



Démocratie et société des singularités

Pont de l'Etoile, 29 mars 2019

C'est un plaisir d'aborder le thème de la démocratie à la fois dans cette enceinte de l'Université populaire qui a pour aiguillon de sa ferveur « que vive la démocratie », et dans cette période si positivement mouvementée grâce aux « gilets jaunes ».

Je vais développer une présentation de la démocratie qui pourrait être un long commentaire de cette affirmation :

« La démocratie est un régime de sens dont la vérité ne peut être subsumée (englobée) sous aucune instance ordonnatrice, ni religieuse, ni politique, ni scientifique ou esthétique, mais qui engage entièrement l'« homme » en tant que risque et chance de « lui-même », « danseur au-dessus de l'abîme » ». (J-Luc Nancy)

PARTIE I

1. Première affirmation (je vais planter un décor)

Première affirmation : la démocratie est un régime politique.

La constitution de ce régime réfère à ce qu'on appelle le « bloc de constitutionnalité ». Je ne vais pas beaucoup développer car je pense que les séquences précédentes ont abordé cet aspect. Je vais juste souligner quelques points :

- C'est un régime politique qui a une structuration autonome¹. Nous avons voulu nous émanciper tant d'une transcendance religieuse que d'un pouvoir royal se réclamant de droit divin. Et cette émancipation a réussi. Quand nous parlons d'un « État de droit » nous affirmons ce régime d'autonomie. La colonne vertébrale de tout notre édifice politique est le droit entendu comme condition première pour rendre acceptable la notion de régime qui réfère à des libertés mais aussi à des formes de coercition choisies.
- L'État de droit est un État qui admet la « hiérarchie des normes » cad la supériorité de la Constitution sur les lois ordinaires. Et l'article premier de la Constitution de

¹ GAUCHET Marcel. *Le nouveau monde*. Gallimard, 2017. p.562 sv

1958 dit : « [La France] assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion.»

Je rappelle trois aspects qui sont de nécessité vitale :

- ✓ **La séparation des pouvoirs entre législatif, exécutif et judiciaire** ; trois grands domaines institutionnels. L'indépendance de la justice étant la clef de voute garantissant l'ensemble.
Il faut certainement aujourd'hui aller plus loin pour éviter toute collusion entre le politique, le médiatique et l'économique (lobbys, financement de campagnes électorales, etc.)
- ✓ **La capacité des citoyens à choisir leurs représentants mais aussi à contrôler les actions qu'ils réalisent.** La transparence de la vie politique est bien une garantie de la démocratie. Ce contrôle est triple :
 - Par les médias qui livrent une information nécessaire à la transparence mais aussi mettent à jour tout ce qui pourrait être souterrain sinon secret.
 - Par la base via la multiplication des données communiquées sur les actions et leurs résultats, les comptes, le respect de la légalité. La réaction individuelle, associative ou des enquêtes d'opinion est répercutée en permanence aux gouvernants.
 - Par le haut : le contrôle revient au juge, chargé de vérifier que le travail des représentants respecte le cadre institutionnel et s'inscrit dans les limites de la délégation qui leur a été consentie.
- ✓ **Le respect le plus total de la « liberté de conscience »** qui permet à chaque individu d'avoir une conviction politique, une croyance religieuse ou une conception philosophique. « La laïcité est l'une des modalités du régime de gouvernance permettant aux Etats démocratiques et libéraux d'accorder un respect égal à des individus ayant des visions du monde et des schèmes de valeurs différents.»²

Les individus, dans leur liberté de conscience, peuvent adopter des conceptions du bien et des systèmes de valeurs différents et même incompatibles. Notre société est donc marquée par un réel pluralisme ; il n'y a plus de vérité surplombante qui permettrait de hiérarchiser ou d'ordonner les différents points de vue des citoyens. Compte-tenu de cet aspect, la complexité caractérise notre société.

Ceci inclut bien sûr la possibilité de s'opposer au gouvernement et même au régime politique de la démocratie.

Ceci étant posé, il faut insister sur une nouveauté des années 70. Dans sa logique d'autonomie, le régime démocratique doit justifier sa Constitution. Sur quoi pourrait-elle reposer qui paraîtrait valable aux yeux de tous ?

« En 1971, le Conseil constitutionnel décide, de son propre chef, de ne pas s'en tenir au cadre de la Constitution en vigueur, mais d'élargir ses textes de référence, en y incluant et la première déclaration révolutionnaire des droits de l'Homme et le préambule de la Constitution de 1946, ce qu'il va appeler le « bloc de constitutionnalité. » Ainsi « la justice constitutionnelle ne se contente pas d'apprécier la conformité des lois aux articles de la Constitution, mais elle en juge en outre au nom des droits de l'Homme – des droits de l'Homme qui changent de statut dans l'opération, en devenant des « droits fondamentaux », c'est-à-dire des droits positifs

² TAYLOR Charles et MACLURE Jocelyn. *Laïcité et liberté de conscience*. La Découverte 2010. p. 29

opposables aux textes projetés ou en vigueur par les justiciables et non plus simplement des normes idéales appelées à orienter lointainement le devenir.»³

Ce n'est donc plus la Constitution seule qui prime mais « au-delà d'elle, la conformité à une norme supérieure encore, celle des droits fondamentaux »⁴.

2. Deuxième affirmation

Deuxième affirmation : la démocratie n'est pas qu'un régime politique.

Je vais insister sur deux aspects qui n'en font qu'un. L'ensemble démocratique est composé d'individus qui ont le même droit de parole. La libre parole est le principe fondamental de la démocratie⁵ ou, plus exactement, « c'est la condition permanente d'une démocratisation de la démocratie »⁶. Car la démocratie a sans cesse besoin de s'inventer, de se re-créer. La création est son ADN dans un perpétuel recommencement.

