principes acquis au cours de ce long combat ont pu être repris contre des systèmes totalitaires qui, au nom de la Révolution, instituèrent de nouveaux dogmes et de nouvelles persécutions. Ces systèmes idéocratiques, théocraties d'un type nouveau sous leurs apparences avant-gardistes, sont maintenant derrière nous, bien que leurs cendres fument encore. Dans ce grand vide idéologique, les religions traditionnelles se raniment et virent parfois à l'intégrisme, mais ce sont surtout les minorités nationales qui, selon nous, posent les problèmes les plus difficiles. Sauf exceptions rarissimes, les rapports minorité-majorité dans les démocraties hétérogènes n'ont nulle part trouvé une solution satisfaisante. Après avoir surmonté l'intolérance religieuse et le fanatisme idéologique, la tradition libérale bute sur l'intolérance ethnique ou nationalitaire. Si fondamentaux que soient les droits de l'homme pour la sauvegarde des droits individuels, ils ne peuvent assurer à eux seuls la cohésion de grands ensembles politiques hétérogènes. Comme nous le rappelle Hannah Arendt, la capacité d'agir en commun, fondée sur le vouloir-vivre collectif et régie par un lien institutionnellement reconnu, est plus fondamentale que le fait de la domination.

Enfin, nous concluons en replaçant la crise constitutionnelle canadienne à l'intérieur du cadre doctrinal d'un certain « *political liberalism*¹⁴ ». Il nous apparaît de ce point de vue hautement hasardeux d'enrôler cette conception du libéralisme dans une opération de délégitimation non seulement de toute aspiration nationale à former un nouvel État, mais encore de la simple exigence du Québec à être reconnu comme « société distincte » à l'intérieur de l'État canadien. La conviction répandue au Canada anglais de la prééminence de la charte des droits et libertés à l'encontre de l'actuelle législation du Québec autant qu'à l'égard de la revendication de nouvelles compétences pourrait bien dissimuler en vérité l'affirmation d'un nouveau nationalisme *canadian* et l'illégitimité foncière du coup de force constitutionnel de 1982. C'est en

14. C. E. LARMORE, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, 1987; « Political Liberalism », *Political Theory*, 3 (1990). J. RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1993.

voulant réparer cette méconnaissance (*misrecognition*), sans succès d'ailleurs, que l'on a pu finalement mieux comprendre combien le prestige quasi sacré qui entoure les chartes ne nous dispense nullement de la délibération et de la prudence politique. Le droit peut être motif autant que solution des conflits¹⁵.

I. PRÉCISIONS SÉMANTIQUES

Il y a une telle distance entre la démocratie antique et la démocratie moderne qu'il serait sans doute préférable d'avoir deux termes distincts pour désigner l'une et l'autre. Telle est du moins l'opinion de J. Freund dans un long article où il donne la réplique à l'essai de Moses I. Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne*¹⁶. En réalité, la démocratie moderne, représentative, plonge ses racines dans une autre histoire, celle des moines du Moyen Âge. La contribution de L. Moulin sur ce point a fait date. « On parle beaucoup de démocratie, écrit-il, de liberté, de chartes et de privilèges, mais on néglige le plus souvent l'aspect formel qui en garantit le fonctionnement et l'authenticité et plus encore la question de ses origines. Le monde moderne ne doit ses techniques électorales et délibératives ni à Rome, ni à Athènes, ni aux communes, mais à l'Église et aux ordres religieux [...]. Dans l'ensemble, les techniques de délibération en usage dans l'Antiquité restèrent toujours imprécises et rudimentaires en tout cas, peu démocratiques, au sens actuel, égalitaire et arithmétique, du terme¹⁷. » Par cet aspect, la démocratie moderne est d'origine chrétienne et non pas grecque.

Bien des combats pour la liberté que nous jugerions d'esprit démocratique n'ont pas été vécus comme tels par ses protagonistes. Le mot « démocratie » appartenait alors au langage savant et ce n'est que tardivement que le terme a pris valeur d'étendard. Comme le note P. Rosanvallon dans un article récent, ce n'est qu'au moment où certains révolutionnaires français raniment la perspective d'un gouvernement direct en 1793, que l'on voit resurgir le modèle antique et avec lui le mot « démocratie ». À partir de 1794 Robespierre use de plus en plus du terme de démocratie. Il va jusqu'à déclarer : « Le gouvernement démocratique ou républicain : ces deux mots sont synonymes malgré les abus de la langue vulgaire¹⁸. » Mais il faut attendre jusqu'en 1848 pour que le mot fasse son entrée en force dans le discours politique. 1848 marque l'avènement du suffrage universel. Il n'est donc pas étonnant que l'année suivante Guizot écrive dans *De la démocratie en France* : « Tel est

15. J. FREUND, « Le droit comme motif et solution des conflits », *Archives de philosophie du droit et de philosophie sociale*, 2 (1973).

16. MOSES I. FINLEY, *Démocratie antique et démocratie moderne*, Payot, 1976 ; C. MILLON-DELSOL, *Essai sur le pouvoir occidental*, PUF, 1985 ; J. FREUND, « Les démocrates ombrageux », *Contrepoint*, 22-23 (1976).

17. L. MOULIN, « Origines des techniques électorales », *Le Contrat social*, 3 (1960) ; « Les origines religieuses des techniques électorales et délibératives modernes », *Revue internationale d'histoire politique et constitutionnelle*, avril-juin 1953 ; *Le Monde vivant des religieux*, Calmann-Lévy, 1964.

18. M. ROBESPIERRE, « Sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention nationale dans l'administration intérieure de la République », dans *Textes Choisis*, t. II, Éditions sociales, 1958, p. 155. Cité dans P. ROSANVALLON, « L'histoire du mot démocratie », *Situations de la démocratie*, Gallimard, Le Seuil, 1993, p. 20. Nous devons beaucoup à cette excellente introduction historique.

l'empire du mot démocratie que nul gouvernement, nul parti n'ose vivre, et ne croit le pouvoir, sans inscrire ce mot sur son drapeau¹⁹. »

Après la Restauration le mot subit une éclipse. Il est significatif, par exemple, que B. Constant n'éprouve jamais le besoin de se référer à la démocratie. Le mot pénètre, il est vrai, dans la langue politique ordinaire, mais c'est pour y désigner le plus souvent un type de société marqué par l'égalité des conditions et non un régime politique. La démocratie en tant que fait social issu de la Révolution s'oppose à la société aristocratique. Cette nette prédominance du sens sociologique se retrouve encore chez Tocqueville²⁰. Dans le même temps, à gauche, on emploie plutôt le terme républicain, seul véritable principe de la souveraineté du peuple. Ce n'est qu'après 1848 que la démocratie entre pour de bon dans le registre politique et se répand ensuite comme une croyance commune en l'égalité. Il importe de garder à l'esprit ces fluctuations de sens dans l'usage du mot pour éviter de commettre des anachronismes.

Dans l'usage courant le terme démocratie réfère à la démocratie libérale telle que nous la connaissons à l'Ouest. Que la démocratie soit pour nous libérale est implicitement présupposé comme allant de soi. L'épithète apparaît redondante, superflue. Mais dès lors que le même mot est utilisé pour désigner des régimes autoritaires, des dictatures, voire des systèmes totalitaires, cet usage justifie l'adjonction d'un qualificatif dans lequel se concentre le sens du mot. La substance n'est plus dans le substantif mais dans l'épithète qui l'accompagne. On sait ce qu'il en était des démocraties « populaires » et de ces Républiques qui se proclamaient « démocratiques ». Les membres de la Nomenklatura de ces pays aimaient tellement la liberté qu'ils la gardaient toute entière pour eux-mêmes.

En réalité, la synthèse démocratico-libérale est le résultat d'un processus historique qui est loin d'aller de soi. Il y a un *Liberalism Ancient and Modern*, pour reprendre le titre d'un ouvrage de Léo Strauss. Locke, Montesquieu, Constant, Hegel, du moins à mon sens, sont des esprits libéraux bien qu'ils ne puissent être annexés à la tradition démocratique²¹. À l'inverse, Rousseau, Marx, C. Schmitt se réclament d'une certaine idée de la démocratie bien que le libéralisme du premier soit pour le moins ambigu et que l'hostilité des deux autres à l'univers moral du libéralisme soit bien connue²². Ce fut l'audace de Tocqueville de concevoir que la démocratie n'était pas irrévocablement liée aux épisodes sanglants de sa naissance en France. Il voit

19. F. GUIZOT, *De la démocratie en France*, Paris, 1849, p. 9, cité dans J. FREUND, « Les démocrates ombrageux », *Contrepoint*, 22-23 (1976), p. 108.

20. R. ARON, « La définition libérale de la liberté », *Archives européennes de sociologie*, V, 1964, p. 159-189. Repris dans *Essai sur les libertés*, Calmann-Lévy, 1965.

21. Les rapports de Hegel au libéralisme sont complexes, controversés. Sur l'état de la question voir les ouvrages récents de Steven B. SMITH, *Hegel's Critique of Liberalism. Rights in Context*, The University of Chicago Press, 1989; D. LOSURDO, *Hegel et les libéraux*, PUF, 1992. Voir également C. TAYLOR, « Hegel's Ambiguous Legacy for Modern Liberalism », dans *Hegel and Legal Theory*, New York, Routledge, 1991.

22. Les positions sévères de J.L. Talmon et L.G. Crocker sont bien connues. Voir la fine analyse de M. CRANSTON, « Jean-Jacques Rousseau and the Fusion of Democratic Sovereignty with Aristocratic Government », *History of European Ideas*, vol. II, 1989, p. 417-425.

que les temps poussent à la démocratie et il s'interroge sur les conditions de l'esprit de liberté dans ce nouveau contexte. Il souligne notamment l'importance du respect des formes juridiques, « l'esprit légiste », la division des pouvoirs, l'indépendance du pouvoir judiciaire, la pluralité des partis, la liberté d'association, la liberté de presse, le fédéralisme qui, bien aménagé, permet de cumuler les avantages propres aux grands et aux petits États.

On s'est souvent posé la question de savoir dans quelle mesure le libéralisme politique était logiquement lié au libéralisme économique. Sur ce point, il convient de reconnaître avec J. Freund que « le fait d'être un adepte du libéralisme économique ne signifie pas qu'on soit aussi un adepte du libéralisme politique. L'histoire offre de nombreux exemples de cette divergence. Ainsi, Léon Blum fut comme socialiste un partisan du dirigisme économique, mais politiquement un libéral, tandis qu'à l'inverse Schacht était favorable au libéralisme économique, mais aussi du point de vue politique à un régime autoritaire²³. » Cependant, si la liberté économique n'est pas une condition suffisante des libertés civiles et politiques elle en est, en tout cas, une condition nécessaire. À ma connaissance, l'histoire ne nous offre pas un seul exemple d'un régime politique libéral qui ne fut appuyé sur une économie libre. La combinaison système politique libéral/économie dirigée apparaît hautement improbable. Peut-être peut-elle exister dans une certaine mesure dans certaines colonies religieuses, des kibboutz israéliens, des monastères. Dans ces petites communautés homogènes fortement intégrées, la liberté individuelle coïncide avec un loyalisme quasi inconditionnel à la collectivité. Au niveau des grands États, l'expérience a montré plus d'une fois que le dirigisme économique conduit, à la longue, au refus du libéralisme politique.

Attaché avant tout à l'idéal de liberté (dont l'affinité avec l'héritage aristocratique est pour lui évident²⁴), Tocqueville ne le juge donc pas incompatible avec la passion démocratique de l'égalité, mais il voit bien la tension interne à cette nouvelle alliance²⁵. En effet, on peut très bien concevoir un pays doté d'une constitution libérale dont les dirigeants ne seraient pas élus au suffrage universel mais nommés à la suite de concours organisés par quelque École Nationale d'Administration... L'exécutif serait entre les mains d'une oligarchie méritocratique²⁶. À l'instar du philosophe-

23. J. FREUND, « La pensée libérale », dans *Kwartalschrift Wetenschappelijk Onderwijs Linsburg*, Belgique, Diepenbeck, 5, Jahrg Heft 4, 1975, p. 405-421.

24. Voir B. DE JOUVENEL, *Du Pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*, Genève, Les Éditions du Cheval Ailé, C. Bourquin, 1947, chap. XVII : « Les origines aristocratiques de la liberté » ; Alan S. KAHAN, *Aristocratic Liberalism*, Oxford University Press, 1992.

25. Le primat accordé à la liberté entraîne nécessairement un accroissement des inégalités. À l'inverse, la volonté de resserrer l'éventail des inégalités implique une certaine restriction des libertés. Voir J. BAECHLER, « De quelques principes du libéralisme », *Contrepoint*, 17 (1975) ; *Démocraties*, Calmann-Lévy, 1985, p. 143. R.M. HARE, « Liberty and Equality. How Politics masquerades as Philosophy », *Social Philosophy and Policy*, 1984. Généralement optimistes, les libéraux ont tendance à escamoter le « polythémisme des valeurs » et sa charge potentiellement auto-destructrice pour la démocratie. Voir L. KOLAKOVSKI, « The Self-Poisoning of the Open Society », *Survey*, 4 (1980).

