

Chronique d'une mort annoncée

Pour Jacques Beauchemin, la configuration éthico-politique contemporaine est dominée par l'individualisme et une définition néocorporatiste des identités. Le premier correspond à une scission de l'éthique et du politique, tandis que la seconde symbolise la déliquescence du sujet politique national unitaire. Beauchemin situe l'éclatement des fondements de la légitimité politique dans la dynamique sociopolitique de l'État-providence. Cette dynamique aurait entraîné une redéfinition du rapport aux normes, ainsi qu'une ouverture au pluralisme qui véhicule une esthétisation et une judiciarisation du politique. Beauchemin invite (parfois implicitement, parfois explicitement) à conclure qu'il n'est pas possible d'alimenter un projet de solidarité et de responsabilité « en l'absence d'une définition partagée du bien commun et d'un sujet politique capable de l'incarner » (82)^[1]. Le rapport intersubjectif n'est pas suffisant pour asseoir les conditions d'une véritable éthique sociale (101-102; 156-157). L'institutionnalisation d'un projet collectif est nécessaire à l'universalisation de la réciprocité; les pratiques doivent être sanctionnées normativement. Le politique doit transcender l'immédiateté des rapports sociaux empiriques « tels qu'ils se définissent dans le jeu des appartenances, de la culture et des rapports de force » (106). C'est ce qui permet de dépasser le particulier dans l'universel et de réconcilier les différences (107). Les sociétés modernes avancées semblent dès lors condamnées, dans les conditions décrites par Beauchemin, à rapiécer un monde fragmenté par la prolifération des revendications identitaires et la déliquescence de l'espace public.

J'aimerais avancer ici que ce diagnostic ne tient la route que si le portrait du projet politique moderne qu'il présente comme archétype est exact. Or, les présupposés contenus dans l'essai sont parfois discutables, ce qui diminue la portée de l'argument de Beauchemin.

La première difficulté concerne la distinction entre la lutte pour l'accès à l'espace symbolique et la critique de celui-ci comme instrument de domination. Selon Beauchemin, la « citoyenneté particulariste » occulte la réalité des rapports de pouvoir. Elle serait caractéristique d'une propension à vouloir faire sa place à l'intérieur de l'espace symbolique, plutôt que de le dénoncer comme instrument de domination (29; voir aussi 174). Les revendications identitaires ne se réclament plus de l'intérêt général. C'est ce qui distinguerait les sociétés modernes avancées des sociétés providentialistes et des sociétés libérales de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècles. Dans ces dernières en effet, le projet politique se révélait en tant que relations de pouvoir dans un monde fini et une société de rareté, conférant aux acteurs un statut politique en fonction de leur place respective et déterminant en retour des positions politiques. Ces positions structuraient le champ politique de manière à ce que « ce qui est politisé ne correspond pas seulement aux intérêts propres à certains protagonistes », soulevant « la question du pouvoir et du contrôle de l'historicité en tant qu'enjeu social total » (26).

Mais cette dichotomie n'est pas tout à fait exacte. On trouve dans les sociétés modernes des luttes pour

l'accès à l'institution (alors que ces luttes seraient selon Beauchemin caractéristiques des sociétés modernes avancées). La lutte pour l'extension du droit de vote, par exemple, en est une. Le seul argument invoqué par Beauchemin pour soutenir la distinction entre la politisation des droits et la judiciarisation du politique est que les revendications relevant de cette dernière prennent place dans un espace public déjà démocratique (135)[2]. Il est cependant (et par ailleurs) erroné de considérer que toutes les demandes de reconnaissance actuelles supposent l'acceptation de la légitimité de l'institution. Les demandes de reconnaissance des peuples autochtones constituent une puissante critique de l'espace symbolique en tant qu'instrument de domination. Elles s'adressent très clairement à la cartographie du pouvoir et au contrôle de l'historicité. C'est bien de cela dont il est question, lorsque l'on conteste une historicité de laquelle les segments marginalisés ont été « effacés » après avoir été dépouillés de leur souveraineté, de leurs ressources, de leur voix dans l'espace public.

