

LA NATURE CULTURELLE DE LA POLITIQUE

Hilliard Aronovitch
Ottawa, Canada

Les normes ou principes de justification socio-politiques (préoccupation de la philosophie politique) et *les facteurs ou la dynamique d'explication socio-politiques* (préoccupation des sciences sociales) furent dès le départ dérivés d'images et d'hypothèses portant sur les phénomènes naturels, les données de la réalité. En voici des illustrations: la doctrine platonicienne des trois classes de personnes, la dichotomie aristotélicienne des hommes libres et des esclaves, la subordination réitérée des femmes aux hommes, aussi bien que les principes politiques égalitaristes sous-jacents aux théories de l'état de nature de Hobbes, Locke, Rousseau, et de leurs successeurs; celles-ci contenaient quelquefois des notions de rationalité dites naturelles, que l'on identifia, par exemple, à la recherche calculée de l'intérêt personnel. D'un autre côté, la nature servit également de modèle à la société en tant que fondement des notions d'interaction sociale ou de développement politique, comme cela se passa dans la conception mécaniste des buts et conflits humains de Hobbes, dans le darwinisme social de Spencer, ou encore dans l'explication marxiste, différente mais darwinienne néanmoins, de l'évolution et de la transformation des modes de production.

Contrairement à l'approche naturaliste prise dans ces deux sens, je voudrais démontrer (et cela en rapport avec les tendances du libéralisme actuel) la supériorité d'une approche *culturaliste*, d'une approche axée sur les valeurs et les attitudes spécifiques qui s'enracinent dans des traditions et des histoires particulières.

La première difficulté à laquelle doit faire face quiconque s'inspire de la nature est de savoir ce qu'est la nature ou le naturel. Nul n'est sans savoir que cette question admet des réponses controversées et contestables, propres surtout à engendrer des discussions idéologiques au cours desquelles des mœurs locales et contingentes sont érigées en vérités universelles et nécessaires: ainsi en est-il des conservateurs qui identifient souvent le *statu quo* ou le passé à l'ordre naturel des choses, alors que leurs adversaires, les radicaux, soutiennent le contraire. Inutile de dire que ces stratégies d'argumentation sont à éviter.

Je pense que nous pouvons et devons même admettre l'existence d'éléments ou de limites générales déterminées par la nature, telles qu'un certain degré d'égoïsme individuel, ou prendre des sanctions appropriées lors des violations du droit; cependant, loin de conforter le naturalisme, ce fait révèle plutôt la seconde difficulté du naturalisme: en effet, ce qui est naturellement donné ou déterminé est toujours minimal et général, et la

panoplie des particularités socio-politiques doit toujours être informée par les éléments de la culture eux-mêmes.

Le troisième argument en faveur de l'approche culturaliste procède du second et porte sur la dualité qui traverse cet article: la dualité de la justification et de l'explication. Il est nécessaire de faire dépendre les idéaux socio-politiques ou les normes, dont dépendent la justesse et la rectitude des structures sociales, de l'explication de la manière dont les institutions émergent, se développent et se stabilisent, pour la simple raison qu'il est superflu de soutenir des institutions ou des principes qui ne peuvent ni être réalisés ni durer. Or l'on constate, dès lors qu'il s'agit de l'évaluation des conditions de l'émergence, de l'efficacité, de la stabilité des institutions, que ce sont les facteurs culturels (et non pas les généralités de la nature) qui sont le plus étroitement en rapport avec les particularités du contexte.

Ce dernier argument nous rapproche, plutôt qu'il ne nous en éloigne, des inquiétudes que suscite l'approche culturaliste. Considérons tout d'abord la question du déterminisme: ne sommes-nous pas conduits, dès lors que nous partons de l'arrière-fond culturel pour expliquer ou évaluer des institutions ou des politiques particulières, à concevoir ce qui existe comme étant inévitable et prédéterminé, selon qu'il s'adapte ou non au contexte? Aborder le problème en ces termes revient à se représenter les contextes culturels comme des choses fixes et naturelles, immuables pour ceux qui y vivent, au lieu de les appréhender comme sujets aux procès d'interprétation et d'innovation qui caractérisent, dans une mesure ou une autre, les attitudes et les valeurs. C'est très précisément en cela que les attitudes et les valeurs se distinguent des faits bruts. De plus, faisons remarquer qu'un contexte culturel n'est presque jamais un tout régulier et homogène, mais une constellation d'attitudes et de valeurs diverses; en sorte que son influence contribue à accentuer toujours davantage les facteurs d'indétermination du futur.

Bien sûr, nous rencontrons la question du relativisme: ne sommes-nous pas pris immédiatement dans un cercle étroit d'autovalidation, chaque fois que nous faisons dériver la justification des institutions des valeurs propres à un contexte donné? Non, et ce en partie parce que les remarques précédentes (sur l'innovation, l'interprétation et la diversité qui existent dans les contextes culturels) s'appliquent aussi à la justification: ainsi voyons-nous que les questions sont discutables et que de nouvelles valeurs peuvent naître. De fait, l'évaluation philosophique des valeurs et des institutions ne peut se limiter à montrer que celles-ci sont consistantes dans leur contexte; elle doit également les comparer à celles des autres contextes, desquelles elles s'inspirent parfois et par rapport auxquelles elles se définissent ou prennent position. Ainsi, lorsque Michael Walzer soutient dans *Spheres of Justice* (1983) que nous sommes contraints d'accepter que le système de castes de l'Inde est justifié dans son contexte et qu'il n'y a pas d'autre point de vue légitime pour l'évaluer, il néglige, me semble-t-il, le fait que nous devons et nous pouvons montrer que ce système présuppose des choses manifestement fausses à la lumière de nos connaissances scientifiques. En outre, l'acuité

