



Labyrinthe

23 | 2006 (1)

Quatre chercheurs de l'étranger

Talking to strangers. anxieties of citizenship since brown v. board of education

Danielle S. Allen



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/labyrinthe/1159>

DOI : [10.4000/labyrinthe.1159](https://doi.org/10.4000/labyrinthe.1159)

ISSN : 1950-6031

Éditeur

Hermann

Édition imprimée

Date de publication : 15 janvier 2006

Pagination : 47-58

ISBN : 2-9526131-0-9

Référence électronique

Danielle S. Allen, « Talking to strangers. anxieties of citizenship since brown v. board of education », *Labyrinthe* [En ligne], 23 | 2006 (1), mis en ligne le 24 juillet 2008, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/labyrinthe/1159> ; DOI : [10.4000/labyrinthe.1159](https://doi.org/10.4000/labyrinthe.1159)

Propriété intellectuelle

TALKING TO STRANGERS.
ANXIETIES OF CITIZENSHIP SINCE
*BROWN V. BOARD OF EDUCATION*¹

Danielle S. ALLEN

Peuple imparfait²

Ni l'idéalisation de l'unanimité ni le refus de la rhétorique n'appartiennent à la tradition libérale par hasard. Tous deux sont historiquement liés à la conjoncture de la guerre civile anglaise et intellectuellement à la pensée de Hobbes, que personne n'a songé à qualifier d'arbitraire. Toutefois, si cette idéalisation et ce refus convergent dans l'analyse politique de Hobbes, ce n'est pas sous la forme d'une argumentation, mais d'une métaphore – de première importance. Le vocable fondamental de la démocratie n'est pas « liberté » ou « égalité », c'est « le peuple ». Mais où diable est-elle, cette chose que l'on appelle le peuple ? Quel peut bien être son mode d'action ? Comment peut-on se représenter l'idée d'un corps aussi étrange ? Ce ne peut être qu'à l'aide de figures, de métaphores, et d'autres formes de l'imagination. « Le peuple », en fait, n'existe que dans l'imaginaire des citoyens d'une démocratie, qui doivent se penser eux-mêmes à l'intérieur de ce corps pour se persuader qu'ils agissent à travers lui. Aucune politique démocratique ne peut prendre forme tant que « le peuple » est inimaginable. Les hommes politiques du temps de Hobbes avaient certes mis ce vocable au premier plan de la vie politique anglaise, mais ils échouaient à résoudre cette quadrature de l'imagination. Il revenait à Hobbes d'y parvenir³.

[...]

Du point de vue de Hobbes, ses contemporains avaient échoué à fonder leur usage du mot « peuple » sur une geste collective, ou récit

1. *Parler aux étrangers. Inquiétudes citoyennes depuis l'arrêt Brown vs. éducation Board*. The University of Chicago Press, Chicago et Londres, 2004, 232 p.

2. P. 69-84 [extraits].

3. Ma lecture de Hobbes diffère des interprétations classiques sur les points suivants : (1) Le « contrat social » n'est pas analysé comme un « contrat » mais comme une « convention » ; c'est à ce terme que

capable d'expliquer comment un groupe hétérogène finit par se constituer comme acteur politique unitaire. Son analyse consacrée à la différence entre la multitude et le peuple est non seulement critique, mais aussi prescriptive, dans la mesure où elle décrit bien la manière dont un penseur politique peut convertir la « multitude » des divers habitants d'un royaume en un corps appelé « le peuple ». Puisque la multitude ne saurait devenir une par l'unanimité, la seule possibilité réside en des institutions qui la contraignent à l'unité [...]:

Et lorsqu'un grand nombre, en vertu de son autorité propre, s'atroupe dans une nation, *ils lui donnent d'ordinaire le nom de la nation entière*. C'est en ce sens qu'ils disent que le peuple se rebelle ou que le peuple revendique, alors que ce n'est rien de plus qu'une multitude dissoute. Et bien que n'importe qui puisse être dit revendiquer quelque chose ou y avoir droit, cependant l'amas – ou la multitude ne peut être dit revendiquer ou avoir droit à quoi que ce soit. En effet, là où tout homme possède un droit distinct, il n'y a rien à quoi la multitude puisse avoir droit. Et lorsque les particuliers disent « *ceci est à moi* », « *ceci est à toi* » et « *ceci est à lui* », et qu'ils ont tout partagé entre eux, il n'y a rien que la multitude puisse dire « *ceci est à moi* ». Ils ne forment pas non plus un corps unique, comme il incombe d'en être un à ceux qui revendiquent quelque chose sous le nom de « *à moi* » ou de « *à toi* ». [...]