Beauchemin ne distingue d'ailleurs pas les divers types de demandes de reconnaissance pour en évaluer la légitimité respective. En fait, il se refuse explicitement à déterminer si ces revendications sont légitimes : « La question ne consiste pas à savoir si les revendications politiques particularistes sont ou non légitimes. Il importe surtout de constater que l'ouverture qui leur est consentie a pour effet de contester le monopole de légitimité que détenait jusque-là le sujet politique central cristallisé dans l'idée de nation » (171-172). Or, si c'est bien de la légitimité du sujet politique national unitaire dont il s'agit, il est fondamental d'évaluer les fondements de cette légitimité et des revendications concurrentes qui contestent son monopole. D'autre part, les différentes demandes de reconnaissance procèdent de prétentions distinctes à la légitimité. Certaines par exemple participent de l'élargissement de la dynamique des droits dont est porteur le projet libéral. En ce qui les concerne, les sociétés libérales disposent de ressources intellectuelles puissantes (philosophiques et morales) permettant d'en évaluer la légitimité. Rappelons que nous avons affaire ici à une conception morale plus générale à laquelle sont intrinsèquement reliés les choix exercés grâce aux droits. Le jugement que nous portons sur ces choix dépend à la fois de leur signification propre et du fait qu'ils constituent un exercice acceptable de la subjectivité. L'attribution d'un droit ne confère pas la possibilité de faire quelque chose de mal[3]. La liberté de croyance n'autorise pas, par exemple, à mettre la vie d'autres personnes en danger. C'est donc induire en erreur que de sous-entendre que de ce point de vue, les demandes des pédophiles pourraient être considérées de la même manière que celles des personnes homosexuelles[4]. L'utilisation du terme « éthique » est d'ailleurs souvent, dans l'essai, coupée des exigences de justification que lui impose une réflexion philosophique rigoureuse. Le pluralisme *ne fait pas* du relativisme la seule posture possible[5], pas plus qu'il ne remet en cause l'« antériorité de la société ». Le respect du pluralisme *ne relève pas* nécessairement d'un scepticisme quant à l'existence objective des valeurs morales. Charles Larmore rappelle que les raisons qui sous-tendent par exemple le principe de neutralité ne sont pas épistémiques (auquel cas ce principe serait fondé sur l'affirmation de l'impossibilité de satisfaire les conditions nécessaires à la connaissance), mais bien morales[6]. Les jugements moraux peuvent constituer une forme de connaissance, dont l'objet est une certaine classe de raisons d'agir.[7] Il n'est donc pas question ici de simples *préférences*. Et il n'est pas interdit de comparer les revendications émancipatrices, puisque la dignité n'autorise pas n'importe quoi.

Il faut également interroger la nature du rapport entre émancipation et responsabilité que Beauchemin dépeint comme étant au cœur du projet politique de la modernité. L'encadrement du conflit social était alors assuré, dit-il, non seulement par le cadre institutionnel démocratique, mais aussi par « le discours disciplinaire définissant un corpus de valeurs auquel ces pratiques accepteraient de se soumettre au nom du bien commun » (40). Il invoque à titre d'exemples la doctrine sociale de l'Église, l'idéologie du « bon père de famille », les prescriptions morales au respect de l'ordre et de l'autorité (63). Grâce à ces notions à caractère disciplinaire, « le caractère corrosif de la liberté des individus sur l'intégrité du lien social est inhibé par l'affirmation de valeurs tels la responsabilité, le raisonnable, le respect de l'ordre et la modération » (41). Or, la nature de la responsabilité que

Beauchemin invoque pour expliquer la force civilisatrice de ce projet participe de l'illusoire isolement de la sphère économique par rapport à l'ensemble de la vie sociale. Elle reproduit par conséquent l'angle mort qui caractérise la pensée libérale sur le pouvoir politique. Car c'est avant tout la civilisation *du travail*, avec tout ce qu'elle comporte de nécessité d'intérioriser les exigences sociales de la production, qui est porteuse de ces valeurs. Il est significatif que Beauchemin rapporte la capacité du politique à surplomber le conflit social à la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen sans même mentionner la place occupée par le principe de *propriété* dans la même Déclaration. Ce projet civilisateur est d'abord le projet de la bourgeoisie qui investit le politique. La conception « universaliste et abstraite » de l'égalité doit *aussi* être comprise sous cet angle, où elle permet de coupler un projet politique informé d'égalité et de liberté et une sphère économique par définition inégalitaire.

