

**La politique démocratique d'une société des identités :
pour une « défragmentation intellectuelle »**

Dave Anctil, Université de Montréal et Sorbonne-Panthéon

Benoît Dubreuil, FNRS, Université libre de Bruxelles

Les penseurs libéraux prétendent généralement que les individus agissent sur la base d'une « doctrine compréhensive », soit un ensemble relativement cohérent de valeurs et de croyances leur permettant d'orienter leurs actions. Pour eux, les conflits identitaires sont d'abord causés par une opposition entre des « doctrines compréhensives » comme aux temps des guerres de religion. Or, les gens possèdent-ils réellement de telles doctrines compréhensives? Ce postulat n'est pas crédible sur le plan psychologique. Les gens ont une pluralité d'opinions sur une pluralité de sujets. La doctrine compréhensive, lorsqu'elle existe, demeure en tout temps une construction imparfaite et instable, l'objet d'une rationalisation souvent *post hoc*. C'est pourquoi, en abordant la question du pluralisme par ce biais, les philosophes libéraux radicalisent inutilement le problème de la tolérance. L'affrontement politico-théologique des guerres de religion, au fondement de la conception libérale de la neutralité axiologique de l'État, n'est pas caractéristique des conflits identitaires, mais en représente au contraire une radicalisation exceptionnelle et historiquement située. Dans la plupart des cas, le conflit de doctrine est l'*effet* et non la cause d'un conflit identitaire.

En fait, les conflits qui surviennent en contexte pluraliste sont souvent de nature

préthéoriques : ils résultent d'un désaccord ou d'un problème d'habilitation entre des intérêts difficilement réconciliables qui peuvent (ou non) se thématiser à travers une doctrine substantielle définissant des classes d'intérêts antagoniques (bourgeois/prolétaires, majorité/minorité, etc.).

Mais parce qu'ils croient que les doctrines compréhensives sont à la base des conflits identitaires, plusieurs penseurs libéraux ont cherché à développer une « théorie critique » pour laquelle la déconstruction d'identités posées comme unitaires devient la meilleure stratégie pour résoudre les conflits identitaires¹. La réconciliation de la démocratie avec le pluralisme, de ce point de vue, passe par une ouverture des différents récits identitaires les uns aux autres (Maclure), par une déconstruction des mythe-histoires propres à une majorité nationale (Létourneau) ou par un divorce graduel de la démocratie avec l'État national (Nootens)². Nous soutiendrons, en trois étapes, que ces approches sont vouées à l'échec, car elles n'agissent pas sur les préférences ou les croyances non théorisées qui nourrissent les conflits identitaires, tout en bloquant l'examen de la dynamique sociopolitique qui nous permettrait de les gérer démocratiquement.

I

¹ Mentionnons deux auteurs parmi les plus importants dans la pénétration de cette perspective au Canada : W. Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle – Une théorie libérale des minorités*, trad. P. Savidan, Boréal, (1995) 2001 et *La voie canadienne – Repenser le multiculturalisme*, trad. A. Robitaille, Boréal (1998) 2003; J. Tully, *Une étrange multiplicité : le constitutionnalisme à une époque de diversité*, trad. Jude Des Chênes, Presses de l'Université Laval, 1999.

² Cf. J. Maclure, *Récits identitaires. Le Québec à l'épreuve du pluralisme*, Québec Amérique, 2000; J. Létourneau, *Passer à l'avenir*, Boréal, 2000; G. Nootens, *Désenclaver la démocratie : des huguenots à la paix des Braves*, Québec Amérique, 2004.

L'exemple typique de la doctrine compréhensive est la doctrine religieuse où existe une définition très précise et fortement intégrée des biens et des droits qui doivent être attribués à tout un chacun. Ce n'est pas un hasard si John Rawls, le philosophe politique le plus lu et commenté des dernières décennies, mentionne à plusieurs reprises dans son oeuvre l'exemple des guerres de religion qui ont dévasté l'Angleterre au XVIIe siècle et qui demeurent très largement présentes dans l'imaginaire collectif des Américains. En voici un exemple:

« Le point essentiel est que, en matière de pratique politique, aucune conception morale générale ne peut fournir un fondement publiquement reconnu pour une conception de la justice, dans le cadre d'un État démocratique moderne. Les conditions historiques et sociales de ces États ont leurs origines dans les guerres de Religion qui ont suivi la Réforme et dans le développement ultérieur du principe de tolérance ainsi que dans le progrès du gouvernement constitutionnel et des institutions propres aux économies de marché industrielles à grande échelle. »³

La vaste majorité des démocraties modernes ne sont pourtant pas nées de l'imposition du principe de tolérance à la suite de guerres de religion, mais bien, comme en France, dans une lutte contre les excès de la monarchie dans une société de privilèges, comme en Allemagne, contre l'impérialisme napoléonien, ou comme en Pologne, contre le l'impérialisme russe et soviétique. L'exemple anglais d'un régime constitutionnel qui s'est graduellement érigé sur les cendres d'un conflit sanglant entre doctrines religieuses n'est pas la norme, mais bien l'exception. Or, la théorie libérale de l'État et de la société porte en elle

³ John Rawls, « La théorie de la justice comme équité: Une théorie politique et non pas métaphysique », dans *Justice et démocratie*, Seuil, p. 208.

une philosophie de l'histoire marquée par les guerres de religion. Depuis le XIXe siècle, cette théorie et cette histoire se sont profondément imposées en Occident. Le maintien de cette vision – où le pluralisme concerne des doctrines religieuses fortement théorisées et intégrées – a sans doute été encouragé par le fait que la société américaine demeure un terrain fertile pour les doctrines religieuses rigoristes, alors qu'elles sont pratiquement disparues des autres sociétés démocratiques. Puisque la pensée américaine occupe une position d'avant-plan sur la scène mondiale, l'idée a acquis une popularité et conditionne au moins partiellement la compréhension que l'on peut avoir du pluralisme et les solutions que l'on peut apporter aux conflits identitaires.