avec laquelle le problème du relativisme se pose, dans le monde moderne en particulier, dépend précisément de ce que les cultures s'y rencontrent ou s'y chevauchent. C'est pourquoi il est important, lorsque des cultures rejettent certaines valeurs, de se demander si elles n'en ont pas elles-mêmes intégré auparavant quelques aspects. Cela me semble très caractéristique des oppositions actuelles à la modernité, à la liberté individuelle, bref aux principes de base du libéralisme. Les adversaires du libéralisme, tels les communautariens, sont eux-mêmes en un certain sens des cohéritiers de la tradition des Lumières, et ils ne sont disposés ni à vouloir ni à pouvoir la transformer de manière consistante. En conséquence, nous voyons que le relativisme philosophique n'est pas une conséquence nécessaire de l'approche culturaliste.

C'est cependant la crainte de tomber dans le relativisme qui fut souvent à l'origine de l'essor du naturalisme, depuis la Renaissance tout au moins. Les théories de l'état de nature et les artifices qui s'y associent eurent pour but de justifier des valeurs et des attitudes qui étaient, à vrai dire, en grande partie opposées à l'ordre établi et novatrices, et qui semblaient, en conséquence, ne pas provenir du contexte antérieur. Cette impression d'indépendance à l'égard du contexte culturel s'accroît davantage du fait du parti pris du libéralisme en faveur des idéaux de neutralité et d'impartialité dans le traitement des citoyens, de son insistance sur la liberté (culturelle ou confessionnelle) des individus, aussi longtemps que cela garantit une liberté égale aux autres. Dans les faits, ces notions libérales fondamentales étaient, bien évidemment, caractéristiques d'une perspective politique bien particulière, qui occupait, elle aussi, une place spéciale et contestable, même si elle est défendable, dans l'éventail des projets politiques de l'époque.

Passons directement à John Rawls, afin d'illustrer les conséquences de ce fait. La théorie de Rawls a toujours oscillé, en effet, entre deux tendances: celle qui consistait à partir de certaines idées culturellement admises d'égalité, d'équité, d'impartialité, etc., comme d'une prémisse centrale, de telle sorte que son projet se présentât comme la mise au jour des implications de celles-ci (sous la forme de ses deux principes de justice), et celle qui consistait à prendre la conception contractualiste des individus tentant d'atteindre à un consensus mutuellement avantageux dans une situation (hypothétique) «quasi naturelle» comme la prémisse, de telle sorte que les deux principes apparussent comme la résultante rationnelle de ce point archimédien présumé a-culturel. Malheureusement Rawls n'a pas développé d'emblée l'aspect culturel de son argument; dans la *Théorie de la justice* en effet, c'est sur le second aspect, l'aspect naturaliste-contractualiste, qu'il met l'accent. Mais il est frappant de constater que dans ses essais ultérieurs, *Justice et démocratie* (1993), la dimension culturaliste occupe désormais le devant de la scène, tandis que la dimension naturaliste-contractualiste (et son modèle du choix rationnel) semble pratiquement éclipsée. Désormais, l'accent porte sur la mise au jour et la défense des idées propres à cette tradition de la tolérance qui remonte à la Réforme, tout autant que sur l'exposé

des valeurs politiques qui expriment le mieux le contenu d'un «consensus par recoupement» valable socialement. Pourquoi cette réorientation?

Rawls, lui-même, l'attribue à l'importance que revêt l'analyse des questions de stabilité et de pluralité des vues dans le monde réel. Or cela fait penser à mon insistance pour que l'analyse politique normative aille de pair avec l'examen empirique des problèmes qui relèvent de la stabilité, voire des origines des institutions. De nouveau, je n'affirme pas que Rawls a fait la chose qui était requise, mais je dis qu'il vient confirmer encore la nécessité d'aller dans la bonne direction. Le second élément qui fut déterminant dans la réorientation de Rawls, c'est le constat, de plus en plus reconnu, que le libéralisme est malgré tout une tradition normative particulière, qui se doit, elle aussi, de tirer ses principes de son passé, lorsqu'il lui faut trouver des bases communes pour se distinguer ainsi des autres perspectives et se justifier. Cependant Rawls n'est pas toujours très conscient des particularités et des limites du contexte (libéral) à partir duquel il s'exprime: aussi ne remarque-t-il pas que ce qui lui apparaît comme un consensus ou compromis équitable peut apparaître, pour ses adversaires, comme une concession essentielle et inacceptable au libéralisme.

Les arguments des critiques communautariens tels M. Sandel et A. MacIntyre confirment cette conclusion. Mais, de même que j'ai critiqué la tentative communautarienne de relativiser et de récuser les fondements du libéralisme, de même j'ajoute ici que les communautariens, en dépit de leurs plaidoyers pour la culture, se contentent eux aussi, à l'instar des conservateurs auxquels ils s'apparentent, de naturaliser la culture, de la traiter comme une donnée naturelle inaltérable dans une large mesure. J'ajouterais également que le projet de Kymlicka (*Liberalism, Community and Culture*, 1989), qui entend faire de la culture un *objectif ou but* essentiel de la réflexion politique (en en faisant un «bien premier» au sens de Rawls), ne parvient pas à défendre le libéralisme et à en faire une tradition particulière de valeurs, ni même à reprendre la question de la nécessité d'inclure la culture comme un facteur d'explication. En conséquence, le libéralisme, pris en tant que perspective culturellement enracinée, dans les deux sens indiqués ici, reste encore à élaborer, selon moi; et les réflexions présentées ici sauront, je l'espère, contribuer à cette importante tâche.