Beauchemin hypertrophie par conséquent le caractère *commun* du bien véhiculé par le projet politique moderne, tout comme il néglige l'hégémonie exercée par certains groupes sociaux sur la définition de ce projet. Il reconnaît bien à l'occasion d'un passage que le fait que les rapports de force investissent le politique n'est pas nouveau (158). Mais cela ne semble avoir aucune conséquence véritable sur le projet politique moderne ou le sujet unitaire. Quand il insiste par exemple sur le fait que les luttes de classes sont des luttes reliées à la domination et aux rapports de pouvoir, c'est pour subsumer immédiatement ces luttes sous la figure du Sujet synthétique (le sujet national unitaire), auquel peut se rapporter la légitimité de la prise de décision. Or, ce Sujet peut être invoqué et utilisé par les forces conservatrices pour promouvoir la loyauté et la subordination à un certain ordre social (c'est le cas en Europe entre 1870 et 1914). Il peut aussi être mobilisé à des fins impérialistes de manière à occulter la réalité des luttes de classes.

Aucun jugement n'intervient ici sur la légitimité de cette utilisation, alors que c'est pourtant la déliquescence de ce Sujet « synthétique » qui constitue le véritable point d'ancrage de l'argument. La nation, dit Beauchemin, balisait les forces de l'émancipation incarnées par la liberté individuelle et le marché, associant du coup même celles-ci à un projet éthico-politique. C'est ce qui fait des « communautarismes à fondement politique comme la nation » des projets de civilisation, contrairement au pluralisme identitaire (119). Si les fondements de la légitimité politique semblent avoir abandonné le recours à toute invocation du bien commun, c'est que s'évanouit « la figure d'un sujet politique auquel pourrait se rapporter la validité éthique de la norme » (133). Trois remarques s'imposent, à cet égard, que je ne peux qu'énoncer brièvement. La première concerne la conception particulière du sujet véhiculée par la modernité : c'est bien d'une *représentation* spécifique de la figure individuelle et collective qu'il s'agit ici. L'une des particularités de cette conception, c'est qu'elle se révèle intrinsèquement dualiste : le sujet est séparé du monde qui l'entoure, séparé de l'Autre[8], et la différence doit être soit réifiée, soit absorbée[9]. Le « projet politique moderne » participe de cette conception. Il faut ensuite souligner que le « sujet politique » est ici construit sur la base d'une analogie avec la personne individuelle. L'État, notamment, est traité comme l'équivalent moral et ontologique d'une personne individuelle, ce qui conduit à le privilégier ontologiquement comme lieu *unique* du pouvoir et de l'identité politiques[10]. Ce postulat occulte le fait qu'il dépend de la capacité d'engendrer loyauté et soutien, ainsi que des caractéristiques du pouvoir structurel, de ces réseaux sociaux dans lesquels s'enracinent les relations coercitives et discursives de pouvoir et dont l'exercice présuppose des règles de conduite acceptées[11]. Finalement, la représentation de la souveraineté populaire que traduit la conception française de la nation (puisque Beauchemin se réfère au départ à ce modèle en invoquant la Déclaration de 1789) investit la communauté « nationale » de la souveraineté populaire, alors même qu'il existe d'autres théories de la souveraineté populaire qui n'exigent pas de postuler un sujet unitaire.

Il apparaît par conséquent problématique d'utiliser ces postulats d'une manière non critique pour élaborer un argument déplorant la *fragmentation* du sujet politique. Avant même d'arguer de cette

