

Annales Commissaire de Police 2008

**« La diversité est le principe fondamental de la vie. Qu'est-ce qui fait de nous des êtres à part entière ? La différence. »
Swami Vivekananda (penseur indien).**

La différence est un fait, qui imprègne en profondeur nos vies sociales. Chacune de nos connaissances, chacun de nos amis est un être singulier, dont nous pourrions à plaisir dresser le portrait original si l'on nous le demandait. Le bonheur même que nous pouvons prendre à côtoyer autrui tient ainsi à l'infinie diversité des caractères, des apparences et des aptitudes qu'il nous est donné de rencontrer chaque jour. En retour, nous espérons et nous exigeons mêmes des autres qu'ils jettent le même regard sur nous et perçoivent, dès qu'ils nous rencontrent, ce qui fait le prix de notre personnalité : sa singularité. Car aux yeux de l'opinion commune, ce sont bien nos différences qui semblent faire de nous des individus, cette individualité même faisant la valeur de tout être humain et, au-delà, de tout être vivant, dès lors qu'il semble toujours être une variation unique et singulière au sein d'une espèce pourtant définie par des caractéristiques communes. Dès lors, il nous semble bien devoir dire, avec Swami Vivekananda, que « la diversité est le principe fondamental de la vie. Qu'est-ce qui fait de nous des êtres à part entière ? La différence ». Mais faire de la différence un principe ontologique et biologique est une chose, en faire un principe d'harmonie sociale en est un être. Sans doute sommes-nous tous, en tant qu'êtres vivants, des êtres singuliers. Mais cette singularité n'est pas qu'un fait et qu'une chance, elle est aussi un problème. Définir chaque être par ce qui le distingue, c'est ouvrir la voie à une double difficulté : une difficulté politique, tout d'abord, dans la mesure où l'infinie singularité de chaque être semble conduire à nier toute possibilité d'une vie commune à ces mêmes êtres ; une difficulté sociale, ensuite, dès lors que reconnaître la diversité des êtres, c'est aussi constater leurs inégales capacités et aptitudes et ouvrir ainsi la voie à toutes les formes de la hiérarchisation sociale. A ces deux difficultés, l'on peut sans doute opposer la possibilité d'une vie sociale harmonieuse, où la reconnaissance de la singularité de chacun serait le ferment de la communauté de tous et où les différences de caractère et d'aptitude permettraient une répartition idéale des rôles sans hiérarchie sociale aucune. De cette vie sociale harmonieuse, l'on pourrait même donner un exemple, celui de la communauté amicale qui nous unit à nos proches. Mais là est bien la difficulté : entre notre vie privée, repliée sur le petit cercle de nos amis, choisis et élus par nous, et la vie sociale, tout entière faite d'individus qui nous restent si souvent inconnus et avec lesquels nous n'avons jamais choisi de commercer, il y a un écart de taille, qui se lit dans le statut accordé à la différence dans l'un et dans l'autre cas : dans la vie privée, l'originalité est recherchée, dans la vie sociale, elle nous heurte le plus souvent et parfois même semble nous menacer. Dès lors la question est bien de savoir dans quelle mesure la différence peut réellement servir de base première à la vie sociale : peut-on construire la communauté sociale sur les mêmes principes que la communauté amicale ? Tel est bien le problème qui s'impose à nous et il est d'autant plus aigu que la différence a toujours été le principe fondamental des états sociaux aristocratiques, l'essor de la démocratie se traduisant au contraire par l'affirmation de l'égalité d'êtres humains participant tous d'une même nature profonde. Mais affirmer l'égalité des êtres humains, c'est aussi, dans un temps où s'affirment les individus, reconnaître un droit à la singularité et à la différence, à charge dès lors de pouvoir combiner la reconnaissance de la communauté des hommes et le droit reconnu à chacun d'exprimer sa différence.