26. Gordon GRAHAM, « Liberalism and Democracy », *Journal of Applied Philosophy*, 9 (1992) ; Amy GUTMAN, « How Liberal is Democracy », dans D. MACLEAN, C. MILLS *et al.*, *Liberalism Reconsidered*, Rowman and Allanheld, 1983. R. ARON : « Le libéralisme est une conception relative aux buts et à la limitation du Pouvoir. La démocratie est une conception relative au mode de désignation de ceux qui exercent le pouvoir.

roi, ce n'est pas la multitude (*oi polloi*) qui se gouvernerait elle-même indirectement mais les meilleurs (*oi aristoi*). L'expertise et le savoir-faire seraient supposément au pouvoir. Dans les faits, il est vrai, leurs décisions ne seraient pas scientifiques ou techniques pour autant : elles seraient forcément politiques. L'action politique comporte des aspects techniques mais elle reste par essence irréductible à la technique. On peut présumer que leur politique serait rationnelle sans être raisonnable ou conforme à la logique proprement politique.

À l'inverse, on peut imaginer un dictateur qui, après un putsch avorté, réussirait néanmoins à se faire nommer chancelier à la suite d'une élection régulière... La démocratie peut être plébiscitaire ou autoritaire. La *ratio* du système parlementaire n'est pas nécessairement liée au principe démocratique, mais à la croyance libérale que la vérité peut être trouvée à partir de la libre discussion publique des opinions. C'est ainsi que dans la République de Weimar en crise, Carl Schmitt a cru qu'une forme de « césarisme antiparlementaire » pouvait être la solution²⁷. Il accepte la démocratie mais récuse l'optimisme rationaliste des libéraux qui croient pouvoir éviter l'âpreté des antagonismes idéologiques dans la recherche désintéressée de la vérité.

Quant au capitalisme, il ne saurait intervenir ici comme une variable significative du fait que nous ne connaissons pas d'autre système économique moderne²⁸. Le capitalisme peut s'accommoder de régimes politiques fort différents. À côté du capitalisme libéral, où l'investissement provient d'une pluralité de firmes privées, il n'est pas impossible d'observer un capitalisme d'État, où la source d'investissement quasi exclusive vient justement de l'État. L'expression « capitalisme d'État » n'a rien de contradictoire. Bien que dans la réalité concrète l'économique, le social et le politique interfèrent inévitablement, il convient de les distinguer pour les besoins de l'analyse. « S'ils veulent éviter les malentendus, les discussions stériles et certaines vaines polémiques, il importe que le sociologue, mais aussi l'économiste et l'historien des idées sociales fassent cette distinction indispensable entre une doctrine purement économique comme le capitalisme, une doctrine purement politique comme celle de la démocratie ou de la dictature et une doctrine purement sociale comme le libéralisme ou le socialisme²⁹. »

II. LA COMPOSANTE LIBÉRALE : L'AUTO-LIMITATION DU POUVOIR

Muni de ces clarifications préliminaires, nous pouvons maintenant tenter de mettre en relief la grandeur unique (mais en droit universalisable) de la démocratie

La logique du libéralisme conduit à la démocratie par l'intermédiaire du principe de l'égalité devant la loi » (*Essai sur les libertés*, Calmann-Lévy, 1965, p. 149).

27. C. SCHMITT, *Parlementarisme et démocratie* (1923), Seuil, 1988, p. 41 ; C. MOUFFE, « Penser la démocratie moderne avec, et contre, Carl Schmitt », *Revue française de science politique*, 1 (1992).

28. J. BAECHLER, « Essai sur les origines du système capitaliste », *Archives européennes de sociologie*, IX (1968) : « Revenons au capitalisme : "qu'il faudrait décidément se résoudre à appeler système industriel [...]» (p. 232).

29. J. FREUND, « Les trois types d'économie », dans *Science et conscience de la société. Mélanges offerts à Raymond Aron*, 1971, p. 33.

moderne, mais aussi les périls internes qui la guettent aujourd'hui. La relation politique comporte une asymétrie essentielle. Quelques-uns, voire un seul, commandent, le grand nombre obéit bon gré mal gré. Les formules de légitimation varient, le fait fondamental subsiste partout et toujours. Les oligarques passent, l'oligarchie demeure. La démocratie elle-même n'échappe pas à la loi. C'est ainsi que R. Michels ajoute en sous-titre à son ouvrage classique sur les partis politiques: *essai sur les tendances oligarchiques des démocraties*³⁰. Quelles que soient l'origine sociale des dirigeants ou leurs références idéologiques, un petit nombre de dirigeants impose sa volonté à la multitude. Ceux que l'on appelle « les machiavéliens³¹ » n'ont cessé de marteler ce thème. Avec un malin plaisir, Pareto écrit : « Tous les gouvernements font emploi de la force, et tous affirment être fondés sur la raison. En fait, avec ou sans suffrage universel, c'est toujours une oligarchie qui gouverne et qui sait donner l'expression qu'elle désire à la volonté populaire³². »

On peut gouverner, mais également opprimer, au nom de la souveraineté du peuple tout comme au nom de Dieu, de l'Histoire ou de la Révolution. Encore une fois, rien ne garantit que des représentants élus n'imposent pas leur volonté d'une manière arbitraire et dictatoriale en dehors de tout débat parlementaire. La démocratie n'est pas intrinsèquement libérale ou, pour adopter la terminologie plus précise de R. Aron, « constitutionnelle-pluraliste³³ ».

Rousseau, que l'on peut considérer comme le théoricien avant la lettre de la dictature démocratique, n'est pas seulement hostile à toute représentation mais aussi, significativement, à toute délibération, celle-ci lui apparaissant comme l'expression d'une Volonté Générale recouverte par la clameur des passions.

30. R. MICHELS, *Les partis politiques. Essai sur les tendances oligarchiques des démocraties*, Flammarion, 1965.

31. M. WEYEMBERGH, « Max Weber et les machiavéliens », *Revue de l'Institut de sociologie*, 1 (1967).

32. V. PARETO, *Traité de sociologie*, § 2183, Droz, 1968, p. 1395.

33. R. ARON, *Démocratie et totalitarisme*, NRF, 1965. Remarques sur la classification des régimes politiques dans *Études politiques*, NRF 1972, p. 335-344. Comme l'avait déjà noté Montesquieu : « Le pouvoir du peuple n'est pas nécessairement la liberté du peuple. La monarchie, même à condition que chacun respecte les lois du royaume, assure une certaine sorte de liberté » (p. 337). B. FARAGO distingue deux sens du mot « démocratie ». D'une part, la démocratie comme *système politique* dans lequel le titulaire ultime du pouvoir est le peuple ; d'autre part, la démocratie entendue comme « *système de garanties* prévues au profit de l'individu et de la société civile pour les protéger contre les empiètements toujours possibles du pouvoir ». Selon nous, ce second sens procède de la tradition libérale moderne et non à proprement parler de la démocratie. Par ailleurs, il voit bien la difficulté du problème : sauf exceptions rarissimes, les rapports minorité-majorité dans les démocraties hétérogènes n'ont nulle part trouvé une solution réellement satisfaisante. Les démocraties française et américaine (du moins jusqu'à maintenant !) ignorent ce problème en raison d'un long et puissant travail historique d'*assimilation*. Il va jusqu'à écrire : « En démocratie donc, avant même l'égalité formelle des citoyens, le fondement de la vie politique est assuré par le postulat d'un corps civique unifié par la langue : entendues au sens politique, les notions de peuple et de nation supposent donc que soient données l'unicité nationale, l'homogénéité linguistique et l'identité culturelle enracinée dans cette langue commune. [...] L'usage de la langue est une question par trop existentielle pour que l'homme en tant que citoyen puisse renoncer à la sienne : l'individu préférera toujours participer à une collectivité à laquelle il appartient réellement. » Il attend un commencement de solution du Conseil de l'Europe et notamment de la Commission et la Cour européenne des droits de l'homme. On peut douter, comme l'auteur lui-même d'ailleurs à la fin de son article, d'une solution de type juridique à cette question. Le problème est de nature politique – il s'agit de reconnaître l'autre dans son altérité et d'être reconnu à son tour – et ne peut aboutir qu'à des compromis précaires dans le cadre d'un processus politique. (« La démocratie et le problème des minorités nationales », *Le Débat*, 76 (1993), p. 5, 11, 13, 19, 24).

Plus le concert règne dans les assemblées, c'est-à-dire plus les avis approchent de l'unanimité, plus aussi la volonté générale est dominante ; mais les longs débats, les dissensions, le tumulte, annoncent l'ascendant des intérêts particuliers et le déclin de l'État³⁴.

Comme si la division des opinions en ce qui touche le bien public était un insupportable scandale. La Volonté Générale doit s'imposer à tous par le seul éclat de son évidence et faire taire toute dissidence. La Volonté Générale s'exprime dans la généralité de la loi³⁵. À l'inverse, Rousseau se montre d'une extrême suspicion à l'égard du gouvernement qui doit décider dans l'incertitude face à la singularité des événements. Or, nous le savons bien, la loi ne régularise que les cas courants, prévisibles. En tant que telle, elle ne couvre qu'un segment de l'action. Les problèmes les plus redoutables exigent des décisions ponctuelles dont la portée est justement historique. Toute l'action politique ne peut être médiatisée par la loi. Il y a un rationalisme panjuridique qui équivaut au refus utopique du politique et de l'historicité. À juste titre, J. Julliard s'étonne de l'énormité de cette carence :

Il est singulier de lire sous la plume d'un homme qui passe pour le père de la démocratie et de la souveraineté du peuple que le problème de la paix et de la guerre, pas moins, échappe à l'application du domaine de la volonté générale, qu'il s'agit d'un acte pratique relevant de ce que nous appellerions aujourd'hui l'exécutif. La paix et la guerre ! Il n'y a pas de problème plus important pour une communauté politique. Sa volonté générale, mise au pied du mur, est singulièrement aboulique [...]³⁶.

Anti-politique à force de perfectionnisme démocratique, Rousseau met à mal un certain libéralisme, qui est précisément l'aspect de la démocratie moderne qui est le plus valable. La généalogie de ce libéralisme nous réserve des surprises. Comme chacun sait, l'idéal de tolérance a pris corps et s'est développé dans le contexte des guerres de religion. Phénomène essentiellement politique, il était logique que seule l'intervention du pouvoir politique ramenât la paix dont l'État avait la charge. Tel est le paradoxe : c'est au nom de la Raison d'État et par la force que l'État a imposé la tolérance civile. La solution ne pouvait être d'ordre théologique mais politique. La paix n'est pas un problème de conscience mais de puissance. La dissociation du pouvoir religieux et du pouvoir politique fut préconisée par ceux que l'on appelait à l'époque les « politiques ». Hobbes appartient à cette ligne de pensée qui pose les fondements de la conception laïque de l'État. L'ordre et la paix publics impliquent une nette distinction du privé et du public. L'intrication archaïque du religieux et du politique, typique de la communauté traditionnelle³⁷ et qui fut longtemps profitable à l'Église et à l'État, a vécu ; elle est devenue un obstacle au rôle propre de l'une et de l'autre. En s'émancipant et en affirmant sa responsabilité exclusive quant à la paix

34. J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social*, liv. IV, chap. II. Voir le remarquable article de B. MANIN, « Volonté générale ou délibération ? Esquisse d'une théorie de la libération politique », *Le Débat*, 33 (1985).

35. Sur la tradition légicentriste : O. RUDELLE, « Le légicentrisme républicain », dans F. FURET, M. OZOUF et al., *Le siècle de l'avènement républicain*, NRF Gallimard, 1993.

36. J. JULLIARD, « Gouverner : les principes et la pratique », *Le Débat*, 38 (1986), p. 95.

37. LUC DE HEUSCH, « Pour une dialectique de la sacralité du pouvoir », *Le pouvoir et le sacré*, Annales du Centre d'Étude des Religions, Bruxelles, 1962, p. 15 : « La science politique relève de l'histoire comparée des religions. »

civile, l'État rend du même coup l'Église à sa vocation spirituelle. De part et d'autre il faut renoncer à l'échange de bons services que chaque puissance rend à l'autre. P. Ricœur décrit ainsi les avantages immédiats de l'alliance du sabre et du goupillon : « La politique demande au religieux, représenté par sa hiérarchie, l'onction, c'est-à-dire le signe de sa sacralité ; en échange, l'institution ecclésiastique demande au politique la sanction du bras séculier pour ce qu'elle tient pour schisme ou hérésie. Cet échange entre onction et sanction constitue une relation instrumentale croisée, où chacune des institutions reçoit de l'autre ce qui lui manque : la force spirituelle du sacré pour le politique et la force physique de la contrainte pour le religieux ou, plutôt, pour l'ecclésiastique³⁸. » L'Église doit renoncer à imposer la juste interprétation de l'Écriture en s'appuyant sur le glaive du prince et celui-ci doit se contenter de protéger un ordre public se limitant à l'extériorité des actes en vertu d'une autorité qui ne doit rien à une source transcendante. Le croyant peut penser ce qu'il veut dans l'intériorité de son cœur *in secret free* ; le citoyen doit obéir à la loi : « The law is the public conscience – private Consciences [...] are but private opinions³⁹. » À l'intérieur du respect de l'ordre légal garanti par la puissance publique, chacun est libre d'entendre le souverain bien à sa manière sans crainte d'être inquiété. L'État accepte sa désacralisation, l'Église, l'abandon de son pouvoir de contraindre au-delà de la sanction spirituelle de l'excommunication. L'État détermine le juste et l'injuste en matière civile et s'abstient d'être le bras séculier du vrai et du faux en matière de foi, ni même en matière de gouvernement puisqu'il n'y a pas de vérité d'État. Refusant de s'aligner sur une doctrine, il les permet toutes (sauf celles qui incitent directement à la rébellion). Peut-être n'y a-t-il pas en fait d'État vraiment laïc, car le principe moderne de l'État de droit prend à rebours l'affinité naturelle du religieux et du politique dont toute l'histoire apporte l'éclatant témoignage, y compris dans notre siècle, où le totalitarisme sous sa double forme fasciste et communiste a été correctement décrit comme « religion séculière ». Après avoir lutté contre des forces, sinon théocratiques du moins cléricales, c'est au nom du même principe fondamental de la neutralité de l'État que les démocraties ont dû résister aux forces idéocratiques. P. Manent caractérise en ces termes la formule politique libérale : « la société étant définie par l'agrégation des droits des individus, droits qui appartiennent également à tout homme en tant qu'homme indépendamment de ses opinions, les opinions y sont ou doivent être sans pouvoir : elles sont libres. L'institution politique ayant pour raison d'être la garantie de ces droits, elle est elle-même neutre entre les opinions : le pouvoir légitime est sans opinion, il est "neutre et agnostique". Opinions sans pouvoir, pouvoir sans opinion : le lien noué par l'Ancien Régime entre le pouvoir et l'opinion est radicalement tranché⁴⁰. » En outre, l'État s'abstient d'intervenir directement dans la dynamique économique (si ce n'est par le biais de l'impôt) qui, en principe, n'est plus régulée que par le mécanisme impersonnel de la main invisible : « La société ou le marché, comme lieu de l'autonomie est, ainsi que l'État, "neutre