Marqué par cette expérience historique déterminante, le débat contemporain sur la « société des identités » partage ainsi un ensemble de prémisses bien établis mais sociologiquement critiquables. Les penseurs de l'identité postulent en effet que les individus possèdent des valeurs profondes ou une vision du monde cohérente qui détermine leur identité. Ces visions compréhensives – enracinées dans des récits identitaires – seraient irréfléchies mais détermineraient un ensemble de paradoxes et de tensions rendant problématique la bonne marche de nos sociétés, particulièrement chez celles qui doivent affronter la question de l'immigration de masse et le défi majeur posé par les revendications de groupes sub-nationaux. Car comme le remarque Rawls, si une « société bien ordonnée reste divisée et pluraliste », c'est bien « l'accord public sur des questions de justice politique et sociale » qui permettra de renforcer « les liens de fraternité » garantissant la stabilité et la prospérité

de « l'association »⁴. Les artifices théoriques fournies par la théorie de la justice et le contractualisme libéral conduisent logiquement les penseurs à analyser les phénomènes sociopolitiques à travers la loupe d'une version identitaire et culturaliste du libéralisme rawlsien, où il s'agit pour les citoyens de se « détacher autant que possible de leur ontologie et de leur système de valeurs » pour résoudre les problèmes inhérents au « fait du pluralisme ». Les pluralistes libéraux voudront ainsi montrer que

«...la coopération sociale dépend non pas de tel ou tel consensus sur un projet politique donné ou sur la nature d'une identité particulière, mais plutôt de la capacité des citoyens à resserrer le lien collectif au fur et à mesure que celui-ci est distendu par l'émergence de désaccords au sujet des normes de régulation sociale⁵ »

Ces représentations largement partagées représentent-elles des explications satisfaisantes ou cohérentes de la réalité sociopolitique contemporaine ? Qui sont ces mystérieux acteurs identitaires et que veulent-ils ? L'idée que nous voulons critiquer est justement ce diagnostique : que les compréhensions de la vie bonne occupent un rôle déterminant dans la genèse des conflits identitaires qui surgissent dans les sociétés modernes. Nous pensons que, dans la très vaste majorité des cas, les préférences et les croyances concrètes des individus qui importent dans la sphère politique ne sont pas déduites de principes fondamentaux semblables à ceux qui sont articulés dans les grandes théories morales ou religieuses. Au contraire, ces principes sont plutôt utilisés dans l'argumentation et dans le

⁴ J. Rawls, « Le constructivisme kantien dans la théorie morale », dans *Justice et démocratie*, Paris, Seuil, 1993, p. 107.

⁵ J. Maclure, « L'intégration par la raison publique. Une esquisse », *Bulletin d'histoire politique : Diversité, mondialisation, justice*, Vol. 12, no. 3, printemps-été 2004, p. 56.

débat public comme des lieux communs⁶ ou comme des *topoi*⁷ qui servent à rationaliser *post hoc* des préférences ou des croyances stables.

Il n'est certes pas impossible pour des sujets rationnels de modifier leurs désirs et leurs préférences sur la base de croyances en des valeurs ou des principes généraux, mais cette relation demeure généralement indirecte. Un citoyen français peut par exemple justifier ou rationaliser son appui à la loi sur la laïcité par sa croyance à l'égalité républicaine, mais cela ne signifie pas pour autant qu'il *tire* son appui à cette loi d'un raisonnement déductif. Bien sûr, les grandes valeurs et les préférences de second ordre ne sont pas strictement épiphénoménales, puisqu'elles jouent un rôle dans le contrôle et dans la révision de nos préférences de premier ordre et dans nos décisions quotidiennes⁸. Ces processus normaux de régulation laissent pourtant nos préférences et nos décisions largement indéterminées⁹. Cela signifie que la rationalité de la laïcité ne concerne pas, *stricto sensu*, la rationalité d'une doctrine fortement intégrée résultant de 1789 ; les raisons de l'appui à une telle norme sont plutôt à trouver dans l'histoire de son application et dans les conséquences positives qu'elle a fournies à la société française.

⁶ Jon Elster, *Proverbes, Maximes, Émotions*, PUF, 2003.

⁷ Emmanuelle Danblon, *La fonction persuasive*, Armand Colin, 2005.

⁸ Voir N. Resher, *Satisfying Reason. Studies in the Theory of Knowledge* (Kluwer, Dordrecht, 1995) : « La rationalité cognitive vise à produire des croyances vraies. La rationalité évaluative vise à faire une évaluation correcte. La rationalité pratique vise à poursuivre de façon effective des objectifs appropriés. » (p. 26) Voir aussi R. Boudon, *Raison, Bonnes raisons*, PUF, 2003, ch. 1.