D'autre part, lorsque *la multitude est unie en un corps politique et par là forme un peuple, selon l'autre signification du mot, et que les volontés de ses membres résident virtuellement dans le souverain, là les droits et les réclamations des particuliers cessent*. Et celui ou ceux qui détiennent le pouvoir souverain sont pour ces membres toutes les revendications et toutes les justifications sous le nom de « *à lui* », ce qu'auparavant ils appelaient au pluriel « *leur* »⁴.

Le seul moyen de rendre stable l'idée de « peuple » est de déplacer la source de l'autorité depuis les volontés individuelles d'une multitude vers

Hobbes a recours quand il décrit l'accord qui survient dans l'état de nature et pour lui le terme « convention » met en valeur l'importance de la confiance dans l'accord; (2) Hobbes n'est pas que le théoricien de la peur et de la défiance, mais aussi celui de la confiance, de la charité et de l'équité: [...]. (3) L'intérêt de Hobbes pour la rhétorique dépasse le seul recours aux techniques rhétoriques dans le *Léviathan*; elles se retrouvent jusque dans le contenu des lois naturelles qui, à mon sens, découle de ses lectures de la tradition rhétorique; (4) Hobbes est par-dessus tout le théoricien des formes politiques de l'égalité, et tout son travail philosophique tend de ce point de vue vers la théorisation de la démocratie plus que de la monarchie [...].

4. Thomas Hobbes, *Éléments de la loi naturelle et politique*, Paris, Le Livre de poche, « Classiques de la philosophie », trad. D. Weber, 2003 (1640), p. 249 (II. 2). Les passages soulignés le sont par D. Allen.

une volonté institutionnelle. Les institutions tiennent lieu d'un consensus que la multitude est dans l'impossibilité d'accomplir. Elles ne prennent pas la place du besoin d'unanimité, mais elles en sont la pure affirmation. Hobbes croit possible de rendre stable l'idée d'une « volonté du peuple » rien qu'en la dissociant de la subjectivité de chaque individu. Le problème théorique du peuple est résolu lorsque les volontés individuelles et les exigences particulières des citoyens n'existent que virtuellement dans le souverain.

Même si, dans les *Éléments de la Loi*, Hobbes refaçonne déjà la structure du concept de « peuple », il n'emploie pas le terme dans sa propre analyse politique. Lorsqu'il décrit la multitude établissant de manière unanime un contrat pour la mise en place d'institutions civiles, elle ne devient pas un peuple, mais « une cité », et le nouveau gouvernement est chargé d'incarner la volonté de la cité. Hobbes ne commencera lui-même à utiliser le terme de « peuple » qu'après avoir complètement séparé la subjectivité des citoyens individuels de la volonté collective. Ceci apparaît au cours d'un long passage du *De cive* :

Enfin, c'est une erreur contraire au gouvernement politique et surtout au monarchique, de ne pas marquer assez la différence qu'il y a entre le *peuple* et la *multitude*. Le peuple est un certain corps, et une certaine personne, à laquelle on peut attribuer une seule volonté, et une action propre : mais il ne se peut rien dire de semblable de la multitude. C'est le peuple qui règne en quelque sorte d'État que ce soit : car, dans les monarchies mêmes, c'est le peuple qui commande, et qui veut par la volonté d'un seul homme. Les particuliers et les sujets sont ce qui fait la multitude. Pareillement en l'État populaire et en l'aristocratique, les habitants en foule sont la multitude, et la cour ou le conseil, c'est le peuple. Dans une monarchie, les sujets représentent la multitude et (quoique ceci semble fort étrange) le roi est ce que je nomme le *peuple*. Le vulgaire, et tous ceux qui ne prennent pas garde que la chose est ainsi parlent toujours du peuple, c'est-à-dire de l'État, comme d'une grande foule de personnes, disent que le royaume s'est révolté contre le roi (ce qui est impossible), ou que le peuple veut et ne veut pas, ce qui plaît ou déplaît à quelques sujets mutins qui, sous ce prétexte d'être le peuple, excitent les bourgeois contre leur propre ville et animent la multitude contre le peuple⁵.