38. P. RICOEUR, « Tolérance, intolérance, intolérable », dans *Lectures I*, Seuil, 1992, p. 296.

39. T. HOBBS, *Leviathan*, liv. II, chap. XXIX, Oxford, Basil Blackwell, p. 211-212.

40. P. MANENT, « Situation du libéralisme », *Commentaire*, 35 (1986), p. 391.

et agnostique" entre les opinions. Mais cette neutralité ne signifie pas qu'aucune opinion autoritaire ne règne plus : ce qui fait autorité désormais, c'est la neutralité⁴¹. »

Par ce double retrait, l'État se replie sur sa tâche propre et charge du même coup les individus (et les corps intermédiaires librement investis par eux) d'une liberté nouvelle. L'État comme tel n'a plus d'opinion propre et tolère toutes les opinions, qu'elles portent sur les fins ultimes de l'existence, la loi divine, la conception de la vie bonne, la meilleure manière d'organiser l'économie, voire la manière de gérer le bien commun, aussi longtemps que les citoyens ne violent pas les lois ou les droits de leurs concitoyens. Il en résulte un abaissement du contenu spirituel et moral de l'État qui peut d'abord donner l'impression d'une anomie sans limites. Mesure-t-on la hardiesse singulière d'un tel délestage ? J.-M. Domenach a raison d'affirmer : « Le libéralisme est sans doute la seule doctrine réellement athée de la modernité⁴². » Aussi bien, l'assimilation effective d'une telle décision de principe ne pouvait être que le résultat d'un processus long et tortueux.

Deux événements sont marquants : la révocation de l'Édit de Nantes (1685) qui suscite immédiatement le *Commentaire philosophique* de Bayle (1685) et le *Toleration Act* en Angleterre (1689) qui inspire à Locke sa troisième *Lettre sur la Tolérance*. Bayle va plus loin que Locke : celui-ci chasse de la Cité « papistes » et « athées » tandis que Bayle les y maintient. Bayle défend la liberté de conscience qui affirme le droit à l'erreur. Puisque la conscience échappe par définition à toute investigation, elle n'admet aucune limite. Plus politique, Locke plaide pour la tolérance au sens propre et de ce fait ménage la lente évolution des mentalités⁴³. La rupture sur le plan institutionnel des rapports État/Église ne pouvait survenir qu'à la suite d'une difficile mutation culturelle. La poussée de l'individualisme libéral se heurtait à forte partie. La tendance immanente de toute société, et par-dessus tout de la *Gemeinschaft* traditionnelle, à resserrer sans cesse le tissu social s'opposait à l'action centrifuge de la liberté des individus. À la limite, la dynamique centripète d'une intégration sans failles aboutit à la négation pure et simple de la liberté individuelle, comme on le voit dans le constructivisme utopique : l'individu dévitalisé, privé de toute spontanéité, réduit à sa fonction sociale, n'y est plus qu'un simple rouage de la mégamachine sociale. L'individualité du tout social s'affirme sans partage. Le rêve d'une société intégralement sociale se révèle à la fin comme « le rêve d'un retour non pas même aux sociétés archaïques mais aux sociétés animales⁴⁴ ». La régulation interne, parfaite, automatique, rend inutile la règle externe de la justice. La société d'ancien régime, traversée de crises et de contradictions, comme toute société historique, était loin de ces bricolages imaginaires. Il reste qu'elle était une société fortement intégrée et entendait bien le rester comme le montre le bel essai d'Elisabeth Labrousse, *Un roi, une loi, une foi ? La révocation de l'Édit de Nantes*.

41. *Ibid.*, p. 395.

42. J.-M. DOMENACH, « Révolution et modernité », *Esprit*, juin 1988. Repris dans *Des idées pour la politique*, Seuil, 1988, p. 30.

43. B. COTTRET, « Tolérance ou liberté de conscience ? », *Études théologiques et religieuses*, 3 (1990). B. PLONGERON, « De la Réforme aux Lumières. Tolérance et liberté. Autour d'une fausse idée claire », *Recherches de science religieuse*, 1 (1990).

44. G. CANGUILHEM, *Le normal et le pathologique*, PUF, 1966, p. 190.

III. KANT : UNE OUVERTURE PRUDENTE À LA TOTALISATION DU BIEN

Dans l'histoire de la tolérance, cette vertu cardinale de la vie en démocratie, Kant mérite une mention particulière. Au-delà du contexte immédiat dans lequel il réfléchit, il s'élève à une hauteur de vue qui garde l'éternelle jeunesse du vrai et qui peut aisément être transposée à d'autres conjonctures historiques.

Comme Castellion, Locke, Bayle, Voltaire et en général les combattants des Lumières, Kant dénonce toute forme d'intolérance religieuse. L'argument classique depuis S. Augustin, le fameux *Compelle intrare* (Luc, XIV, 23) est tout à fait inacceptable. Pour lui, la voix de la conscience ordonne de ne rien oser qui risque d'être injuste. L'inquisiteur a tort : il n'est pas permis de commettre un crime, fût-ce par obéissance à ce que l'on croit être la volonté de Dieu. Dans *La Religion*, Kant se montre scandalisé devant le récit du sacrifice d'Abraham qu'il qualifie de mythe ou d'illusion⁴⁵. Comment connaissons-nous la volonté divine ? Savons-nous de science certaine ce que nous considérons être la loi suprême, la loi de Dieu ? Dieu se révèle soit à travers un texte sacré soit miraculeusement, par une illumination directe. Dans le premier cas, l'erreur peut se glisser dans la révélation qui paraît venir de Dieu du fait que l'Écriture fut rédigée par des hommes, toujours faillibles. L'intelligence de la foi requiert donc le travail interminable de discrimination du pur et de l'impur, du véridique et de l'erroné. Dans le second cas, la question se pose avec encore plus d'acuité. Comment l'illuminé, le *Schwärmer* peut-il savoir que la voix qu'il croit entendre est bien celle de Dieu lui-même ? Kant est catégorique : « Il est absolument impossible que l'homme puisse saisir par ses sens l'infini, le différencier des êtres sensibles et par là le reconnaître⁴⁶. » Dans les deux cas une erreur peut être commise. La « foi phénoménale » peut éventuellement concorder avec la loi morale, elle ne peut jamais l'infirmier. Entre la foi d'Église et la pure religion morale, l'écart ne peut être réduit à néant pour nous, êtres à la fois raisonnables et finis. Or l'analogie est frappante : comme « l'Idée politique du droit public », l'Idée de la véritable Église ne sera jamais pleinement réalisée. À première vue, on pourrait se désoler de cette navrante finitude qui nous condamne à la réalisation toujours imparfaite de l'Idée ; mais Kant juge autrement. Les forces dissociatrices qui habitent la communauté humaine ont le mérite d'empêcher les fausses unifications, toujours prématurées. « L'insociable sociabilité » humaine déjoue ici la *volonté de puissance* qui, plus que la certitude de posséder la vérité, anime ces pseudo-synthèses du Bien. Institutions totalisantes par excellence, l'Église et l'État sont particulièrement exposés à la tentation de ses agents de vouloir réaliser le Bien total. Certes, nous pouvons et nous devons promouvoir autant que faire se peut l'accomplissement du souverain bien, c'est-à-dire la synthèse de la vertu et du bonheur pour tous les hommes, mais l'Idée, le postulat, l'espérance ne peuvent devenir l'objectif d'une institution humaine qui, par rapport à un terme infini, reste toujours à une distance infinie de la perfection

45. E. KANT, *La religion dans les limites de la simple raison*, O.P., t. III, NRF, 1986, p. 87, 187 ; *Le conflit des facultés*, O.P., t. III, p. 63.

46. Id., *Le conflit des facultés*, O.C., t. III, NRF, 1986, p. 871.

de l'Idée. La visée du règne des fins doit demeurer ce qu'elle est en vérité, à savoir l'ouverture sur une tâche infinie, comme telle inépuisable. La visée ne peut se transformer en vision, l'intention en prétention à savoir et à faire la totalisation du Bien. Par rapport aux fins ultimes qui sont des visées d'ordre eschatologique, tous les moyens humains, finis, sont radicalement déficients. La disproportion fini/infini est tout simplement insurmontable. Tel est le saut mortel qui induit la démesure essentiellement totalitaire du *Schwärmer* : *il affirme plus qu'il ne sait et prétend en faire plus qu'il ne peut*. La totalité que nous ne pouvons ni connaître ni accomplir, du moins en plénitude, il nous est permis de l'espérer ; mieux, nous devons agir en ce sens tendanciellement, asymptotiquement, tout en sachant que le bonheur, « idéal de l'imagination, non idée de la raison », et qui ne dépend pas entièrement de nous, ne pourra jamais être réalisé d'une manière parfaite. Nous pouvons seulement espérer qu'il s'ajoute gracieusement à la vertu. Par rapport à cette perspective eschatologique, Église et État ne sont jamais que des médiations insuffisantes, des « véhicules » qui ne peuvent jamais coïncider avec ce *terminus ad quem* idéal.

Chaque Église « nourrit l'audacieuse prétention de devenir universelle ; mais dès lors qu'elle s'est répandue et se trouve être dominatrice, le principe de la dissolution et de la séparation en sectes diverses se montre aussitôt⁴⁷ ». G. Waterlot commente en termes excellents :

Ce qui se donne d'abord comme un frein fâcheux et une résistance désespérante dans l'histoire des hommes, puisque le progrès vers une Église unifiée est toujours contrarié par la tendance à la dissociation en sectes, se révèle être, d'un point de vue, un remède indispensable à la tendance irrépressible des hommes à ériger le particulier en universel, par paresse et orgueil. La tendance à la séparation en sectes peut être comprise d'un côté comme mal, de l'autre comme bien : mal en ce qu'elle retarde l'unité de l'Église véritable, bien en ce qu'elle anéantit les pseudo-unifications⁴⁸.

Par rapport à la plénitude du Bien, la division des opinions est inévitable et tout à fait légitime. Si nous pouvons convenir avec Hobbes qu'il y a une sorte d'unanimité passionnelle face au *summum malum* de la mort violente que l'institution de l'État s'efforce d'exorciser ; s'il y a une universalité de la loi morale que la règle d'or ou l'impératif catégorique énonce dans l'abstrait, il n'en va pas de même avec la visée du bonheur, qui s'ajoute à l'exigence primordiale du respect de la loi morale par motif de devoir et qui compose avec elle l'unité du Bien. La définition du bonheur varie nécessairement de l'un à l'autre et chez tout un chacun d'un moment à l'autre de son existence. En ce qui touche le contenu du *summum bonum*, le consensus s'avère impossible, comme en témoigne l'irréductible diversité des religions et des utopies. Il n'y a pas de science de la totalité du Bien, pas plus que de la totalité de l'Être. Tout dogmatisme théologique ou idéologique ne peut être ici que le prélude à des *praxis* fanatiques. Puisqu'il n'y a pas de science du souverain bien ou des fins ultimes (lesquelles comportent d'ailleurs une discordance conceptuelle interne), mais une pluralité légitime d'options religieuses ou métaphysiques, la sagesse pratique

47. ID., *La religion dans les limites de la simple raison*, O.C., t. III, NRF, 1986, p. 151.

48. G. WATERLOT, « La question de la tolérance chez Kant », *Cahiers Eric Weil*, Presses universitaires de Lille, 1992, p. 160.

consiste à assumer ce fait comme une donnée irréductible et à organiser leur confrontation publique dans un débat et un combat réglés qui fassent l'économie de la lutte à mort par tous les moyens. Car dès que nous entrons dans le registre de l'opinion, il est normal qu'il y en ait plusieurs. Il est vain de vouloir atteindre l'unanimité dans les questions d'opinion. Combattues comme un scandale intolérable, la multiplication et la rivalité des opinions ne peuvent que se poursuivre dans la clandestinité en dehors de la lumière de l'espace public.

