

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA MULTITUDE ORGANISÉE : PLURALISME ET DÉMOCRATIE RADICALE
DANS LES SOCIÉTÉS COMPLEXES

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAITRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR
ETIENNE CARDIN-TRUDEAU

AOÛT 2019

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.10-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Merci à mon directeur, Alain-G. Gagnon, pour son support, ses conseils et sa grande sagesse, ainsi que ses réponses par courriel à n'importe quelle heure du jour (ou de la nuit). Votre ouverture aux nouvelles idées est stimulante et engageante. Comme quoi, être radical n'a visiblement pas d'âge.

Merci à tous ceux et celles qui gravitent de près ou de loin dans la nébuleuse de ma vie.

Ma famille bien sûr. Ma mère, toujours.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	vi
ABSTRACT.....	vii
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I	
LE MULTICULTURALISME D'ÉTAT.....	5
1.1 Une définition sommaire	6
1.2 Le compromis libéral.....	7
1.3 La politique de la reconnaissance	10
1.4 Les conditions du vivre ensemble.....	14
1.5 Une époque de diversité.....	18
1.6 Un multiculturalisme dialogique	21
CHAPITRE II	
LE COSMOPOLITISME POLITIQUE.....	26
2.1 Cosmopolitisme politique et cosmopolitisme culturel	28
2.2 Un monde à risque : un cosmopolitisme forcé	30
2.3 Après l'État-nation, un nouveau contrat mondial.....	32
2.4 Des sociétés complexes interdépendantes	35
2.5 Le cosmopolitisme face à son déficit de légitimité	37

CHAPITRE III	
LA DÉMOCRATIE RADICALE	40
3.1 La démocratie radicale de Laclau et Mouffe	42
3.2 Une société ingouvernable.....	44
3.3 La démocratie plurielle	49
3.4 La volonté générale, la représentation et le bonheur public chez Arendt.....	53
3.5 Le municipalisme libertaire	58
3.6 Le fédéralisme anarchiste	63
3.7 Empire et multitude : la démocratie radicale post-hégémonique	66
3.8 Chercher la multitude	73
CHAPITRE IV	
LA MULTITUDE ORGANISÉE	78
4.1 Multiculturalisme d'État : entre reconnaissance adéquate et politiques étatiques	78
4.1.1 Tension entre dialogue multiculturel et démocratie représentative	79
4.1.2 Tension entre reconnaissance et redistribution	81
4.1.3 Tension entre reconnaissance (étatique) et fixation des identités	81
4.1.4 Tension entre le caractère homogénéisant de l'État libéral et la reconnaissance adéquate de la diversité.....	82
4.1.5 Tension entre politiques étatiques et sociétés interdépendantes	83
4.2 Cosmopolitisme politique : entre citoyenneté mondiale et légitimité démocratique.....	83
4.2.1 Tension entre la volonté de penser le monde globalisé et l'identification nationale encore forte	84
4.2.2 Tension entre la solidarité cosmopolite et la démocratie	85

4.2.3	Tension entre l'universalisme et les particularismes	86
4.2.4	Tension entre la forme politique mondiale et l'autolégislation	86
4.3	La démocratie radicale comme complément aux théories du pluralisme.....	87
4.3.1	Le conflit.....	88
4.3.2	Lieux de pouvoirs alternatifs, multiples et lieux de contrepouvoirs	88
4.3.3	La participation politique accrue et la subjectivation radicale.....	89
4.3.4	Rejet de la souveraineté	90
4.3.5	Respect radical de la différence (multitude)	90
4.3.6	Reconnaissance, redistribution et bonheur public.....	91
CONCLUSION.....		93
BIBLIOGRAPHIE.....		97

RÉSUMÉ

Les sociétés contemporaines font face à des défis importants liés à leur complexité exacerbée. Elles sont habitées, notamment, par une diversité profonde qui fragmente les appartenances identitaires et rend de plus en plus difficile les identités englobantes comme la nation et le prolétariat. Elles sont aussi caractérisées par la perte de souveraineté de l'État libéral moderne au profit d'acteurs transnationaux et supraétatiques, et la difficulté d'aborder les enjeux actuels de manière unilatérale pour les États. Les défis liés à la gestion du pluralisme dans ces sociétés complexes sont au cœur des réflexions philosophiques et politiques du moment. Comment donc, concilier d'une part, le pluralisme et la diversité profonde, et d'autre part ce pluralisme et l'effritement de la souveraineté de l'État national traditionnel ? Ce mémoire présente trois courants académiques pour répondre à cette question : le multiculturalisme d'État, le cosmopolitisme politique et la démocratie radicale. Ces courants envisagent de manière différente les sociétés complexes, mais ne s'excluent pas mutuellement. Nous défendons la thèse que chacun des trois courants soulève des éléments importants, mais que la démocratie radicale est sous-étudiée dans la littérature sur le pluralisme et mérite une attention particulière.

Mots clés : démocratie radicale, multiculturalisme, pluralisme, cosmopolitisme, sociétés complexes

ABSTRACT

Contemporary societies face significant challenges related to their exacerbated complexity. They are inhabited by a deep diversity that fragments identity and makes increasingly difficult monist notions of identity such as the nation and the proletariat. These societies are also characterized by the loss of sovereignty of the modern liberal state in favour of transnational and supranational actors, and the difficulty of tackling current issues unilaterally for states. The challenges related to the management of pluralism in these complex societies are at the heart of the philosophical and political reflections of the moment. So how do we reconcile pluralism and deep diversity, on the one hand, and pluralism and the unravelling of the sovereignty of the traditional national state on the other? This thesis presents three academic currents to answer this question: state multiculturalism, political cosmopolitanism and radical democracy. These currents envision complex societies differently, but are not mutually exclusive. We defend the thesis that each of the three currents raises important elements, but that radical democracy is under-researched in the literature on pluralism and deserves special attention.

Keywords: radical democracy, multiculturalism, pluralism, cosmopolitanism, complex societies.