I. La différence, principe fondamental de l'état social aristocratique, a vu sa valeur politique mise en cause par l'émergence d'une démocratie confondant égalité et identité :

A. L'état social aristocratique se fonde sur une célébration de la différence, devenue principe d'organisation politique :

1. A rebours de toutes nos impressions spontanées, la célébration de la différence n'est pas propre aux sociétés développées du XXI^e commençant, mais trouve sa plus belle expression dans les états sociaux aristocratiques. Il n'est en effet de hiérarchie sociale qui ne se fonde ouvertement sur les différences d'aptitude et de nature des individus. Comme le souligne Georges Duby dans *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, la tripartition fonctionnelle des sociétés féodales se présente d'abord comme une organisation sociale fondée sur les vocations différentes des individus. Entre ceux qui prient, ceux qui combattent et ceux qui travaillent, il y a en effet moins une différence de nature qu'une différence d'aptitude ou de vocation. Au sein de la société féodale, la division du travail est en un sens à l'œuvre et la répartition des trois fonctions sociales essentielles se fait dans l'intérêt de tous : prier pour le salut de tous, combattre pour protéger la société des agressions extérieures et travailler pour nourrir la communauté, voilà en effet les trois grandes tâches sociales que répartit le féodalisme. Entre chacun des trois groupes, il n'y a pas d'inégalité foncière dans la mesure où chacune de ces fonctions revêt une certaine noblesse, mais simplement des rapports de préséance, le clergé occupant ainsi la première position par le rapport singulier qu'il entretient avec Dieu.

2. Mais l'imaginaire social de l'aristocratie ne se nourrit pas simplement du souci rationnel de répartir les fonctions au mieux des aptitudes des individus. Il se fonde également sur le sentiment d'une stabilité de l'ordre social semblable à celle de l'ordre naturel. Aussi ce qui pourrait être une distribution rationnelle des tâches, qui pourrait être bouleversée d'une génération sur l'autre si elle était poussée à son terme, se mue toujours en une hiérarchisation stricte de la société *via* la reconnaissance du principe d'hérédité. L'aristocratie tend en effet toujours à se reproduire, en attribuant les fonctions au regard de la naissance, cette dernière laissant présager des aptitudes de chacun. La différence n'est alors un principe d'organisation sociale que parce qu'elle est aussi le principe fondateur d'un ordre fixe et stable de l'univers. Le système indien des castes, tel que le décrit Louis Dumont dans *Homo hierarchicus*, en est la meilleure preuve : l'aristocratie indienne se nourrit en effet d'un ancrage religieux dans l'hindouisme qui lie ainsi ordre social et ordre naturel, la stabilité présumée de l'un nourrissant celle de l'autre. En ce sens, toute aristocratie tend à se stabiliser et à se légitimer en faisant sienne un principe d'hérédité qui rejoue, du point de vue de l'organisation sociale, la stabilité et l'organisation rigoureuse du monde tel qu'il est, le plus souvent, décrit par les doctrines religieuses. La première force des aristocraties est en effet de produire de la différence : en faisant de l'inégale vocation des individus une certitude dès leur naissance, elles se donnent en effet toutes les choses d'élever des individus conformes à leur vocation. De fait, les enfants des classes les plus élevées sont ceux qui manifestent les aptitudes exceptionnelles conformes à leur vocation, puisqu'ils sont les seuls à disposer des moyens, de l'éducation et de la certitude intérieure nécessaires pour se comporter en membre de ces classes. En théorie, l'aristocratie fait des différences naturelles le fondement des différences sociales. Mais en pratique, elle tire parti des différences sociales qui engendrent mécaniquement d'apparentes différences naturelles pour se légitimer. Aussi l'aristocratie rend-elle naturellement suspecte aux yeux de ceux qui la combattent l'idée même de différence : à force de jouer de différences dont nul ne sait plus si elles sont d'origine naturelle ou sociale, elle tend à discréditer l'idée même que la différence puisse jouer un rôle dans l'organisation sociale. L'essor de la démocratie se fera dès lors contre la différence, au moyen de la proclamation solennelle de l'égalité des capacités des hommes.

