

Article

« La transparence du politique et ses limites. Négociations d'intérêts et pluralisme "moral" »

John Crowley

Politique et Sociétés, vol. 17, n° 3, 1998, p. 37-58.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/040128ar>

DOI: 10.7202/040128ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

LA TRANSPARENCE DU POLITIQUE ET SES LIMITES. NÉGOCIATIONS D'INTÉRÊTS ET PLURALISME «MORAL»

John Crowley

Fondation Nationale des Sciences Politiques

I

Il est courant aujourd'hui que des revendications politiques tirent argument de la pluralité et de l'irréductibilité des horizons moraux pour rejeter des modalités établies de gestion des conflits politiques. Postulant la possibilité du marchandage, celles-ci n'auraient aucune prise sur les logiques identitaires, ni aucune légitimité face à elles. La volonté de rendre compte de ces phénomènes – et peut-être de leur apporter une solution – a provoqué une réorientation majeure de la pensée théorique, où la notion de «pluralisme moral» occupe désormais une place centrale. Or, si des débats intenses tournent autour de la nature de la personnalité morale – notamment de son caractère «individualiste» ou «communautaire» – et des conséquences institutionnelles qu'il conviendrait d'en tirer, le pluralisme moral lui-même semble être passé dans le sens commun. En ramenant la question à l'essentiel, on admet généralement que les problèmes les plus importants (du point de vue théorique, mais aussi pratique) auxquels sont confrontées les sociétés libérales-démocratiques résultent de la désignation de lois comme incompatibles avec les sentiments moraux profonds de certains groupes sociaux, et que les solutions à y apporter doivent elles-mêmes être morales, au sens où elles passent par des formes de discours ou des arrangements institutionnels qui amènent tous les membres de la société à considérer la loi contestée (éventuellement amendée) comme moralement fondée. Or, je me propose d'essayer de montrer que la cohérence du pluralisme ainsi défini est incertaine. *Fonder* moralement les revendications politiques empêche, selon un apparent paradoxe qu'il s'agira ici d'explicitier, de les *gérer* moralement. Ainsi, en dépit de son habillage «moral», rien dans la version contemporaine du pluralisme ne permet d'écarter la crainte que, dans son fonctionnement politique effectif, il serait impossible à distinguer du bon vieux pluralisme «polyarchique». C'est le statut de

John Crowley, Centre d'Études et de Recherches Internationales, Fondation nationale des sciences politiques, 27 rue Saint-Guillaume, 75337 Paris Cedex 07, France.

Courriel: ceri@msh-paris.fr

Politique et Sociétés, vol. 17, n° 3, 1998

la différence essentielle – de Rawls à Taylor et de Habermas à Barry – entre *négociation* et *discussion* qui est ici en cause. Pour maintenir cette différence et répondre ainsi à sa propre exigence théorique, toute approche fondée sur le pluralisme moral doit supposer à la fois que le processus politique est *opaque* et *transparent* par rapport aux motivations de ceux qui avancent des revendications que l'on suppose moralement fondées.

II

En quel sens le pluralisme moral est-il un élément déterminant du paysage théorique contemporain ? Ce n'est certes pas la possibilité d'identifier une théorie unique s'y référant qui ferait l'objet d'une adhésion générale. Il est en tout cas aisé de trouver des auteurs qui, tout en partageant une aspiration au pluralisme, lui donnent des contenus politiques pratiquement opposés : ainsi en est-il de Iris Marion Young¹ et de John Gray². Ce qui paraît rassembler une sorte de consensus, en revanche, c'est une certaine façon d'interpréter théoriquement le fait, d'ailleurs incontestable, que des gens peuvent être prêts à tuer (et donc *a fortiori* à faire des choses moins draconiennes) pour des idéologies, des visions du monde, des principes moraux, alors même qu'un tel acharnement paraît déraisonnable aux yeux d'un observateur impartial et ne partageant pas une vision économiste-rationnelle du politique.

Ceci n'est pas, comme on dit, un « scoop ». Mais l'approche pluraliste se caractérise par la critique de théories traditionnelles davantage préoccupées de *dépasser* la constatation que d'en rendre compte. Dépassement analytique : si des considérations éthiques au sens large motivent les acteurs, elles ne sont pas les raisons, et encore moins les causes, de leur action, qu'il faut rechercher plutôt dans des facteurs matériels de concurrence. Dépassement normatif : l'apaisement de tels conflits suppose que les parties fassent abstraction de leur perspective éthique pour adopter une vue plus haute et plus juste. (Pour ne pas alourdir la discussion, admettons que cette critique soit valide.) Pour le pluralisme moral, ces dépassements sont aussi indéfendables l'un que l'autre. Les horizons moraux³ sont constitutifs

-
1. Iris Marion Young, *Justice and the politics of difference*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1990.
 2. John Gray, *Post-liberalism. Studies in political thought*, Londres, Routledge, 1993.
 3. Dans la littérature pluraliste, le cas des horizons moraux collectifs et exprimant une culture est privilégié parce qu'il paraît soulever les problèmes politiques pratiques les plus urgents. Mais rien dans le raisonnement n'interdit qu'il soit appliqué aussi à des horizons qui n'exprimeraient que l'intégrité et l'authenticité individuelles.

Résumé. Il est courant aujourd'hui que des revendications politiques tirent argument de la pluralité et de l'irréductibilité des horizons moraux pour rejeter des modalités établies de gestion des conflits politiques. Postulant la possibilité du marchandage, celles-ci n'auraient aucune prise sur les logiques identitaires, ni aucune légitimité face à elles. La volonté de rendre compte de ces phénomènes a provoqué une réorientation majeure de la pensée théorique, où la notion de « pluralisme moral » occupe désormais une place centrale. Or, si des débats intenses tournent autour de la nature de la personnalité morale et les conséquences institutionnelles qu'il conviendrait d'en tirer, le pluralisme moral lui-même semble être passé dans le sens commun. Il est pourtant fragile, comme le montre son rapport avec le pluralisme classique des groupes d'intérêt. En dépit de son habillage « moral », la version contemporaine du pluralisme serait en fait impossible à distinguer, dans son fonctionnement politique effectif, du bon vieux pluralisme « polyarchique ». L'articulation théorique essentielle à cet égard est le jeu de la transparence et de l'opacité du conflit politique, ou encore la présence ou l'absence d'une norme d'interaction politique où les raisons d'une revendication sont un critère décisif de la légitimité de celle-ci. Or, de ce point de vue, le pluralisme « moral » est ambivalent, et finalement profondément contradictoire. À supposer que le défi du pluralisme des valeurs soit aussi important qu'on le prétend, la théorie politique du pluralisme moral n'y a pas vraiment répondu.