Deux raisons à cela : un aspect qui va du côté de la nécessité de mettre en institution ; un autre qui va du côté de la réalité dynamique de chaque individu en prise avec les autres.

2.1 Du côté institutionnel

Je voudrais ici présenter brièvement la réflexion de Cornélius Castoriadis pour bien saisir la problématique inhérente à toute société.

Nous ne sommes pas seulement côté à côté, nous évoluons dans des institutions. Nous inventons des institutions (par exemple tel ou tel type d'association) car elles distribuent des places, établissent les conditions des échanges pour que circulent des biens et des obligations. Et l'État démocratique comme tout État a ses institutions (j'en ai présenté les grandes lignes à l'instant).

Castoriadis pose un écart entre institué et instituant. L'institution a tendance à valoriser l'institué aux dépens de l'instituant, l'ordre aux dépens du neuf, le définitif aux dépens du créatif. Sa quête de stabilité rend l'institution conservatrice, quitte à substantialiser le sens, à tout transformer en principes. Comment critiquer notre république qui affirme la liberté, l'égalité et la fraternité. Oui mais qu'en est-il de l'égalité réelle quand des patrons gagnent jusqu'à cent fois le SMIC par jour ? Qu'en est-il de la liberté quand la personne migre à la recherche d'un toit ? Qu'en est-il de la fraternité quand il s'agit de préciser des quotas de personnes étrangères accueillies ?

Bref, en tant que régime, la démocratie a tendance à se figer, à maintenir un pouvoir stable et à entrer dans le risque de l'indiscutabilité : c'est comme ça, c'est un principe. Dit autrement, le pouvoir livré à lui-même va toujours dans le sens d'un renforcement de son pouvoir.

2.2 Du côté individuel

- Mais aussi parce que d'incessants changements viennent de la place accordée à nos envies, désirs, intérêts, volontés ; bref à l'affirmation individuelle. La rapidité de

³ GAUCHET Marcel. *Le nouveau monde*. Gallimard, 2017. p.567

⁴ GAUCHET Marcel. *Le nouveau monde*. Gallimard, 2017. p.568

⁵ BALIBAR Étienne. *Libre parole*. Galilée, 2018. p.24

⁶ Ibidem, p.47

nos transformations sociétales réclame un effet de continuelle actualisation de l'activité démocratique.

La démocratie doit donc être sans cesse en mesure de se laisser altérer par un élan qui met en discussion ce qui se pose comme indiscutable. (ex : l'ISF ne peut pas être remis en place ou la fonction publique est incompatible avec le néolibéralisme).

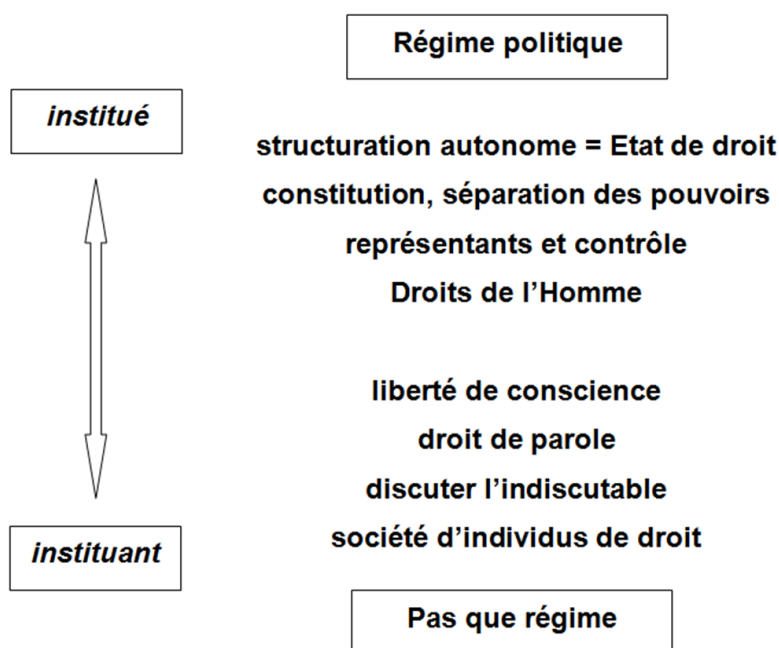
Elle doit considérer à quel point elle est un régime adapté à une diversité d'individus qui revendiquent leur singularité. Comme l'a montré Axel Honneth, chaque membre de la société, parce qu'unique, est en quête de reconnaissance. « Un sujet peut se comprendre comme personne unique et irremplaçable dès lors que sa façon particulière de se réaliser est reconnue par tous ses partenaires d'interaction comme une contribution positive à la communauté »⁷.

Conclusion

De part en part, cette présentation, dans ce qu'elle a d'actualisé, donne une place centrale à l'individu. Nos droits sont individuels. Nous sommes une société d'individus de droit. La deuxième partie de mon exposé se demandera donc : mais qu'en est-il du « peuple » ? Comment penser la société à partir de la réalité de vie individuelle ?

Synthèse et débat :

Tension entre la démocratie comme régime politique (institué) et la libre parole avec les autres qui démocratise la démocratie (instituant)



⁷ HONNETH Axel. *La lutte pour la reconnaissance*. Gallimard. 2000, Coll. Folio essais.

PARTIE II

La notion de « peuple » nous plonge dans l'ambiguïté. Que veut-on dire quand on dit « peuple » ? Remarquons que le terme est utilisé tant par les totalitarismes que par les démocraties ! Comment dire une bifurcation qui nous sorte de l'ambiguïté ?