À l'intérieur même de l'ordre politique, l'actuel « regain démocratique » n'a pas encore atteint nombre de pays ravagés par l'intégrisme religieux ou la fièvre nationaliste. Dans les vieilles démocraties, désenchantées, l'intériorisation de la conviction démocratique varie et dissimule des clivages idéologiques non moins irréductibles. Cependant, l'État démocratique ne saurait rester neutre à l'égard des idées de liberté et d'égalité qui fondent sa légitimité et qu'il arbore dans la symbolique des devises, des drapeaux, des commémorations. Mais il y a bien des manières d'entendre ces principes pris séparément et dans la tension, virtuellement dramatique, de leurs rapports, comme l'enseigne toute l'histoire des démocraties. Toujours le dissensus resurgit à l'intérieur du consensus. *Grosso modo*, la droite a privilégié l'exigence de liberté, la gauche, celle d'égalité⁴⁹. Aux États-Unis, l'œuvre de J. Rawls a tenté une thématization de ces valeurs à l'intérieur d'une théorie systématique de la justice. Cet ouvrage a suscité la controverse et un flot ininterrompu de publications, au point que l'on a pu parler de la « Rawls industry ». En deçà de toute perspective téléologique sur le Bien, l'idée de justice se fragmente en doctrines rivales dès que l'on veut préciser le *suum cuique tribuere*, car il est impossible d'établir une pensée de la justice à la fois universelle et concrète, pertinente à tous égards.

L'universalité peut et doit être visée en idée, la réalisation ne peut en être qu'approchée et inadéquate. Rien n'est plus dangereux que la volonté résolue d'abolir une fois pour toutes la distance entre l'idée régulatrice et son objectivation dans une forme phénoménale, car elle revient à investir une organisation finie et toujours relative d'une charge d'absolu qui congédie toute limite comme dénuée de fondement véritable. À l'Absolu rien n'est opposable. La tentation est grande pour les clercs de toutes les Églises, celles d'hier, celles d'aujourd'hui, d'anéantir pratiquement l'écart qui sépare la pure communauté éthique dont ils sont en principe les humbles serviteurs et l'Église « statutaire » qu'ils dirigent tant bien que mal. De la même façon il est tentant pour le prince de confisquer pour ses fins propres et particulières le souverain dont il ne doit être qu'un serviteur, si élevée sa fonction soit-elle. Le prince mortel et périssable ne saurait se confondre avec l'institution immortelle et l'idée raisonnable qui la fonde. Dans les sociétés traditionnelles, c'était justement le rôle des grandioses cérémonies d'intronisation des titulaires de l'autorité politique de bien les pénétrer de l'objectivité et de la transcendance de leur fonction. Le pouvoir qu'ils exercent ne leur appartient pas et ils ne peuvent en disposer à leur guise : ils doivent gouverner selon des formes et à l'intérieur de limites préétablies.

49. J. STOETZEL, *Les valeurs du temps présent : une enquête européenne*, PUF, 1983 ; *L'Express*, 16.12.1983.

Si noble que soit la mission dévolue à la communauté éthique et à la communauté politique, il y aura toujours un hiatus entre l'idée invisible qui les fonde et le corps visible qui l'incarne dans l'empirie. De plus, la totalisation qui s'accomplit à travers ces deux institutions doit être différenciée : l'État moderne, émancipé, autonome, souverain dans son ordre, doit se contenter de remplir au mieux sa tâche propre. Du reste, celle-ci s'avère assez difficile si l'on en juge par les résultats. L'État n'a pas à s'immiscer dans les querelles religieuses. Si l'Église doit se réformer, c'est à elle qu'il revient de le faire car elle jouit, elle aussi, d'une autorité véritable dans son ordre propre. Aussi longtemps que les Églises et les sectes agissent dans le respect des lois, elles ne doivent pas être inquiétées, bien que l'aspect qu'elles donnent de la religion puisse choquer l'idée que s'en fait l'autorité politique. L'État doit s'abstenir d'intervenir car, ce faisant, il se mettrait, selon l'expression répétée de Kant, « au-dessous de sa dignité⁵⁰ ». L'État n'a pas à s'occuper du salut de chacun, ni même de la moralité des individus. Comme Bayle, Kant admet que l'athée puisse être vertueux et que le bon citoyen ne soit pas toujours vertueux. Dans l'abstrait, la claire différenciation du religieux, du moral, du juridique et du politique ne pose guère de problème ; elle fait partie de notre « culture politique ». On peut s'étonner que cette conquête soit un phénomène si tardif dans l'histoire. Cependant, à la réflexion, il apparaît que nous avons tort, car la vertu de la tolérance contrarie des pulsions extrêmement fortes dans l'homme. Nous l'avons vu, Kant avait bien débusqué la volonté de puissance qui s'insinue jusqu'au sein des institutions vouées aux aspirations les plus spirituelles. L'analyse de P. Ricoeur recoupe ici dans un autre langage celle de Kant : « La tolérance met en effet en jeu, à un niveau beaucoup plus profond que les institutions, les *attitudes foncières à l'égard d'autrui*. Si la tolérance, prise à ce niveau de profondeur, est si coûteuse, c'est parce qu'elle heurte une autre attitude qui en vérité la précède et qu'elle vient corriger, rectifier, refréner, à savoir non pas la conviction en tant que telle – je veux dire : l'adhésion ferme d'un individu ou d'une communauté à une manière de penser, de sentir et d'agir –, mais un principe mauvais qui s'y mêle : l'impulsion à imposer à autrui nos propres convictions. Cela est vrai qu'il y a quelque chose de potentiellement intolérant dans la conviction : nous n'admettons pas facilement que ceux qui ne pensent pas comme nous aient le même droit que nous à professer leurs convictions, parce que, pensons-nous, ce serait donner un droit égal à la vérité et à l'erreur⁵¹. » La tolérance ne requiert pas l'abandon des fortes convictions mais, précise-t-il, de mettre « un frein à l'impulsion violente, à la pulsion de contrainte, qui pervertit toute conviction forte », « la violence de la conviction ou, mieux, la violence dans la conviction »⁵². Cette acceptation de l'autre jusque

50. E. KANT, *op. cit.*, p. 138 ; *La religion dans les limites de la simple raison*, O.P., t. III, NRF, 1986, p. 113 ; *Doctrine du droit*, II, 1^{re} section, remarque C, Vrin, 1971, p. 210.

51. P. RICOEUR, *art. cit.*, p. 303.

52. *Ibid.*, p. 304, 307. Elisabeth LABROUSSE n'ignore pas que la conviction peut dégénérer en fanatisme – « dans convaincre, il y a vaincre » – mais la conviction qui recourt à la contrainte se renie elle-même car, de soi, elle implique un effort rationnel de discrimination : on ne naît pas convaincu, on acquiert une conviction à la suite de la confrontation de plusieurs opinions. Elle cite l'archevêque de Paris qui, en 1682, mettait ainsi en garde contre « la violence dans la conviction » : « Le clergé romain va se charger de convaincre les prétendus réformés, mais il n'appartient qu'à la grâce de Dieu de les persuader. » Voir « Conviction et tolérance », *Études théologiques et religieuses*, I (1987), p. 41-57. De son côté, F. QUÉRÉ

dans l'éventualité de son égarement présuppose qu'on lui accorde un minimum de liberté dans sa croyance, en sorte que l'opposition radicale à certaines idées n'empêche pas le respect de la personne dans sa libre adhésion. Car, il importe de le souligner, les idées ne sont pas naturellement tolérantes, même pas l'idée de tolérance, dont l'histoire fut un perpétuel combat et qui fut même chez certains philosophes des Lumières, tel Voltaire, un instrument polémique, une arme politique⁵³. Dans la mesure où une idée a un contenu déterminé, elle nie toutes les autres affirmations. C'est précisément parce que les idées sont naturellement intolérantes que les hommes, eux, doivent faire preuve de tolérance. La tolérance, remarque de son côté, J. Freund ne repose pas sur une relation interidéelle mais sur une relation interhumaine. « Une façon courante de voir les choses en fait une relation entre les idées. Dans sa version originare des Politiques du xvi^e siècle elle était interhumaine ; elle n'est devenue interidéelle que sous l'impulsion des philosophes des Lumières⁵⁴. » Ce fut le vice des vieilles querelles théologiques et des politiques idéologiques, hier, de tendre à confondre l'idée avec l'homme qui l'exprime, transformant ainsi le conflit inévitable entre les opinions en une lutte inexpiable entre les hommes. De ce fait, l'adversaire idéologique tend à devenir un ennemi à abattre. C'est pourquoi la culture révolutionnaire, si elle est davantage qu'une coquetterie d'intellectuels honteux de leurs privilèges, se révèle foncièrement manichéenne et anti-démocratique. Comme on le voit chez Robespierre et Lénine, il n'y a rien à discuter avec l'ennemi idéologique. Quoi qu'il fasse, le révolutionnaire est par définition toujours vertueux en raison de ses idées, absolument justes ; le contre-révolutionnaire est coupable dans son être même, non par ses méfaits. Ainsi, une culpabilité métaphysique s'attache à telle ou telle catégorie d'êtres (aristocrates, bourgeois, juifs, etc.) indépendamment de leurs actes⁵⁵.

En réalité, le conflit des opinions et des intérêts ne peut s'éteindre, en apparence, que dans le dogmatisme d'une croyance ayant valeur d'absolu (le règne d'une orthodoxie) ou dans une « science » de l'action qui nous déchargerait du poids de la discussion et de la décision. À l'inverse, la délibération serait sans objet si l'on considérait que la force relative des opinions ne se ramenait jamais qu'à la force économique, sociale, politique, voire militaire, des groupes qui les portent dans l'histoire. Entre la prétention exorbitante des fanatiques ou des soi-disant experts et le relativisme radical qui, égalisant toutes les opinions dans l'insignifiance, confie à

note que la tolérance est elle-même une conviction : « conviction veut tolérance, puisque la liberté dont elle est l'œuvre ne force pas la conscience ». L'étymologie du mot *conviction*, fort suggestive, nous met déjà sur la piste : « "Convictum" dérive à la fois de *convincere*, argumenter victorieusement, et de *convivere*, vivre en bonne intelligence. » « Difficile tolérance », *Revue de théologie et de philosophie*, 121 (1989), p. 201-202. Pour nous l'intolérance est une sorte de négatif absolu. Pourtant, la propagande nazie semble avoir réussi le tour de force de transformer le fanatisme en vertu. Dans son *Petit vocabulaire du national-socialisme*, La pensée universelle, 1989, T. FÉRAL note : « *Fanatismus* : Fanatisme ; vertu nationale-socialiste supposant une totale soumission à la volonté du Führer et aux principes hitlériens. »

53. G. GUSDORF oppose « Le fanatisme antifanatique de Voltaire » à la position modérée et positive de Hume dans *Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières*, Payot, 1972, p. 109.

54. J. FREUND, « Conflictualité sociale et intolérance », dans *L'intolérance et le droit de l'autre*, Labor et Fides, 1992, p. 79 ; « Qu'est-ce que la politique idéologique », *Revue européenne des sciences sociales*, 46 (1979).

55. ID., *L'essence du politique*, Sirey, 1965, §114, p. 498-506 ; *Sociologie du conflit*, PUF, 1983.

la force brute le soin de les départager, il y a place pour la confrontation de discours argumentés. Ce fut justement l'erreur des marxistes, hier, de répudier le processus démocratique au nom d'une science de l'histoire dont ils se proclamaient les propriétaires. C'est aujourd'hui l'erreur des post-modernes d'inspiration nietzschéenne de ne voir dans le choc des arguments que des rapports de force travestis ou dans tout consensus qu'une violation de l'hétérogénéité des jeux de langage⁵⁶.

À la vérité, pourquoi respecterais-je l'opinion d'autrui si je ne décèle en elle que la rationalisation d'un intérêt de groupe ou si, enfermé dans l'idiosyncrasie de ma sensibilité, je dénonce une subtile violence dans l'effort même de la discussion en vue d'un consensus. Puisqu'il n'y a pas plus de vraie rationalité dans ses affirmations que dans les miennes, pourquoi m'astreindrais-je à dialoguer sérieusement avec lui ? L'opinion majoritaire serait sans valeur si elle ne procédait que de la seule force du nombre. Les majorités écrasantes observées dans les régimes totalitaires ne disposent pas d'une véritable autorité, du fait qu'elles ne procèdent pas de la libre concurrence des opinions. À la base de l'excellence reconnue de la démocratie, nous trouvons la conviction que, tout au moins en ce qui concerne les orientations générales ayant un caractère moral, le grand nombre a moins de chances de se tromper durablement que quelques-uns. On peut présumer que, d'une manière générale, éclairés par la lumière naturelle, les esprits sauront reconnaître dans les mouvements désordonnés des opinions celles qui sont saines et justes. « Sans exception, écrit Bayle, il faut soumettre toutes les lois morales à cette idée naturelle d'équité qui, aussi bien que la lumière métaphysique, illumine tout homme venant au monde⁵⁷. »

En toute logique, nous avons tort de croire que la tolérance ne saurait être sauvegardée que par un certain relativisme moral : si je ne crois pas à la valeur absolue de mes convictions alors, et alors seulement, je ne chercherai pas à les imposer... Cette position, le plus souvent informulée, manque de cohérence. Car si la valeur intrinsèque de mon opinion est douteuse il peut être tentant de vouloir supprimer les opinions adverses qui n'en n'ont pas davantage ; pire, compte tenu de la prime narcissique que l'on accorde spontanément à ses propres vues, il est probable qu'elles en ont moins à nos yeux. Cependant, en pratique, il arrive souvent que par une sorte d'érosion interne la conviction se vide de sa violence en même temps que de sa substance. Nous glissons alors dans l'*indifférence*, attitude parfois érigée en système. Nous ne sommes plus alors dans une éthique et une politique de la conviction maîtrisée, mais dans une forme de nihilisme qui exténue toute conviction. Cet affadissement qui frappe tout idéal, à l'exception du « souci de soi » et de son bien-être, devrait inquiéter car, si tout se vaut, nous ne savons plus pourquoi nous devons assumer les obligations et les contraintes de la démocratie et non seulement ses bienfaits. La démocratie peut-elle s'approfondir sans le souci ardent du bien public dans le cœur des citoyens ? Oui, nous sommes bel et bien entrés dans « l'ère du

56. Voir K.O. APEL, « Do we Need Universalistic Ethics Today or Is This Just Eurocentric Power Ideology ? », *Universitas*, 2 (1993).