5. Thomas Hobbes, *Du Citoyen. Principes fondamentaux de la philosophie de l'État*, Paris, Le Livre de poche, « Classiques de la philosophie », trad. S. Sorbière, 1996 (1642), p. 194 (XII. 8).

Ici Hobbes redéfinit un terme, « peuple », chargé de lourdes connotations renvoyant aux opinions des citoyens pris individuellement, alors qu'en fait il tient à supprimer cette subjectivité. Ce n'est pas que les citoyens doivent agir par l'intermédiaire des institutions pour être le peuple : mais plutôt que les institutions qui structurent un État *sont* tout simplement le peuple. La masse des citoyens (ou sujets) gouvernés par l'État constitue « la multitude » et non « le peuple ». Le peuple, entendu comme institution, gouverne ; la multitude, entendue comme la masse des citoyens individuels, est gouvernée. Les citoyens sont politiquement actifs en tant qu'ils sont membres du peuple, mais puisque « le peuple » veut dire les institutions, leur activité politique ne consiste qu'à agir à travers les institutions de l'État. La subjectivité de chaque citoyen importe peu dans ce mouvement, seuls comptent son rôle et ses obligations dans les institutions. L'autre versant de la citoyenneté est l'appartenance à la multitude. Ici la subjectivité de chacun est prise en compte, à condition que l'opposition ne dépasse pas le niveau du murmure. Pour le reste, chacun se contente d'obéir aux lois. La répudiation de la rhétorique est un refus des techniques politiques qui transforment la subjectivité des citoyens en opinion puis en action. Pour ce qui relève de l'appartenance au peuple, la citoyenneté selon Hobbes n'exige qu'une participation aux institutions qui tendent à l'unité. Et pour ce qui est de l'appartenance à la multitude, il n'exige que la passivité politique⁶.

En détachant la subjectivité individuelle de la volonté et des politiques du peuple, et en développant une théorie de l'agir institutionnel pour expliquer l'action collective, Hobbes résout le problème conceptuel dont il était parti. D'abord, avaient demandé ses contemporains, « qu'est-ce que la volonté du peuple ? » Réponse de Hobbes : « Cela est sans rapport avec les volontés de chaque citoyen ; c'est la volonté de l'homme ou de l'assemblée qui agissent au nom du peuple. » Ils avaient ensuite demandé : « Comment le peuple agit-il ? » Réponse : « Les actions des citoyens individuels sont sans rapport avec les actions du peuple ; “le peuple” agit par l'intermédiaire de l'homme ou de l'assemblée agissant au nom du peuple dans son unité. Les actions des individus n'importent que dans la mesure où elles sont des devoirs prescrits au sein des institutions du peuple. » Dans un troisième temps, ils avaient demandé :

6. Voir. Sheldon S. Wolin, *The Presence of the Past: Essays on the State and the Constitution*, Baltimore/London, Johns Hopkins University Press, 1989, p. 12 et 162.

« *Talking to Strangers...* »

« Quel est le rapport entre les volontés individuelles des citoyens et la volonté collective ? » Hobbes répond : « Il ne s'agit pas de la même chose. Une fois fondées les institutions du peuple, il existe trois sortes de volontés. Premièrement, il y a les volontés des individus. Deuxièmement, il y a la volonté collective du peuple. Mais celle-ci – pour enrichir une terminologie que Hobbes a rendue viable politiquement, est *représentée* sur la scène réelle par une troisième volonté, celle du souverain – qu'il s'agisse d'un monarque, d'un conseil ou d'une assemblée. Les citoyens participent à la volonté souveraine et l'intègrent à leur propre volonté, en acceptant ce que leurs institutions font pour eux, et en supprimant leur propre vouloir, ils vont jusqu'à taire leur murmure d'insatisfaction. La représentation désigne la relation psychologique qui doit être établie entre les citoyens et le souverain pour que la volonté populaire puisse exister. C'est une relation de refoulement : chaque citoyen doit accepter que sa volonté politique existe virtuellement dans le souverain. Et l'idéalisation de l'unanimité comme le rejet de la rhétorique consolident cette habitude du refoulement.