B. La démocratie s'est construite sur la négation des inégalités, au risque de nier du même coup les différences

1. Sans doute les plus grands théoriciens de la démocratie n'ont-ils jamais omis de rappeler l'infinie différence des aptitudes et des talents des individus. Mais ils ont entendu lui ôter toute signification politique, afin d'abattre l'aristocratie à son principe même : tous les individus ont en effet par principe une égale capacité à se diriger. Ainsi Rousseau écrit-il dès les premiers lignes de son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* : « On ne peut pas demander quelle est la source de l'inégalité naturelle, parce que la réponse se trouverait énoncée dans la simple définition du mot. On peut encore moins chercher s'il n'y aurait point quelque liaison essentielle entre les deux inégalités ; car ce serait demander, en d'autres termes, si ceux qui commandent valent nécessairement mieux que ceux qui obéissent, et si la force du corps ou de l'esprit, la sagesse ou la vertu, se trouvent toujours dans les mêmes individus, en proportion de la puissance, ou de la richesse : question bonne peut-être à agiter entre des esclaves entendus de leurs maîtres, mais qui ne convient pas à des hommes raisonnables et libres, qui cherchent la vérité. » Dans son principe même, l'équivalence aristocratique entre inégalités naturelles et inégalités sociales est donc subvertie, laissant la place à l'affirmation conjointe d'une inégalité naturelle des hommes – tous n'ont pas les mêmes capacités – et à celle de leur égalité sociale et politique – tous ont en commun une même capacité à se gouverner, dont l'autre nom est liberté. Aussi l'affirmation de la démocratie semble-t-elle compatible avec la reconnaissance de la singularité des individus, dès lors cette différence ne devient pas le principe d'une organisation sociale fondée sur ces différences, alors transformées en inégalités.

2. Mais cette possibilité de principe se heurte de fait à une difficulté majeure: c'est une chose que de reconnaître l'égale capacité des individus à se gouverner et donc à gouverner une société tout entière lorsqu'elle est faite d'hommes libres, c'est en est une autre de comprendre que cette communauté d'êtres égaux sera faite d'individus singuliers aux opinions, aux volontés et aux capacités différentes. Comme le souligne Pierre Rosanvallon dans *La légitimité démocratique*, ni la France post-révolutionnaire ni la démocratie américaine ne se sont révélées capables, tout au long du XIXe siècle et d'une large partie du XXe siècle, de donner une place à l'idée de minorité politique. Aux racines de l'idéal démocratique, il y a en effet également le sentiment qu'un peuple d'individus libres et raisonnables ne peut pas se déchirer, mais qu'il ne peut toujours vouloir qu'une seule et même chose. Aussi la démocratie tend-elle toujours à donner à l'idée de majorité le visage de l'unanimité. Aux yeux des premiers républicains de l'âge moderne, le retour de la différence serait en effet naturellement celui de l'aristocratie, et avec elle du conflit qui sépare la Nation en camps aux intérêts et aux volontés distinctes. L'affirmation des différences et des singularités semble dès lors devoir signifier le retour d'une forme de séparatisme et d'éclatement social. A la reconnaissance de l'égalité politique devrait en effet succéder l'accord entre les êtres également libres sur leurs intérêts communs. Pour une part, l'idéal républicain tel qu'il se construit tout au long du XIXe siècle se fonde ainsi sur la confusion de l'égalité et de l'identité, qui nie la possibilité du conflit politique. Aussi les critiques les plus virulentes de la démocratie parlementaire viendront-elles de sa gauche, qui affirme au contraire la réalité du conflit politique, mais qui l'explique à son tour par la permanence d'inégalités sociales sous le vernis de l'égalité politique. La démocratie et l'aristocratie se voient ainsi confondues dans une même critique, l'une et l'autre reposant sur des inégalités se traduisant par des oppositions politiques qui n'auraient plus lieu d'être dans un régime de parfaite égalité, où la différence serait d'autant mieux reconnue qu'elle n'aurait plus aucune signification sociale. Car tel est bien le fer de lance de l'idéal marxiste : détruire l'inégalité sociale pour laisser toute sa place à la singularité de chaque être et construire ainsi une société enfin apaisée. Le problème est donc le suivant : peut-il y avoir une expression politique apaisée de la différence ? Le conflit peut-il avoir une pertinence politique sans pour autant se réduire à une simple expression d'inégalités sociales en attente d'abolitions ? A

l'horizon de ces interrogations, il y a en effet une question fondamentale : celui du statut de la différence, et donc de la divergence d'opinions, dans un régime politique respectueux des individus.