1. Je voudrais reprendre ici une distinction posée par Miguel Abensour entre le « tous UN » et le « tous uns ». Il y a une vision globale qui privilégie l'unité aux dépens de la diversité. L'idée qui va avec est que nous appartenons à un peuple et ce par la naissance. Dire « nous sommes français » c'est dire deux choses en une seule :

- « nous sommes », c'est-à-dire qu'il y a de l'être commun qui nous offre d'être semblables – au-delà de nos différences nous sommes les mêmes ;
- « français » qui nomme ce même qui nous rassemble en lui donnant une identité différenciée des autres identités (anglais, allemands, etc.)

Nous voici chez Platon : au-delà des différences, il y a de l'Être ; sous les contraires qui traversent le réel et la multiplicité générée, règne l'Être qui garantit une identité stable de substance.

Voilà que tout est en place pour construire un mythe. Il y aurait une « identité nationale », une unité mythique nous serait donnée sans qu'aucune adhésion active ne soit sollicitée. Le tous est dans l'UN, notre diversité serait prise dans une ontologie enveloppante, dans une mise en totalité des êtres dans l'Être, dans une relativisation de toute altérité au regard d'une même stable et essentialisée. Notre commun nous est donné à la naissance et c'est un comme UN.

Hannah Arendt, dans son analyse des totalitarismes, a bien montré qu'une dictature commence par postuler un ordre transcendant au domaine des affaires humaines pour essentialiser une totalité maîtrisable. C'est à partir de là qu'elle peut exercer une domination totale sur toutes les sphères de l'existence sociale et économique, privée et publique. Et on sait ce que ça a donné ! Nous n'avons pas le droit de l'oublier !

2. A l'opposé, nous serions des individus coupés les uns des autres, un écueil inverse qui serait d'envisager la société comme une juxtaposition de UNS, l'unité serait uniquement propre à chacun. L'appréhension d'un « tous » se dilue dans des formes sociales où il importe d'abord que chacun puisse conduire ses intérêts, établissant ses relations en fonction de ses besoins et désirs. Chacun pour soi et les vaches seront bien gardées... La libération des conduites privées et des initiatives propriétaires vaut projet de société. Marcel Gauchet dans son analyse de notre démocratie en décrit le double mouvement :

- le politique instituant (policy) se trouve recouvert par la politique (politics)
- et l'histoire par l'économie⁸.

L'idéologie néolibérale supprime l'idéologie socialiste de l'État social. Le marché devient une matrice globale de l'être-ensemble ; la « forme-marché » n'évolue pas que sous l'égide de l'efficacité, elle devient notre modalité de coordination, elle est « la seule forme de coordination collective concevable et admissible dès lors qu'il est

⁸ GAUCHET Marcel. *Le nouveau monde*. Gallimard, 2017. p.548

posé que la collectivité est constituée d'individus libres de maximiser leurs intérêts à l'abri de toute tutelle »⁹ surplombante.

Deux faces inversées donc mais complices :

- d'un côté, l'unité l'emporte sur notre diversité dans une totalité qui permet le totalitaire ;
- de l'autre, la diversité conduit à un individualisme d'intérêt qui dilue tout projet politique dans la juxtaposition sociale d'une multiplicité d'individus.

Dans les deux cas c'est notre pluralité qui est niée ; tous en UN (comme le shampoing) ou bien monades juxtaposés sans tous. « Au projet d'une société-une, d'une fusion de la pluralité en un corps unique ou, comme l'a écrit Arendt, au projet « d'organiser la pluralité des humains comme si l'humanité ne faisait qu'un seul individu », s'oppose la dissolution du lien humain dans l'atomisation, la disparition de la pluralité dans la multiplicité. »¹⁰

3. Hannah Arendt propose une autre voie entre totalitarisme et néolibéralisme. Je voudrais présenter cette voie en reprenant la question du « commun ».

Nous sommes bien arrivés au monde dans un commun qui est celui de notre espace familial, un commun qui va avec un communautaire, une sphère d'appartenance première qui nous a donné place et identité, nom et conditions de vie dans une micro-société.

Sphère familiale, plus ou moins ancrée dans un territoire, une histoire, des traditions. Nous arrivons au monde en faisant partie d'une communauté qui nous donne une identité culturelle, des repères, et des conditionnements aussi... C'est notre communauté d'appartenance, un foyer, un « oikos » qui a pour loi, pour « nomos » une économie première qui assure les premiers besoins : « oikonomos »¹¹. L'« oikonomia » domestique offre un environnement pour nos besoins premiers et en fait l'objet d'une consommation et d'une jouissance par définition privées¹². Le travail et la production y ont leur part, indispensables à cette « oikonomia ».

La sphère publique est, pour Hannah Arendt, d'une autre dimension. Dit autrement, elle ne sera jamais l'extension de la sphère privée : ce n'est ni une communauté plus grande, ni une économie globale.

D'un côté, une sphère privée qui offre :

- identité,
- communauté de base et
- bien commun (économie familiale)

De l'autre, une sphère publique qui fait émerger :

- agir avec d'autres,
- citoyenneté et
- bien public

⁹ Idem, p.550

¹⁰ TASSIN Etienne. *Le trésor perdu*. Klincksieck 2017. p.224

¹¹ TASSIN Etienne. *Un monde commun*. Seuil, 2003. p.228 sv

¹² Idem p.230

Même si la première sphère est la condition de la seconde, la seconde a sa pleine autonomie.

Dans la famille ont bénéficié d'une réponse aux besoins, on reçoit des soins, une éducation, on fait des choses avec les autres.