Abstract. Political claims commonly argue that the plurality of incommensurable moral horizons now renders traditional modes of conflict management obsolete. In particular, the bargaining model has no relevance or legitimacy with respect to identity politics. The desire to give an account of such phenomena has led to a major shift within political theory, where the notion of "moral pluralism" has a key role. While intense debate surrounds the nature of moral personhood and its institutional implications, moral pluralism itself appears taken for granted. Yet its fragility is revealed by a comparison with traditional interest group pluralism. Indeed, in spite of its "moral" language, the contemporary version of pluralism would be indistinguishable, in practical political terms, from good old polyarchy. The crucial theoretical issue in this respect is the play of transparency and opacity with respect to political conflict, in other words the presence or absence of a norm of political interaction in terms of which the reasons for making a claim are decisive in assessing the claim's legitimacy. In these terms, "moral" pluralism is ambivalent, and ultimately deeply contradictory. If the challenge of value pluralism is as important as is, the political theory of moral pluralism has not yet provided an adequate answer.

de l'acteur social au moins autant que le sont, par exemple, ses intérêts. « Les hommes sont ce qu'ils croient être », pour parler comme Oakeshott⁴, et les comportements que l'on peut se proposer de comprendre sont toujours, inévitablement, déjà enchâssés dans des

4. Michael Oakeshott, *On human conduct*, Oxford, Oxford University Press, 1975.

autointerprétations. Le langage du politique, en d'autres termes, *est* le politique et il n'y pas de «réalité» sous-jacente ou extérieure dont il serait la «représentation». En outre, pour la plupart des théoriciens pluralistes, cela n'est pas un simple fait, mais quelque chose de positivement louable. Selon la formulation de Taylor, certes un peu trop forte pour être tout à fait typique : «living within (...) strongly qualified [moral] horizons is constitutive of human agency (...) stepping outside these limits would be tantamount to stepping outside what we would recognize as integral, that is, undamaged human personhood⁵». Enfin, il n'existe *a priori* aucune perspective morale englobante qui permettrait de rendre compte de l'ensemble des horizons moraux socialement pertinents, ni, *a fortiori*, aucun critère qui permettrait de trancher entre des horizons moraux incompatibles⁶. Il en résulte que le pluralisme n'est pas simplement une circonstance qui appelle des aménagements politiques, mais elle est également une contrainte sur la recevabilité morale de toute solution. Imposer le renoncement aux horizons moraux comme condition de la paix sociale, à supposer même que ce soit possible, voilà qui serait immoral.

Pour donner au pluralisme un contenu moins abstrait, il est comode de se tourner vers John Rawls, auteur à la fois influent et représentatif. Le réaménagement de la théorie rawlsienne de la justice entre ses deux textes majeurs⁷ correspond, selon J. Rawls lui-même, à une nouvelle perspective sur les conditions de la «stabilité», c'est-à-dire la capacité de principes de justice, dérivés abstraitement de la position originelle, à ordonner effectivement, politiquement une société durablement juste. Alors que, initialement, la solution était à chercher (en simplifiant beaucoup) dans une théorie du développement moral – comme chez Habermas –, l'articulation essentielle se trouve désormais entre les principes abstraits de justice et les «conceptions compréhensives du Bien» socialement préexistantes. Le statut théorique donné par Rawls aux conceptions compréhensives du Bien est fort complexe, et le rapport entre la philosophie politique et la sociologie empirique du «fait du pluralisme» est souvent obscur. Le noyau de la théorie peut cependant être présenté de façon assez simple. Rawls affirme que les gens sont «rationnels», ce qu'il définit, de manière un peu particulière, comme «ayant la capacité de se doter d'une conception du

5. Charles Taylor, *Sources of the self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 27.

6. Il existe, entre auteurs relevant au sens large du pluralisme, des divergences importantes sur son statut métaphysique. Pour une discussion, dans une perspective beaucoup plus large que celle adoptée ici, voir : Jean Leca, «La démocratie à l'épreuve des pluralismes», *Revue française de science politique*, vol. 46, n° 2, 1996, p. 225-279.

7. John Rawls, *A theory of justice*, Harvard, Harvard University Press, 1971 ; *Political liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993.

bien ». Or, dans le cadre d'institutions libres, l'exercice de cette « capacité morale » conduira à la formulation d'une pluralité de conceptions du bien – ce que Rawls appelle le « fait du pluralisme moral ». Par sa genèse, ce fait a un statut moral, et non pas simplement sociologique, et il est même d'autant plus digne de respect que les conceptions dans leur diversité sont compréhensives (par quoi il faut entendre à la fois cohérentes et générales, c'est-à-dire régulant en droit l'ensemble de la vie sociale et politique), puisque le développement maximal d'une capacité morale est, sur le plan axiomatique, moralement bonne (c'est ce que Rawls appelle le principe « aristotélien »).

Cela recouvre en fait deux idées. D'une part, seule une contrainte d'ordre politique (un jeu d'interdictions et d'obligations appuyé sur la force) pourrait faire obstacle à la pluralité : rien dans l'opération de la raison ou dans l'« ordre des choses » n'impose la convergence vers une conception partagée (nous sommes, selon le terme de Habermas, dans le domaine de la pensée « postmétaphysique »). D'autre part, il n'en résulte ni une exigence relativiste de tolérance ou d'indifférence généralisée, ni un problème théorique insoluble. Le fait du pluralisme ne contraint en effet la théorie de la justice que pour autant qu'il soit raisonnable (dans le sens rawlsien un peu particulier, sont « raisonnables » les personnes prêtes à accepter des conditions équitables⁸ de coopération sociale). La conjonction du rationnel et du raisonnable ne supprime pas le fait du pluralisme⁹, mais elle le rend politiquement gérable, dès lors que le principe de tolérance est socialement disponible. Étant motivés par la recherche de conditions équitables de coopération qui ne constituent pas elles-mêmes une conception compréhensive du bien, les citoyens pourront trouver un « consensus par recoupement » qui fonde, à partir de chaque conception compréhensive, des institutions politiques communes.

L'idée d'un consensus par recoupement a cependant elle-même un double visage. Par l'un de ses versants – développé dans le paragraphe ci-dessus –, elle fonde la compatibilité de la stabilité (entendue, non sans ambiguïté, comme propriété à la fois des principes de justice et de la société qu'ils régulent¹⁰) et du pluralisme, considéré ainsi comme point fixe de toute solution aux problèmes qu'il pose.

8. Dans le texte original, *fair*. La traduction de *fair* par « équitable » est désormais incontournable, et je n'en vois pas de meilleure, dès lors que l'on traduit – de manière peut-être faussement évidente – *justice* par « justice ». Cela n'empêche pas qu'il en résulte un problème, à savoir le renversement du rapport *fairness* (intuition)/*justice* (théorie), puisqu'en français l'équité relève du seul registre théorique.

9. Encore que Rawls soit gêné à cet égard par son propre raisonnement : « that there are (...) many reasonable comprehensive doctrines affirmed by reasonable people may seem surprising, as we like to see reason leading to the truth and to think of the truth as one. » (*Political liberalism*, p. 64).

10. David Copp, « Pluralism and stability in liberal theory », *Journal of Political Philosophy*, vol. 4, n° 3, 1996, p. 191-206.

Par son autre versant, elle circonscrit le domaine des solutions possibles au pluralisme moral. Le cœur de la démarche rawlsienne à cet égard est la critique de la notion d'un *modus vivendi*, par quoi l'auteur entend tout principe d'accommodation politique dont la pérennité suppose que toutes les parties y trouvent leur avantage. Le lien doit s'entendre strictement. Un consensus par recoupement moralement fondé est évidemment avantageux pour tous les citoyens, mais ce n'est pas *parce qu'il* est avantageux que ceux-ci y souscrivent. Au contraire, un *modus vivendi* rawlsien ne survit, au moins pour certains acteurs, que tant que les citoyens y trouvent avantage – c'est-à-dire que, n'étant pas moralement fondé, il ne saurait être stable. En d'autres termes, dès lors que le pluralisme est *moral*, toute solution ne saurait elle-même être que morale.