INTRODUCTION

Les défis reliés à la gestion de la diversité dans le monde sont nombreux. Les États, habités par une quantité grandissante de flux migratoires et d'identités politiques, culturelles, ou sexuelles, particulièrement en Occident, voient surgir de nouveaux enjeux relatifs à l'épanouissement de ces identités (Maclure, 2000; Strange, 1996; Taylor, 1997). En France, par exemple, le problème de l'intégration des immigrants à la société d'accueil en est un saillant et ne semble pas sur le point de se régler (Tucci, 2011). Ceux-ci sont souvent laissés à la marge, victimes d'inégalités sociales persistantes. Au Canada, les défis de la diversité se posent de manière nationale également, alors que la nation québécoise et les peuples autochtones revendiquent une plus grande autonomie à l'intérieur de l'espace canadien, ou l'indépendance complète. Aux États-Unis, plusieurs essais et articles scientifiques s'intéressent à ce qui est appelé « identity politics », qu'on pourrait résumer par la tendance selon laquelle certaines personnes s'investissent et se mobilisent politiquement selon leur appartenance identitaire (Hayward et Watson, 2010 ; Nicholson, 2010). En Occident, la question identitaire est au cœur des réflexions, et l'État semble incapable de gérer convenablement cette diversification des identités, cet éclatement des formes d'appartenance. Pris dans un réseau complexe d'interdépendance mondialisé, l'État national voit sa souveraineté affaiblie (Strange, 1996; Innerarity, 2002; Habermas, 1999). Ces sociétés fragmentées aux ressorts politiques affaiblis sont ce que nous nommons les sociétés complexes.

Les sociétés complexes sont définies par deux principaux aspects. D'abord par leur diversité profonde, c'est-à-dire que les individus qui les composent vivent et éprouvent des appartenances multiples et plurielles (Taylor, 1997 ; Mathieu, 2017, p. 2). Une

certaine littérature parle de manière connexe de « super-diversité », mais le terme est plus restreint à la diversité issue de l'immigration et convient davantage à la sociologie qu'à la philosophie politique (Vertovec, 2007 ; Aptekar, 2019). Les sociétés complexes sont aussi caractérisées par l'intensité des rapports d'interdépendance qui les traversent et qui les rendent de plus en plus difficiles à gouverner (Innerarity, 2002; Habermas, 1999). L'aménagement du pluralisme, la théorie normative qui pense la gestion de cette diversité, est au cœur des défis que ces sociétés posent : comment gérer à la fois la diversité ethnoculturelle, l'immigration, la citoyenneté, les nationalismes, les revendications autochtones et les identités de sexe et de genre, dans des sociétés qui ont de moins en moins d'emprise sur les leviers décisionnels afin de découvrir un espace de vivre ensemble qui permet l'épanouissement de tous ?

Plusieurs auteurs se sont penchés sur les défis que représente le pluralisme dans les sociétés complexes. Les individus qui composent ces sociétés ont des identités multiples et qui se superposent, parfois sans réelle hiérarchie entre elles (Maclure, 2000, p. 192). Ces identités sont mouvantes, non monistes et évoluent dans le temps, notamment lorsqu'elles sont mises en rapport avec l'Autre, avec la différence à soi (Maclure, 2000, p. 192).

C'est ainsi que « l'ère des nationalismes » d'Ernest Gellner, qui notait l'importance du nationalisme et de son corollaire, l'État-nation, dans les affaires du monde, fait place à l'ère des sociétés complexes (Gellner, 1989 ; Mathieu, 2017). Peu d'auteurs ont annoncé en ce sens la mort complète de l'État-nation, mais plus nombreux sont ceux qui ont décrit sa perte de légitimité, à tout le moins dans son idéal jamais atteint d'une nation, un État (Maclure, 2000; Soysal, 1994; Innerarity, 2002; Tully, 1999; Bouchard, 2001). C'est notamment le cas de Jocelyn Maclure qui écrit que la fin des monistes identitaires, comme le nationalisme, la religion ou l'idéologie marxiste, signifie « l'impossibilité d'une coïncidence parfaite entre la partie et le tout, ou entre l'individu et la communauté » (Maclure, 2000, p. 193). Peut-être pourrait-on ajouter qu'il n'a

jamais réellement existé de coïncidence parfaite entre la partie et le tout, mais que la complexification des sociétés a accentué cette impossibilité.

Outre leur diversité profonde, les sociétés complexes sont caractérisées par la perte de souveraineté ou de capacité d'agir de l'État (Innerarity, 2002; Strange, 1996; Habermas, 1999; Nootens, 2012). Les pressions économiques internationales, les acteurs transnationaux, les institutions internationales, les flux migratoires et les appartenances politiques éclatées et multiples rendent les tâches classiques de l'État national beaucoup plus difficiles à remplir (Strange, 1996, p. xii). De plus, le modèle de citoyenneté national, celui où l'État-nation garantit à ses citoyens certains droits et privilèges, semble en prendre pour son rhume (Soysal, 1994; Mbonda, 2010). L'État est incapable d'agir seul sur un nombre grandissant d'enjeux reliés à la mondialisation. La pollution climatique, par exemple, affecte tous les États, et aucun n'a d'emprise totale sur le phénomène, tandis que les marchés mondialisés provoquent des dynamiques qui échappent aux ressorts étatiques, comme la délocalisation des entreprises et les paradis fiscaux (Beck, 2014; Habermas, 1999; Held, 2005). Chez d'autres auteurs, c'est en quelque sorte le désinvestissement néolibéral du politique qui crée cet affaiblissement de l'État (Hardt et Negri, 2004). Nous étudierons ces propositions plus en détail dans les pages à venir.