Dans la sphère publique on ne fait pas, on ne fabrique pas ; on agit mais d'un agir qui n'est plus dans une logique de moyens et de fins mais dans une praxis. **C'est en agissant la cité que l'on est pleinement citoyen et non pas seulement à partir de droits à faire valoir. Et la cité existe par cet agir en commun, par cette création d'un commun partagé.**

Et cet agir ne peut être un agir seul (alors que cela est possible dans le faire privé), **il est un agir-avec où l'avec qualifie l'agir.** Il y a de l'avec dans la famille mais c'est de l'avec de ressemblance, un même foyer, une même condition, des mêmes principes d'éducation, un même intérêt dans la production d'un bien commun, etc. A l'inverse, **dans l'agir public, c'est un avec de diversité, de non ressemblance, de pluralité, de croisement d'intérêts et de convictions, bref de conflictualité.**

La pluralité est ici la condition première d'une émergence de notre commun partagé. Il n'y a pas maîtrise « de ce qui va en sortir », il y aura émergence à partir d'une diversité d'acteurs, de points de vue, de dialogues, de contradictions.

L'être-en-commun de la sphère privée n'est pas l'agir-ensemble de la sphère publique. D'un côté le commun est avant, est donné ; de l'autre le commun est devant, toujours en train d'émerger. Au point que cet avec rend la politique incertaine.

On peut alors se demander : de quel individu citoyen s'agit-il ? L'espace public donne-t-il une identité supplémentaire ? La réponse est non ; il me dégage de toute appartenance et assignation. L'important c'est ma contribution ; elle ne tient pas à mon patrimoine ou à ma catégorie ou à un statut. Juste, **je détiens une voix parmi les autres. C'est l'action politique qui définit le citoyen et non une place fixe, un métier ou un statut particulier.**

Dans ce cadre, la découverte de ses droits permet à l'individu de s'envisager dans sa liberté et son égalité avec les autres. Car les droits ne sont pas seulement quelque chose à faire valoir devant un tribunal, ils sont d'abord une mise en mouvement d'un individu dans un rapport aux autres et à la société toute entière. Une subjectivation de soi dans un rapport de liberté de conscience et d'autonomie. Les droits précisent le champ d'autonomie de l'individu basé sur la considération de la liberté des autres.

Décalé de la sphère privée, c'est un nouveau sujet qui naît à lui-même, un sujet politique (policy). Il se découvre dans l'échange avec les autres qui manifestent leurs différences, leurs convictions, leurs doutes, leurs interrogations. **Dans la solidarité, les autres le révèlent à lui autrement que dans la sphère privée.** Il n'a pas une place prédéfinie qui l'insère en l'enserrant. Il crée sa place de citoyen dans la contribution qu'il partage avec les autres.

L'espace public nous détache de notre sphère d'appartenance (sans la nier) pour nous mettre en situation d'agir notre commun partagé au-delà de la sphère privée. Il y a chez Arendt, une seconde naissance, une natalité liée à la citoyenneté. Et ce n'est pas pour aller vers une super-communauté proposant d'unifier les sphères

privées. C'est un espace où se déploie de l'entre, un jeu d'intervalles où la séparation est la condition d'une invention du commun.

Pour échapper aux deux écueils que nous avons indiqués (totalitarisme et néolibéralisme), il faut valoriser une mise en lien qui évite l'atomisation et une séparation qui protège de l'unification. L'espace public est liant dans la séparation, lieu où la séparation est liante, lieu paradoxal du « tous uns ». La notion d'espace n'est pas ici sujette à extension du cercle privé agrandi à toute la société. Est dit « espace » une possibilité toujours ouverte d'un lieu de la pluralité, un lieu de vivre-ensemble qui inscrit la pluralité dans la visée d'une communauté. Une communauté qu'aucune origine commune ne fonde ou justifie et qu'aucune communion idéale à venir n'oriente. La pluralité est notre condition première d'un agir-ensemble qui fait continuellement société dans la plus grande considération de nos différences, de notre hétérogénéité. C'est parce que l'espace public est un espace d'activité et non d'identité que la pluralité reste sauve.

La démocratie ne s'anime et ne trouve sens, qu'en acte, qu'en devenir-avec. « Une société n'est démocratique que dans la mesure de l'active participation des citoyens qui la composent »¹³. Ici il n'y a plus notable, ouvrier, journaliste, handicapé, SDF, immigré de troisième génération, bobo, riche ou étranger migrant. Notre question n'est plus : que sont les êtres qui composent la société ? , mais « que faisons-nous ensemble de notre mise ensemble ? »

Pour Hannah Arendt, la question politique est celle de l'agir et non celle de l'être, celle de l'activité-avec et non celle de l'identité-en-face-de. La « singularisation politique s'élabore non pas dans le partage de valeurs identificatoires mais dans les actions et les paroles visant un bien public »¹⁴, cherchant un commun partagé.

En conclusion de cette partie, cela me permet de préciser deux points clefs de ce qui fait l'éthos démocratique :

1 / Si la société ne peut être unifiée, si la pluralité hétérogène est notre réalité première pour inventer ensemble notre commun, alors l'expression de notre liberté de conscience avec d'autres expressions de cette même liberté implique une conflictualité inhérente au processus démocratique. La démocratie ne peut se réduire à un régime juridico-politique car elle procède d'abord d'un consentement à nos divergences d'intérêts, d'opinions, de convictions, à nos visions contraire du monde, voire incompatibles.

Nous devons donc éminemment apprendre sans cesse à nous écouter, à prendre en compte nos divergences, à apprendre de ces divergences. En démocratie on n'a jamais raison tout seul ; le dialogue prime sur toute hauteur trop sûre d'elle-même. D'où le travail d'Habermas pour établir des procédures d'échanges qui garantissent ce dialogue.