De nombreux aspects de la pensée rawlsienne sont évidemment controversés et, précisément à cause de l'énorme influence de celle-ci, on ne saurait la considérer comme typique. Toutefois, des éléments caractéristiques de la vision du pluralisme, qui vient d'être esquissée, se retrouvent bien au-delà de toute « école rawlsienne ». Sur le plan du vocabulaire, tout d'abord, la description du pluralisme en termes de « conceptions compréhensives du bien » (souvent du « Bien ») est désormais quasi universelle, même quand elle paraît peu pertinente : ainsi, pour ne citer quelques exemples, dans la critique de l'utilitarisme chez Barry¹¹, dans la défense de l'autodétermination des minorités nationales chez Kymlicka¹², ou dans la réflexion sur l'éthique (*Sittlichkeit*) distinguée de la morale (*Moralität*) chez Habermas¹³. De même, la connotation péjorative de la notion de *modus vivendi* – qui n'a de sens véritable que dans la dichotomie rawlsienne, rigide et peu étayée, entre ordre politique moral et ordre politique intéressé – est très largement reprise comme évidence¹⁴.

11. Brian Barry, *Justice as impartiality*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

12. Will Kymlicka, *Multicultural citizenship – A liberal theory of minority rights*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

13. Jürgen Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Francfort / Main, Suhrkamp Verlag, 1991 [trad. fr. *De l'éthique de la discussion*, Paris, Éditions du Cerf, 1992]; *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Francfort / Main, Suhrkamp Verlag, 1992 [trad. fr. *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 1997].

14. Pour des analyses plus ou moins « rawlsiennes », voir par exemple : James Bohman, « Public reason and cultural pluralism. Political liberalism and the problem of moral conflict », *Political Theory*, vol. 23, n° 2, 1995, p. 253-279 ; Joshua Cohen, « Moral pluralism and political consensus », dans David Copp *et al.* (dir.), *The idea of democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993 ; Charles Larmore, « Political liberalism », *Political Theory*, vol. 18, n° 3, 1990, p. 339-360 ; Thomas Nagel, « Moral conflict and political legitimacy », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 16, n° 3, 1987, p. 215-240 ; et pratiquement toutes les contributions dans David Mapel et Terry Nardin (dir.), *International society* :

Plus généralement, l'image du conflit politique, implicite dans la démarche rawlsienne, semble servir d'arrière-plan à l'ensemble de la théorisation pluraliste (peu importe, à la limite, que l'influence de Rawls en soit ou non la cause). Je ne peux justifier pleinement cette affirmation ici, et me contenterai donc de donner de cet arrière-plan – en fait une véritable théorie du conflit politique, mais qui ne se présente pas comme telle – une caractérisation générique. Du point de vue empirique, la théorie doit se comprendre à partir d'un paradigme qui est le conflit religieux, en référence à la fois aux guerres de religion européennes des XVI^e et XVII^e siècles et au fondamentalisme religieux contemporain (notamment aux États-Unis, dans le contexte de débats comme celui sur l'avortement). En termes plus théoriques, on peut la résumer par quatre axiomes : (i) ce qui est le plus caractéristique d'un acteur social est la conception morale à laquelle il souscrit ; (ii) toute conception véritablement morale est forte au sens où elle se présente comme vraie, et donc comme ayant vocation de s'appliquer universellement ; (iii) les divergences morales engendrent des conflits moralement insolubles ; (iv) les conceptions morales sont des motivations plus puissantes que les intérêts parce qu'y sont en jeu l'authenticité et l'intégrité de la personne. Pour le dire autrement, non seulement il n'est pas nécessaire que les gens soient intéressés, cupides, malhonnêtes, égoïstes pour entrer en conflit, mais de surcroît les conflits qui ne font intervenir *que* de telles faiblesses humaines ne sont jamais les plus graves. La « guerre des dieux », voilà la menace essentielle¹⁵.

Ainsi, la grande originalité des versions contemporaines du pluralisme est leur dédoublement. Source du désordre politique potentiel, le pluralisme est également le point fixe de son évitement. Le sens de cette articulation est le rapport postulé entre la personne et ses conceptions morales – rapport d'inséparabilité politique, même chez ceux qui ne la formulent pas sur le plan métaphysique – qui pose finalement l'intégrité comme à la fois hautement respectable et mortellement dangereuse. Nous verrons les difficultés théoriques qui en résultent.

Afin de mieux comprendre la spécificité du pluralisme moral, il est utile de la confronter à d'autres manières, tout à fait classiques, de penser l'impact politique de la diversité sociale. Pour ce faire, je me propose, en résumant les développements qui précèdent, de retenir la caractérisation générique suivante : par pluralisme moral, on entend

diverse ethical perspectives, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1998. A *contrario*, pour une perspective hobbesienne atypique mais importante, voir : Patrick Neal, *Liberalism and its discontents*, Basingstoke, Macmillan, 1997.

15. Pour une réflexion critique sur cette thématique weberienne et l'usage qui en est fait, voir : Sylvie Mesure et Alain Renaut, *La guerre des dieux. Essai sur la querelle des valeurs*, Paris, Éditions Grasset et Fasquelle, 1996.

l'existence au sein de la société d'un nombre limité de conceptions morales cohérentes, bien définies et mutuellement irréductibles, à l'une desquelles la plupart des individus sont fortement attachés et dont résultent nécessairement des jugements fortement contrastés sur des questions politiques susceptibles, en l'absence d'un règlement moralement acceptable, d'engendrer de graves conflits¹⁶.

III

Le pluralisme moral ainsi défini appelle deux séries principales de critiques, que la littérature théorique actuelle tend à négliger au point de paraître, le plus souvent, ne pas les avoir envisagées. La première concerne la vraisemblance sociologique de l'hypothèse de la primauté du conflit « moral » : sans doute les facteurs de conflits ne résultant pas d'incompatibilités de perspectives morales ne sont-ils pas pris en compte de façon satisfaisante. Ce n'est pas ici le plus important. En effet, il n'est pas nécessaire d'accepter pleinement le statut conféré dans les débats au pluralisme moral pour admettre que des divergences d'appréciation fondées sur des valeurs irréductibles et irréconciliables puissent être à l'origine de conflits politiques sévères. Dès lors, un élément important – même si ce n'est pas le seul – pour évaluer la pertinence d'une théorie de la justice, de la légitimité ou de l'ordre social est sa capacité à rendre compte de ces conflits.

Or, « rendre compte » a ici une double dimension. Tout d'abord, repérer, expliquer et interpréter. De quoi résultent les conflits, et qu'est-ce qui justifie de leur attribuer un caractère spécifique – plus profond, moins négociable, donc plus dangereux – qui excéderait le domaine de validité de modalités « classiques » du politique ? C'est ce qui est mis de côté ici¹⁷. Ensuite, il faut bien aussi rendre compte du conflit en le désignant comme potentiellement soluble, et ce, d'une manière qui soit cohérente avec l'analyse qui a été faite de ses fondements. Comme nous l'avons vu, les théories qui partent du pluralisme moral se placent effectivement sur ce plan, avec d'ailleurs des accents, et *a fortiori* des prescriptions institutionnelles, fort variables. Pour les évaluer, on peut imaginer deux stratégies. La première consiste à s'interroger sur leur efficacité pratique ; elle sera laissée de côté ici parce que la validité de l'explication du conflit et celle de sa solution y seraient par essence inextricablement mêlées. Or, c'est précisément ce qu'il s'agit d'essayer de séparer. La seconde stratégie

16. Cette définition est volontairement agnostique quant aux enjeux ontologiques, épistémologiques et sociologiques des différentes variétés du pluralisme. Essentiels à une caractérisation générale (voir : Jean Leca, « La démocratie à l'épreuve des pluralismes »), ces enjeux ne me semblent pas commander des lectures fondamentalement différentes du processus politique cohérent avec le pluralisme.

17. Voir sur ce point : Leca, « La démocratie à l'épreuve des pluralismes », *op. cit.*

est plus indirecte. Elle consiste à caractériser les formes d'interaction politique qui sont inscrites dans l'idée de pluralisme moral sous la double perspective de leur fonctionnement comme modalités de gestion des conflits et de leur cohérence avec leurs propres présupposés théoriques. Pour le dire plus simplement : la notion de pluralisme moral permet-elle, comme le suggèrent de manière plus ou moins explicite tous ses théoriciens, de fonder un modèle du politique ?