57. P. BAYLE, *De la tolérance. Commentaire philosophique*, Presses Pocket (« Agora »), 1992, p. 89-90.

vide⁵⁸ », « le temps de l'indifférence⁵⁹ ». Les démocraties ne finiront pas abattues de l'extérieur ; elles se débilitent, rongées par des maux endogènes que Tocqueville mais aussi Nietzsche⁶⁰ avaient bien diagnostiqués dès le début. La démocratie moderne n'est pas une société de corps hiérarchisés mais d'individus libres et égaux. Cette mutation fondamentale apporte la chance d'une plus grande autonomie mais aussi l'atomisation, le repliement de l'individu sur la sphère privée de l'existence (famille, profession, loisirs, etc.), l'apathie civique, l'impuissance, l'affairisme, l'avidité, la médiocrité générale et pour finir un nouveau despotisme, doux et bienveillant. Dans un passage célèbre Tocqueville brosse le tableau de cette société pitoyable.

Je veux imaginer sous quels traits nouveaux le despotisme pourrait se produire dans le monde : je vois une foule innombrable d'hommes semblables et égaux qui tournent sans repos sur eux-mêmes pour se procurer de petits et vulgaires plaisirs, dont ils emplissent leur âme. Chacun d'eux, retiré à l'écart, est comme étranger à la destinée de tous les autres : ses enfants et ses amis particuliers forment pour lui toute l'espèce humaine ; quant au demeurant de ses concitoyens, il est à côté d'eux, mais il ne les voit pas ; il les touche et ne les sent point ; il n'existe qu'en lui-même et pour lui seul, et, s'il lui reste encore une famille, on peut dire du moins qu'il n'a plus de patrie.

Au-dessus de ceux-là s'élève un pouvoir immense et tutélaire, qui se charge seul d'assurer leur jouissance et de veiller sur leur sort. Il est absolu, détaillé, régulier, prévoyant et doux. Il ressemblerait à la puissance paternelle si, comme elle, il avait pour objet de préparer les hommes à l'âge viril ; mais il ne cherche au contraire, qu'à les fixer irrévocablement dans l'enfance ; il aime que les citoyens se réjouissent, pourvu qu'ils ne songent qu'à se réjouir. Il travaille volontiers à leur bonheur ; mais il veut en être l'unique agent et le seul arbitre ; il pourvoit à leur sécurité, prévoit et assure leurs besoins, facilite leurs plaisirs, conduit leurs principales affaires, dirige leur industrie, règle leurs successions, divise leurs héritages ; que ne peut-il leur ôter entièrement le trouble de penser et la peine de vivre⁶¹ ?

Tel est l'envers du décor d'une société dans laquelle les individus posés à la source du droit du souverain à commander lui assignent du même coup sa destination : non pas la vie bonne et accomplie, mais la simple protection des droits de chacun ; non pas la régénération de l'humanité, mais sa conservation. En principe, l'État moderne s'abstient d'intervenir dans la concurrence des opinions et des intérêts. Cet État a sagement renoncé à vouloir tout régenter et se concentre désormais sur sa fonction propre. Il y a une spécificité et une autonomie du politique. Le défi consiste à maximiser le champ des libertés individuelles compatibles avec l'exigence de l'ordre public. La grandeur de cette tradition réside dans l'art de l'auto-limitation du pouvoir dans son ordre. Cette modération constitue sans doute un progrès remarquable, mieux reconnu aujourd'hui. Sous l'influence du marxisme, une partie non négligeable de la famille socialiste a longtemps cru que les idéaux de la démocratie moderne n'étaient qu'une imposture et qu'il fallait construire une société complètement différente. Cette

58. G. LIPOVETZSKY, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, NRF, 1983.

59. P. BRUCKNER, « Le temps de l'indifférence », *Lettre internationale*, 28 (1991).

60. R. BOESCHE, « Hedonism and Nihilism: The Predictions of Tocqueville and Nietzsche », *The Tocqueville Review / La Revue Tocqueville*, vol. 8, 1986/1987.

61. A. DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, O.C., t. I, liv. II, NRF Gallimard, 1961, p. 324.

conception est révolue. « Il est nécessaire d'affirmer, déclare-t-on maintenant, que les objectifs socialistes peuvent être réalisés, et qu'ils ne peuvent être réalisés d'une manière acceptable que dans le cadre de la démocratie libérale⁶². » Après avoir combattu le cléricanisme, les libéraux ont eu raison de transposer leurs principes dans la critique des « religions séculières ». Ces régimes idéocratiques ont fini par reconnaître l'impasse tragique du « dépassement » des principes de 89 par ceux de 1917⁶³. Le libéralisme politique dans ses différentes formes a maintenant le vent dans les voiles. Ses théoriciens les plus influents, notamment Rawls et Dworkin, ont profondément régénéré la philosophie politique et juridique. Significativement, en voulant approfondir un « political liberalism » encore plus adéquat, C. Larmore se réclame de l'héritage d'un libéralisme antérieur, celui des théories du droit naturel (Grotius et Pufendorf) et de la tolérance (Locke et Bayle)⁶⁴.

IV. NÉO-LIBÉRALISME ET DROITS COLLECTIFS

Dans leur conception du libéralisme, Rawls et Dworkin réaffirment avec force la neutralité de l'État dans les questions de morale personnelle. Par ailleurs, ils l'élargissent en intégrant un certain contenu social-démocrate. En ce qui touche à l'inégalité économique, l'État doit intervenir à travers la gestion de l'économie et de ses programmes sociaux de manière à réduire la pauvreté. Cet élargissement n'a pourtant pas empêché la critique des « communautariens » mettant en question la base foncièrement individualiste de cette nouvelle mouture du libéralisme. Les partisans d'un État-Providence plus étoffé n'ont pas manqué de renchéir en ce sens. Nous n'ajouterons pas à la discussion sur ce point. Nous voudrions plutôt attirer l'attention sur certaines lacunes de la pensée libérale en ce qui concerne les droits collectifs, notamment la reconnaissance du droit des minorités culturelles. Sans renier l'essentiel de cette précieuse tradition, nous croyons qu'une conception exclusivement axée sur une conception étroite et rigide des droits individuels trahit une méconnaissance de la dynamique politique au point que l'on peut s'interroger sur la lucidité de ce libéralisme qui se désigne pourtant comme politique. L'impasse dans laquelle s'enlise la crise constitutionnelle canadienne ne révèle pas seulement de très vieux préjugés – le syndrome de la Conquête n'a pas été liquidé et C. Dufour a forgé le néologisme de conquétisme pour désigner cette fixation⁶⁵ – mais met en cause un certain « liberalism » procédural, philosophiquement et politiquement aveugle aux circonstances sociales qui affectent la conscience de soi et de la liberté de chacun.

L'intolérance religieuse qui fut à l'origine du libéralisme moderne n'est plus ce qu'elle était, même si la réaction fondamentaliste au vide moral de nos sociétés prend

62. C. MOUFFE, « Libéralisme, socialisme et démocratie plurielle », *Actuel Marx*, PUF, avril 1992, p. 45.

63. F. FURET, « 1789-1917 : aller et retour », *Le Débat*, 57 (1989) ; « Réflexions sur la démocratie », *Commentaire*, 49 (1990) ; « L'utopie démocratique à l'américaine », *Le Débat*, 69 (1992).

64. C.E. LARMORE, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, 1987, p. 130 ; « Political Liberalism », *Political Theory*, 3 (1990), p. 346.

65. C. DUFOUR, *Le défi québécois*, Montréal, L'Hexagone, 1989.

parfois des allures inquiétantes ; nulle part dans nos démocraties la laïcité n'est vraiment menacée. La culture révolutionnaire, essentiellement intolérante, s'est épuisée ; à la guerre civile larvée⁶⁶ a succédé un laxisme idéologique que certains jugent par trop irénique. La tolérance, maintenant généralisée, a peut-être trop bien gagné. Peut-être n'est-elle plus au fond que le règne de l'indifférence, c'est-à-dire la caricature de la vraie tolérance, comme le pense J.-P. Dupuy : « La conception politique de la justice implique une mise à distance non seulement de ses propres convictions, mais aussi celle des autres. Tolérance y rime avec indifférence. L'universel abstrait s'y réalise dans la fadeur. Dans la mesure donc, où il peut réussir, le multiculturalisme est un idéal auto-réfutant. Il fait place à une culture unique, indifférenciée, celle de la tolérance molle⁶⁷. » En revanche, l'intolérance ethnique ou nationale, même si elle ne prend pas le visage sanglant de la « purification ethnique », s'avère plus coriace. En voulant combattre un nationalisme, même modéré et respectueux du droit, un État peut en venir, dans les formes, en empruntant même le langage du droit mais unilatéralement, sans mandat et sans le consentement d'une partie importante de la nation, à modifier l'assiette constitutionnelle d'une « société libre et démocratique ». Cela s'est vu... Anticipant sur mes remarques finales, je m'interroge cependant sur cette conception soi-disant canonique du libéralisme qui reconnaît volontiers les droits d'une multiplicité de minorités (A. Cairns a su parler de « *minoritarianism* »), sauf la plus grosse, concentrée sur un territoire depuis plus de quatre siècles et en tant que telle capable de faire éclater le pays.

Si dans cette opération la légalité fut sauve, qui osera prétendre que l'exigence plus fondamentale encore de la légitimité fut inviolée ? Un nationalisme peut en cacher un autre qui, pour être plus discret, n'en est pas moins intolérant. Dans ce coup de force constitutionnel et dans les efforts louables mais vains qui furent tentés pour le racheter je ne crois pas que l'esprit de la démocratie libérale, pour ne rien dire du fédéralisme bien compris, aient beaucoup gagné. Par delà les péripéties tortueuses de cette longue saga constitutionnelle, il convient de mettre en lumière le fait que le nationalisme *canadian* a cru trouver sa légitimation dans une conception abstraite du libéralisme, en passe de devenir *politically correct* dans le monde anglo-saxon. Cette conception, adaptée au *melting pot* américain, pose des problèmes de fond dans un État multinational comme le Canada.

66. « L'idée de révolution a-t-elle encore un sens ? Entretien avec Cornélius Castoriadis », *Le Débat*, 57 (1989) ; A. TOURAINE, « L'idée de Révolution », *Sociétés. Revue des Sciences humaines et sociales*, 25-26 (1989). Pour Michel Crozier Mai 68 fut d'abord un retour en force de l'intolérance. Or, « avant même l'alternance, la démocratie implique le respect de l'adversaire, non seulement dans sa personne, mais dans son rôle. La démocratie a autant besoin d'une droite que d'une gauche ». « La deuxième gauche s'est-elle trompée », *Intervention*, 3 (1983). En 1982, il note la mutation profonde du climat idéologique : « Il faut prendre en compte une dimension qui est nouvelle dans la vie politique française : la tolérance. En cinquante ans, les Français ont profondément changé. Ils sont devenus tolérants. Toutes les études en profondeur sur l'évolution des attitudes et des motivations l'attestent. Plus ouverts à autrui, moins acharnés à défendre leur point de vue, ils ont perdu le goût des guerres de religion. » « De l'état de grâce à l'heure du choix », *Le Débat*, 18 (1982), p. 16.

67. J.-P. DUPUY, « J. Rawls, théoricien du multiculturalisme », dans *Situations de la démocratie*, Seuil-Gallimard, 1992, p. 244.

V. POLITICAL (?) LIBERALISM

Le libéralisme, nous l'avons vu, fondé sur la primauté des droits de l'individu, assigne à l'État un rôle limité. À la limite, dans cette optique, l'État qui gouverne le mieux est celui qui gouverne le moins. Ce processus de différenciation et d'autonomisation des divers domaines d'activité a accru l'autonomie de l'individu et contraint l'État à s'abstenir d'intervenir dans des champs dont il avait jusque-là le contrôle. Déchargé de certaines responsabilités qui n'étaient pas vraiment les siennes, il pouvait mieux s'acquitter de sa tâche propre. Ce processus d'émancipation représente sans doute la meilleure veine de la modernité ; il n'est pas question de revenir sur cet acquis. L'État moderne est, idéalement, un État modeste. L'État n'a pas à imposer une vision globale du monde, religion ou idéologie, devant apporter le salut ou le bonheur : « Que l'autorité se borne à être juste : nous nous chargeons d'être heureux⁶⁸ » ; l'individu *ne doit pas* souffrir violence ou injustice en raison de sa religion, sa race, son sexe, etc. Le jusnaturalisme moderne a scindé la perspective téléologique telle que l'éthique d'Aristote en a fourni le modèle et l'approche déontologique articulée sur la primauté du droit en regard du bien. La tendance spontanée du libéral va non seulement dans le sens de la distinction et de la subordination de la perspective du bien à celle du droit, mais aussi dans le sens de l'exclusion de l'*idea of public reason* de toute perspective morale, religieuse ou métaphysique qui transcende la justice due à des citoyens libres et égaux. Étant donné l'indétermination relative du bien, la pluralité légitime des options sur ce point doit être refoulée dans la sphère du privé. L'État ne doit pas favoriser une conception du bien plus qu'une autre. L'État doit garantir un terrain neutre où des personnes de tout horizon culturel peuvent se rencontrer et coexister dans le respect mutuel. La tolérance ne peut être obtenue que par ce « *difference-blind* » liberalism.