Le « grand débat » est l'exemple même de ce qui devrait être mis en œuvre de façon régulière. Un débat qui peut conduire à proposer une votation d'initiative citoyenne (RIC). Certaines voix s'élèvent en disant non au RIC parce que cela pourrait remettre en cause des acquis : l'abolition de la peine de mort ou l'instauration du mariage pour tous. Voilà bien une peur de la démocratie.

2 / Il n'y a donc pas adhésion à une autorité inconditionnée qui prônerait des directives indiscutables. Comme le développe Claude Lefort, le pouvoir démocratique est un « lieu vide ». Une dynamique véritablement démocratique est

¹³ Idem p.549

¹⁴ Idem p.552

interminablement vouée à accueillir et à institutionnaliser une conflictualité, à débattre encore et toujours du juste et de l'injuste, du légitime et de l'illégitime sans qu'aucune garantie ultime vienne jamais arrêter ce qu'il convient de penser et de faire.

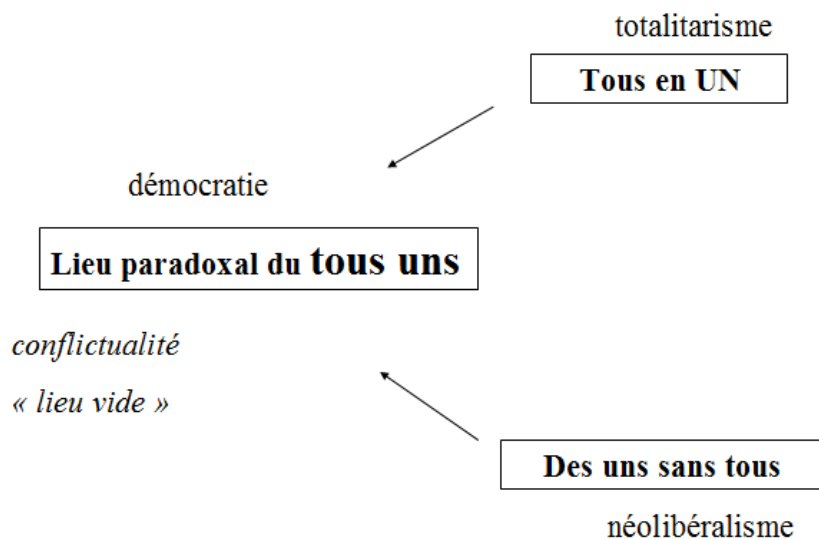
C'est pourquoi la société démocratique n'est sensible à elle-même que sur le mode du paradoxe : le « commun » ne s'y exprime qu'à travers les signes de tensions mises en débat.

Vouloir effacer ces signes c'est contrevenir à cette dynamique qui se nourrit de l'hétérogène.

La démocratie est ainsi un régime marqué par son indétermination, son inachèvement, « un espace formé pour l'infini » dit Jean-Luc Nancy (tout ce que ne supporte pas le totalitarisme !). La démocratie « impose de configurer l'espace commun de telle sorte qu'on y puisse ouvrir tout le foisonnement possible

- des formes que l'infini peut prendre,
- des figures de nos affirmations et
- des déclarations de nos désirs »¹⁵.

Synthèse et débat :



PARTIE III : ouverture sur un questionnement actuel

(Je voudrais aller vers quelques conséquences de cette approche qui valorise la pluralité, la conflictualité et le dialogue dans la séparation)

C'est une question actuelle qui peut se formuler ainsi : pouvons-nous faire société à partir de nos singularités ?

Il faut ici bien avoir à l'esprit l'égalité comme un point de départ.

Avant la révolution française, les écarts entre les individus étaient marqués par leur condition d'origine en les enfermant dans une place assignée. Pour redire cela avec les termes d'Hannah Arendt, il y avait confusion entre espace privé et espace public.

¹⁵ NANCY Jean-Luc. *Vérité de la démocratie*. Galilée, 2008. p.50

Cela a conduit à une naturalisation des inégalités, une hiérarchisation des positions sociales prédéfinies par une naissance. Voilà bien un cas où n'y a pas de natalité citoyenne.

Pour présenter un autre point de départ, pour se libérer de ces entraves, la Révolution française a instauré un ethos égalitaire autant qu'universaliste. Il y a en chacun de nous une part généralisable qui met à distance des particularités jugées artificielles, et cette part permet de penser l'Homme dégagé de toute contingence historique, un Homme imaginé comme « le pur semblable »¹⁶.

Mais les conséquences de cette logique dans une société des semblables a conduit à donner la primauté à des traits suffisamment partagés entre nous pour que la grande variété de nos différences soit mise en retrait. Cela conduit à un « individualisme de la similitude »¹⁷. Ainsi la part d'étrangeté de chacun d'entre-nous est mise entre parenthèses. Pierre Rosanvallon souligne qu'une valorisation du semblable a pour conséquence « une secondarisation des différences »¹⁸. Au nom d'une similarité défaisant la particularisation des ordres et des corps établis, la diversité des façons d'être en société avait à se niveler, voire s'effacer.

Dit autrement, d'une certaine façon, les forces unitaires de l'absolutisme royal et du corporatisme se sont maintenues dans la construction d'une République égalitaire, construction qui s'est opérée en France¹⁹ au travers d'un fort processus d'uniformisation. Cette uniformisation a superposé égalité et homogénéité ; retour aux pouvoirs accordés à l'UN :

- unification d'une même langue française au détriment des patois,
- configuration des poids et mesures en un seul système métrique décimal,
- unité de lieu grâce au territoire pensé comme Nation « une et indivisible ».

C'est un vaste effort d'homogénéisation qui promeut des types d'équivalence parmi lesquels le lien social devait acquérir sa nouvelle nature égalitaire.