Comment donc concilier, d'une part, le pluralisme et la diversité profonde, et d'autre part ce pluralisme et l'affaiblissement de la souveraineté de l'État national traditionnel ? Ce mémoire présentera trois courants académiques pour répondre à cette question : le multiculturalisme d'État, le cosmopolitisme politique et la démocratie radicale. Ces trois courants envisagent de manière différente les sociétés complexes, mais ne s'excluent pas mutuellement. Nous défendons la thèse que chacun des trois courants soulève des éléments importants, mais que la démocratie radicale est sous-étudiée dans la littérature sur le pluralisme et mérite une attention particulière. En effet, la démocratie radicale est le courant qui fait le plus de place à l'irréconciliable, au conflit

et à la multiplicité : des traits importants de la diversité profonde, tout en mettant de l'avant l'idée d'une revalorisation du politique, notamment au niveau local, ce qui répond à la deuxième grande caractéristique des sociétés complexes, c'est-à-dire l'affaiblissement de l'État comme acteur politique central. Le présent mémoire sera conséquemment divisé en quatre chapitres. Les trois premiers présenteront dans l'ordre les trois courants mentionnés, leurs points forts et leurs points faibles, à travers des auteurs importants s'inscrivant dans chacun des courants. Le quatrième chapitre sera une synthèse des idées importantes retenues pour envisager avec le plus de réalisme et de précision les défis du pluralisme à l'ère des sociétés complexes en mettant en évidence certaines tensions présentes dans les courants étudiés. Nous concluons avec une proposition de reconfiguration du politique. Ainsi, notre mémoire s'inscrit globalement dans la forme de l'essai de philosophie politique. Les trois premiers chapitres se veulent une revue de littérature critique, alors que le dernier prendra davantage la forme assumée de l'essai. L'idée derrière cet essai est de contribuer à l'avancement de la réflexion sur le pluralisme dans les sociétés complexes en présentant certains thèmes, certains aspects négligés dans la littérature et en proposant une restructuration du politique comme conséquence obligée de ces constats. Cette réflexion, dont ce mémoire constitue l'amorce, prêterait certainement flanc à la critique et ne pourra qu'être partielle, mais c'est justement dans ce qu'elle a de créatif et d'audacieuse qu'elle servira aux débats et à l'avancement des connaissances sur le sujet.

CHAPITRE I

LE MULTICULTURALISME D'ÉTAT

Il convient d'abord de préciser ce que l'on entend par multiculturalisme d'État. Nous distinguons deux manières d'employer le terme multiculturalisme : pour qualifier une société habitée par une diversité profonde (exemple : cette société est multiculturelle parce qu'elle est composée de plusieurs communautés culturelles) ou comme théorie normative prescrivant la reconnaissance et le respect des demandes culturelles des minorités dans une société traversée par une diversité profonde (Parekh, 2006, p. 6). En ce sens, les sociétés complexes sont toujours multiculturelles, mais n'adoptent pas forcément de politiques de multiculturalisme. Le multiculturalisme comme théorie normative peut ensuite être sous-divisé en deux branches :

1. Le multiculturalisme philosophique.
2. Le multiculturalisme d'État.

Le multiculturalisme philosophique réfère aux idées et la théorie derrière le concept, notamment, le respect et la reconnaissance des minorités culturelles dans une entité politique donnée. Le multiculturalisme d'État réfère plutôt aux moyens d'appliquer ces principes normatifs par des réformes et des politiques publiques. Ainsi, si le multiculturalisme philosophique est presque indissociable de toute théorie du pluralisme et inspire les trois courants présentés dans ce travail, le multiculturalisme d'État est une méthode particulière proposée par des auteurs pour répondre à certains défis du pluralisme à l'ère des sociétés complexes. Dans cette section, nous nous

pencherons donc plus spécifiquement sur cette dernière expression, après avoir posé les bases théoriques et philosophiques du multiculturalisme.

1.1 Une définition sommaire

Depuis la fin de la Deuxième Guerre mondiale, protéger les minorités des dérives du système démocratique traditionnel est une grande préoccupation des États, notamment lors de processus de prise de décision majoritaire (Kymlicka, 1995, p. 2 ; 5). Les décideurs et les penseurs, majoritairement de l'Occident, ont cherché des mécanismes institutionnels pour assurer la protection des droits des minorités. Le régime international de droits de la personne, émergeant à peu près à la même époque, avait comme objectif de protéger chaque individu en leur attribuant des droits spécifiques en regard de leur simple humanité (Ulbricht, 2015, p. 23 ; Kymlicka, 1995, p. 2-3). Nous verrons que cela s'inscrit dans le courant des idées cosmopolites. Or, à partir des années 1960, une autre idée fut mise de l'avant (Laden et Owen, 2007, p. 5). Il ne suffisait plus d'accorder des droits individuels indifférenciés à tous les humains, il fallait également reconnaître les différences entre les groupes et leur accorder un traitement différencié afin de se rapprocher d'une réelle égalité (Modood, 2013, p. 2).

Le multiculturalisme fait l'objet de plusieurs débats dans la littérature. Nous ne détaillerons pas ici les éléments de ces débats, mais tenterons plutôt de dresser un portrait synthétique qui fait sensiblement consensus. À la base, le multiculturalisme est une idée politique selon laquelle les différences entre les groupes formant société doivent être reconnus dans la sphère publique, les lois, les politiques et les discours (Modood, 2013, p. 2). Cela sous-entend que les termes d'une citoyenneté identique partagée ou d'une identité nationale sont plus restreints que dans une vision libérale classique (Modood, 2013, p. 2). Ces différences doivent être reconnues afin d'être « juste » envers ces groupes minoritaires qui ne partagent pas tous les éléments de la

culture majoritaire, car le processus de prise de décision à la majorité favorise la culture dominante d'une société et peut entraîner des inégalités structurelles (Kymlicka, 1995, p. 5-6). Anne Phillips abonde dans le même sens : « In conditions of cultural diversity, what the majority supports does not guarantee citizen equality, and it may be necessary to supplement majority decisions by a stronger regime of minority rights » (Phillips, 2007, p. 11). Le multiculturalisme s'oppose à la vision libérale et nationaliste classique, c'est-à-dire celle où seuls les individus possèdent des droits et où la citoyenneté et le régime de lois sont applicables de la même façon pour tous (Parekh, 2006, p. 9). Le multiculturalisme est à la fois intrinsèquement libéral dans son origine, et constitue une critique du libéralisme classique (Modood, 2013, p. 7).