Cette conception d'un État conçu comme un agrégat d'individus définis avant tout comme sujets de droits unis par le seul lien civique de l'acceptation de règles de justice peut-elle suffire ? Peut-on instituer une cloison étanche entre le citoyen et l'homme ? Nous ne le croyons pas. Le libéralisme ne peut pas et ne doit pas prétendre à une parfaite neutralité culturelle. À l'intérieur même du camp libéral, J. Raz critique la position de Rawls. Toutes les libertés ne peuvent être mises sur le même plan. La liberté politique est un bien intrinsèque (et pas seulement instrumental) dont les autres libertés ont besoin pour se réaliser⁶⁹. Dans un article récent, Rawls avoue en être venu à une position plus nuancée là-dessus⁷⁰. Il est possible de plaider la valeur de la participation à la vie politique sans revenir à une conception antiquisante et quasi totalitaire du bien commun. Comme le remarque James S. Fishkin : la théorie de la neutralité doit être assez étroite (*thin*) pour être non controversée mais assez riche (*thick*) pour fournir des prescriptions suffisamment substantielles concernant le carac-

68. B. CONSTANT, « De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes », dans *De la liberté chez les Modernes*, Hachette (« Pluriel »), 1980, p. 513.

69. J. RAZ, *The Morality of Freedom*, Oxford University Press, 1986, chap. V et VI.

70. J. RAWLS, « The Idea of Public Reason », dans *Political liberalism*, Columbia University Press, 1993, p. 247, n° 36. Voir également « The Idea of an Overlapping Consensus », trad. française dans *Revue de métaphysique et de morale*, 1 (1988).

tère fondamental de l'État libéral⁷¹. Dans sa réplique, C. Larmore reconnaît que « le libéralisme n'a de sens qu'en tant que conception morale. La justification du libéralisme que je présente est neutre en ceci que la norme morale du respect égal sur laquelle il repose est compatible avec un large éventail de conceptions de la vie bonne sur laquelle des gens raisonnables peuvent être en désaccord⁷². »

De plus, comme le montre Charles Taylor, il y a des biens irréductiblement sociaux qui transcendent la diversité des valorisations individuelles. De même que la parole ne peut s'actualiser sans la médiation d'une langue qui est une réalité essentiellement sociale de même les actes et les choix individuels ne peuvent se déployer qu'à partir et sur le fond d'un arrière-plan culturel de pratiques, d'institutions et de significations irréductibles à des prédicats d'individus. Le contexte culturel peut être compris sur le plan de l'action comme l'analogie de la langue en tant qu'instrument de la pensée, encore que la culture ne peut être pensée en termes strictement instrumentaux⁷³. On devine les implications sociales et politiques qui peuvent découler de cette manière de voir. Taylor se réfère explicitement à son expérience montréalaise pour l'illustrer. Il comprend sans peine que la langue puisse être légitimement vue comme un bien public qui, dans certaines circonstances, peut justifier des restrictions à la liberté des individus ; par exemple, que les immigrants soient tenus d'envoyer leurs enfants à l'école française⁷⁴. En réalité, nous devons renoncer à durcir l'opposition du droit et du bien au point de devoir choisir l'un contre l'autre. Cette problématique dichotomique méconnaît le fonctionnement effectif de notre raison pratique qui appelle bien plutôt l'articulation dialectique de deux problématiques distinctes : celle de la *justification* dans laquelle l'inspiration kantienne se réactualise et celle de l'*effectuation* dans laquelle la référence hégélienne et aristotélicienne garde toute sa pertinence. Selon cette distinction de Ricœur, ces deux orientations, également nécessaires, forment une fausse alternative :

Le paradoxe est que le souci de justification des normes de l'activité communicationnelle tend à occulter les conflits qui reconduisent la morale vers une sagesse pratique ayant pour site le jugement moral en situation. C'est à mon sens ce paradoxe qui explique la vivacité de la controverse suscitée par la morale de la communication : les avocats d'une éthique contextualiste et communautarienne ne font qu'exalter, par effet de compensation, les conflits que d'une certaine façon la morale de la communication occulte. En revanche, je tiens que ces situations conflictuelles seraient dépouillées de leur caractère dramatique si elles ne se détachaient pas sur l'arrière-plan d'une exigence d'universalité à laquelle la morale de la communication confère aujourd'hui son expression la plus adéquate⁷⁵.

Il est possible de poursuivre des buts universels dans un monde marqué par une relative indétermination du bien. D'autre part, il n'est pas vrai qu'il faille nécessai-

71. J.S. FISHKIN, « compte rendu de *Patterns of Moral Complexity* », *Political Theory*, February, 1989, p. 15.

72. C. LARMORE, « Reply to Fishkin », *Political Theory*, 4 (1989), p. 581.

73. C. TAYLOR, « Irreducibly Social Goods », dans G. BRENNAN and C. WALSH *et al.*, *Rationalism, Individuality and Public Policy*, Canberra, Australian National University, 1990, p. 54 et suiv. ; *The Malaise of Modernity*, Anansi, 1991 ; *Reconciling the Solitudes. Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, McGill-Queen's University Press, 1993.

74. *Ibid.*, p. 58.

75. P. RICŒUR, *Soi comme un autre*, Seuil, 1990, p. 326.

rement une liberté complètement désengagée pour ménager une visée d'universalité et par suite un fondement à partir duquel il est possible de critiquer les pratiques existantes⁷⁶.

Une théorie de la justice ne peut omettre de prendre en considération l'articulation du citoyen pris abstraitement à son enracinement concret dans une communauté historique. *A fortiori* faut-il penser l'articulation de la citoyenneté à l'intérieur d'un État fédéral multiculturel, étant entendu que dans cette structure chaque ordre de gouvernement est souverain dans les limites de sa compétence et que le citoyen participe directement à chaque palier gouvernemental. L'opposition stérile entre un universalisme abstrait et un relativisme culturel qui tourne le dos à l'argumentation n'a pas toujours existé. Ce n'est qu'après la guerre que la pensée libérale, traumatisée par les méfaits du nationalisme radical, s'est affirmée en opposition à toute forme de nationalisme perçu comme essentiellement régressif et disruptif. Dans le même temps, la pression des problèmes posés par le phénomène ethnonational était faiblement ressentie dans le cadre d'États-nations ayant sérieusement érodé leurs minorités culturelles. Ce n'est que depuis quelques années que ce néo-libéralisme a pris au sérieux le défi posé par la « deep diversity » (C. Taylor). Il convient de saluer ici l'ouvrage pionnier de Will Kymlicka⁷⁷. Ce jeune philosophe canadien estime, malgré tout, que le libéralisme, tel que défendu par Rawls et Dworkin, par exemple, possède suffisamment de ressources propres pour combler cette lacune. Ce pari n'est peut-être pas impossible, mais appelle des développements importants qui, pour l'instant, ne sont qu'esquissés. Charles Taylor, quant à lui, considère qu'il faut « dépasser » ce cadre théorique trop étroit et trop rigide pour traiter adéquatement ces questions. Par son admirable ouverture d'esprit, par la vigueur de sa pensée, sa contribution à ce qu'il appelle une « Politics of Recognition⁷⁸ » nous paraît majeure.

Rawls et Dworkin, qui ont infléchi le libéralisme dans un sens social-démocrate, n'ont pas tenté une ouverture comparable en direction de ce que l'on nomme volontiers l'*ethnicity* et que la récente déclaration de Copenhague (1990) désigne plutôt comme « la reconnaissance et le protection des minorités nationales⁷⁹ ». Certes, Rawls continue d'affirmer la primauté des droits formels et Dworkin l'exigence de l'*equal respect*. Cependant, on peut considérer que la doctrine de Rawls fait droit dans une certaine mesure à la part de vérité contenue dans la critique socialiste ou social-démocrate des droits formels⁸⁰ sans renier le primat de l'égalité devant la loi. Le « premier principe » de Rawls statue que tous les sociétaires ont un droit égal à la liberté la plus étendue compatible avec la liberté des autres ; le second principe concerne les procédures visant à limiter les désavantages des plus défavorisés dans tout partage inégal de bénéfices et de charges : les postes et les offices qui forment

76. C. TAYLOR, « Le juste et le bien », *Revue de métaphysique et de morale*, 1 (1988), p. 48 ; « Cross-Purposes : The Liberal-Communitarian Debate », dans *Liberalism and the Moral Life*, Harvard University Press.

77. WILL KYMLICKA, *Liberalism. Community and Culture*, Oxford University Press, 1989.

78. C. TAYLOR, *Multiculturalism and « the Politics of Recognition »*, with Comment by A. Gutman, S.C. Rockefeller, M. Walzer, S. Wolf, Princeton University Press, 1992.

79. B. DE WITTE, « Minorités nationales : reconnaissance et protection », *Pouvoirs*, 57 (1990).

80. L. FERRY et A. RENAULT, « Droits-libertés et droits-créances. Raymond Aron, critique de Friedrich - A. Hayek », *Droits*, 2 (1985) ; *Philosophie politique*, t. III, PUF, 1985.

le support des inégalités légitimes doivent être ouverts à tous dans des conditions équitables d'égalité des chances. Enfin vient le fameux principe de différence. Sur cette base, la rectification des inégalités injustes (car il y en a qui sont justes) peut logiquement amener à des mesures d'*affirmative action* à la condition qu'elles soient temporaires. De la même manière, une doctrine de la justice prenant la pleine mesure des inégalités rattachées à l'appartenance culturelle peut appeler des mesures correctrices, ponctuelles ou structurelles, destinées à assurer à ces personnes un partage plus juste des ressources de la collectivité et, plus fondamentalement, leur reconnaissance en tant que citoyens à part entière. Bien entendu, de telles politiques réparatrices ne peuvent porter que sur des inégalités non imputables aux choix des personnes, mais aux circonstances particulières dans lesquelles la nature ou l'histoire les ont jetées⁸¹. Le principe général demeure : une fois satisfaite l'égalité formelle devant la loi, une société sera d'autant plus juste qu'elle atténuera des inégalités naturelles et sociales dues aux hasards de la naissance. Ainsi s'opère le passage à la reconnaissance positive du droit à l'existence de différences et du droit aux conditions matérielles d'exercice des libertés formelles. En d'autres termes, une théorie complète de la justice doit faire en sorte que la société ne sacrifie aucun groupe au bien-être de l'ensemble ; bien au contraire, elle doit compenser autant que faire se peut la distribution, arbitraire du point de vue moral, des avantages et des désavantages naturels. Ce traitement inégal ne peut être assimilé à un privilège du fait qu'il vise à corriger la situation d'un groupe désavantagé et qui ne peut être tenu responsable de son état. Il s'agit de remédier à la vulnérabilité d'une minorité à laquelle la majorité ne peut prétendre être exposée. Par exemple, les prétentions de l'APEC (Association for the Protection of English in Canada) ne peuvent avoir la même crédibilité que celles de la SSJB (Société Saint Jean-Baptiste) ; de la même façon la pression assimilatrice qui pèse sur les Québécois francophones n'est pas comparable à celle qui affecte les Amérindiens ou les francophones hors Québec⁸².

On sait que Rawls accorde la plus grande importance au respect de soi-même : « Le respect de soi et une confiance assurée dans le sentiment de sa propre valeur est peut-être le plus important des biens premiers. [...] Sans lui, rien ne semble valoir la peine d'agir ou, si quelque chose a de la valeur pour nous, c'est la force de lutter pour elle qui fait défaut. Les désirs et l'activité deviennent tous vides et sans intérêt, nous sombrons dans l'apathie et le cynisme. C'est pourquoi, dans la position originelle les partenaires chercheront à éviter à tout prix les conditions sociales qui minent le respect de soi-même. » À l'inverse, un environnement social qui renforce l'estime de soi dynamise notre vie morale. C'est pourquoi il ajoute : « Ce qui est nécessaire c'est que chacun puisse faire partie d'au moins une communauté partageant

81. R. DWORKIN, « What is Equality, Parts I and II », *Social Philosophy and Public Affairs*, 10 (1980) ; « Part III: The Place of Liberty », *Iowa Law Review*, 72 (1987).

82. R. PELLETIER, « La Francophonie canadienne et les politiques linguistiques : de l'individualité à la territorialité », dans *La Francophonie et le Canada*, Actes du Colloque organisé par le Centre d'Études Canadiennes des Universités de Grenoble (2-3 mai 1990), Centre d'Études canadiennes des universités Pierre Mendès-France et Stendhal, 1990. Les statistiques révèlent une minorisation des francophones et la concentration des deux groupes linguistiques.

ses intérêts et où ses entreprises soient appréciées par ses associés »⁸³. Il reconnaît dans une certaine mesure que le contexte culturel dans lequel s'effectue la socialisation de l'individu joue un rôle important dans le choix de son plan de vie. L'éventail des options disponibles, les modèles auxquels il peut s'identifier, les buts dignes d'être poursuivis et qui donnent sens à sa vie s'offrent à lui à travers le prisme d'une langue et d'une culture. Si celui-ci est pauvre et menacé, il affecte sérieusement le respect de soi-même. De cette image abîmée de lui-même et de ses chances d'avenir découlent de graves problèmes sociaux. La misère et la détresse morale des jeunes Amérindiens nous apportent à ce sujet une poignante illustration. Il n'en demeure pas moins qu'en continuité avec toute la tradition libérale, dans une société juste le respect de soi-même ne devrait pas reposer sur l'appartenance culturelle mais sur la citoyenneté. En conséquence, Rawls n'inclut jamais l'appartenance culturelle comme un bien premier dans le cadre d'une théorie de la justice. Le fait nationalitaire n'est pas sérieusement pris en compte, à moins qu'il ne coïncide avec la catégorie des *worst-off*, donc d'une manière indirecte.