C'est cette logique où prévaut la similitude qui a généré une conception du lien social en termes d'intégration. Une logique qui, dès l'amorce de son raisonnement, postule un ensemble unitaire dans lequel, au titre d'une humanité-généralité, l'individu doit s'inscrire. Ce cadre logique ne va pas tarder à activer un référentiel politique où l'unité de lieu se pose non seulement en souveraineté mais tout autant comme une totalité suffisante quasi inaltérable.

Ainsi l'intégration va prendre pour synonyme l'assimilation qui dit bien l'englobant « organique » du corps social. Ce processus, pensé comme la condition nécessaire à toute intégration, s'adresse avant tout à l'individu catégorisable dans une minorité :

les étrangers,
les « handicapés »,
les « sans-domicile-fixe »,
les « délinquants »,
les « immigrés de la troisième génération »,
etc.

Sans que cela soit intellectuellement construit, le glissement similitude / majorité réclame que la minorité adopte les traits culturels du groupe majoritaire censé les accueillir ; les minorités sont intégrables à la société française à condition qu'elles mettent entre parenthèses ce qui manifesterait trop leur différence.

¹⁶ ROSANVALLON Pierre. *La société des égaux*. Seuil, 2011. p.305

¹⁷ L'expression est de Georges Simmel.

¹⁸ Idem. p. 73 à 88

¹⁹ Voir l'écart avec les Etats-Unis, idem. p.68 sv

S'instaure ainsi un double processus : d'une part, une catégorisation discriminante de ce qui fait différence, d'autre part un renforcement du semblable présumé capable d'absorber les différences, de les assimiler. C'est ici que la notion d'identité joue son rôle à plein ; elle est le règne de la mêmété qui a la capacité d'absorber l'altérité.

Plus grave : cette fonction identitaire permet de renforcer un NOUS UN aux dépens d'un EUX PLUSIEURS. La pluralité est à l'extérieur ! Rien d'étranger ne nous constitue : l'étranger est ailleurs. En montrant du doigt un « eux », l'individu se dit qu'il n'est pas eux ; l'identité se confirme ainsi aux dépens de ses opposés. Ainsi

- les migrants disent notre sédentarité,
- les délinquants disent notre moralité,
- les immigrés disent notre intégration,
- les étrangers disent notre nationalité,
- les handicapés disent notre normalité,
- etcetera, etcetera.

Dans ce cadre de compréhension, l'intégration procède d'une centration sur l'individu le rendant le seul « porteur » d'un écart dans son rapport avec la société mais tout autant d'un postulat qui fait de la société un tout homogène et stable auquel il convient de s'intégrer. C'est une vision très traditionnelle et familialiste de la société où l'appartenance générale doit l'emporter sur ce que ses membres ont d'unique, de très singulier. La normalité, en fait, n'est que l'hégémonie de la majorité. Et puisque la logique intégrative est centrée sur l'individu différent au regard d'un ensemble de normes envisagées comme partagées par le plus grand nombre, il convient d'aider cet individu à s'adapter aux normes et valeurs dominantes²⁰. Dans ce cadre, celui qui veut s'intégrer a un effort à faire ; la participation à la société qui accueille se mérite²¹. Et l'individu gagne en citoyenneté à mesure qu'il ingère les normes sociales de ceux auprès de qui il s'intègre puisqu'ils ont eux-mêmes ingérés ces normes.

L'intégration est donc à l'œuvre lorsqu'un individu appartenant à une minorité de différents s'adapte aux normes et aux valeurs de l'ensemble de la société. En miroir de cet effort de l'individu si différent, la société qui accueille se pense comme « la » société entière, intègre et monoculturelle, totalité de normes substantialisée autorisant à concevoir l'accueil de l'étranger – ou de l'étrange – dans une pratique de normalisation. Dans cette logique intégrative, pour appartenir à la société et y participer pleinement, les particularités qui s'écartent des normes doivent progressivement s'estomper, se fondre dans l'ensemble. Alors, d'une certaine façon, ma participation à la société se paye de mon disparaître.

L'intégration, confondue avec une assimilation de l'autre, est une pensée du Même, du semblable comme condition de la totalité ; si la société se conçoit comme un tout, alors c'est le Même qui doit l'emporter et englober la pluralité.

Lorsqu'il est parlé d'intégration, c'est bien à un cadre imaginaire auquel nous avons affaire. Remarquons que ce cadre n'est pas seulement utilisé pour des personnes

²⁰ Nous utilisons le mot norme au sens premier que lui donne Canguilhem pour ensuite le critiquer. « Quand on sait que *norma* est le mot latin que traduit équerre et que *normalis* signifie perpendiculaire, on sait à peu près tout ce qu'il faut savoir sur le domaine de l'origine des termes norme et normal, importés dans une grande variété de domaines. Une norme, une règle, c'est ce qui sert à faire doit, à dresser, à redresser. Normer, normaliser, c'est imposer une exigence à une existence. » In *Le normal et le pathologique*. PUF, 1966-2013. p.227.

²¹ Voir les tests d'orthographe imposés pour évaluer la maîtrise du français (écrit...)

qui traversent la frontière mais l'usage concerne tout autant l'intégration des handicapés, des délinquants, des immigrés de troisième génération, parfois des jeunes sinon des pauvres (j'utilise ici des éléments du discours d'usage). Mais ces personnes sont déjà dans la société !

Que peut bien signifier intégrer des personnes qui composent déjà la société ? Que dit-on quand on parle d'intégration des personnes handicapées ? En fait, parler d'intégration à l'égard d'une personne déjà présente dans la société procède d'un mécanisme mental en surplomb qui fait d'abord sortir la personne du cercle sociétal pour se demander comment l'y faire entrer. Ce mécanisme – qui veut faire entrer quelqu'un qui est déjà là – révèle bien que le cercle n'appartient pas à la réalité à considérer mais à un imaginaire idéologique d'une société-norme.