II. L'essor de l'individu au sein des régimes démocratiques conduit toutefois à un retour de la différence, qui prend le double visage de la diversité et des minorités :

A. L'aspiration à la reconnaissance de l'individu prend le double visage de la confiance dans la diversité et de la défense des minorités :

1. Dans la confusion de l'égalité et de l'identité, s'expriment en effet deux aspirations contraires, qui sont également deux valeurs fondamentales de nos sociétés contemporaines. La première en appelle à la reconnaissance de la valeur propre à chaque individu, au nom du respect qui est du par nature à chaque être humain, et à ce titre, elle dessine l'horizon d'une société apaisée, où chacun trouverait sa place. La seconde en appelle également au respect de chacun, mais dans ce qui le distingue de tous, et repose dès lors sur une forme de droit à la différence, qui emporterait également un droit à la divergence, au désaccord, voire à la marginalité sociale assumée et revendiquée comme telle. Chacune de ces aspirations trouve son expression dans un terme auréolé d'un succès public nouveau : la première en appelle au respect de la diversité, l'autre à celui des minorités. Mais ces deux visages sont aussi deux manières de traiter la différence : l'une repose sur la confiance dans l'expression apaisée des différences, l'autre sur la reconnaissance des divergences sociales et sur les conflits qui en découlent, les droits des minorités ne pouvant que se conquérir. L'une et l'autre reposent toutefois sur une même principe : celui de la reconnaissance des droits et de la valeur des individus et donc de leurs différences, qu'elles envisagent toutefois de manière singulièrement opposée. Dans un cas, la reconnaissance de l'individualité se fait selon le principe de réciprocité : l'expression de l'individualité d'autrui est une chance dès lors qu'elle accompagne l'expression de ma propre singularité, d'où une vision apaisée de la différence. Dans l'autre, la reconnaissance de la singularité se fait avant tout par différence avec l'opinion, l'identité ou le comportement majoritaire. La différence apparaît alors comme une source de souffrance ou d'oppression.

2. Ces deux visions semblent dessiner les deux branches d'une alternative, dans laquelle nous serions enfermés : ou bien espérer l'expression apaisée de la différence, ou bien se résoudre à défendre des minorités et à assumer le conflit permanent qu'impose leur reconnaissance. Entre ces deux branches, il ne nous faut toutefois pas nécessairement choisir et toutes deux doivent sans doute être récusées. Aux tenants de l'expression apaisée de la différence, il faut sans doute opposer cette évidence : lorsqu'elle met aux prises des individus appartenant à une même communauté, la différence est nécessairement source de conflits sur les règles qui doivent s'appliquer à cette communauté. En effet, de deux choses l'une, ou il y a bien divergence, et alors il y a conflit, ou alors cette différence n'est qu'apparente, et alors elle disparaît. Pour espérer un déploiement apaisé des différences, il faudrait en effet réduire la sphère des règles communes à un espace si restreint qu'elle ne couvrirait plus rien ou presque. Mais aux tenants du conflit permanent, il faut également répondre qu'une divergence peut aussi s'exprimer selon des formes politiques apaisées et que la reconnaissance des droits des minorités n'est pas, en soi, un combat qui devrait subvertir la forme politique démocratique des régimes où elle se tient. Aux deux branches de l'alternative, il faut donc répondre d'une même manière : en rappelant que l'expérience même de l'altérité est une expérience déstabilisante, qu'elle porte en elle le conflit ou l'opposition et que la seule manière pour ces divergences de se trancher est de pouvoir s'exprimer de manière transparente dans une enceinte politique donnée. A cet égard, il faut accepter qu'un certain *pathos* de la différence soit la conséquence même de la vie sociale : vivre en société, c'est aussi accepter que le regard d'autrui ne soit pas flatteur ou même

franchement désapprobateur et refuser d'y voir, comme le fait Charles Taylor dans *Multiculturalisme*, la dernière frontière de l'aliénation sociale qu'il nous faudrait impérativement surmonter pour que l'individu puisse s'épanouir pleinement.