Avant comme après la parution du livre de Rawls, Vernon Van Dyke a bien fait ressortir ce point aveugle de la doctrine libérale⁸⁴. Tout donne à penser que Rawls raisonne à partir de la représentation d'une société politique culturellement homogène, en sorte que la « deep diversity » n'est pas vraiment prise au sérieux. Tout se passe comme si la fatalité avait décrété que le seul statut possible pour une nation ou une société est la souveraineté. En effet, il écrit : « Des peuples indépendants organisés en États ont tous les mêmes droits fondamentaux. Ce principe est analogue à l'égalité des droits civiques dans un régime constitutionnel. Une des conséquences de l'égalité des nations est le principe d'auto-détermination, c'est-à-dire le droit d'un peuple à régler ses propres affaires sans l'intervention de puissances étrangères⁸⁵. » Le cas de nations non encore organisées en États mais aspirant à la pleine souveraineté n'est apparemment pas envisagé comme une situation digne d'examen, en dépit du fait que dans le monde réel les cas ne manquent pas. Or, plus souvent qu'autrement, le passage du non-droit au droit s'accomplit dans la violence. Mais si « des peuples indépendants organisés en États » ont des droits fondamentaux, pourquoi des peuples n'auraient-ils pas aussi certains droits fondamentaux ? demande Van Dyke. Pourquoi doivent-ils être déjà souverains pour avoir des droits⁸⁶ ? Comme nous l'avons vu, il reconnaît la *nécessité* d'au moins une communauté d'intérêts mais il n'établit pas clairement le rapport de cette « communauté d'intérêts partagés » à l'État. Cette question n'est pas traitée. En théorie et en pratique, une telle hypothèse n'a pourtant rien de farfelu dans la tradition contractualiste. Ainsi que le fit Althusius, il n'est pas impensable que des groupes – cités, provinces, régions – non moins que des individus puissent contracter entre eux et former une fédération. Plus près de nous, Otto Gierke

83. J. RAWLS, *Théorie de la justice*, Seuil, 1987, p. 480, 482.

84. « Human Rights and the Rights of Groups », *American Journal of Political Science*, 18 (1974) ; « Justice as Fairness : For Groups ? », *American Political Science Review*, 69 (1975) ; V. VAN DYKE, « The Individual, the State, and Ethnic Communities in Political Theory », *World Politics*, 29, 19 (1977) ; « Collective Entities and Moral Rights : problems in Liberal-Democratic Thought », *Journal of Politics*, 44 (1979).

85. J. RAWLS, *op. cit.*, p. 418.

86. V. VAN DYKE, « Justice as Fairness : For Groups ? », *American Political Science Review*, 69 (1975), p. 608.

ne retient que le contrat entre individus mais ne voit pas de raison qu'ils se limitent à un seul contrat ; ils peuvent également créer des sociétés et des communautés locales de la même manière⁸⁷. D'autre part, il admet que la constitution puisse limiter la règle de la majorité mais alors, ajoute-t-il du même souffle, l'égalité est moins étendue : les votes de la minorité ont alors un poids plus grand que ceux de la majorité⁸⁸... Il ne semble donc pas que cette limitation concerne le statut ou le droit des groupes à l'intérieur de l'État. Rawls admet que des minorités puissent être traitées injustement ; significativement, il pense surtout à des groupes religieux⁸⁹. Cependant, il n'envisage pas que la dissidence d'une minorité nationale puisse se résoudre par la reconnaissance de certains droits collectifs. Sauf erreur, il ne considère pas l'éventualité d'un droit de sécession. Pourtant le droit d'association, considéré comme fondamental, n'implique-t-il pas logiquement le droit de dis-sociation ?

Dans sa négation des droits culturels – « on ne devrait pas accorder une protection particulière aux cultures⁹⁰ » – Chandran Kukathas argue de la primauté du droit d'association pour justifier un droit de sortie mais, curieusement, sur une base individuelle, étant entendu que l'assimilation n'est pas toujours un mal, que les minorités ethniques, souvent holistes, peuvent être oppressives et, pour finir, que les communautés culturelles doivent être davantage comprises comme des associations privées ou des majorités électorales. La raison fondamentale de ce refus tient au fait que « les groupes ne sont pas des entités fixes et permanentes dans l'univers moral et politique⁹¹ ». Kukathas ne plaide pas ouvertement que l'assimilation de telles minorités est de toute manière inévitable et que la manière la plus subtile et la plus efficace de la favoriser consiste justement à consentir aux membres de ces groupes les mêmes droits et les mêmes libertés individuelles que ceux de la majorité (ainsi que le fit jadis Lord Durham dans son célèbre rapport⁹²) mais sa thèse n'en est pas très éloignée.

Selon sa logique interne, la pensée libérale répugne à déroger, même en apparence, au principe de l'*equal respect*. Cependant, dans les faits, beaucoup de pays à travers le monde reconnaissent certains droits collectifs à leurs minorités culturelles. Aux États-Unis les cours reconnaissent que les Noirs ou les Indiens, par exemple, peuvent subir la discrimination en tant que membres de cette communauté et qu'en tant que tels ils ont droit à la réparation et à la protection de leurs droits. Dans ces

87. Cité dans *ibid.*, p. 609.

88. J. RAWLS, *op. cit.*, p. 261.

89. *Ibid.*, p. 412.

90. Chandran KUKATHAS, « Are there any Cultural Rights? », *Political Theory*, 1 (1992), p. 124. Voir la réponse de W. KYMLICKA, « The Rights of Minority Cultures », dans le même numéro ; C. KUKATHAS, « Cultural Rights Again. A Rejoinder to Kymlicka », *Political Theory*, 4 (1992).

91. *Ibid.*, p. 110-115.

92. G. LAFORÊT, « The Liberal Understanding of Nationalism: The Need for a More Prudent Approach », *History of European Ideas*, n°s 4-6, p. 506. À l'instar de Durham, Janet Ajenstat estime que les politiques de protection des minorités culturelles et de reconnaissance politique des nationalités sont à la fois imprudentes et injustes. Voir son livre, *The Political Thought of Lord Durham*, McGill-Queen's University Press, 1988. Pour une lumineuse analyse des développements récents de notre saga constitutionnelle dans une perspective historique, voir G. LAFORÊT, *Trudeau et la fin d'un rêve canadien*, Sillery (Québec), Éditions du Septentrion, 1992.

cas comme dans beaucoup d'autres, les diverses législations et la pratique judiciaire véhiculent un sens de l'équité qui n'est pas pleinement reflété dans une théorie essentiellement individualiste comme celle de Rawls. La nouvelle Charte canadienne des droits elle-même, en dépit de son orientation uniformisante, reconnaît pourtant certains droits collectifs : droits linguistiques, droits des « premières nations », droits des régions défavorisées, préservation de l'héritage multiculturel du Canada⁹³. De son côté, R. Dworkin, dans une brève note infra-paginale admet « qu'une théorie politique qui compte des groupes spéciaux, tels que des groupes raciaux qui ont un certain statut corporatif à l'intérieur de la communauté peut donc parler de droits collectifs⁹⁴ ». En fin de compte le refus d'admettre, contre toute évidence, la légitimité de tout droit collectif ne dissimule, le plus souvent, que l'hypocrisie du groupe dominant. Vernon Van Dyke conclut :

En fait, mettre l'accent sur l'individualisme dans une démocratie et ignorer ou négliger les revendications des groupes revient à endosser la bataille de toute communauté ethnique qui se trouve être la majorité. Ceux qui font partie d'une majorité peuvent insister sur l'individualisme, sur le traitement non discriminatoire des individus et peuvent stigmatiser toute différenciation fondée sur la race, la langue ou la religion, sachant bien que cette formule garantit leur suprématie. Si des communautés moins nombreuses doivent préserver leur identité et leur culture et même si elles ne doivent être assurées que d'une juste considération de leurs intérêts, il peut bien s'avérer impératif de leur reconnaître certains droits en tant qu'entités collectives⁹⁵.

Estimer que « la mise en relief des différences ethniques s'écarte des notions libérales de l'unité de l'humanité » constitue une position facile lorsqu'on appartient soi-même au groupe le plus fort. Certes, comme chez Kant, les sociétés closes du monde politique doivent maintenir l'ouverture sur l'idéal moral du cosmopolitisme. Les frontières linguistiques, religieuses, politiques et autres qui séparent les hommes ne peuvent être absolutisées, à moins d'ériger des espèces dans l'espèce. Mais il faut reconnaître en même temps que *le monde politique n'est pas un, il est par essence*

93. D'origine américaine, David J. Elkins se montre particulièrement sensible aux différences qui séparent la Constitution de 1982 de la Constitution des États-Unis. Voir « Facing Our Destiny: Rights and Canadian distinctiveness », *Canadian Journal of Political Science*, 4 (1989).

94. R. DWORKIN, *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, 1977, p. 91.

95. V. VAN DYKE, « Collective Entities and Moral Rights: Problems in Liberal-Democratic Thought », *The Journal of Politics*, 44 (1982), p. 40. Afin d'éviter la multiplication en chaîne de nouveaux États dont la viabilité apparaît douteuse, il est possible de déterminer des critères permettant d'évaluer la légitimité intrinsèque des différentes revendications de souveraineté. Une sous-commission des Nations Unies pour la prévention de la discrimination et la protection des minorités a estimé qu'un groupe est d'autant plus habilité à la reconnaissance internationale qu'il est (1) « non dominant ; (2) qu'il possède et souhaite préserver des traditions ethniques, religieuses ou linguistiques et (3) qu'il compte un nombre suffisant de personnes pour conserver lui-même de telles traditions » (V. VAN DYKE, *art. cit.*, 19 (1975), p. 613). Dans son article déjà cité (1982), V. Van Dyke reconnaît la difficulté car il ne saurait y avoir de solution universelle à ce type de problèmes. En conséquence, tout code de droits collectifs devrait être formulé en termes tout à fait généraux afin de laisser une marge de liberté considérable dans l'appréciation de chaque cas. Dans cet esprit, il énonce huit considérations d'ordre prudentiel afin de baliser l'exercice du jugement politique en même temps que d'autres considérations propres à les moduler selon les circonstances. L'intentionnalité philosophique vise d'abord l'universel mais dans une activité où la considération des circonstances de l'action joue un rôle capital comme en politique le philosophe doit tenter de penser aussi les conditions de l'incarnation prudente de l'universel.

pluriel et conflictuel. La souveraineté des États ne s'exerce jamais qu'à l'intérieur de frontières déterminées. Le cosmopolitisme constitue en fait un horizon moral transpolitique. D'ailleurs, si on veut bien lire attentivement les œuvres politiques de Kant, on voit qu'il se garde bien de confondre ces deux plans et qu'il valorise même les différences culturelles d'un point de vue politique. Si la nature rapproche les peuples par l'esprit de commerce, elle utilise également deux moyens, la diversité des langues et des religions, pour empêcher une totale homogénéisation qui se ferait à n'en pas douter au profit de l'État le plus fort.

Cette variété renferme, il est vrai, le germe de haines réciproques et fournit même souvent un prétexte à la guerre, mais à mesure que les hommes se rapprochent dans leurs principes, par une suite du progrès de leur civilisation, la diversité des langues et des religions amène et assure une paix fondée, non pas comme celle du despotisme, sur la mort de la liberté et l'extinction de toutes les forces, mais sur l'équilibre qu'elles gardent entre elles malgré la lutte qui résulte de leur diversité⁹⁶.

L'universalité de la loi morale et des droits de l'homme ne peut constituer la règle unique et immédiate d'un gouvernement. Kant n'est pas partisan d'un État mondial qui étendrait sa police à l'échelle de la planète. Prudent, il défend plutôt l'idée d'un fédéralisme mondial qui combinerait le sens de l'unité avec le respect de la diversité.

Ce sens aigu de la finitude et de la sagesse pratique n'a pas échappé à un excellent connaisseur de Kant. La nation-contrat et la nation-génie dont on peut construire le modèle idéaltypique à partir des écrits de Siéyès et de Herder sont justement des modèles purs, impraticables, dangereux même si, contre toute prudence, on s'obstine à vouloir les transformer en objectifs politiques à réaliser à tout prix. Dans un article récent, A. Renaut marque ses distances avec la conception purement contractualiste de la nation et, analogiquement, avec la notion habermasienne de « patriotisme constitutionnel » :

Fort compréhensible dans le contexte allemand, où elle visait à faire pièce à la recomposition d'un nationalisme susceptible d'accompagner la référence retrouvée à la « nation allemande », l'élaboration de cette notion pose des problèmes voisins de ceux qui sont inhérents à l'idée « révolutionnaire » de la nation : dans les deux cas, la perspective se trouve en effet privilégiée d'une identité politique entièrement dissociée de l'appartenance culturelle et définie par la seule adhésion aux principes de l'État de droit. Une telle identité, qu'on désigne volontiers, significativement, comme « post-nationale » (voir J.-M. FERRY, *Les Puissances de l'expérience*, Paris, Cerf, 1991, t. II, p. 161 et suiv.), peut-elle avoir assez de consistance pour conserver de l'ancienne idée de nation sa capacité à mobiliser et à dynamiser les énergies. Or, les particuliers peuvent-ils se reconnaître, donc se sentir représentés, autrement que dans un État exprimant à un niveau supérieur les particularités qui leur sont communes (ou leur apparaissent telles) expression à laquelle le patriotisme constitutionnel, de même que le cosmopolitisme si sympathiques soient-ils l'un et l'autre, risquent de ne pas parvenir à conférer une réalité concrète⁹⁷ ?