C'est avec ces éléments que nous pouvons aborder une notion qui veut prendre le contrepied de ce qui est pensé en termes d'intégration : la notion d'inclusion.

Face à un imaginaire d'ordre (dedans / dehors // nous / eux), la formule la plus provocante est de rappeler que la société est composée des gens qui la composent ici et maintenant ; toute rencontre de l'autre, lorsqu'elle n'est pas empêchée, est un agir transformateur des pratiques et stimulateur des régulations sociétales. Et c'est bien le maintien d'un ordre qui veut tenir à l'écart ce qui viendrait transformer la société. Il faut, par exemple, côtoyer les personnes dites « malades mentales » pour mesurer ce qu'elles ont à apporter à notre société. Et pourtant (point essentiel) c'est de les côtoyer que nos peurs se dénouent. Pourquoi s'en priver ? Au nom de quoi ? Les personnes n'ont pas à être intégrées puisqu'elles sont une composante de notre réalité, déjà présentes, structurant nos interactions comme toute autre composante. La société en-train-de-se-faire émerge au travers de normes mises en débat parce que c'est la diversité des autopoïses et des parcours qui dialectise ce qui s'organise ; il s'agit dans ce cadre de compréhension de faire en sorte que la singularité de chacun bénéficie à tous, chacun étant considéré dans une citoyenneté où il devient ressource pour les autres.

Nous retrouvons ici la figure de l'égalité-participation qui promeut une citoyenneté qui n'en reste pas à l'individu ayant des droits mais le pense comme être de rencontre sans cesse en interdépendance. La citoyenneté est alors une « forme sociale »²² tant l'être-avec exacerbe la relation à l'autre. C'est la notion aristotélicienne de « biens relationnels » reprise par Martha Nussbaum²³ qui prend ici toute son importance. Dans une cité envisagée comme mélange et pluralité produisant son commun, la production de biens - qui ne peuvent être possédés en ce qu'ils sont internes à la rencontre - redit une dimension cardinale du faire-société. Notre capacité relationnelle n'est pas réductible à la mesure, au calcul et à la consommation marchandisée. Ce que Levinas nomme la socialité. La question convie donc à élaborer des politiques publiques capacitantes qui donnent aux individus les moyens d'exprimer leur singularité dans des formes de contribution très diverses. Aux côtés d'une forme discursive, il y a également les « allures de vie »²⁴, l'expression des

²² ROSANVALLON Pierre. *La société des égaux*. Seuil, 2011. p.381

²³ NUSSBAUM Martha. *La fragilité du bien. Fortune et éthique dans la tragédie et la philosophie grecques*. Edition de l'éclat, 2016.

²⁴ CANGUILHEM Georges. *Le normal et le pathologique*. PUF, 1966. L'organisme humain n'est pas une machine tant il tolère des écarts et compense ses défaillances jusqu'à accomplir différemment ses fonctions.

émotions et ressentis²⁵, l'affirmation artistique et même de types de temporalité particuliers.

A une société préoccupée de son identité, de son homogénéité (sinon de son universalité...) au point de considérer toute situation d'écart comme réclamant un effort d'intégration, l'inclusion cherche à faire toute sa place à la diversité qui constitue notre réalité sociale actuelle en prônant un « vivre-ensemble » basé sur la singularité, la rencontre, la participation et la promotion de notre production du commun²⁶. Le commun n'est plus un comme-UN priorisé ; le commun n'est pas dans un amont familial mais en aval de nos rencontres diversifiantes. La société en train de se faire n'est pas une classe d'additions autorisant des mises en calcul ; elle est un pluriel de rencontres singulières multipliées. « Contrairement à ce que montre l'individualisme libéral qui ne produit que l'équivalence des individus, c'est l'affirmation de chacun que le commun doit rendre possible : mais une affirmation qui ne « vaille », précisément, qu'entre tous et en quelque sorte par tous, qui renvoie à tous comme à la possibilité et à l'ouverture du sens singulier de chacun et de chaque rapport. »²⁷

Il n'y a plus un grand « nous » fantasmé comme une totalité mais une permanente hybridation (Edouard Glissant dit « créolisation »²⁸ en tant que consentement à une vulnérabilité des cultures), une diversité brouillonne en quête d'éclaircissements. Dans une société inclusive, ce n'est pas la personne qui s'intègre, c'est la société toute entière qui se fait en affectant le moins possible l'affirmation des singularités.²⁹

On est loin d'une socialisation pensée en termes de normalisation de l'individu pour qu'il devienne le plus semblable possible au groupe supposé constitué sans lui. Ici l'altérité n'est plus a priori un danger mais au contraire une ressource. L'autre n'est pas mon « alter ego », cet autre « je » qui me fait le comparer à moi-Même, qui me permet de le ramener à moi, qui me pose donc comme étalon. L'altérité est première, radicale, non résorbable, et c'est la considération de l'autre en tant qu'autre, in-englobable dans le Même, altérant le Même, qui est à prendre en compte. De ma capacité à développer du lien avec l'autre, séparé de moi tout autant que je le suis de lui, quelque chose de notre relation s'invente pour faire société. Telle est la fraternité. Dire fraternité c'est prendre en compte la part d'étranger qui est en chacun de nous ; ce n'est plus envers la société imaginée qu'il y a un écart, c'est entre chacun de nous et à l'intérieur de nous ; la singularité est notre propre sans propriété. L'autre est l'autre ; quand chaque personne est accueillie dans sa toute altérité, personne n'est plus autre qu'une autre ; il n'y a pas des plus autres ou des moins autres ; chacun est unique.