L'idée de pluralisme a une longue histoire dans la pensée politique, et un regard sur des usages plus traditionnels du concept permet d'en éclairer les formes « morales » contemporaines¹⁸. On peut distinguer deux courants antérieurs qui se sont voulus pluralistes ; ils sont souvent appelés conventionnellement « anglais » et « américain ». Le pluralisme anglais, celui de Cole, de Figgis, de Laski, entre autres, qui part d'une critique des notions d'État et de souveraineté pour formuler un modèle normatif de type corporatiste, ne sera pas considéré ici, faute de place. Il conduirait à des réflexions intéressantes, notamment sur les solutions de type « consociationnelle » aux problèmes de la coexistence ethnique, mais celles-ci occupent une place réduite dans la pensée pluraliste actuelle (même quand elle aborde explicitement les questions ethniques), dominée par l'expérience nord-américaine et par une lecture « morale »¹⁹.

Le pluralisme américain – celui de Truman, Dahl, Lindblom, Downs et d'autres – est suffisamment connu pour qu'il ne soit pas nécessaire de le décrire en détail. Considéré de manière générique, en négligeant les différences d'approche entre auteurs, il peut se résumer dans les quatre caractéristiques suivantes. 1) Le politique se constitue essentiellement d'arbitrages entre intérêts. 2) Les intérêts n'existent qu'articulés et promus par des groupes. 3) L'organisation concurrentielle ouverte du système politique tendra à ce que tout intérêt latent suscite un groupe qui s'en fasse le promoteur. 4) Ce sont l'inclusion de tous les groupes et l'absence d'obstacle à la recomposition dynamique des groupes – donc la prise en compte de tous les intérêts – qui assurent la conformité du processus politique à un idéal démocratique (certes très différent de la conception grecque).

Un critère important de validité pour tout modèle politique est la cohérence entre les procédures que ce modèle prescrit et les motivations qu'il attribue à ceux qui y participent. À cet égard, l'élément fondamental du modèle pluraliste, tel qu'il vient d'être caractérisé, est le marchandage (au sens de *bargaining*).

18. Voir plus généralement : Luigi Graziano, « Le pluralisme. Une analyse conceptuelle et comparative », *Revue française de science politique*, vol. 46, n° 2, 1996, p. 195-224.

19. Pour un usage contemporain du pluralisme « anglais », voir cependant Paul Hirst, *From statism to pluralism : democracy, civil society and global politics*, Londres, UCL Press, 1997.

Le marchandage suppose un certain type d'acteur politique. Il dispose de ressources, est porteur de revendications et définit son action par un arbitrage coûts-bénéfices optimal, caractérisé par la décision, à la marge, de préserver une fraction de ses ressources en échange de revendications légèrement moins satisfaites, ou au contraire de mettre en jeu davantage de ressources pour obtenir une satisfaction plus grande. Les institutions appropriées sont donc celles qui permettent à ce processus de fonctionner efficacement en rendant les enjeux négociables – c'est-à-dire en rendant transférables les ressources et les satisfactions associées aux revendications.

Toute formelle et abstraite qu'elle est, cette double caractérisation du pluralisme par ses institutions et par ses acteurs permet de mieux en saisir la nature. Tout d'abord, la négociabilité ainsi conçue implique la possibilité de réduire, sans les trahir complètement, des revendications, *a priori* hétérogènes, à une monnaie d'échange commune. Peu importe que cette « monnaie d'échange » ait un statut normatif fort – tel que l'utilité sociétale si l'on admet l'utilitarisme comme « philosophie publique » cohérente et pertinente²⁰ – ou une logique étroitement institutionnelle – comme les promesses de voix dans le *log-rolling*. Son existence, c'est-à-dire sa reconnaissance générale comme telle, rend les revendications fongibles (la notion d'« un peu moins » a un sens) et transférables (ce que je pourrais donner à mon interlocuteur a à peu près la même valeur pour lui que pour moi).

Ensuite, une telle négociabilité exige au minimum que ses acteurs soient suffisamment détachés de leurs revendications pour que leur reconfiguration inévitable n'apparaisse pas comme une corruption. Ceci joue à deux niveaux. Du point de vue de l'acteur, il en résulte une « distance » nécessaire, de sorte que la revendication apparaisse comme position et finalement comme masque, plutôt que comme attribut personnel. Sinon des considérations de « face », de fierté, d'orgueil – qui ne peuvent de toute façon jamais être totalement éliminées – risquent à la limite d'engendrer des situations de non-négociabilité. L'acteur pluraliste, en d'autres termes, doit avoir les qualités que les communautariens déplorent chez les libéraux : ses engagements sont des propriétés en droit détachables d'un « soi » qui leur est extérieur et antérieur et qui peut toujours, si nécessaire, voyager « sans bagage » (*unencumbered* au sens de Sandel).

Encore faut-il, c'est le deuxième niveau, qu'un tel détachement soit cohérent avec la nature des revendications elles-mêmes. Or, sans préjuger d'une position métaphysique sur le « soi » en général, la possibilité d'enjeux essentiellement non négociables – tels, en d'autres termes, que les valeurs qu'ils impliquent ne sauraient être

20. Voir : Robert Goodin, *Utilitarianism as a public philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

converties en « monnaie » fongible et transférable sans être radicalement transformés – doit être prise au sérieux. C'est le cas, notamment, de tout ce qui touche à la pureté, au sens le plus large : clôture spatiale, virginité littérale ou métaphorique, séparation alimentaire. On ne peut pas être « un peu » impur, et de l'impureté subie ne résulte aucun bénéfice équivalent pour celui qui, n'y attachant aucune importance, l'a imposée (et inversement les avantages que celui-ci a pu tirer de la situation n'ont pas de sens pour son interlocuteur). En plus, il n'y a guère de sens à raisonner à partir d'un « soi » qui ne serait « ni pur, ni impur », et dont la pureté serait un attribut contingent : la pureté est par essence dichotomique²¹. De manière plus concrète, la forme que prit au Royaume-Uni l'affaire Rushdie peut illustrer la difficulté. Au-delà des différents enjeux concrets (Fallait-il interdire le livre, poursuivre Rushdie pour blasphème, poursuivre ceux qui appelaient à son assassinat, ... ?), se posait très explicitement le problème du statut de la « colère musulmane ». Pour la plupart de ceux qui se mobilisaient, le blasphème et l'apostasie de Rushdie étaient non négociables, ce qui n'empêchait évidemment pas de marchander sur les conséquences juridico-politiques (dépourvues, dans le *dar-al-harb*, de statut religieux impératif), mais excluait en revanche que l'interprétation de l'affaire devienne objet de discussion. L'intervention d'intellectuels non musulmans qui, croyant bien faire, ont disserté sur le statut du discours fictionnel, critiqué la validité juridique de la peine capitale à l'encontre de Rushdie ou, pire, proposé une lecture différente de la tradition islamique, a été considéré comme une insulte supplémentaire. Sans doute le discours lui-même, inévitablement teinté d'orientalisme, était-il mal perçu, mais le véritable enjeu est finalement « métadiscursif » : ce qui a choqué, c'est la prétention de détacher le musulman de sa colère, d'ausculter sa sincérité, bref de marchander sur le fond et de faire du blasphème une question de degré. La preuve en est que le rejet de certaines formes de *soutien* à la mobilisation contre Rushdie n'a pas été moins violent – notamment quand il s'est agi des tentatives de recodage antiracistes (au sens britannique très particulier) de la colère musulmane²². C'est en ce sens que l'affaire concernait le statut de l'islam au Royaume-Uni bien plus qu'un livre que la plupart de ses défenseurs comme de ses détracteurs n'avaient pas lu et dont le contenu ne justifiait nullement les accusations lancées contre lui. L'enjeu ultime était bien l'existence supposée d'un *privilège d'interprétation*.