Mais que signifie « virtuellement » à ce stade ? Hobbes n'est pas si éloigné de l'usage moderne du concept de « réalité virtuelle » pour désigner les constructions imaginaires qui happent presque autant l'attention humaine que ne le fait la « réalité ». Le mot « virtuellement » atteste que le peuple ne peut exister que grâce à un saut de l'imagination. Hobbes reconnaît que son souverain est « une création à partir du néant opérée par l'esprit humain⁷ » et explique : « Car de même qu'un corps politique est un corps fictif, de même ses facultés et sa volonté sont-elles fictives⁸. » Après avoir complété la restructuration théorique du concept de peuple dans le *De cive*, il restait à Hobbes une tâche supplémentaire : sa propre conception du peuple ne devait pas seulement être cohérente sur le plan conceptuel, elle devait aussi capter l'imagination. Pour que la volonté des citoyens soit représentée par les institutions souveraines du peuple, celui-ci devait devenir une réalité virtuelle, une fois que les citoyens auraient développé envers leurs souverains les attitudes psychologiques recommandées par Hobbes. Il restait à déterminer les types de représentations susceptibles de développer parmi les citoyens les orientations psychologiques appropriées.

7. Dans *Éléments de la loi naturelle et politique*, *op. cit.*, p. 226 (II. 1. 1).

8. *Ibid.*, p. 243 (II. 2. 4).

Le dégoût que Hobbes exprime à l'endroit de la rhétorique, les métaphores et les images donne toute la mesure de leur importance, non seulement pour sa propre démonstration, mais aussi pour toute politique qui se veut « du peuple ». Chez Hobbes comme chez tous les autres, la définition du peuple ne peut être rendue stable qu'au moyen du langage figuré. Dans le *Léviathan*, il recourt à la fois à la métaphore et à l'image pour transformer de longs discours sur la politique et le peuple en symboles frappants, facilement assimilables par les citoyens comme autant de propositions sur la vie politique. Dès 1640, il définit « le peuple » comme un corps collectif « virtuellement contenu dans le corps de la république ou de la souveraineté ». La métaphore du *Léviathan* illustre cette idée. Le Léviathan, ce monstre marin du *Livre de Job*, est le symbole du souverain autoritaire, ayant assimilé tous les citoyens en un seul corps massif (et monstrueux). Mais Hobbes ne s'est pas contenté de provoquer l'imagination de ses lecteurs par le discours, fût-il métaphorique : il a également conçu le frontispice du *Léviathan*.

Ce frontispice illustre l'idée du peuple comme « virtuellement contenu dans le corps de [...] la souveraineté ». Parce qu'il peut être imaginé jusqu'à être illustré dans un dessin, le « peuple » se met enfin à exister. D'étendard politique confus, le mot « peuple » a fini par devenir un concept profond et exceptionnellement stable. Hobbes avait commencé par recourir à la description pour stabiliser l'idée de peuple, en écrivant : « Lorsque la multitude est unie en un corps politique, elle constitue un peuple au second sens, et la volonté de chacun est virtuellement comprise dans le souverain. » Puis, dans le *De cive*, il était parvenu à une définition : « Le peuple est ce qui est un, n'ayant qu'une volonté et à qui une action peut être imputée. » On voit émerger ici l'importante métaphore de l'unité. Puis, dans le *Léviathan*, la définition s'épanouit pleinement en métaphore. Le « peuple » devient un par l'intermédiaire du corps du monstre marin qu'est le souverain Léviathan. Et finalement, la métaphore devient image : un personnage unique, le souverain, fait face aux lecteurs ; son corps est composé d'une multitude de personnages qui, tournant le dos aux lecteurs, regardent vers le visage du souverain. Avant que les habitants de l'état de nature n'aient développé des institutions pour parler en leur nom, « ils [étaient] beaucoup, non un ». *E pluribus unum* est une citation virtuelle de Hobbes. En 1589, George Buchanan invitait ses lecteurs à imaginer le peuple en son ensemble (*universo populo*) uni pour renverser les tyrans. Plus de cinquante ans après, Hobbes répond qu'une

multitude ne peut s'unir en tant que « peuple » que si elle est par des institutions souveraines. C'est finalement là qu'est « le peuple⁹ ».