⁹ Ainsi, nous ne pouvons pas directement déduire du fait qu'un acteur « A » adhère à une doctrine compréhensive « X » qu'il épousera nécessairement l'ensemble de préférences [a, b, c...] dans la sphère publique. Il est bien plus probable que l'assimilation d'un ensemble [a, b, c...] chez « A » a fait l'objet d'une transmission culturelle non réflexive et que les principes généraux et les valeurs auxquels il fait référence n'interviennent que comme des *topoi*, eux-mêmes transmis culturellement et servant de modèles préfabriqués à la justification.

Il n'est donc pas certain que, psychologiquement, les grands principes fondamentaux ou la compréhension de la vie bonne qu'ils impliquent puissent suffire à déterminer la préférence plus particulière d'un citoyen pour une action ou une norme « N »¹⁰. Au contraire, « N » peut avoir fait l'objet d'une transmission culturelle simple et avoir été historiquement sélectionnée pour sa capacité à protéger des intérêts fondamentaux. La rationalité de « N » résidera en fin de compte dans le fait qu'elle aura été le produit d'une évaluation sur le long terme : par sa capacité à satisfaire les intérêts des agents¹¹. Par opposition, en postulant que l'identité surdétermine la rationalité des individus, les penseurs de l'identité sont conduits à un refus d'interroger et de comprendre la rationalité de l'ordre social. Pour échapper au relativisme des valeurs qui menacent de condamner les individus à l'isolement et aux tensions communautaires¹², ils doivent alors se projeter sur des terrains théoriques normatifs et constructivistes afin de dégager des mécanismes de production de normes publiques justes¹³.

Cette manière d'aborder le problème a inévitablement conduit des philosophes comme Charles Taylor ou Charles Blattberg à défendre l'idée selon laquelle un groupe national minoritaire, comme celui des Québécois, se définissait par la promotion d'une conception

¹⁰ Sripada, Chandra et Stephen Stich, « A Framework for the Psychology of Norms », dans P. Carruthers, S. Laurence et S. Stich (dir.), *The Innate Mind: Structure and Contents*, New York, Oxford University Press, 2005.

¹¹ P. Pettit dans *Rules, Reasons, and Norms* (Oxford Uni. Press, 2002) montre bien que les agents agissent habituellement en se conformant sans motifs rationnels affichés (par ex. en suivant des normes du type « N »), mais dès que cette coopération non consciente ne les satisfait plus, les agents auront tendance à leur appliquer une réévaluation conséquentialiste.

¹² Cf. Neil Bissoondath, *Le Marché aux illusions : la méprise du multiculturalisme*, Boréal-Liber, 1994.

¹³ Pour une sélection de ces questionnements, voir J. Carens (dir.), *Is Quebec Nationalism Just?*, McGill-Queen's Uni. Press, 1995.

du bien particulière¹⁴. En proposant un « dialogue » entre majorité et minorité, ces derniers se sont ouverts à la prise en compte de l'identité du minoritaire et à son inscription dans le cadre juridique de l'État fédéral canadien. Or, ce faisant, le débat s'est retrouvé surchargé de récits concurrents sur la « nature » des groupes en question et a fait des revendications du minoritaire une manière de *préserver* le particularisme d'une communauté partageant une même compréhension de la vie bonne. Ce débat visait à déterminer la « nature » du nationalisme québécois, c'est-à-dire à décider sur quelle vision compréhensive il reposait – une vision « ethnique » ou « civique »; pour cette raison, il négligeait que l'affirmation ostentatoire du sujet collectif québécois ne reposait peut-être pas sur un fondement théorique précis. L'affirmation québécoise résultait peut-être tout simplement de l'existence d'une série de préférences constitutionnelles et politiques de premier ordre, elles-mêmes justifiées à l'aide de *topoi* ou de lieux communs consensuels. En ce sens, l'« identité » politique des Québécois n'était pas déduites de mythehistoires (Létourneau) ni même d'une compréhension dense de ce qu'est une vie bonne (Blattberg), mais bien de préférences pratiques partagées et formées dans le cours d'une condition historique de vulnérabilité collective.

C'est certainement une erreur de la part de Jacques Beauchemin que de poser le débat sur un terrain aussi peu sûr sur le plan épistémologique¹⁵. Non pas que ses inquiétudes sur le fractionnement identitaire de nos sociétés soient illégitimes; dans les deux autres sections,

¹⁴ Cf. C. Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Flammarion, 1994; C. Blattberg, *Et si nous dansions? Pour une politique du bien commun au Canada*, Presses de l'Université de Montréal, 2004.