Enfin, l'idée du politique comme marchandage incorpore un principe fort d'opacité à trois niveaux distincts. Tout d'abord, exigence logique du couplage d'intérêts supposés permanents et de

21. Voir plus généralement : Chetan Bhatt, *Liberation and purity: race, new religious movements and the ethics of postmodernity*, Londres, UCL Press, 1997.

revendications tactiques et ajustables, une barrière opaque doit séparer celles-ci de ceux-là : la sincérité ou l'authenticité d'un acteur ne sont pas des critères de recevabilité de ses demandes. Ensuite, la crédibilité et la solidité de cette distinction sont renforcées quand elle a un contenu institutionnel, c'est-à-dire quand les intérêts et les revendications ont des localisations bien distinctes. En d'autres termes, un certain principe représentatif apparaît ici comme facteur d'opacité fonctionnelle, parce qu'il permet l'agrégation et le marchandage qui, dans une hypothétique confrontation directe entre acteurs, souffriraient du caractère immédiat du choc des intérêts. Ce certain principe peut être appelé, dans ce contexte, burkéen ou schumpeterien parce qu'il ne s'agit pas de la seule idée possible de la représentation. Nous verrons à quel point la notion de représentativité, loin d'être constitutive de la représentation en général, résume une réorientation fondamentale dont l'essence est précisément de nier le caractère fonctionnel de l'opacité. Enfin, tout cela implique la séparation de « sphères » (la métaphore spatiale pose problème, mais elle est commode) « publique » et « privée » moralement irréductibles l'une à l'autre. Que la sphère publique soit moralement opaque ne signifie pas nécessairement que n'y règne aucune morale²³. Mais elle ne saurait se concevoir comme lieu de réalisation de valeurs ou de projets moraux (ou de « conceptions compréhensives du Bien ») définis en dehors d'elle, dès lors que son accès est conditionnel à la négociabilité, qui suppose à la fois l'invisibilité des raisons de l'action politique et la convertibilité de la morale en « monnaie d'échange » institutionnellement agréée. À cet égard, la conception pluraliste du politique n'est d'ailleurs nullement réservée au pluralisme *stricto sensu* : l'image, proposée par Rorty, du « souk » juxtaposé aux « clubs » résume fort bien l'essence de l'opacité morale²⁴.

Ainsi, le pluralisme le plus traditionnel, celui des groupes de pression, n'est ni nécessairement indifférent au fait du pluralisme moral, ni incapable d'en rendre compte. Il suppose en revanche que ce pluralisme soit apuré et que les considérations morales soient réduites au statut de motivations de l'action politique – et dès lors exclues en tant que morales de la « sphère publique ».

22. Voir : Tariq Modood, *Not easy being British – Colour, culture and citizenship*, Stoke-on-Trent, Trentham Books / The Runnymede Trust, 1992.

23. Voir : Thomas Nagel, « Ruthlessness in public life », dans *Mortal questions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 75-90.

24. Richard Rorty, « On ethnocentrism : a reply to Clifford Geertz », dans *Objectivity, relativism and truth. Philosophical papers volume 1*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 203-210.

IV

Une telle approche du fait du pluralisme moral soulève deux séries de problèmes théoriques²⁵. D'une part, d'un point de vue «interne», elle doit pouvoir être à la fois sociologiquement viable et normativement cohérente. D'autre part, en termes «externes», elle doit pouvoir être défendue comme l'expression de normes de validité plus large. Comme nous l'avons vu, sa remise en cause dans la littérature contemporaine exprime un constat d'échec à chacun de ces trois niveaux.

1) *Échec sociologique*. Il est possible en principe que certaines personnes soient incapables de décliner simultanément sur deux plans leurs exigences morales, seule une version apurée et négociable étant politiquement pertinente; et de surcroît il est possible qu'elles ne puissent admettre que leurs représentants (élus, cooptés ou auto-désignés) mettent en œuvre une telle distinction. La détermination exacte du domaine de ce phénomène relève de la sociologie empirique, mais il semble raisonnable de présumer que ce n'est pas un domaine vide. Ainsi, les revendications religieuses aux États-Unis en matière d'avortement, de comportement sexuel ou d'enseignement de la science – matrice de la réflexion contemporaine sur le pluralisme moral – paraissent clairement marquer les limites du postulat d'opacité. S'il est vrai qu'une vision morale puisse être constitutive de la personnalité et non pas simplement caractéristique de celle-ci, toute tentative de la traiter comme optionnelle ou détachable va vraisemblablement échouer.

2) *Incohérence normative*. La difficulté empirique a également une dimension conceptuelle. D'une manière générale, il n'y a pas d'incohérence entre les procédures prescrites par le pluralisme et les motivations qu'il postule : au contraire, comme nous l'avons vu, le principe fondamental d'opacité est indissociablement institutionnel et comportemental. Dans l'application au pluralisme *moral* apparaît en revanche un problème. Reprenons la définition synthétique proposée à la fin de la section II : l'existence au sein de la société d'un nombre limité de conceptions morales cohérentes, bien définies et mutuellement irréductibles, à l'une desquelles la plupart des individus sont fortement attachés, dont résultent nécessairement des jugements fortement contrastés sur des questions politiques susceptibles, en l'absence d'un règlement moralement acceptable, d'engendrer de graves conflits. Dans ce cadre, les procédures pluralistes sont incompatibles avec les motivations présumées des acteurs, puisque soit elles

25. Les considérations sur les négociations identitaires esquissées ici doivent beaucoup à mes discussions avec ma collègue Riva Kastoryano. Pour sa propre analyse, voir : *La France, l'Allemagne et leurs immigrés : négocier l'identité*, Paris, Armand Colin, 1996.

nient la relation nécessaire entre conception morale et jugement politique, soit elles supposent que les conceptions morales sont mutuellement réductibles par le biais de la conversion de leurs implications politiques en une « monnaie d'échange » homogène. Cela ne signifie pas, en toute rigueur, que le pluralisme d'intérêts ne puisse pas fonctionner empiriquement. Il est possible, après tout, que la critique sociologique esquissée ci-dessus soit exagérée, en d'autres termes que le pluralisme qui vient d'être défini soit un cas limite par rapport auquel il y a toujours en pratique des marges de manœuvre (individualisation ou « éclectisation » de la morale, recouplement historiquement produit, technicité du politique, dédramatisation des enjeux, ...). Conceptuellement, en revanche, le défaut est radical et l'échec, pour parler comme Derrida, « nécessairement possible » : le problème du pluralisme moral n'est résolu qu'en postulant implicitement qu'il ne se pose pas²⁶.