À partir de cette définition, des auteurs proposent des pratiques différentes pour accommoder les groupes minoritaires, d'une conception libérale-réformiste à des tendances plus radicales.

1.2 Le compromis libéral

Le libéralisme classique ne fait que peu de place aux catégories de la différence, se contentant d'une vision individualiste de la différence (Ulbricht, 2015, p. 22). C'est-à-dire qu'il reconnaît la différence individuelle, mais pas forcément celle entre les groupes.

Les travaux de Will Kymlicka s'efforcent d'inscrire le multiculturalisme à l'intérieur de la théorie libérale. Sa thèse principale est que la théorie libérale n'exclut pas a priori l'octroi de droits spécifiques à certains groupes minoritaires, mais au contraire que ces « group-differentiated rights » promeuvent les idéaux de liberté et d'égalité au cœur du libéralisme (Kymlicka, 1995, p. 75). En effet, les théories libérales classiques ou socialistes, selon Kymlicka, ont tendance à forcer l'assimilation des cultures

minoritaires à l'intérieur de grandes cultures (Kymlicka, 1995, p. 74). Cela entraîne des inégalités structurelles qui désavantagent et aliènent une partie de la population dans les sociétés complexes (Kymlicka, 1995, p. 194). Le philosophe distingue ainsi deux types de droits différenciés : ceux accordés aux groupes polyethniques issus de l'immigration et aux autres groupes désavantagés de la population (comme les femmes, les handicapés, etc.) et ceux accordés aux nations minoritaires. Le premier groupe peut revendiquer des droits polyethniques, qu'on peut assimiler à des accommodements raisonnables, c'est-à-dire des dérogations mineures au régime de droit applicable à tous en temps normal, comme le droit de porter le turban plutôt que le casque protecteur réglementaire en moto ; et des droits de représentation : certaines dispositions législatives ou administratives permettant une meilleure représentation des intérêts du groupe dans l'appareil public ou le gouvernement (Kymlicka, 1995, p. 194). Le deuxième groupe peut par ailleurs exiger les mêmes droits que le premier, en plus d'un droit à l'autogouvernement (Kymlicka, 1995, p. 194). Kymlicka crée donc une distinction rigide entre une diversité identitaire éclatée, et une diversité nationale territorialement concentrée, accordant une plus grande importance aux nations qu'aux autres groupes minoritaires (Parekh, 2006, p. 103 ; Modood, 2013, p. 33).

Cependant, Kymlicka fixe les limites de ces droits différenciés afin de s'assurer qu'ils respectent les principes libéraux. Il met l'accent sur deux contraintes que les groupes minoritaires doivent respecter :

1. Les droits différenciés ne doivent pas permettre à un groupe de dominer d'autres groupes ;
2. Les droits différenciés ne doivent pas permettre à un groupe d'opprimer ses propres membres.

Le philosophe semble vouloir justifier après coup les droits différenciés déjà accordés dans plusieurs cas à des groupes minoritaires en les annexant à la théorie libérale. Son

objectif n'est pas tellement de répondre aux défis du pluralisme à l'ère des sociétés complexes, mais d'intégrer le multiculturalisme à la théorie libérale (Ulbricht, 2015, p. 29). Selon Bhikhu Parekh, un autre auteur du multiculturalisme que nous aborderons plus loin, Kymlicka ne va pas assez loin : « [...] Kymlicka gives a coherent account of the value of culture but not of cultural diversity. He shows why human beings need a stable culture but not why they also need access to other cultures » (Parekh, 2006, p. 108). La diversité n'est pas célébrée en soi, pour ce qu'elle est, mais toujours dans une optique de conservation de la société. Comme plusieurs penseurs du nationalisme, tels Eric Hobsbawm et Ernest Gellner, Kymlicka mobilise l'argument qu'il y a trop de nations dans le monde pour le nombre d'États possibles, et donc qu'il faut trouver un moyen de faire tenir ensemble des États multinationaux (Gellner, 1989 ; Kymlicka, 1995, p. 186; Hobsbawm, 2012).

En ce sens, l'auteur accorde une grande importance aux nations. Il accepte sans trop de difficulté le préalable libérale-nationaliste selon lequel les cultures ou les nations sont les unités politiques de base (Kymlicka, 1995, p. 93). Plus encore, les libertés individuelles sont vivement enracinées dans leur appartenance à un groupe national (Kymlicka, 1995, p. 52). Sa vision du multiculturalisme est donc fondamentalement étatique dans la mesure où les politiques qu'il suggère doivent être prises au niveau de l'État et que celui-ci apparaît comme le seul pouvoir politique légitime. De là découle sa proposition de droits différenciés permettant une meilleure représentation des groupes minoritaires. En effet, comme l'État et la démocratie représentative sont les garants d'une société libérale juste, les groupes minoritaires doivent se faire entendre au niveau étatique. Ainsi, certaines mesures peuvent être prises pour assurer à des groupes désavantagés de la société, par exemple les autochtones, d'être mieux représentés au sein du gouvernement ou dans les assemblées législatives (Kymlicka, 1995, p. 141).

Kymlicka prévient cependant contre les dangers de vouloir une représentation miroir de la société : une représentation proportionnelle de tous les groupes minoritaires. Il écrit que cela présuppose que seul un individu partageant la classe, le genre, l'occupation, l'ethnicité, la langue, etc. d'un autre individu peut le représenter pleinement (Kymlicka, 1995, p. 138). Exemple : une femme transgenre ne pourrait être représentée que par une femme transgenre. Kymlicka fait à cette vision de la représentation une critique intéressante : « Taken to its conclusion, the principle of mirror representation seems to undermine the very possibility of representation itself. If 'no amount of thought or sympathy, no matter how careful or honest, can jump the barriers of experience', then how can anyone represent anyone else? » (Kymlicka, 1995, p. 140). Selon Kymlicka, il faut plutôt croire en la capacité des gens à se mettre dans la peau des autres et encourager une culture politique qui favorise cette capacité, mais, sans le vouloir, l'auteur ouvre la porte à une critique de la représentation politique que nous approfondirons dans la section sur la démocratie radicale. Critique saillante, et difficile à digérer lorsque Kymlicka ouvre cette porte. En effet, Kymlicka veut améliorer la représentation politique des groupes minoritaires, il accorde donc une certaine importance aux identités individuelles et collectives dans le politique, mais vient tout de suite nous prévenir contre les dérives de la représentation miroir. Comme s'il disait : les identités sont importantes pour le politique, mais il ne faut pas pousser ce raisonnement à sa conclusion sinon la représentation politique devient impossible. Si la représentation politique est impossible, alors les cadres politiques de l'État libéral sont inadéquats. L'instinct de préservation de Kymlicka semble l'emporter sur les conclusions logiques de son argument. Nous y reviendrons.