fragmentation, en effet, il faudrait démontrer l'unité préalable, antérieure, du sujet politique, comme il faudrait démontrer le caractère intrinsèquement solidaire et responsable du projet politique de la modernité. Il est vrai que les sociétés providentialistes ont permis d'ancrer une solidarité matérielle entre individus. Mais elles ont résulté d'un compromis temporaire et fragile entre travail et capital, dans un contexte particulier de rapports de force. Elles n'ont pas réduit les écarts entre riches et pauvres et n'ont pas mis fin à l'exclusion. Et elles furent l'apanage des sociétés occidentales. Aussi, quand Beauchemin s'interroge sur les conflits de l'après-guerre froide et les attribue à une éthicisation des droits humains incapable de s'accompagner d'un projet *politique*, il faut rappeler toute l'ampleur de l'exclusion et de la violence sociale imposées aux pays en voie de développement, et qui ne date pas de la fin des sociétés providentialistes. Bien sûr, la responsabilité ne peut pas être que de l'ordre de l'infra-politique et de l'immédiateté; elle a besoin de la médiation de l'institution (et, pourrait-on ajouter, d'une raison publique). Mais si les « grandes références éthiques » ne réussissent pas à contrer l'exclusion sociale, ce n'est pas parce que le sujet politique unitaire s'est évanoui. C'est parce que le projet moderne, avec la dynamique particulière d'inclusion et d'exclusion sur laquelle il repose et la réalité des rapports de pouvoir qui le composent, ne peut pas rendre compte de ces *autres* communautés auxquelles nous appartenons. Le projet politique moderne ne traduit pas en obligations politiques contraignantes notre responsabilité envers tous ceux dont le silence obligé et la misère ont permis le développement et la croissance exceptionnelle des sociétés démocratiques libérales. C'est dire que le projet politique moderne a lui-même confiné dans l'immédiateté ces figures de l'Autre. C'est dire aussi que si Beauchemin a raison de soutenir la nécessité du passage de l'éthique dans le politique, il participe lui-même à la « chronique d'une mort annoncée » qui justifie la réouverture du projet politique moderne.

Geneviève Nootens*

NOTES

* Geneviève Nootens est professeure à l'Université du Québec à Chicoutimi, où elle est titulaire de la Chaire de recherche du Canada sur la démocratie et la souveraineté. Elle est membre du Groupe de recherche sur les sociétés plurinationales et du Centre de recherche sur la diversité au Québec. Elle est aussi chercheure affiliée à la Chaire de recherche en études québécoises et canadiennes. Directrice de la revue *Politique et sociétés*, elle a récemment contribué à l'ouvrage *National Cultural Autonomy* (London, Routledge, 2005). Elle est par ailleurs auteur de *Désenclaver la démocratie. Des huguenots à la paix des Braves* (Montréal, Québec-Amérique, 2004).

1. Tous les chiffres entre parenthèses renvoient à l'ouvrage de J. Beauchemin.
2. Ce passage contient un joli pléonasme : « Ce qui signifie que dans les sociétés démocratiques avancées, le rapport entre le droit et le politique est d'une autre nature que dans les sociétés où ne sont pas réunies les conditions d'un espace public démocratique » (135).
3. Un tel acte peut faire l'objet de la désapprobation de nos concitoyens ou faire affront à leurs préjugés, mais cela ne signifie pas qu'il soit *moralement* mauvais.
4. « Les couples homosexuels invoquent, eux, une autre version de cette éthique de l'égalité en faisant valoir les effets de la discrimination fondée sur l'orientation sexuelle. Aux États-Unis, des regroupements de pédophiles réclament d'être traités de la même manière que les homosexuels, c'est-à-dire en tant que personnes d'orientation sexuelle minoritaire. Nous sommes au plus près de la conception taylorienne de l'égalité évoquée tantôt. Dans ces deux derniers cas, la revendication à l'égalité des conditions ouvre sur un abîme puisqu'en rompant avec la conception universaliste et

abstraite de l'égalité formelle, elles ne peuvent qu'alimenter l'inflation sans fin du repositionnement égalitaire » (62).

5. À moins qu'on n'entende par là le simple refus d'adhérer au postulat qu'une conception morale ne peut pas être prise au sérieux à moins de se revendiquer comme vérité universelle, ce qui constitue une définition indûment large du relativisme.

6. Charles Larmore, *Modernité et morale*, Paris, P.U.F., 1993, p. 166.

7. *Ibid.*, p. 18.

8. R. B. J. Walker, « Citizenship after the Modern Subject », in K. Hutchings et R. Danreuther (dir.), *Cosmopolitan Citizenship*, New York, St. Martin's Press, 1999, p. 172-173.

9. J. Maclure, *Récits identitaires. Le Québec à l'épreuve du pluralisme*, Montréal, Québec-Amérique, 2000.

10. J. Agnew, « Mapping Political Power Beyond State Boundaries : Territory, Identity, and Movement in World Politics », *Millenium. Journal of International Studies*, vol. 28, n° 3, 1999, p. 500.

11. *Ibid.*, p. 511-512.