3) *Perversité morale*. De la critique normative « interne », il résulte que, à supposer même que l'on puisse faire fonctionner des institutions pluralistes face au pluralisme moral proprement dit, ce serait nécessairement au prix d'une transfiguration des perspectives morales, qui équivaldrait à leur négation. En d'autres termes, le pluralisme d'intérêts – pris au sérieux – doit nécessairement adopter une position en quelque sorte « métamorale », à savoir nier la valeur *morale* de l'adhésion ou de l'engagement moraux, ou encore refuser à l'intégrité, à l'authenticité ou à la sincérité sinon toute valeur morale, du moins tout statut moral exorbitant. Une dimension essentielle de cette critique est évidemment le rejet de la notion traditionnelle de représentation qui, comme nous l'avons vu (section III), pose la nécessité de l'opacité, de l'autonomie de l'acte politique au sens large par rapport à son fondement social – celle-ci résultant en pratique de la division du travail politique, équivalent fonctionnel prudent d'une vertu civique jugée irréaliste. En autorisant le représentant à « parler pour » le représenté, la représentation semble ainsi consacrer l'assimilation des *identités* à des *intérêts*, en d'autres termes nier l'intégrité ou l'authenticité de la *voix* comme expression d'une *expérience* irréductiblement spécifique. L'exigence de fonder la représentation sur la représentativité se présente parfois comme une sorte d'aménagement technique, mais il est clair qu'il s'agit en réalité d'une reconfiguration radicale, puisque qu'elle définit la relation de représentation à *partir* d'un représentant et d'un représenté supposés préexistants²⁷.

26. Voir : Jacques Derrida, *Limited Inc.*, Paris, Galilée, 1990.

27. Voir par exemple : Anne Phillips, *The politics of presence*, Oxford, Oxford University Press, 1995 ; et « Dealing with difference : a politics of ideas, or a politics of presence? », dans Seyla Benhabib (dir.), *Democracy and difference: contesting the boundaries of the political*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1996, p. 139-152.

Au contraire, la théorie classique de la représentation donne à la relation entre représentant et représenté un statut instituant ou générateur. Selon une idée commune notamment à Hobbes et à Hegel, ce n'est qu'en étant représenté par un représentant doté de volonté et de capacités politiques que le représenté *existe* véritablement. La représentation serait ainsi un processus créateur, et non pas une simple technique de transmission²⁸. La critique du principe représentatif a d'ailleurs une dimension « interne », puisqu'on peut objecter qu'une exigence de transparence (de subordination des positions morales) est enchâssée dans la logique d'opacité (de ségrégation des positions morales). Ce n'est toutefois pas décisif, puisqu'il reste au pluralisme libéral la ressource de l'assumer pleinement en s'historicisant²⁹. Reste en revanche la difficulté externe : son apparente incompatibilité avec des considérations qui semblent être très généralement vues aujourd'hui comme constitutives de l'individualité morale et sont en tout cas des points fixes du débat politique³⁰.

Si l'on consent à attribuer au pluralisme moral une telle généalogie conceptuelle – qui dans le cadre limité de cet article ne peut guère être qu'un ensemble de postulats –, on peut en tirer les termes pertinents pour l'évaluer. Dans telle ou telle de ses variantes, ou dans une version composite qui retient les éléments les plus plausibles de chacune, le pluralisme moral (i) identifie-t-il correctement le problème auquel le politique est confronté, et (ii) lui apporte-t-il une solution (iii) conforme aux valeurs qu'il reproche au pluralisme traditionnel de négliger ?

Pour les besoins de la discussion, il est plus commode, conformément à l'approche retenue dans la section III, de mettre de côté, à ce stade, la première question. Supposons donc que le fait du pluralisme soit acquis pour nous concentrer sur la solution proposée et sur son statut moral.

Dès lors que le pluralisme moral voit dans la logique d'opacité, constitutive de la vision du politique comme marchandage, une source de faiblesse voire de perversion, il n'est pas étonnant qu'une certaine exigence de transparence y joue un rôle central. Nous avons vu que, dans le pluralisme d'intérêts, le domaine politique et la société civile sont mutuellement opaques au sens où les raisons d'une revendication sont hors sujet quand il s'agit de la légitimité de celle-ci. Au contraire,

28. Voir plus généralement : Bernard Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Calmann-Lévy, 1995.

29. Pour un exemple éloquent de cette stratégie, voir : Brian Barry, « How not to defend liberal institutions », dans *Liberty and justice – Essays in political theory* 2, Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 23-39.

30. Voir : Andrew Stark, « Limousine liberals, welfare conservatives. On belief, interest, and inconsistency in democratic discourse », *Political Theory*, vol. 25, n° 4, 1997, p. 475-501.

pour le pluralisme moral, les raisons d'une revendication sont une caractéristique essentielle. Une même exigence (disons l'exemption d'une loi d'application générale) peut être prioritaire ou irrecevable selon qu'elle émane ou non d'un groupe pour qui le respect de la loi litigieuse est incompatible avec une culture, une religion, une morale. Cette sensibilité aux raisons est, on le comprend aisément, une question de *respect*. Mais est-on sûr que l'idée de respect puisse jouer un rôle concret, de manière cohérente, comme crible de recevabilité des revendications politiques ?

En ne suivant pour l'instant que l'une des variantes du pluralisme, l'ouvrage classique déjà cité *Justice and the politics of difference* d'Iris Marion Young, trahit sur ce point une tension qui confine à la contradiction. Chez I.M. Young, l'existence, l'urgence, la force des revendications avancées par les groupes sont des considérations pertinentes mais logiquement insuffisantes pour en apprécier la recevabilité. En effet, l'un des problèmes centraux que «the politics of difference» se propose de résoudre est précisément le *silence* imposé à certains. Le critère additionnel et en principe décisif est l'oppression subie par les groupes, oppression qui les motive et constitue la cible de leur action. Pour jouer ce rôle, la notion d'oppression doit nécessairement se penser de manière objective à partir de critères qui peuvent être utilisés «as means of evaluating claims that a group is oppressed, or adjudicating disputes about whether or how a group is oppressed³¹». Mais l'effet de ceci est de briser le lien entre oppression, sentiment d'oppression et identité, surtout quand au soupçon visant la subjectivation de l'oppression s'ajoute la méfiance à l'égard de l'essentialisme identitaire (facteur de négation de la «différence», donc d'oppression renforcée pour des sous-groupes de groupes opprimés). En admettant même que, pour les groupes au sein de la société américaine contemporaine que Young juge exemplaires, la difficulté soit surtout théorique, la structure conceptuelle proposée n'en serait pas pour autant validée. Le souci de la dignité des groupes opprimés, du silence qui peut leur être imposé, conduit à valoriser la prise de contrôle par ces groupes de leur propre identité³², mais exige *simultanément* la transparence du processus comme reflet de l'oppression. D'ailleurs, si chaque groupe se définit «librement» (c'est-à-dire, de fait, si les luttes internes pour le leadership identitaire sont politiquement opaques) et si toutes les définitions sont prises pour argent comptant, nous retrouvons simplement le pluralisme le plus traditionnel. Ainsi, il semble bien qu'il y ait quelque chose de contradictoire à

31. *Justice and the politics of difference*, p. 64.