1.3 La politique de la reconnaissance

Le philosophe Charles Taylor, que certains qualifient de communautarien, s'inscrit pourtant sensiblement dans le même esprit que Kymlicka, arguant que les sociétés

libérales peuvent prendre certaines dispositions pour reconnaître et protéger des groupes minoritaires en leur sein (Habermas, 1994, p. 111 ; Taylor, 1994). Pour Taylor, ces dispositions prennent la forme de politiques de la reconnaissance, c'est-à-dire de politiques publiques accordant un traitement différencié aux groupes minoritaires qui en font la demande. Comme Kymlicka, cela vise à accorder une certaine marge de manœuvre asymétrique aux sociétés libérales traditionnellement conçues comme garantissant des droits égaux pareils à tous, ce que Taylor nomme la politique d'égalité de dignité (Taylor, 1994, p. 38). Cette politique serait alors complétée par une politique de la différence selon laquelle les différences entre groupes doivent être reconnues afin d'assurer que soient prises en compte leurs distinctions et particularités dans l'élaboration de politiques publiques. L'approche de Taylor est pratiquement psychanalytique. Il met de l'avant l'idée que les identités sont affectées par la reconnaissance ou l'absence de reconnaissance du reste de la société (Taylor, 1994, p. 25). Cela s'explique par le caractère dialogique de la formation des identités : « my own identity crucially depends on my dialogical relations with others » (Taylor, 1994, p. 34). Autrement dit, la reconnaissance de l'identité des individus ou des groupes à l'intérieur d'une société est non seulement importante, il s'agit d'un besoin fondamental de l'être humain (Taylor, 1994, p. 26). Ce besoin étant construit en partie socialement, il est essentiel d'y voir pour assurer l'épanouissement de tous. La thèse principale de Taylor est que la mauvaise reconnaissance, le fait de renvoyer à un groupe ou un individu une représentation négative ou inadéquate de lui-même peut infliger du mal et distordre l'identification des personnes ou du groupe (Taylor, 1994, p. 25). Taylor prend l'exemple des femmes qui, dans la société patriarcale, se sont vu renvoyer des images dépréciatives d'elles-mêmes : les faisant internaliser une identité « femme » comme citoyenne de seconde classe (Taylor, 1994, p. 25). L'effet de la mauvaise reconnaissance, ou de l'absence de reconnaissance est une violation du droit à l'égalité de dignité libérale. En ce sens, l'argument de Taylor rejoint celui de Kymlicka : « where the politics of universal dignity fought for forms of nondiscrimination that were quite "blind" to the ways in which citizens differ, the politics of difference often redefines

nondiscrimination as requiring that we make these distinctions the basis of differential treatment » (Taylor, 1994, p. 39). La politique de la reconnaissance ouvre la porte donc à des politiques de traitements différenciés selon les groupes, plaçant l'accent, bien davantage que Kymlicka cependant, sur le besoin intrinsèque de tout être humain de se voir respecté et reconnu dans son identité. Le but de Taylor est de faire une plus grande place aux particularismes, à la diversité et permettre à des groupes culturels de survivre et d'être reconnus à leur juste valeur, tout cela sans pour autant compromettre les valeurs libérales fondamentales (Taylor, 1994, p. 63). Commentant le texte de Taylor, Steven C. Rockefeller résumera ainsi les propos du philosophe :

At a minimum, the politics and ethics of equal dignity need to be deepened and expanded so that respect for the individual is understood to involve not only respect for the universal human potential in every person but also respect for the intrinsic value of the different cultural forms in and through which individuals actualize their humanity and express their unique personalities (Rockefeller, 1994, p. 87).

Mais cette vision de la reconnaissance est débattue par certains penseurs libéraux. C'est le cas d'Habermas qui critique la proposition de Taylor parce qu'elle présenterait une vision substantive de ce qu'est la vie bonne ; vision défendue par l'État, alors que la conception libérale classique met de l'avant l'idée que l'État doit rester neutre et seulement poser les conditions pour que les citoyens puissent choisir leur propre conception de la vie bonne (Habermas, 1994, p. 111). Le philosophe, dont nous approfondirons la pensée dans la section portant sur le cosmopolitisme, prévient contre le danger de généralisation et de fixation des identités. En établissant ce qu'est, par exemple, une femme, et en voulant reconnaître ce groupe de manière différenciée, l'État risque de normaliser, de baliser l'appartenance à ce groupe (Habermas, 1994, p. 115). Ultiment, l'État, en voulant compenser ces groupes minoritaires, prête flanc à créer de nouvelles discriminations en renforçant certains stéréotypes (Habermas, 1994,

p. 15). Reconnaître un groupe, effectivement, demande d'abord à ce qu'on délimite le groupe. À partir du moment où l'État quitte la sphère de l'universel (universel pour tous les citoyens), il devient acteur impliqué dans la définition des particularismes qui méritent ou pas sa reconnaissance, et sur la définition même de l'identité de ces groupes. Habermas a plutôt confiance dans le régime de droits libéral qui suppose, selon lui, une politique de la reconnaissance interne qui protège, non pas les groupes, mais les individus et le contexte de vie dans lequel leur identité se forme (Habermas, 1994, p. 113). Le régime de droits individuels libéral s'adapte aux luttes et mouvements sociaux, sans besoin d'établir un modèle de droits alternatif, selon Habermas. L'identité culturelle d'un État ne peut être protégée d'une transformation ou d'une évolution liée à l'immigration et au mélange des cultures. Seule l'identité politique constitutionnelle peut l'être (Habermas, 1994, p. 139).