¹⁵ Cf. J. Beauchemin, *La société des identités. Éthique et politique dans le monde contemporain*, Athéna éditions, 2005.

nous reviendrons sur cette réalité que l'État national est aujourd'hui comme hier confronté à la difficulté d'intégrer à son espace démocratique les groupes issus de l'immigration, les minorités nationales et les individus situés aux extrémités du spectre socio-économique. L'inquiétude est légitime, mais le problème n'est pas là où l'on souhaite le voir. Beauchemin, en faisant de la fragmentation sociale un phénomène d'abord et avant tout identitaire, s'avance sur le terrain miné où ont dû s'avancer (dans un autre siècle) les penseurs communautariens. Bien qu'ils répondent à une détresse réelle face aux conflits identitaires, leurs appels en faveur d'une nouvelle éthique politique, d'une revalorisation d'un bien commun ou de raisons communes sont loin de nous éclairer sur le plan pratique. Beauchemin s'expose alors à ces critiques interminables qui le forcent à expliciter quel est précisément ce bien commun dont est porteur l'État et ce qu'il signifie pour les groupes issus de l'immigration (Maclure), les autochtones (Nootens) ou les classes sociales marginales (Dupuis-Déri)¹⁶. Dans le pire des cas, toute défense de la nation souveraine d'intégration et d'émancipation pourra être accusée de visée totalitaire¹⁷. Et le débat sur la société des identités, plutôt que de nous conduire à une analyse pragmatique des lignes de fracture qui menacent nos démocraties, entraîne Beauchemin dans la position inconfortable de l'intellectuel qui doit défendre la légitimité du cadre national devant ceux qui ne l'ont jamais reconnu. En effet, dans les mots de Nootens, le « projet politique moderne », porté par l'État-nation souverain, « ne peut pas rendre compte de ces *autres* communautés

¹⁶ Voir le débat autour du livre de Beauchemin organisé par la revue *Argument* (Vol. 8, no. 1, automne 2005 – hiver 2006, pp. 94 et suiv.).

¹⁷ Voir D. Weinstock, « Les "identités" sont-elles dangereuses? », in J. Maclure et A.-G. Gagnon, *Repères en mutation – Identité et citoyenneté dans le Québec contemporain*, Québec Amérique, 2001, p. 236.

auxquelles nous appartenons¹⁸. » C'est pourquoi la prise en compte du pluralisme identitaire doit déboucher sur un pluralisme légal, où les législatures et les tribunaux ne sont plus intégrés dans des structures hiérarchiques au sein de laquelle des instances supérieures s'engagent à maintenir la cohérence du droit et des décisions rendues:

«...la notion de pluralisme légal [aide à penser] la remise en cause de la conception classique de la souveraineté : [comme la notion de post-souveraineté,] elle s'inscrit dans la possibilité de la coexistence de diverses sphères d'autorité qui ne soient pas mutuellement exclusives ni ordonnées hiérarchiquement de manière définitive¹⁹. »

Nous voudrions pour notre part échapper aux embarras inévitables qui découlent des éthiques et des herméneutiques identitaires. Nous aimerions également échapper à la polarisation du débat entre les promoteurs pluralistes du multiculturalisme (C. Taylor, J. Tully, W. Kymlicka, G. Nootens, J. Maclure) et les défenseurs nationalistes-libéraux de l'État intégrateur démocratique (Y. Tamir, D. Miller, M. Sandel, F. Dumont, J. Beauchemin). Notre argument cherchera enfin à se démarquer des positions qui empruntent la voie d'une théorie de la justice inspirée par les travaux de John Rawls (M. Seymour, S. Courtois, J. Couture). En effet, nous avons soutenu que la prémisse de tout ce débat normatif était l'existence, chez les individus, de doctrines compréhensives déterminantes nous obligeant à imaginer de nouvelles procédures rationnelles d'adoption de normes. Dans les deux prochaines sections, nous voudrions montrer que la construction nationale est toujours aussi nécessaire pour maximiser la coopération sociale mais qu'il est hasardeux de

¹⁸ G. Nootens, « Chronique d'une mort annoncée », *Argument, op. cit.*, p. 113.

¹⁹ G. Nootens, « État, nation et citoyenneté », *Bulletin d'histoire politique : Diversité, mondialisation, justice*, Vol. 12, no. 3, printemps-été 2004, p. 75.

comprendre l'enjeu de l'intégration et du pluralisme dans le langage de l'identité que partagent libéraux, pluralistes et communautariens.

II

Parce qu'ils proposent une conception surdéterminée de l'identité – en la rattachant à des visions compréhensives du bien ou à des valeurs profondes –, les penseurs du pluralisme sont peu susceptibles d'expliquer la réalité sociale et ses mécanismes. Cette perspective a le principal inconvénient de bloquer l'enquête rationnelle sur la nature des problèmes posés par la société des identités. Kymlicka a récemment qualifié lui-même de « rhétorique des valeurs communes » la propagande identitaire canadienne, et il fustige justement ce blocage que l'on peut notamment constater dans les travaux célébrés de M. Ignatieff qui, en faisant reposer les identités minoritaires sur un « narcissisme des petites différences », disqualifie à l'avance toute interrogation sérieuse sur les raisons sociopolitiques du nationalisme minoritaire²⁰.