Quel est le contenu conceptuel de l'image sur laquelle s'appuie Hobbes pour donner corps à son argumentation ? Dans une version antérieure de l'illustration, tous les membres du « peuple » étaient de face, tournés vers le lecteur.

En détournant les regards des citoyens de leurs égaux et en les orientant vers un supérieur, Hobbes les constitue en peuple, selon la définition qu'il en a donnée. Les citoyens sont identiques mais séparés les uns des autres puisque leur attention se porte vers le visage du souverain. Contenus dans le corps du Léviathan, ils ne peuvent agir qu'à travers lui. Le frontispice publié illustre cette habitude de nous concentrer sur les devoirs institutionnels tout en nous ignorant consciencieusement les uns les autres. Il suggère qu'aussi longtemps que les citoyens font confiance à leurs institutions ils n'ont guère besoin de se faire confiance entre eux, et qu'aussi longtemps que les souverains font allégeance aux institutions ils peuvent ignorer l'expérience subjective des citoyens. Hobbes a réalisé que les citoyens réprimaient leurs désaccords, leurs déceptions et leurs mécontentements afin de préserver des institutions qui fondent leur sentiment de sécurité. Ils passent outre à la diversité des effets des politiques publiques sur les citoyens. Ils ne cherchent pas à voir quels citoyens se sacrifient pour les autres, ou dans quelle mesure une décision publique affectant le bien commun a pu provoquer du ressentiment. Ils acceptent dans la joie la production institutionnelle de l'« un » comme ce qui rend compte de leur participation politique. En ressassant le refrain sécuritaire, Hobbes encourage les souverains à soutenir cette focalisation sur les institutions et la cécité de chacun à ses concitoyens. Ils sont susceptibles de stabiliser la vie politique en poussant les citoyens à s'investir dans leurs devoirs institutionnels, et en encourageant leur passivité pour ce qui est des opinions personnelles ou factieuses. Le frontispice de Hobbes illustre clairement des habitudes civiques qui demeurent fondamentales de nos jours.

Nous tenons désormais une explication des raisons qui font que nous sommes ce que nous sommes. Nos mauvaises habitudes de citoyens trou-

9. On lira un commentaire de cette image dans H. Bredekamp, « From Walter Benjamin to Carl Schmitt via Thomas Hobbes », dans *Critical Inquiry*, n° 25, 1999, p. 247-266 ; R. Tuck, Dir., *Leviathan*, Cambridge, 1996, p. LII ; et B. Barber, *Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California press 1984, p. 34.

vent leur origine dans l'effort pour assurer l'intégrité du peuple, et conserver cette idée fondamentale de la politique.

La manière dont Hobbes imagine le peuple comporte néanmoins un point faible. Les réactions subjectives des citoyens aux politiques publiques ne peuvent être réprimées sans conséquence, et elles ne peuvent pas toujours être supprimées. Contrairement à ce qu'espérait Hobbes, les institutions, fussent-elles les mieux établies et les plus vigoureuses, ne peuvent ni supprimer la méfiance ni empêcher les esprits de changer. De telles réactions subjectives conditionnent à long terme la confiance que les citoyens peuvent placer dans les institutions politiques. Avec le temps, les sentiments négatifs corrodent les liens entre citoyens et les liens entre les citoyens et leurs institutions. Mais si la politique d'inhibition proposée par Hobbes ne peut résoudre le problème de la méfiance, qu'est-ce qui le pourra ? Son œuvre nous met au défi suivant : si les citoyens veulent reconnaître qu'il y a désaccord, méfiance, division, il leur faut inventer des systèmes de production de la confiance bien plus musclés que celui que l'on trouve habituellement dans les communautés humaines.

Est-ce possible ?

La rhétorique, une bonne chose¹⁰

Quelles sont, en fin de compte, les habitudes que nous devrions adopter ? Je pense que nous avons besoin d'une citoyenneté faite d'amitié politique. Cette formule désigne à la fois un ensemble d'idées et quelques réflexes clés qui peuvent nous guider dans nos relations aux étrangers avec qui nous partageons un espace citoyen. Dans le paragraphe précédent, j'ai discuté les idées contenues implicitement dans cette notion d'amitié politique ; j'en viens aux habitudes. Comment faire en sorte que l'expertise de l'amitié vienne imprimer sa marque à la vie politique ?