Habermas a foi dans le processus démocratique qui, selon lui, fait en sorte que le citoyen peut se voir comme l'auteur de sa propre loi, nonobstant son identité culturelle (Habermas, 1994, p. 122). C'est l'idée du contrat social et de l'autonomie politique libérale. Le citoyen consent rationnellement à obéir à la loi parce qu'il peut légitimement penser que celle-ci a été élaborée, discutée, réfléchie et mise en application de telle sorte qu'elle mérite l'assentiment rationnel et général (Habermas, 1994, p. 122). Or, cette conception de l'autolégislation porte en elle plusieurs faiblesses, dont celles-ci : son niveau d'abstraction est significatif ; elle a une foi aveugle dans les processus de la démocratie représentative libérale ; elle se base sur l'idée que seule la représentation politique est possible ; elle fait fi des critiques marxistes sur les disparités sociales, politiques et économiques ; et elle suppose que le citoyen consent, à un moment ou un autre, à être gouverné. Ces faiblesses seront corrigées par une conception plus substantive de l'autolégislation dans le courant de la démocratie radicale. Habermas ne conçoit pas non plus que les bases libérales de la délibération démocratique peuvent ne pas être aussi universalisables que ce qu'il prétend et favoriser certains groupes, comme les mieux nantis et les hommes blancs,

par exemple (Delanty, 1997; Peters, 1994). Par contre, les critiques d'Habermas sur les risques d'essentialisation des identités par des politiques étatiques sont pertinentes et représentent, selon nous, le talon d'Achille du multiculturalisme étatique lorsqu'il est question de pluralisme (Appiah, 1994). Si les identités sont aussi multiples et mouvantes que certains auteurs le prétendent, alors l'application de politiques publiques de traitements différenciés peut effectivement figer les conceptions identitaires dans des stéréotypes irréconciliables avec la réalité complexe des sociétés. C'est ici que le multiculturalisme philosophique, la reconnaissance des identités multiples et mouvantes, entre en contradiction avec le multiculturalisme d'État, avec l'application de politiques publiques.

1.4 Les conditions du vivre ensemble

Au Canada, les débats sur la reconnaissance et l'aménagement de la diversité occupent un espace important dans les discussions sur le multiculturalisme, le mouvement nationaliste québécois et les revendications autochtones. En fait, le pays est un exemple type d'une société complexe qui doit faire face aux défis que comporte sa diversité profonde et peut servir à bien des égards pour amorcer une réflexion sur l'aménagement du pluralisme dans toutes ses formes. Ainsi, il est difficile au Canada de réfléchir au pluralisme sans considérer les nations et la reconnaissance des nations minoritaires y habitant. Il ne suffit pas d'y implanter un multiculturalisme faisant disparaître toutes différences entre communautés ethnoculturelles et nations minoritaires pour résoudre les défis du pluralisme : il faut y réfléchir à plusieurs niveaux, comme le propose Félix Mathieu (Mathieu, 2017).

Mathieu introduit une réflexion à la fois théorique et empirique de ce qu'il nomme les défis du pluralisme à l'ère des sociétés complexes. Expression que nous empruntons, car elle résume parfaitement le sujet qui nous préoccupe. La réflexion tourne autour

des modèles de gestion du pluralisme de fait dans les sociétés occidentales constituées de plusieurs nations, plusieurs « cultures sociétales », et de différents groupes issus de l'immigration. Son argument central est que le multiculturalisme d'État, c'est-à-dire l'implantation de politiques publiques et la mise en place de réformes constitutionnelle, est la meilleure voie pour faire face aux défis du pluralisme à l'ère des sociétés complexes.

Ce qui apparaît le plus pertinent en regard de la recherche que nous effectuons est la présentation théorique du multiculturalisme comme modèle d'aménagement de la diversité ethnoculturelle, nationale et des cultures sociétales (communautés autochtones). Empruntant aux travaux de Parekh, Modood, Kymlicka et Phillips, Mathieu veut permettre à tous les groupes de la société de se faire entendre équitablement au niveau politique et social. Il en arrive ainsi à formuler une définition du multiculturalisme qui va comme suit :

[...] après appréciation de la diversité ethnoculturelle dans une société démocratique donnée, 1) [le multiculturalisme] rejette l'entreprise jacobine ou de l'anglo-conformité qu'est l'assimilation des minorités à la culture dominante. Il soutient ainsi un projet politique normatif de gestion de cette diversité qui 2) favorise l'intégration citoyenne à la société d'accueil. Cette intégration, qui doit bien sûr assurer l'égalité humaine de tous (politique de redistribution), 3) s'assure de l'égal respect des considérations morales de chacun (politiques de reconnaissance) (Mathieu, 2017, p. 31-32).

Le multiculturalisme apparaît ainsi pour Mathieu comme une solution adéquate pour gérer les défis de la diversité, notamment celle issue de l'immigration, et n'entre pas en contradiction avec les aspirations nationalistes des nations minoritaires ou des peuples autochtones, dans la mesure où le multiculturalisme ne rejette pas en soi les politiques de reconnaissance spécifiques à certains groupes de la population.

Son analyse du cas québécois et canadien est aussi intéressante dans la mesure où le chercheur établit les défis de cette société complexe en lien avec ses groupes nationalitaires. Mathieu appelle ainsi à réfléchir à trois grands ensembles de conditions pour favoriser le vivre ensemble au Canada.

1. Les conditions relatives à la nation québécoise.
2. Les conditions relatives aux peuples autochtones.
3. Les conditions relatives au groupe majoritaire (Canada anglais).

Mathieu propose en ce sens l'application de politiques publiques de multiculturalisme, un fédéralisme à trois paliers qui reconnaît à la fois les nations minoritaires et les cultures sociétales autochtones et une dynamique de l'agir fédéral qui s'appuie sur la valorisation de la confiance entre les partenaires du pacte fédératif.