Contrairement à Rawls et dans un esprit semblable à celui de l'anthropologue Fredrik Barth, nous aimerions pour notre part suggérer que la constitution de doctrines compréhensives morales ou religieuses bien articulées n'est pas une essence de la rationalité humaine, mais est plutôt la conséquence ou le produit d'une interaction entre deux groupes dont les préférences divergent. En effet, c'est le plus souvent l'existence d'un *désaccord* sur des

²⁰ Voir Kymlicka, *La voie canadienne, op. cit.*, pp. 242-247. Sur M. Ignatieff, voir surtout *Blood and Belonging*, Farrar, Strauss & Giroux, 1993. Pour Ignatieff, en effet, « le nationalisme » n'est qu'un « miroir déformant dans lequel les partisans voient leurs simples attributs ethniques, religieux ou territoriaux transformés en attributs et qualités chargés de gloire. » (Cf. *L'Honneur du Guerrier. Guerres ethniques et conscience moderne*, La Découverte, 2000, pp. 50-52).

préférences de premier ordre qui est susceptible de mener à des constructions doctrinales à l'intérieur desquelles des actions seront associées de manière particulièrement rigide à des principes. Par exemple, tantôt le principe de la « dignité » pourra être associé au port du voile islamique, tantôt le principe de l'« égalité » pourra être associé à l'interdiction de celui-ci. Ces principes, dont on fait parfois la promotion de manière ostentatoire, ne témoignent pas nécessairement de l'existence d'une compréhension collective – précise et exhaustive – de la vie bonne, mais vise plutôt à rendre tangible et à renforcer une prise de position dans une interaction stratégique entre des groupes dont les préférences et les intérêts divergent. En ce sens, une identité collective peut s'avérer particulièrement forte et résistante même sans reposer sur une conception précise de ce qu'est une vie bonne. Ce qui compte, c'est que l'affirmation de l'identité collective soit perçue comme « opportune » politiquement, à savoir qu'elle apparaisse comme un moyen efficace de protéger des préférences *perçues* comme importantes.

Ainsi, lorsqu'une occasion se manifeste qui permet à des individus formant un groupe « Z » de se servir de l'argument identitaire pour assurer leurs intérêts, ils auront tendance à adopter des attitudes stratégiques permettant de mieux se positionner par rapport aux autres groupes identifiables de la société. Cela ne signifie pas qu'ils inventent cette identité à partir de rien ni que l'identité collective n'est rien d'autre qu'un instrument politique, mais bien que l'affirmation ostentatoire d'une identité collective répond à une forte nécessité pratique : elle permet d'envoyer un signal clair à ceux que l'on souhaite (et que l'on croit pouvoir) intégrer à une action collective. Cette attitude est aussi parfaitement rationnelle

dans la mesure où elle correspond à une évaluation prudente du contexte stratégique dans lequel évolue « Z ». En ce sens, la politique identitaire n'est pas une invention de la modernité tardive, mais bien un trait intrinsèque de toute organisation politique chez l'être humain. Elle découle, de tout temps, de notre capacité à mobiliser nos pairs et à créer des sujets collectifs dotés d'objectifs propres.

Cela nous amène à penser que les conflits identitaires ne prennent pas nécessairement racine au niveau des principes eux-mêmes, comme nous incite à le croire les penseurs de l'identité, mais plutôt au niveau de l'évaluation de l'opportunité de la pratique elle-même, où les préférences peuvent naturellement diverger d'un groupe à l'autre. De ce point de vue, une norme se réclamant de l'argument identitaire (comme le port d'un symbole religieux ostentatoire) peut ne pas être le signe d'une « conception précise de la vie bonne », mais simplement une règle de premier ordre ayant été sélectionnée culturellement pour sa capacité à marquer de manière visible la frontière entre les groupes.

Évidemment, poser le problème aussi prosaïquement implique que nous refusions de considérer ces débats, à la manière des libéraux, comme des débats théologiques ou métaphysiques. Cela peut certes simplifier les choses, mais il faut reconnaître que cela peut aussi les compliquer. En effet, les discussions sur les grands principes ont pour principal avantage de nous laisser croire qu'il existe une interprétation juste du principe de tolérance ou du principe d'égalité, une interprétation juste du « véritable islam » ou une conception juste et équitable de la nation qui pourrait nous permettre, à force d'enquêtes et de

dialogues, de résoudre ce genre de conflits à travers une meilleure compréhension de l'« Autre ». Mais en regard de l'évolution des débats sur l'identité, nous sommes plutôt sceptiques concernant les résultats escomptables de cette approche herméneutique. Nous restons surtout incrédules par rapport à l'espoir qu'a pu faire naître le constructivisme rawlsien dans la gestion politique des conflits identitaires. Il n'existe en effet aucune garantie que l'appel au bien commun et à l'intercompréhension permette de surmonter le différent puisque la relation entre une préférence de premier ordre et un principe de second ordre est généralement établie *post hoc* dans un souci de rationalisation ou de justification. Si cette rationalisation n'est pas la cause du désaccord, mais plutôt l'effet, il nous reste maintenant à discuter quelques-unes des conséquences politiques de ce renversement de perspective.

III

Les individus sont animés par diverses motivations rationnelles, et ces raisons sont aussi des *causes* pouvant expliquer l'évolution d'une dynamique sociale²¹. La plupart des individus agissent donc la plupart du temps – c'est-à-dire virtuellement ou de manière intermittente – en appliquant des raisonnements conséquentialistes ou en appliquant la raison instrumentale²². Mais ils peuvent également partager, sur le plan cognitif et motivationnel, une rationalité axiologique spécifique répondant à un contexte social

²¹ Voir R. Boudon, *op. cit.*, p. 15.