96. E. KANT, *Projet de paix éternelle*, O.C., NRF Gallimard, t. II, 1985, p. 362.

97. A. RENAUT, « Logiques de la nation », dans G. DELANNOI et P.-A. TAGUIEFF, *Théories du nationalisme*, Kimé, 1991, p. 45, n. 1.

Il rejoint par là les conclusions nuancées de la Commission de la nationalité, dépassant « l'alternative simpliste de la nature et de la volonté ». Pour que les droits politiques et juridiques attachés à la citoyenneté puissent s'exercer valablement, une maîtrise minimale de la langue est requise de la part des candidats à la citoyenneté. La définition retenue de la citoyenneté conjugue donc la conception élective de la nation et, d'autre part, l'inscription de cette liberté « dans une culture et dans une tradition pour laquelle les valeurs du droit et de la loi ont un sens ». La Commission insiste fortement sur le rôle de la scolarisation et de la langue, – à travers, par exemple, la proposition que le ressortissant d'un pays dont l'une des langues officielles est le français « puisse être naturalisé sans condition de résidence en France s'il a été scolarisé pendant cinq ans dans un établissement enseignant le français »⁹⁸.

L'intégration de l'humanité en un tout politique ne peut être parfaite et doit s'accomplir selon le modèle d'une *synthèse différenciée*. Il se trouve que les rapports inter-étatiques n'ont pas suivi le schème d'une unification qui retient le divers dans l'un. Aujourd'hui encore l'idée fédérale est une idée neuve en Europe bien que de tout temps on ait relié des unités plus petites à des unités plus vastes. Les deux expériences fédérales majeures, la Suisse et les États-Unis, n'ont pas fait école. Le primat de l'État-nation en Europe, explique J. Baechler, tient probablement au fait que la pluralité des polities de puissance assez équivalente ayant émergé aux XIV^e et XV^e siècles se sont équilibrées par diverses alliances de manière à bloquer toute hégémonie. Cet équilibre approximatif de puissances rivales, notamment la France et l'Angleterre, a poussé à une certaine centralisation à l'intérieur de chaque État. « En un mot : la structure oligopolaire de la transpolitie a exercé sur les polities une pression séculaire favorisant l'adoption de structures unitaires et hiérarchiques⁹⁹. »

L'Europe s'oriente aujourd'hui vers une forme d'intégration apparentée au fédéralisme. Séduisante dans l'abstrait, l'idée semble beaucoup plus difficile à réaliser que prévue car elle suppose la réunion de plusieurs conditions. La plus importante de toutes, semble-t-il, est que les parties prenantes au pacte constituant se reconnaissent et s'acceptent dans leurs différences.

VI. « LE CANADA ET QUELQUE CHOSE D'AUTRE » (P.E. TRUDEAU)

C'est cette reconnaissance réciproque qui a dramatiquement failli au Canada en 1990. Dix ans plus tôt, le Québec avait pourtant dit oui au Canada. À la lumière de ce résultat, on peut se demander si le pacte conclu en 1867 entre les élites du Haut et du Bas-Canada reposait sur un consensus vraiment démocratique. La fédération n'a peut-être reposé en fin de compte que sur un vaste malentendu. Cette fois-ci, l'implication des diverses opinions publiques au Canada anglais a fait échouer l'entente. Pour l'instant tout au moins, la simple idée d'une reconnaissance du Québec en tant que société distincte, reconnaissance enchâssée dans la constitution à titre de

98. *Ibid.*, p. 46.

99. J. BAECHLER, « Europe et Fédération », dans *Situations de la démocratie*, Seuil-Gallimard, 1992, p. 248 ; « Fédération et démocratie », *Revue européenne des sciences sociales*, 95 (1993).

clause interprétative, se heurte à une large opposition¹⁰⁰. Étant donné ce fédéralisme profondément asymétrique au niveau le plus fondamental, l'absence d'un minimum de vouloir-vivre collectif, on peut s'interroger sur la base morale d'un tel État.

C. Taylor a bien mesuré la gravité extrême d'une telle rebuffade. Bien davantage que les inégalités, les injustices, les cas d'exploitation, ce qui meut en profondeur la pulsion indépendantiste et sa puissance de mobilisation, c'est le manque de reconnaissance de la part du Canada anglais¹⁰¹. Cette demande minimale, explicitement formulée par le gouvernement du Québec, a été fermement rejetée. Du coup le cliché d'un nationalisme québécois intolérant et xénophobe se renverse¹⁰². Les vieux préjugés ont joué leur rôle mais nous croyons avec lui qu'une forme de libéralisme étroitement juridique appuyé sur l'égalité des citoyens et des provinces mais non pas des « peuples fondateurs » a fourni la justification philosophique de ce *NON* historique¹⁰³. En effet, un tel libéralisme accueille difficilement la différence « parce qu'il insiste sur une application uniforme et sans exception des règles définissant les droits du citoyen et parce qu'il se montre suspicieux vis-à-vis des buts collectifs¹⁰⁴ ». Ce qu'il convient de souligner avec force, c'est que les raisons philosophiques de l'échec de 1990 s'enracinent dans la conception égalitariste abstraite de la charte de 1982. On peut alors comprendre la conclusion d'un fédéraliste comme Léon Dion :

Le Québec doit enfin obtenir un droit de veto absolu sur tout amendement à la constitution canadienne. Il résulte de ces exigences du Québec une conséquence que je n'avais pas perçue jusqu'ici. En définitive, c'est l'ensemble de la révision constitutionnelle de 1982 que je récuise. Le Canada anglais accorde une très grande importance à la Charte des droits que la révision promulgue. Elle lui convient. Nous ne devrions pas proposer de l'amender sur divers points mais plutôt la récuser en entier. Nous avons notre propre Charte des droits depuis des années. Elle nous convient. Nous devrions renforcer sa valeur légale. Toute personne et tout groupe feraient de la sorte appel à une seule Charte des droits. Ils ne s'en porteraient que mieux¹⁰⁵.

-
100. J. WOEHLING, « A Critique of the Distinct Society Clause's Critics », dans *The Meech Lake Primer : Conflicting Views of the 1987 Constitutional Accord*, Edited by M.D. Behiels, University of Ottawa Press, 1989. Sur cette notion fort controversée, cette étude est la plus exhaustive que j'ai pu lire.
101. C. TAYLOR, *Multiculturalism and « The Politics of Recognition »*, Princeton University Press, 1992, p. 64.
102. Selon le sondage d'une firme privée réalisée pour le compte du ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration « les Québécois [sont] très ouverts aux immigrants mais ils ont des attentes élevées à leur endroit en matière linguistique » (*La Presse*, 1.9. 1992). Dans l'ensemble du Québec le taux de discrimination est jugé faible, soit 4,9 %. Cette conclusion recoupe celles d'Allan Gregg, l'un des meilleurs spécialistes des sondages : « I am a bit of an optimist. If I learned one thing studying Canadian attitudes, it is that we are remarkably resilient and pragmatic people. We might not be very well-informed, but we are eminently reasonable. Quebecers, especially, are nothing if not pragmatic » (Knowlton NASH, *Visions of Canada. Searching for Our Future*, McClelland and Stewart, 1991, p. 58).
103. Alan C. CAIRNS, *Constitutional Change and the Three Equalities in Options for a New Canada*, Edited by R.L. Watts and D.M. Brown, University of Toronto Press, 1991. Voir également *Disruptions : Constitutional Struggles, from the Charter to Meech Lake*, McClelland and Stewart, 1991.
104. C. TAYLOR, *op. cit.*, p. 60.
105. L. DION, « Pour sortir de l'impasse », dans *Les avis des spécialistes invités à répondre aux huit questions posées par la Commission*, Document de travail (n° 4) de la Commission sur l'avenir politique et constitutionnel du Québec, Éditeur officiel du Québec, 1991, p. 274.

Cette charte, à son tour, s'inscrit dans un courant actuellement très fort aux États-Unis et au Canada anglais orienté vers une conception purement procédurale de la démocratie. Rigoureusement neutre vis-à-vis de toute conception du bien, l'État traite tous et chacun sur un pied d'égalité. Considéré avant tout comme un « porteur » de droits égaux garantis par la constitution, l'individu peut toujours en appeler à la « *judicial review* » pour assurer le respect de ses droits. De là vient la survalorisation du juridique, une judiciarisation croissante qui tend, à la limite, à dévaluer le processus politique ordinaire dans lequel la loi doit être faite par des majorités élues. La cour suprême tend de la sorte à se substituer de plus en plus au pouvoir politique dans le mouvement pour les « droits ». Pour les « libéraux » américains, il ne fait guère de doute que le pouvoir judiciaire est utilisé comme le levier par excellence de la transformation de la société. Il n'est pas sûr que le résultat net de cette évolution soit à tous égards positifs. Bien plutôt nous avons assisté par le biais de la Charte des droits à une uniformisation pan-canadienne dans laquelle le Québec n'est plus qu'une province parmi d'autres, une ethnie parmi d'autres, une petite différence culturelle parmi les multiples cultures de la mosaïque canadienne, un groupe de citoyens qui se trouvent, comme par hasard, concentrés sur un certain territoire. Sous le couvert de droits fondamentaux un nouveau nationalisme *canadian* est apparu qui, en toute bonne conscience (ou inconscience ?), a opposé un *non* catégorique à la seule minorité capable de faire éclater la fédération dans sa demande élémentaire d'être reconnue pour ce qu'elle est. Un éventuel nouveau partage des pouvoirs devait faire l'objet d'une autre ronde de négociations. La sécession serait certainement une réponse logique à ce fédéralisme jacobin ; serait-elle la réponse la plus politique ? C'est une autre question, plus que jamais au cœur du débat politique québécois car, en ce qui concerne le Canada anglais, la délibération politique et l'effort patient pour parvenir à un compromis se trouvent en quelque sorte court-circuités par le farouche dogmatisme des droits individuels et provinciaux égaux. Ces droits étant réputés indiscutables, la discussion ne peut s'engager alors que sur un terrain qui dénature *a priori* les termes du problème, surtout en ce qui touche l'égalité des provinces. Depuis quelques années, cette notion s'est pour ainsi dire fétichisée.

Si l'hypothèse an-historique de « la position originale » peut avoir une valeur heuristique certaine pour dégager les principes de justice universels qui transcendent les turbulences du débat démocratique, les principes ainsi affirmés ne devraient pas non plus se substituer à la délibération réelle et à la recherche prudente de compromis politiques, comme nous le rappelle C. Larmore :

L'idéal libéral de neutralité politique serait mal compris si l'on pensait de cette manière minimiser le rôle significatif de la discussion publique (ou de « l'espace public ») dans une culture politique libérale. En particulier, l'idéal de neutralité politique ne nie pas que la discussion devrait porter non seulement sur la détermination des conséquences probables des différentes décisions envisagées et si certaines décisions peuvent être justifiées en termes neutres mais aussi sur la clarification de la notion de vie bonne et elle devrait tenter de convaincre les autres de la supériorité des différents aspects impliqués dans telle conception de l'accomplissement humain¹⁰⁶.

106. C.E. LARMORE, *op. cit.*

Entre l'idée pure, régulatrice, nécessaire en tant que telle et la gestion concrète des conflits inhérents à toute vie en société, il existe, en principe, un large espace de la discussion publique. Pour revenir à la situation canadienne, entre le statu quo et la sécession pure et simple, largement inacceptables de part et d'autre, diverses positions médianes sont envisageables. Cependant, si l'on se cramponne dans la position rigide d'un fédéralisme symétrique et, d'autre part, dans l'ouverture à un multiculturalisme *politically correct* mais trop bien fait pour diluer le biculturalisme opportunément oublié depuis la Commission Laurendeau-Dunton, la discussion démocratique se vide à l'avance de toute substance. Nous retrouvons ici la fâcheuse tendance de l'optimisme libéral à refuser de voir en face l'éventualité de vrais conflits et finalement la dynamique politique elle-même qui, par définition, vit de l'affirmation des particularités. La remarque de C. Schmitt garde toute sa pertinence : « Il n'y a pas de politique libérale *sui generis*, il n'y a qu'une critique libérale de la politique¹⁰⁷. » Pour être vraiment politique, le libéralisme ne doit pas se contenter de construire dans l'abstrait des axiomatiques hypothético-déductives, mais penser également les voies et les moyens de son incarnation relative dans l'épaisseur des conflits historiques. Sur ce versant descendant nous retrouvons la *phronèsis* aristotélicienne, mais aussi la *Sittlichkeit* hégélienne qui théorise non seulement la limitation du pouvoir mais également l'intégration des différentes formes de la socialité dans la totalité différenciée d'un État. Il nous faut tenir ensemble ces deux versants pour gérer civilement autant que faire se peut la lutte pour la reconnaissance qui dramatise l'histoire.

Le consensus en ce qui touche aux droits fondamentaux des individus ne peut suffire à lui seul à fonder la citoyenneté démocratique. Aujourd'hui comme hier, au-delà de ce plan tout à fait fondamental, les groupes (et pas seulement les individus) s'opposent dans leur rapport aux valeurs ainsi que dans la manière d'organiser institutionnellement la diversité de leurs relations. Il n'y a pas la moindre chance que dans un avenir même infiniment lointain, cette donnée élémentaire se modifie. Il faut le redire, l'art de la politique repose sur l'art de gérer les conflits. Face au défi des guerres de religion, le libéralisme politique s'est imposé comme la manière moderne d'affronter ce problème. Aujourd'hui victorieux (du moins sur le plan intellectuel), il risque de se figer dans des formes étroites et rigides. L'esprit du libéralisme doit se redéfinir face au problème à la fois ancien et nouveau des minorités nationales.

107. C. SCHMITT, *La notion de politique*, Calmann-Lévy, 1972, p. 116.