32. «By asserting a positive meaning for their own identity, oppressed groups seek to seize the power of naming difference itself, and explode the implicit definition of difference as deviance in relation to a norm, which freezes some groups into a self-enclosed nature.» (*Ibid.*, p. 171.)

rechercher une forme (« radicale ») de pluralisme qui envisage les groupes de manière objective mais non essentialiste, tout en se fondant sur des autodéfinitions qui ne sont pas subjectives. La nature de la contradiction est finalement explicitement posée – sinon, peut-être, pleinement reconnue –, par Young elle-même, dans la dernière phrase de son livre : « Only psychological dispositions, cultural expressions, and political institutions able to loosen but not dissolve borders, make them permeable and *undecidable*, at the same time that they create *guarantees* of group *self-definition* and representation in the public, can hold the hope of a more peaceful and just future for the world³³. »

Ce qui est dit ici de Young se généralise aisément – on pourrait aligner nombre de phrases présentant une structure identique à celle qui vient d’être citée – à l’ensemble de la pensée contemporaine qui s’efforce de donner un sens politique à la notion derridienne de « différence », c’est-à-dire simultanément 1) de montrer l’importance des processus de différenciation (qui sont aussi, symétriquement, des processus de constitution identitaire) – surtout quand ils se présentent comme « prépolitiques » (« naturels », « linguistiques », « logiques », ...) et donc tendent à passer inaperçus – ; 2) de les relativiser en en révélant le caractère arbitraire, temporaire, instable ; et 3) de fonder ainsi une politique de la reconnaissance ou du respect³⁴. Le programme politique au sens étroit est parfaitement clair et n’est d’ailleurs pas forcément incohérent ou inefficace comme mode d’action politique. Il s’agit de relativiser une identité considérée comme hégémoniquement « normale », tout en offrant une voix à tout ce que cette hégémonie a traditionnellement marginalisé. L’apparente ambivalence de Young a donc un sens politique en tant qu’exigence asymétrique pour les dominants, et pour eux seuls, de relativiser leur identité. Ce qui pose problème, en revanche, c’est le passage du discours de lutte à la théorie. Comme le notent des théoriciens tels que William Connolly³⁵ ou Bonnie Honig³⁶ – qui adhèreraient sans réserve à ce programme politique –, la notion de différence se rattache au pluralisme comme célébration de la pluralité des identités et des perspectives morales, mais s’en éloigne par son versant corrosif ou subversif. Difficile, en effet, de penser « un nombre limité de conceptions morales cohérentes, bien définies et mutuellement irréductibles »

33. *Ibid.*, p. 260. C’est moi qui souligne.

34. Pour un recueil commode, voir : Benhabib, *Democracy and difference* ; et pour une analyse critique proche de celle proposée ici, voir : Jean Leca, « La démocratie à l’épreuve des pluralismes ».

35. William Connolly, *Identity/Difference : democratic negotiations of political paradox*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.

36. Bonnie Honig, *Political theory and the displacement of politics*, Ithaca, Cornell University Press, 1993.

– pour garder les termes de notre définition – en termes d'une «politics of mutual challenge and disruption in which we are constantly reminded of the contingent nature of our identities³⁷».

Si l'on retrouve dans toutes les variantes du pluralisme un certain usage du terme «différence» – comme d'autres expressions à la mode, «conception du Bien», par exemple –, ce terme n'a pas toujours un statut conceptuel fort. De même, l'aspiration à la déstabilisation des identités ne concerne pas des théoriciens comme Rawls, Taylor ou Habermas. Il importe donc d'analyser le fonctionnement de l'idée de *respect* prise en elle-même. Comme le montre Werbner³⁸, et conformément à l'analyse esquissée dans la section III de l'affaire Rushdie britannique, la mise en œuvre *politique* du respect s'empêtre dans des contradictions performatives inextricables.

La figure essentielle peut se résumer de la façon suivante. Reconnaître un groupe au nom d'une identité supposée fixe et objectivement identifiable («essentialisée»), c'est lui manquer de respect en lui déniaut sa capacité d'autointerprétation, c'est-à-dire, en substance, son identité. On doit donc reconnaître le groupe tel qu'il souhaite être reconnu. Mais la reconnaissance n'est jamais purement formelle – elle est un enjeu (tacite ou affiché) de revendications concrètes : la modification d'une loi, l'octroi d'un privilège, l'allocation d'une ressource, etc. Or, la recevabilité de telles revendications ne peut pas ne pas être appréciée (fût-ce par défaut) par ceux à qui elles sont adressées, ou par une instance arbitrale de type Cour suprême. L'exigence de respect porte directement sur cette appréciation : elle pose que les demandes soient reçues, non parce qu'elles seraient sans conséquence ou faciles à satisfaire, ou dans le sens de l'utilité globale, ou appuyées par la force, ou éveilleraient un sentiment de culpabilité – mais parce qu'elles sont dignes de respect, donc ici authentiques, expressives de l'intégrité ou de l'identité du groupe demandeur³⁹. Il en résulte, comme Taylor le souligne avec force, que les revendications doivent être évaluées avec soin, c'est-à-dire de manière que chacun sache qu'elles auraient pu être rejetées : «A favorable judgment on demand (...) is an act of breathtaking condescension (...) To be the object of such an act of respect demeans⁴⁰.» Mais un tel

37. Anne Philips, «Dealing with difference», p. 144.

38. «Essentialising essentialism, essentialising silence: ambivalence and multiplicity in the constructions of racism and ethnicity», dans Pnina Werbner et Tariq Modood (dir.), *Debating cultural hybridity: multicultural identities and the politics of anti-racism*, Londres, Zed Books, 1997, p. 226-254.

39. Voir : Charles Taylor, «The politics of recognition», dans Amy Gutmann (dir.), *Multiculturalism*, 2^e édition, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1994, p. 25-73.

40. *Ibid.*, p. 70. Taylor parle ici d'une revendication très précise : que soit reconnue l'«égale valeur» d'une culture. Son propos me paraît cependant parfaitement généralisable.

processus d'évaluation, s'il ne nie pas à proprement parler la capacité d'autointerprétation du groupe, n'en suppose pas moins un soupçon de principe à l'égard de l'authenticité des exigences présentées comme des questions incontournables de dignité (d'identité, de survie culturelle, etc.). On peut, empiriquement, ne pas être confronté au problème – chaque théoricien croit savoir, dans la société qu'il analyse, qui sont les *véritables* opprimés ou exclus –, mais il n'empêche qu'en droit un tel soupçon est incompatible avec le respect.

En apparence, la démarche rawlsienne, présentée de manière détaillée dans la section II, est fort différente, les notions de « respect » ou de « reconnaissance » n'y jouant pas du tout le même rôle. On retrouve cependant une structure isomorphe par le biais des limites imposées au « consensus par recoupement » qui ne concerne – nous l'avons vu – que les conceptions compréhensives du Bien qui sont raisonnables. Conformément à l'injonction de Rawls, il faut prendre cela comme principe *politique*, c'est-à-dire imaginer le processus par lequel, sous l'égide de la raison publique, les principes de justice sont formulés, critiqués, révisés. L'un des pôles de l'« équilibre réfléchi », la mise en œuvre abstraite de la position originelle, ne pose pas de problème théorique. Qu'en est-il de l'autre, les « convictions bien pesées », qui, politiquement, sont toujours « déjà là » ? Admettons avec Rawls (et Habermas) que l'exclusion de ce qui n'est pas raisonnable résulte du format même du débat politique plutôt que d'un jugement sur le fond des positions des intervenants. Mais comment savoir que tel ensemble d'exigences formulées en termes de justice exprime une conception compréhensive du Bien plutôt que, disons, un ensemble d'intérêts matériels ? C'est un point que Rawls néglige, mais qui est loin d'être mineur dans son architecture d'ensemble. S'il n'y a aucun critère d'évaluation, la notion de conception compréhensive du Bien devient théoriquement oiseuse, l'usage tactique du discours moralisant étant impossible à distinguer de la sincérité morale. Mais si un tel critère est présent, l'intégrité de toute conception qui se présente ainsi est toujours d'emblée soupçonnée, reproduisant le rapport de forces politiques corrosif, selon Rawls, de la confiance mutuelle indispensable à des institutions justes. En un mot, Rawls doit, sans véritable fondement, supposer exclusivement moral le fait du pluralisme pour être en mesure de le traiter moralement.