²² Mais comme l'explique R. Boudon, « *le postulat de rationalité* admet que le *sens* pour l'acteur de ses actes ou de ses croyances réside dans les *raisons* qu'il a de les adopter; il *n'implique en aucune façon que l'acteur soit un être purement rationnel*, dépourvu d'affectivité. » Cf. *Raison, bonnes raisons, op. cit.*, p. 52.

particulier : à des ensembles normatifs régulateurs de type [a, b, c...]²³. En contexte social, les individus évaluent ainsi les conséquences de leurs choix ou de leurs décisions dans le cadre d'institutions : ces institutions ne surdéterminent pas l'éventail de leurs préférences mais les limitent ou au contraire les étendent : en tout cas, toujours, elles les *conditionnent*. Le système de raisons qui est propre aux agents sera donc fortement influencé par les options qui ont été historiquement sélectionnées dans chaque société politique pour constituer un ensemble institutionnel particulier. De la sorte, le pluralisme des options n'explique pas ou ne justifie pas le pluralisme institutionnel ; c'est plutôt le contexte institutionnel qui étend le pluralisme des options qui existent pour les individus²⁴.

Les agents peuvent donc avoir de fortes raisons de s'identifier aux institutions communes indépendamment de leurs préférences (d'origine identitaire ou non). En constituant le contexte social qui permet d'obtenir un éventail élargi de choix rationnels, en conditionnant les interactions par des mesures favorisant la coopération, les agents peuvent être graduellement conduits à interagir avec l'artifice institutionnel de manière non instrumentale : ils intègrent alors ces normes comme des postulats pratiques dans leurs actions et dans leurs décisions²⁵.

²³ P. Pettit a habilement montré que les individus n'ont la capacité de penser que dans la mesure où ils peuvent partager des dispositions pour la signification avec les autres : les agents sont donc autonomes, mais leur capacité de penser est non causalement dépendante des interactions qu'ils ont avec les autres. Voir *Penser en société, Essais de métaphysique sociale et de méthodologie*, PUF, pp. 99-128.

²⁴ Les institutions permettent à l'action collective d'intégrer un schème de responsabilité en fonction de motifs qui dépassent l'égoïsme. Mais du moment où leurs intérêts risquent d'être sérieusement menacés, les considérations égocentriques acquièrent proportionnellement plus de poids dans le jugement des agents. Voir P. Pettit, *Penser en société, Ibid.*, pp. 43-77.

²⁵ Voir les correctifs apportés à la théorie économique par A. O. Hirschman, dans *Défection et prise de parole* (Fayard, Paris, 1995) pour expliquer les mécanismes sociopolitiques de coopération et de défection.

Mais si les normes limitent l'instrumentalisation des institutions communes, elles ne limitent pourtant pas l'omniprésence des évaluations conséquentialistes comme explication de la coopération sociale entre les individus. La thèse que nous voudrions soutenir est que l'objectif des politiques d'intégration sociale ne devrait pas être de limiter l'instrumentalisation des options des agents – par des attitudes de reconnaissance multiculturelle, par le dialogue ou par l'intercompréhension profonde – mais bien d'intimer une dynamique politique consistant à *limiter l'instrumentalisation des institutions communes*.

À l'inverse, selon la vision libérale et pluraliste, la société moderne serait le lieu historique d'une équilibration progressive des intérêts divergents et convergents entre groupes sociaux, et donnerait ainsi l'occasion à un processus d'intercompréhension d'apparaître graduellement grâce aux politiques multiculturelles. L'espace démocratique, en se libérant d'une définition moniste de la culture publique commune, opérerait dès lors une transformation des rapports sociaux marquée par une plus grande intersubjectivité ; les politiques de reconnaissance apparaissent ensuite comme le résultat institutionnel de cette intercompréhension accentuée ; enfin, les conséquences de cette reconnaissance mutuelle des identités devraient dévoiler une meilleure harmonie sociale et une diminution proportionnelle de l'intolérance²⁶. À l'opposé, pour les sceptiques comme Beauchemin, la fragmentation identitaire du multiculturalisme affaiblit le contexte social et institutionnel

²⁶ Cf. Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle* et *La voie canadienne*, *op. cit.* et J. Tully, *Une étrange multiplicité*, *op. cit.*. Rappelons que c'est justement en partant des travaux de Kymlicka et de Tully, d'une manière qui nous semble insuffisamment critique, que les penseurs pluralistes espèrent faire évoluer la politique en dehors du cadre de l'État-nation moderne.

permettant l'intégration sociale et la coopération politique, de sorte que la société des identités se caractérise par la fragmentation progressive du « sujet politique démocratique ».

Les penseurs de la société des identités de tous les spectres font cependant face à un problème de taille : c'est qu'il est à peu près impossible de vérifier leurs constats « optimistes » ou « pessimistes ». Comment évaluer le taux global d'intercompréhension interculturelle? À quel moment a-t-on vraiment terminé de comprendre l'identité profonde d'Autrui? Comment vérifier la solidité réelle de l'intersubjectivité qui se manifeste entre les individus et les groupes? Enfin, comment vérifier si le processus démocratique s'est vu « enrichi » ou au contraire « appauvri » par les politiques multiculturelles et la célébration du métissage et de l'hybridité identitaires?