B. La démocratie libérale contemporaine se fonde sur la double reconnaissance de la différence et du conflit :

1. Si quelque chose caractérise en effet la force du modèle démocratique, c'est sa capacité à exprimer les différences et les divergences sur un mode toujours polémique, mais aussi non violent. Mais pour prendre la pleine mesure de ces capacités, il faut aussi renoncer définitivement au règne irénique d'une expression libre des singularités. La démocratie n'est pas un régime où les conflits s'apaisent d'eux-mêmes, mais une forme politique où ils s'expriment et se règlent pacifiquement. Au fondement de cette possibilité, il y a la nécessité, comme le souligne Pierre Rosanvallon, de ne plus considérer la démocratie comme le champ clos où s'affronteraient indéfiniment une majorité et une minorité, mais comme une juxtaposition de minorités ou, plus exactement, comme un état social où, chacun appartenant tour à tour à une majorité et à une minorité, la nécessité de régler les conflits autrement que par le triomphe sans appel de la majorité s'impose. Comme l'écrit Benjamin Constant dans ses *Principes de politique*, « la plupart des écrivains politiques sont tombés dans une erreur bizarre en parlant des droits de la majorité. Ils l'ont représentée comme un être réel, dont l'existence se prolonge et qui est toujours composé des mêmes parties. Mais il arrive sans cesse qu'une partie de la majorité d'hier forme la minorité d'aujourd'hui. En défendant les droits de la minorité, l'on défend donc les droits de tous. Car chacun à son tour se trouve en minorité... Accorder à la majorité illimitée, c'est offrir au peuple en masse l'holocauste du peuple en détail ». C'est pourquoi la démocratie libérale contemporaine est inséparable de l'Etat de droit, au sens où celui-ci permet de limiter le pouvoir de la majorité au nom du droit, et singulièrement des droits qui sont reconnus à chacun.

2. La démocratie libérale apparaît alors non comme le régime où le problème de la différence s'évanouirait, mais comme celui où il trouve une forme de solution au travers de la double reconnaissance : de la reconnaissance du principe majoritaire, d'une part, dans la mesure où il n'est de démocratie où, du point de vue des institutions politiques, la majorité ne puisse valoir comme le tout au nom de la nécessité de la décision commune ; de la reconnaissance du droit de chaque individu, qui est aussi un droit à la différence ou un droit à la minorité, qui empêche la majorité de prétendre se passer de prendre en considération la minorité. Sans doute cet équilibre est-il délicat à trouver, mais il est le seul qui puisse tout à la fois consacrer l'existence des trois dimensions de la vie commune : le tout, la majorité et la minorité. Au surplus, il ne s'apparente en rien à un régime où la sphère de la décision commune se limiterait aux seules décisions consensuelles, le reste étant laissé à la libre appréciation de communautés de différence. Le double ressort de la décision majoritaire et de la garantie juridictionnelle des droits des minorités conduit en effet le système politique démocratique à devoir rechercher un accord ou un compromis entre la volonté majoritaire et le droit des minorités sur chaque point où ils sont en conflit. Dès lors, le conflit, dès lors qu'il ne peut se résoudre ni au bénéfice intégral de la majorité, du fait de la reconnaissance des droits de la minorité, ni à celui des minorités, du fait du principe majoritaire, ne peut que déboucher sur une forme de compromis final permettant à la majorité de prendre ses décisions sans compromettre pour autant les droits de la minorité. En ce sens, l'art politique des démocraties naît bien de la confrontation des différences. A ce titre, il est pleinement conforme aux leçons ethnologiques que tirait un Claude Lévi-Strauss dans *Race et histoire* : la différence est bien la première richesse de l'humanité, puisque le génie des propres des civilisations les conduit à faire des découvertes différentes qui, une fois mises en commun, permettent des progrès extraordinaires. Mais pour que cette richesse perdure, il faut que la différence subsiste. Aussi nous faut-il parvenir à préserver les différences tout en permettant leur mise en commun. Ainsi la préservation de la diversité

suppose-t-elle une coexistence des différences sur un mode pacifique, à défaut d'être entièrement apaisé.