Ces « niveaux » de conditions nous apparaissent intéressants dans la mesure où ils permettent de réfléchir au multiculturalisme selon la perspective des acteurs impliqués. Il serait aussi possible d'ajouter deux autres ensembles de conditions. Un ensemble relatif aux communautés ethnoculturelles immigrantes, qui pourrait rassembler les conditions minimales du multiculturalisme comme accommodements et reconnaissance de la diversité issue de l'immigration et un autre ensemble relatif aux groupes marginalisés (LGBTQ+, femmes, Afro-Américains, etc.). Ces cinq grands ensembles représenteraient assez sommairement les différentes perspectives et acteurs impliqués dans les défis du pluralisme à l'ère des sociétés complexes. Il y aurait donc cinq perspectives à prendre en compte dans l'élaboration d'une politique du pluralisme

:

1. Les conditions relatives aux nations minoritaires ;
2. Les conditions relatives aux peuples autochtones ;
3. Les conditions relatives au groupe majoritaire ;

4. Les conditions relatives aux groupes issus de l'immigration ;
5. Les conditions relatives aux groupes marginalisés.

Sans nécessairement être placés en ordre d'importance, ces cinq aspects devraient être des préoccupations centrales pour les gouvernements tentant d'instaurer un pluralisme qui, non seulement reconnaisse la diversité ethnoculturelle, transnationale, sexuelle et identitaire, mais soit également en mesure de reconnaître l'aspect multinational d'une société donnée.

Or l'ouvrage de Mathieu ne s'intéresse qu'à une facette de la complexité des sociétés : leur diversité profonde, l'éclatement des identités et des appartenances d'individus faisant société. Il voit toujours en l'État, bien que multinational, le haut lieu de décision et le seul possible pour aménager cette diversité profonde. Son approche est top-down, donc, et place dans son angle mort la deuxième grande caractéristique des sociétés complexes : l'effritement de la légitimité et du pouvoir de l'État-nation. Sa thèse normative est étatique. L'aménagement de la diversité passe par des politiques publiques et des réformes constitutionnelles qui reconnaissent aux divers groupes, aux identités multiples leur place au niveau social et politique. Cette thèse est intéressante et amène de nombreux points importants, notamment les préoccupations de reconnaissance à plusieurs niveaux (les groupes de conditions), mais ne va pas plus loin, tout en prêtant le multiculturalisme à la critique d'Habermas. Mathieu ne réfléchit pas à comment construire le meilleur espace de vivre ensemble possible, mais plutôt à comment « gérer » et « aménager » la diversité dans les cadres actuels. À bien des égards, son ouvrage réalise bien cet objectif.

Cependant, l'intensité de l'éclatement des identités et la perte de légitimité et de capacité d'agir de l'État dans les sociétés complexes poussent à dépasser les cadres politiques actuels et à réfléchir à une transformation plus radicale des structures en place afin de non seulement aménager ou gérer la diversité, mais créer un espace de

vivre ensemble significatif qui permette la réalisation politique, sociale et identitaire de tout un chacun.

1.5 Une époque de diversité

Une autre perspective intéressante qui s'inscrit dans le courant du multiculturalisme d'État est celle du philosophe politique James Tully. Il s'intéresse spécifiquement au constitutionnalisme et à la question suivante : « une constitution moderne peut-elle reconnaître la diversité culturelle et lui faire une place ? » (Tully, 1999, p. 1). Comme les autres auteurs du multiculturalisme mentionnés dans cette section, Tully considère qu'une des caractéristiques les plus importantes de l'ère actuelle est sa diversité culturelle : son caractère fondamentalement divers ; l'éclatement des identités et des appartenances. L'objet de son ouvrage *Une étrange multiplicité : le constitutionnalisme à une époque de diversité* est de trouver « quelle attitude critique ou quel esprit faut-il pour que justice soit rendue aux demandes de reconnaissance culturelle ? » (Tully, 1999, p. 1). Tully entend chercher cette attitude ou cet esprit qui permettraient aux sociétés de reconnaître cette diversité. Tully pose lui aussi plusieurs niveaux aux politiques de reconnaissance, des niveaux tels que la reconnaissance nationale, supranationale, minoritaire ou interculturelle, qui seraient traversés à leur tour par d'autres luttes de reconnaissance comme le mouvement féministe et les luttes autochtones. Même si Tully ne le mentionne pas expressément dans ce livre, cela ouvre la porte aux demandes de reconnaissance de sexe et de genre plus large (luttes LGBTQ+).

La définition de l'auteur de ce que représente une demande de reconnaissance culturelle est éclairante : « [elles] constituent des aspirations en vue d'une forme appropriée d'autonomie gouvernementale ». (Tully, 1999, p. 4). Ces formes pouvant varier grandement d'un groupe à l'autre. Ce qu'elles ont en commun, « c'est un désir

d'autonomie : se diriger eux-mêmes conformément à leurs coutumes et leurs usages » (Tully, 1999, p. 4). Pour Tully, tant que cette diversité, ces demandes de reconnaissance culturelle ne sont pas prises en compte dans les « lois fondamentales et les institutions des sociétés modernes », celles-ci sont injustes et doivent être amendées (Tully, 1999, p. 5). La culture est pour lui un aspect « irréductible et constitutif de la politique » (Tully, 1999, p. 5). L'auteur en arrive avec la question centrale suivante :

La question de notre époque n'est pas de savoir si telle ou telle demande peut être admise. Non, c'est plutôt de savoir si une constitution peut accorder une reconnaissance aux demandes légitimes des membres de diverses cultures d'une manière qui rendrait justice à chacun, de telle sorte que tous accepteraient librement de consentir à cette forme d'association (Tully, 1999, p. 6).