La seule réponse éclairante qui a été avancée par les penseurs de l'identité s'est intégrée aux recherches menées sur la notion de « capital social ». En effet, les chercheurs ont montré que, en amont de la satisfaction des intérêts, la confiance des individus envers les autres est un ingrédient essentiel de la coopération sociale et de la participation démocratique²⁷. Comme l'identité, la notion de « capital social » est cependant marquée par une profonde indétermination : elle ne se laisse pas facilement évaluer formellement (il est pour le moins ardu de proposer une statistique évaluant le niveau médian de confiance

²⁷ Voir R. Putnam, *Making Democracy Work*, Princeton Uni. Press, 1993. Pourtant, comme le montre bien C. Tilly, ces démonstrations opèrent toutes par des glissements entre efficacité des institutions et démocratisation : en déduisant tantôt l'efficacité institutionnelle de la confiance produite par la démocratie, tantôt la démocratie produite par une confiance résultant de l'efficacité des institutions. Voir *Trust and Rule*, Princeton Uni. Press, 2005, pp. 132-133.

sociale) et il est difficile de dire à qui s'adresse la confiance que les individus sont en mesure de se porter (à leur communauté immédiate ou à la société globalement ? et selon quelle proportion ?)²⁸.

Malgré cette indétermination, les politologues et les philosophes se sont emparés de la notion de capital social afin de donner une apparence de justification empirique à la démocratie délibérative et aux politiques multiculturelles. Mais la démocratie délibérative et le multiculturalisme augmentent-ils réellement le capital social ? Aucune preuve n'a été apportée démontrant que la participation *causerait* une plus grande coopération ; l'évaluation des politiques multiculturelles ne démontre pas non plus que les gens obtiennent une confiance plus élevée dans leurs institutions²⁹. Cependant, il a été démontré de manière convaincante que les processus délibératifs informaient les postulats cognitifs qui président les choix des agents³⁰. Mais cela signifie également que la voie délibérative complexifie la prise de décision en l'alourdissant considérablement, ce qui implique que la démocratie délibérative ne se traduit pas nécessairement par une augmentation globale de la satisfaction des préférences et des intérêts des agents³¹. La notion de capital social ne peut

²⁸ S. Bowles et H. Gintis, « Social Capital, Moral Sentiments, and Community Governance », dans H. Gintis, S. Bowles, R. Boyd et E. Fehr (dir.), *Moral Sentiments and Material Interests. The foundations of Cooperation in Economic Life*, MIT Press, 2005, pp. 379-400.

²⁹ Voir Kymlicka, *La voie canadienne*, ch. 1-2. Kymlicka a raison de montrer que pour les minorités issues de l'immigration, les politiques multiculturelles ont favorisé leur intégration marginale, mais il reconnaît également que dans la perception de la majorité, le multiculturalisme se traduit par un échec. Tout son propos est alors de montrer que la majorité des Canadiens ont une perception erronée de la réalité de l'intégration. Pourtant, jamais l'auteur n'essaie vraiment de comprendre les *raisons* motivant le constat que font les Canadiens sur les politiques multiculturelles ; il attribue ces « erreurs » à un manque de connaissances répandu des politiques publiques et à une perception erronée du multiculturalisme (p. 40, pp. 97-114). Il existe, à notre avis, des raisons valides, liées à la question de la démocratie, supportant le scepticisme envers les politiques multiculturelles.

³⁰ Cf. Sustain C. R., « Interest Groups in American Public Law », *Stanford Law Review*, 38, 1985, pp. 30-35.

³¹ Voir Pettit P., « Pour illustrer les atouts de la philosophie politique : la démocratie délibérative et les

non plus suffire à répondre à l'enjeu politique imposé par les intérêts potentiellement antagonistes des individus membres de la majorité et des minorités qui peuvent faire naître des conflits qualifiés d'identitaires ; elle pose surtout problème en regard de la démocratie comme mode de d'intégration et de régulation de nos sociétés.

L'enjeu politique nous semble en effet être celui-ci : s'il était possible de démontrer que le multiculturalisme et le pluralisme identitaire favorisent le patronage, la fragmentation de l'espace public et la judiciarisation de la vie politique, alors l'avenir des États modernes multiculturels ne sera pas démocratique, comme le craint J. Beauchemin. La question pertinente nous semble donc être celle-ci : comment évaluer, au-delà ou plutôt en amont des discours sur l'identité, la confiance que les individus se portent les uns les autres ? S'il n'est pas aisé d'offrir une démonstration empirique, il est cependant possible, par exemple grâce aux travaux de Charles Tilly sur les rapports entre la démocratie et les réseaux sociaux de confiance (*trust networks*), d'identifier certains phénomènes qui peuvent inciter à des constats évaluatifs. Il s'agit pour nous, en concluant, d'ouvrir une perspective que l'on ne pourra que suggérer ici.

D'abord, comment pouvons-nous identifier l'existence d'un réseau particulier de confiance ? Selon Tilly, les « *[t]rust networks (...) consist of ramified interpersonal connections, consisting mainly of strong ties, within which people set valued, consequential, long-term resources and enterprises at risk to the malfeasance, mistakes, or*

arguments pour la dépolitisation du gouvernement », in *Le Banquet*, op. cit., pp. 197-212.