Commencer par la rencontre de l'autre et l'altération qu'il provoque dans mes effets de clôture et de suffisance est un tout autre commencement que la mise en catégorie

Dans ce cadre, les manifestations pathologiques appartiennent pleinement à la réalité de l'être vivant et les comportements ne sont plus à essentialiser.

²⁵ Voir PAPERMAN Patricia, OGIEN Ruwen et al. *La couleur des pensées. Sentiments, émotions, intentions*. Editions EHESS, 1995.

²⁶ L'appartenance est dans ce commun, et non obligatoirement dans l'adhésion identitaire.

²⁷ NANCY Jean-Luc. *Vérité de la démocratie*. Galilée, 2008. p.46

²⁸ GLISSANT Edouard. *Traité du Tout-Monde*. Gallimard, 1997. Et *Le discours antillais*. Gallimard, Folio, 1997

²⁹ Il y a là toute une remise en cause de la conception de Hobbes pour qui l'homme est un loup pour l'homme. Voir Miguel ABENSOUR : *Emmanuel Levinas, l'intrigue de l'humain*. Hermann, 2012

pour l'assigner à une identité. Dire « c'est un myopathe », « c'est un clandestin », c'est donner une identité à l'endroit de l'autre. C'est penser qu'il est possible de dire l'autre sans le rencontrer.

Sortir du conditionnement à la mêmété, d'une ego-centration comparative, pour fréquenter, auprès de chaque un, l'altération du moi-Même, permet de quitter la mise en ordre, la mise en classe, l'activation de catégories où il s'agit de ranger chacun dans une case prédéfinie. Nous voici éjectés de la pensée ontologique occidentale, nous voici « au-delà de l'essence ». Car la catégorisation se passe de la relation à l'autre, elle sait l'autre sans avoir besoin de le rencontrer ; à l'inverse, l'altération du moi par l'autre me met en mouvement, m'invite à un plus de rencontre qui met en travail mes représentations, mes craintes et mes a priori. Il y a un savoir pour les généralités ; il n'y a pas de savoir l'autre. L'autre m'appelle à sa rencontre. Qui n'a pas vécu cette rencontre comme déplacement de ses idées toutes faites ?

Personne n'est même ; prévaut la singularité et agit l'altération de ce qui tendrait à ce que tout en revienne au même. Accéder au commun c'est me laisser atteindre par l'autre, là où ce qu'il a d'unique vient me déplacer. Même si j'ai raison, l'autre me décentre, me rend susceptible de déplacement. Chercher ensemble notre commun commence quand l'autre me donne à entendre la dimension exclusive de ma position. Aller en société n'est pas revenir à une nature commune mais aller vers ce commun en aval de nos rencontres composé de nos biographies si uniques et des relations tissées. Telle est la démocratie.

Pour conclure

Avec le paradigme de l'intégration-assimilation, la société est toute faite, presque toute faite sans moi. Je peux me demander comment y prendre part, comment y participer ! Je participe à la société au sens où elle me fait plus que je ne la fais, la société m'englobe et me façonne ; la participation ne peut être que suiviste.

Dans le paradigme de l'inclusion, nous sommes toujours en train de faire société, participant et activant un « débat de normes »³⁰. La participation est au principe d'un vivre-ensemble, elle n'a pas à se mériter. Il y a alors une participation qui est initiatrice de société et elle part de ma capacité à relationner avec chaque un comme unique.

« Un groupement humain qui ne se pense que sous les espèces d'une homogénéité donnée, quel qu'en soient les ressorts, n'est pas seulement non démocratique, il est aussi non politique. »³¹ Les horreurs du XXème siècle sont sorties de cette volonté d'Unité qui pense les humains comme une mise ensemble qui prône une « égalité conçue comme identité et homogénéité du peuple »³².

Penser une société inclusive offre une occasion de reconsidérer l'égalité démocratique, la démocratie étant ici une forme de société dont la participation de chaque un unique est indispensable. « L'égalité des singularités, loin de reposer sur

³⁰ SCHWARTZ Yves et DURRIVE Louis. *L'activité en dialogues : entretiens sur l'activité humaine (II)*. Toulouse, Editions Octarès. p.70

³¹ ROSANVALLON Pierre. *La société des égaux*. Seuil, 2011. p.388

³² Ibidem. p.271

le projet d'une « mêmeté », implique au contraire que chaque individu se manifeste par ce qui lui est propre. Le fait de la diversité est dans ce cas l'étalon de l'égalité. »³³

Bibliographie

(le classement des livres va des livres plus difficiles à lire aux plus faciles)

JULLIEN François. *Il n'y a pas d'identité culturelle*. L'Herne, 2017

ARENDT Hannah. *Condition de l'homme moderne*. Calmann-Lévy, 1983

ROSANVALLON Pierre. *La société des égaux*. Seuil, 2011

BALIBAR Étienne. *Libre parole*. Galilée, 2018

LACOUÉ-LABARTHE Philippe et NANCY Jean-Luc. *Le mythe nazi*. L'aube, 1991

TASSIN Étienne. *Un monde commun*. Seuil, 2003

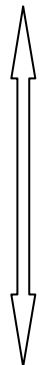
GAUCHET Marcel. *L'avènement de la démocratie. Le nouveau monde*. Gallimard, 2017

NANCY Jean-Luc. *La vérité de la démocratie*. Galilée, 2008

ESPOSITO Roberto. *Communitas*. PUF, 2000

³³ Ibidem. p.359

institué



instituant

Régime politique

**structuration autonome = Etat de droit
constitution, séparation des pouvoirs
représentants et contrôle**

Droits de l'Homme

liberté de conscience

droit de parole

discuter l'indiscutable

société d'individus de droit

Pas que régime