V

De cette discussion sommaire résulte une réponse à deux niveaux à la double question qui nous a servi de point de départ. Le pluralisme moral apporte-t-il à la question qu'il pose une réponse qui soit conforme aux valeurs qu'il présente comme essentielles ? Dans les

variantes qui viennent d'être évoquées, force est de constater que non. Par l'incohérence potentielle de la double référence – procédurale et substantive – au respect, le pluralisme moral est amené à un modèle du politique qui ne se distingue du pluralisme traditionnel que par le fait que les intérêts qui y sont supposés prédominants sont, non pas économiques, mais identitaires. On interpréterait alors la montée de la politique de l'identité non pas comme une mutation décisive, reflet de l'incohérence du pluralisme d'intérêts, mais comme le produit de la mobilisation de nouvelles ressources et de l'apparition de nouvelles contraintes *au sein* de celui-ci – la culpabilité libérale postcoloniale et la fin des « trente glorieuses » étant respectivement les plus significatives. C'est contestable, mais finalement au moins plausible.

Si cette conclusion était tributaire des seuls cas analysés ici, elle serait trop fragile pour que l'on s'y attarde. La discussion suggère cependant aussi que, au-delà de tel ou tel penseur, apparaît une structure générale, dont l'articulation essentielle serait le jeu de l'opacité et de la transparence. L'opacité de la représentation qui caractérise le pluralisme d'intérêts est peut-être sociologiquement irréaliste et moralement répugnante, mais elle n'est en tout cas pas formellement incohérente. Elle contraint certes le politique par rapport aux visées les plus hautes que l'on pourrait lui attribuer d'être pleinement scientifique ou pleinement moral. Ce faisant, l'opacité désigne l'obligation politique de la *prudence* – mais c'est peut-être justement là une force plutôt qu'une faiblesse de l'analyse⁴¹. Il en va autrement du pluralisme moral où un même espace – celui qui sépare une action politique des raisons qui la fondent – doit être à la fois, et au même titre, transparent (les raisons de l'action conditionnent son évaluation politique et morale) et opaque (l'autointerprétation de l'acteur est souveraine). Cette incohérence formelle révèle une contradiction qui n'a aucune solution dans les termes mêmes du pluralisme moral, réabsorbé dès lors nécessairement (au moins sur le plan conceptuel) par le pluralisme tout court.

Reste un point qui mérite d'être signalé, même s'il dépasse le cadre de cet article : insoluble dès lors qu'elle est posée comme telle, cette contradiction peut être *contournée*, du moins peut-on l'imaginer. C'est en substance ce qu'ont en commun les démarches, par ailleurs assez différentes, de Taylor et de Habermas. Tout en prenant acte du pluralisme selon le principe générique décrit dans la section II, les deux auteurs manifestent une même réticence à en faire un point fixe de toute solution aux problèmes qu'il soulève. On ne saurait s'attendre à ce que la gestion du pluralisme en laisse les paramètres essentiels intacts – alors que chez Rawls, par exemple, il est axiomatique que le libéralisme politique n'exige de personne d'abandonner

41. Dans le même sens, voir : Leca, « La démocratie à l'épreuve des pluralismes ».

ou de modifier ses croyances fondamentales, ni même d'y souscrire autrement. Chez Taylor, c'est la notion, empruntée à Gadamer, de « fusion des horizons » qui joue ce rôle ; chez Habermas, c'est la distinction entre l'éthique dans sa particularité et le point de vue moral, essentiellement universel. Dans les deux cas, il en résulte un modèle « dialogique » du politique, contre le « monologisme » que Habermas reproche à Rawls⁴², et dont le raisonnement ci-dessus suggère qu'il est caractéristique du pluralisme au sens strict. C'est cela qui permet de contourner la contradiction résultant du statut ambivalent du respect. Dans la démarche dialogique, c'est la capacité à participer au dialogue qui mérite le respect, et non pas telle ou telle affirmation ou revendication que l'on pourrait avancer. Comme le dit Habermas à propos de l'affaire Rushdie, « aucune culture ayant introduit dans sa pratique quotidienne et dans son autocompréhension collective, lors de son passage à la modernité, des concepts de deuxième ordre, ne peut ménager aux exigences *affirmées* de manière fondamentaliste le même rôle argumentatif qu'aux exigences réflexivement *fondées*⁴³ ».

Mais il faut noter que le prix à payer pour la cohérence théorique est ici élevé. C'est ostensiblement parce que le pluralisme moral pose un problème *politique*, comme facteur de conflit, qu'il requiert des solutions urgentes que les formes traditionnelles du politique ne peuvent apporter. Mais ceux qui ne sont pas raisonnables, ceux qui n'acceptent pas les règles de l'argumentation, ne sont-ils vraiment jamais politiquement dangereux ? Taylor n'est pas trop gêné de reconnaître que le libéralisme doit en dernière analyse se défendre⁴⁴, mais Habermas place la barre théorique beaucoup plus haut. C'est en ce sens qu'il y a un lien intime entre ces deux postulats selon lesquels 1) « les ordres sociaux (...) *existent* grâce au fait que des prétentions à la validité normative sont reconnues⁴⁵ » et 2) « quiconque entreprend

42. Rawls n'accepte pas les critiques de Habermas à son égard, qui reposent parfois, il est vrai, sur des lectures contestables. Ce débat est toutefois trop technique et trop périphérique pour qu'il soit utile d'y entrer ici. Pour les principaux éléments, voir: Jürgen Habermas et John Rawls, *Débat sur la justice politique*, Paris, Éditions du Cerf, 1997.

43. *Erläuterungen zur Diskursethik*, p. 179n (trad. fr. p. 161n). C'est Habermas qui souligne.

44. Voir par exemple: « Reply and rearticulation », dans James Tully (dir.), *Philosophy in an age of pluralism. The philosophy of Charles Taylor in question*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 213-257. Reste qu'en refusant de formuler des critères explicites d'action politique face à l'indécidabilité strictement éthique, Taylor souligne la pertinence du défi habermasien qu'il esquive.

45. *Faktizität und Geltung*, trad. fr. p. 31. C'est Habermas qui souligne. Ce postulat équivaut au rôle que Rawls fait jouer, dans *Political liberalism*, au concept de « stabilité ». Voir plus généralement John Crowley, « Pluralism, conflict and stability in contemporary liberalism », *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, vol. 2, n° 1, 1999.

sérieusement la tentative de participer à une argumentation s'engage implicitement dans des présuppositions pragmatiques universelles qui ont un contenu moral⁴⁶. En dehors de leur couplage, en effet, on pourrait maintenir la séparation stricte entre l'ordre de la « violence » et celui de la « motivation rationnelle » – et donc l'extériorité de la violence par rapport à l'ordre social – qui sont tellement fondamentales chez Habermas qu'il se contente de les affirmer⁴⁷. Or, le second postulat est fondamentalement ébranlé par son adverbe : Que faire de ceux qui ne participent pas « sérieusement » à l'argumentation ? On ne peut pas, en tout cas, simplement les ignorer, et il n'existe aucune garantie interne ou conceptuelle du « sérieux » – dans la lignée de la critique par Derrida de la théorie des *speech acts* d'Austin et Searle⁴⁸, on a en effet de la peine à qualifier de « transcendante » une condition qui passe par la qualification empirique des motivations du locuteur. En évitant ces questions, on risque de s'interdire l'accès à une théorisation *politique*; en les posant, on risque d'ébranler tout l'édifice du pluralisme moral. Heureusement, la possibilité de conflits inhérente au pluralisme moral, l'incapacité du pluralisme d'intérêts à en rendre compte, bref la moralité nécessaire de l'ordre politique et social, sont loin d'avoir été clairement démontrées.

46. *Erläuterungen zur Diskursethik*, p. 12 (trad. fr. p. 18). C'est moi qui souligne.

47. Cf. *Faktizität und Geltung*, trad. fr. p. 19-20.

48. Cf. Jacques Derrida, *Limited Inc*, *op. cit.*