Commençons par une idée simple. On se souvient que, dans la définition donnée par Aristote, l'amitié politique diffère de l'amitié ordinaire en ce qu'elle est dépourvue du facteur émotionnel, cette affection que l'on porte au partenaire (*Éthique à Nicomaque*, 4.6). Cette vertu, qui selon Aristote est spécifique à la vie publique dans la mesure où elle

10. P. 140-159 [extraits].

concerne l'interaction avec des étrangers (*strangers*), ressemble à l'amitié, même si elle n'est pas ressentie comme telle, en raison de son absence de charge émotionnelle. L'amitié politique ne relève pas d'abord (ou pas seulement) d'un sentiment de compatriote envers un autre compatriote. Elle consiste bien plus essentiellement en une certaine manière de se comporter à l'égard des autres citoyens : l'amitié, connue de tous, donne un cadre normatif aux aspirations. On n'a pas besoin d'aimer ses concitoyens pour se comporter comme un ami politique à leur égard. Il existe une façon très facile de changer sa relation aux étrangers. Il devrait suffire de se demander, chaque fois que nous faisons des rencontres dans l'espace citoyen : « Est-ce que je traiterais un ami de cette façon ? » Quand nous pouvons répondre « oui », alors nous sommes bien partis pour développer une citoyenneté qui ne soit ni domination ni sujétion. Quand la réponse est « non », c'est que nous n'avons pas renoncé à nos vieilles, à nos mauvaises habitudes.

Au-delà de cette simple question, il existe plusieurs autres techniques servant spécifiquement à cultiver l'amitié politique. L'heure est venue de revenir aux idéaux imparfaits de production artisanale de la confiance, ceux de la tradition rhétorique. Il est important, de mon point de vue, d'injecter de l'amitié dans la citoyenneté au sein de la *Rhétorique* d'Aristote. Ce livre n'est ni un guide de manipulation ni un manuel de style superficiel : plutôt l'analyse subtile par un philosophe des modes de production de la confiance, de sorte qu'elle préserve l'autonomie de l'auditoire et obéisse aux normes de l'amitié. Il est assez remarquable que le traité commence avec ce rappel, tout à fait essentiel : l'orateur doit se souvenir que le souci d'un auditoire est de juger, non d'apprendre (*Rhétorique*, 1.1.6). La rhétorique n'est pas l'art d'amener les gens à commettre sur le champ des actions sans réfléchir, mais celui de défendre autant que possible un argument devant un auditoire, pour le laisser ensuite libre de faire ses choix.

[...]

Nous avons finalement trouvé un nouveau mode de citoyenneté dans l'idée d'amitié entendue non comme émotion, mais comme pratique. On peut en utiliser les techniques y compris avec les étrangers, en l'absence même de toute affection, comme on le fait dans le cadre des amitiés utilitaires telles que les relations commerciales et la plupart des autres relations entre citoyens. L'amitié politique consiste au fond à essayer d'être *comme* des amis. Cela débouche rarement sur l'intimité ou sur une amitié

sincère, mais souvent sur un sentiment de fiabilité et, par voie de conséquence, sur la confiance politique. Pour décrire cet art de produire la confiance, on a longtemps usé et abusé du terme de rhétorique. Au sens propre, la rhétorique n'est pas une liste de règles stylistiques, mais l'esquisse de l'engagement radical envers les autres citoyens qu'exige une politique démocratique juste. Le reste est tout au plus un ensemble de suggestions quant aux moyens de transformer ces engagements en politique réelle. Ainsi prévenus, nous pouvons nous munir d'une liste.