*failures of others*³². » L'éducation des enfants, l'administration des soins médicaux et l'investissement de l'épargne constituent de bons indicateurs qui permettent de constater l'existence d'un réseau actif et tangible de confiance. Pour évaluer le degré d'instrumentalisation des institutions communes chez les groupes sociaux, on peut donc poser cette question : ces groupes veulent-ils confier l'éducation de leurs enfants, investir leurs capitaux et se faire soigner en transigeant par les institutions publiques ou préfèrent-ils constituer eux-mêmes des institutions parallèles? Ainsi, des phénomènes comme la privatisation de la santé et des services publics, ou encore le désintéressement pour le réseau public d'éducation de la part des immigrants et des élites sont des indicateurs fiables qui traduisent une fragmentation proportionnelle de la confiance globale envers les institutions publiques. Lorsque ces phénomènes observables s'accroissent, il est alors possible de constater une baisse relative de la confiance globale pour les institutions communes, et donc une diminution directe de l'intégration garantissant les conditions d'une démocratie effective.

Au contraire de ce que laissent croire les optimistes du multiculturalisme, la célébration ostentatoire des identités n'équivaut donc pas à une augmentation « naturelle » de la confiance. Comme l'a bien démontré Tilly dans ses travaux, dans la mesure où certaines solidarités marginales sont résistantes à l'intégration collective institutionnelle, elles peuvent également devenir des agents de fragmentation de la démocratie nationale et mener à des stratégies de séparatisme et de patronage³³. À l'inverse, en s'opposant à la

³² C. Tilly, *Trust and Rule*, op. cit., p. 12.

³³ Cf. C. Tilly, *Contention and Democracy in Europe, 1650-2000*, Cambridge Uni. Press, 2004; *Identities, Boundaries, and Social Ties*, Boulder : Paradigm Press, 2005.

fragmentation des préférences communes dans des réseaux privatisés d'action collective, la démocratie s'apparente justement à une *politique de superintégration* des agents aux institutions coopératrices communes centralisées par l'État de droit³⁴. La démocratie dépend en effet d'une relation *constitutive* entre des raisons instrumentales convergentes de coopérer et un ensemble d'institutions publiques constitué et garanti par la puissance de l'État. Ce qui signifie que, lorsque l'existence de réseaux de confiance particuliers à certains groupes entraînent la divergence des raisons de coopérer – en faisant transiger des biens substantiels par des politiques publiques communes –, et lorsque l'espace public n'offre plus la possibilité d'optimiser les intérêts de ces groupes, alors la démocratie se trouve proportionnellement affaiblie.

Pour qu'il y ait un processus identifiable de démocratisation dans la société, il faut donc que les individus membres de communautés dites culturelles acquièrent un intérêt ferme et stable dans la performance des institutions et du gouvernement. Pour ce faire, l'État doit parfois habiliter, mais aussi parfois dissoudre certains réseaux de confiance qui procurent à certains agents des raisons d'instrumentaliser les institutions communes – et donc potentiellement d'augmenter la défection et l'opportunisme qui affaiblissent les raisons d'intégrer les institutions communes. Car lorsque les individus ne se reconnaissent par mutuellement un espace de coopération, ils ont tendance à privatiser les biens publics par des mécanismes de ségrégation et de patronage. Au contraire, lorsque leur évaluation des raisons instrumentales de coopérer se fait au sein d'un espace public commun, il est alors

³⁴ Tilly, *Trust and Rule*, *op.cit.*, , p. 35.

possible de mieux informer la délibération publique devant conduire à des décisions éclairées par un ensemble plus riche de préférences et d'intérêts³⁵.

Conclusion

Les appels au bien commun, à la reconnaissance ou au dialogue peuvent parfois avoir une certaine efficacité rhétorique, mais on ne conçoit pas comment ils pourraient suggérer une orientation tangible pour quiconque voudrait naviguer dans la société des identités. En se refusant de surdéterminer les identités et en portant des jugements prudents sur la manière dont elles sont mobilisées dans les débats publics, nous pouvons au contraire espérer concevoir des politiques réalistes qui évitent le développement d'une société où des groupes envisagent de manière instrumentale les institutions communes. Le républicanisme – que l'on caricature souvent par son refus d'accommoder le pluralisme identitaire – a traditionnellement été marqué par un tel souci de réalisme et de prudence. Pour lui, l'action publique vertueuse mise sur la primauté des institutions communes et la maximisation de la coopération et de la non-domination des individus³⁶. Historiquement, le républicanisme a vu dans la puissance publique (l'État) le moyen de conditionner les relations sociales pour éviter l'instrumentalisation des institutions communes. La confiance dans ces institutions n'est plus alors envisagée comme un « mal nécessaire imposé par la force des choses », ou encore comme le résultat contingent d'un conflit de doctrines (selon le schéma libéral présenté plus haut), mais plutôt comme un objectif à atteindre pour qu'émergent

³⁵ Voir A. O. Hirschman, *Exit, Voice, and Loyalty : Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*, Cambridge 1970.

³⁶ On peut tirer des enseignements précieux sur le républicanisme dans P. Pettit, *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, Gallimard, 2004.

l'intégration démocratique de la différence.