Pour susciter la confiance, un(e) orateur/trice devrait

- se fixer pour but de convaincre cent pour cent de son auditoire ; si au contraire il/elle se limite à rechercher une majorité, il/elle agira d'une manière qui à long terme restreindra la démocratie ;
- se mettre à l'épreuve en s'adressant à des électeurs minoritaires dont les suffrages ne lui sont pas nécessaires ;
- après avoir éprouvé les limites de ses capacités persuasives, il/elle devrait songer à la manière d'atténuer ce qui reste de désaccord et de méfiance,
- « séparer le peuple du problème » en (1) se référant à des critères extérieurs et à des principes universels d'évaluation des problèmes, et (2) en reconnaissant que traiter des problèmes des gens suppose de se confronter aux caractéristiques particulières de leur situation subjective ;
- être précis(e) sur la nature des émotions en jeu dans chaque débat,
- chercher à transformer les considérations utilitaires en expériences de bonne volonté ;
- reconnaître que la réciprocité survient dans la longue durée, et que suffisamment de confiance doit être suscitée pour permettre à ce processus de se dérouler ;
- reconnaître que l'instrument le plus puissant pour susciter la confiance est la capacité à prouver sa volonté politique de faire des sacrifices, fût-ce à l'égard d'inconnus ;
- être conscient qu'il/elle n'est crédible qu'autant qu'il/elle parvient à faire envisager le sacrifice pour des inconnus comme une habitude, non une simple occurrence ;
- reconnaître que, là où il n'y a pas de confiance, un grand sacrifice sera nécessaire pour en faire germer les premiers grains ; qu'il lui faudra ensuite du temps pour s'enraciner à l'occasion d'interactions

« *Talking to Strangers...* »

répétées au cours desquelles les citoyens auront l'opportunité de se tester réciproquement ;

– donner à son auditoire l'opportunité de juger (d'accepter ou de rejeter) ses arguments ;

– être désireux/se qu'un membre de l'espace citoyen réponde à ses arguments.

Afin de contribuer à la venue d'une génération confiante, un(e) auditeur/trice devrait

– distinguer les affirmations factuelles d'un(e) orateur/trice des principes sur lesquels il/elle fonde ses conclusions ; les évaluer séparément ;

– se demander si un(e) orateur/trice a, dans le passé, su prendre des décisions pratiques correctes ;

– demander qui se sacrifie pour qui ; si les sacrifices sont volontaires et accomplis ; dans quelle mesure ils peuvent trouver et trouveront leur réciproque ;

– se demander si l'orateur/trice a parlé en ami(e) ;

– insister sur les occasions offertes de juger des arguments politiques ;

– juger.

Il y a là de nouvelles habitudes à prendre. La rhétorique convient non seulement aux corridors d'assemblée et aux chambres d'audience, mais à tous les lieux où un inconnu doit en convaincre un autre. Toute interaction entre inconnus peut susciter la confiance dont a besoin la république pour maintenir ses relations de base. Si les citoyens gardent en tête ces règles fondamentales de la parole et de l'écoute entre concitoyens, ils importeront les compétences de l'amitié ordinaire dans le règne de la politique, et le résultat sera l'amitié politique. Ainsi suscitée, cette dernière constitue le soutien permanent d'une *polis* démocratique, en ce qu'elle aide les citoyens à accepter des décisions qu'ils pourraient désapprouver.

Mais l'amitié doit être réciproque. Le sacrifice de soi ne sert le but politique d'établissement et de légitimation de l'accord que si les citoyens agissent généreusement envers les autres dans la mesure même où ils savent pertinemment qu'ils seront traités pareillement en retour. Si un citoyen ou un groupe de citoyens reçoit systématiquement moins que son dû, l'amitié politique a été transgressée ou n'a jamais existé. En effet, les

décisions qui imposent des sacrifices continuels ne sont pas fondées sur la persuasion mais sur la force ; ils sont de ce fait illégitimes. Puisque la citoyenneté démocratique implique de faire chacun à son tour un geste d'équité, la démocratie se renforcera si l'on cultive chez les citoyens la capacité à parler aux inconnus d'une manière qui favorise la réciprocité.

Et cependant..., dit à nouveau la voix du sceptique : on peut user de telles pratiques au supermarché, au cinéma, dans les aéroports, aux arrêts de bus, sur son lieu de travail – mais qui est en mesure de nous assurer qu'elles auront un impact ? On pourrait même enseigner la rhétorique aux enfants. Mais les mots des hommes politiques ne sont-ils pas les seuls capables de transformer notre monde ? En quel sens peut-on considérer que les citoyens ordinaires ont un pouvoir ? Comment leurs techniques d'amitié politique peuvent-elles avoir de réels effets politiques ?

*Extraits traduits de l'américain par Deborah Cohen,
Laurent Ferri et Arnault Skornicki.
Avec l'aimable autorisation de University of Chicago Press
(copyright 2004 The University of Chicago Press).*