Tully s'en prend au multiculturalisme qui ne remet pas en question la loi fondamentale de tout État. Il faut selon lui, « un changement fondamental dans la pensée constitutionnelle » (Tully, 1999, p. 7). Et c'est en ce sens que l'auteur s'éloigne de la pensée libérale traditionnelle du multiculturalisme, comme Kymlicka, Taylor et Mathieu, et se rapproche d'une vision plus radicale de la gestion du pluralisme. C'est-à-dire que Tully veut aménager la diversité, mais remonte à l'acte fondateur de toute société démocratique moderne. Il faudrait transformer la façon d'aborder le constitutionnalisme. C'est ainsi qu'il écrit, critiquant au passage la pensée libérale, nationaliste et habermassienne : « Une constitution s'approche plus d'une série infinie de contrats et d'accords conclus par des dialogues interculturels périodiques, plutôt que d'un contrat original remontant au passé lointain, d'une situation discursive idéale d'aujourd'hui ou d'une unité mythique de la collectivité à l'intérieur du constitutionnalisme libéral ou nationaliste » (Tully, 1999, p. 24-25).

C'est dans le fondement même des sociétés que se trouve la solution aux défis du pluralisme. Dans l'accord même qui unit les peuples, les immigrants, les femmes, les

autochtones et tous les autres groupes qui exigent d'être reconnus à l'intérieur d'une société donnée. Or sa posture demeure étatique. Pour le philosophe, l'État représente le meilleur navire pour conduire la société vers un aménagement structurel permettant sa vision du constitutionnalisme comme séries d'accords et de dialogues. Mais son argument est plutôt faible pour justifier ceci. Il écrit : « Le navire de l'État glisse harmonieusement vers l'aube du XXI^e siècle, ce qui semble vouloir dire que la sorte de changement constitutionnel requis pour satisfaire des demandes de reconnaissance justes peut être mis à exécution sans renverser une société » (Tully, 1999, p. 27). L'État existe toujours (même si l'emploi de l'adjectif harmonieusement pourrait être débattu, notamment par Innerarity et Strange) ce qui justifie qu'il soit le véhicule approprié pour la transformation philosophique du constitutionnalisme que propose Tully (Innerarity, 2002; Strange, 1996). Argument qui semble relever du principe : « on fait avec ce qu'on a ».

L'auteur procède à une critique du constitutionnalisme moderne où tous les citoyens sont traités de façon identique plutôt qu'équitable et où la pluralité des pouvoirs est tronquée lorsqu'elle fait du peuple l'unique détenteur de l'autorité (Tully, 1999 p. 65). Il faudrait, selon lui, redécouvrir le constitutionnalisme commun, ancré dans l'histoire du développement des sociétés, une forme de constitutionnalisme qui fait place au « pièce par pièce », aux modifications continues et asymétriques par les mœurs et coutumes, par la pratique, par les traités et les conventions ad hoc, et les particularismes régionaux et identitaires. En somme, qui fait une place à la différence et au dialogue entre des identités qui se reconnaissent mutuellement. Ainsi, « il n'y a plus une histoire nationale unique qui donne à l'association son unité, mais une diversité d'histoires qui s'entrecroisent, font l'objet de contestation, et par l'intermédiaire desquelles les citoyens participent et s'identifient à leur association » (Tully, 1999, p. 179).

Tully saisit l'importance de continuellement renouveler le « moment » où les groupes et nations décident de faire société, sans que celui-ci devienne un moment, justement.

La société doit se faire et se défaire continuellement : elle n'est jamais figée dans une constitution qui l'essentialise. Elle n'est jamais certaine. Le propos de Tully est extrêmement pertinent à la discussion sur le pluralisme dans les sociétés complexes, il pousse à envisager la formation de la société, non pas comme un contrat social (vision libérale), ni comme une unité donnée a priori (vision nationaliste), mais comme une sorte de lutte constante qui ne se résorbe jamais, et qui ne doit pas se résorber. Pour cela, nous considérons que Tully aurait pu également s'inscrire dans le courant de la démocratie radicale (nous verrons que ses idées rejoignent la trame de fond de ce courant), mais ses considérations importantes pour l'État et la stabilité (changer radicalement, sans « renverser une société ») semblent freiner l'élan de sa pensée.

1.6 Un multiculturalisme dialogique

Proche, en quelque sorte, des idées de Tully, Bhikhu Parekh s'intéresse à repenser la philosophie derrière le multiculturalisme telle qu'elle avait été établie depuis Kymlicka, et la théorie libérale de la justice au sens large (Rawls, 1999). Sa vision du multiculturalisme est la suivante : « multiculturalism is about the proper terms of relationship between different cultural communities. The norms governing their respective claims, including the principles of justice, cannot be derived from one culture alone but through an open and equal dialogue between them » (Parekh, 2006, p. 13). L'auteur construit son rapport au dialogue sur les bases établies par les théoriciens de la démocratie délibérative, comme Habermas et Gadamer, et l'applique, quoique dans une forme différente, au multiculturalisme (Parekh, 2006, p. 14). Conservant les préoccupations des autres auteurs étudiés dans ce mémoire en ce qui concerne l'aménagement de la diversité culturelle et nationale dans les sociétés complexes, notamment par la reconnaissance des groupes minoritaires, Parekh va plus loin en accordant une valeur intrinsèque à la diversité. Selon lui, au-delà d'être un fait qui doit être accommodé, ou géré, la diversité doit se voir accorder une valeur en soi

(Parekh, 2006, p. 206). Cette valeur doit s'ériger sur un dialogue constant entre les groupes minoritaires et le groupe majoritaire ; dialogue qui s'appuie sur l'importance à la fois de la diversité et de l'unité dans la formation et la préservation de la société (Parekh, 2006, p. 206).

La théorie de Parekh est consistante et après avoir présenté sa critique des visions monistes (fondées sur des principes dits universels ou théologiques, mais qui se révèlent eurocentriques et chrétiens) et des visions libérales de la diversité, comme celle de Kymlicka (insuffisante), il procède à la construction d'une théorie du multiculturalisme à partir de la base, en commençant par une définition de la nature humaine. La nature humaine, selon Parekh, existe, mais dans une forme très minimale et constamment médiée par la culture dans laquelle elle baigne (Parekh, 2006, p. 122). Cette prémisse permet à l'auteur d'établir comment des êtres humains de cultures complètement différentes peuvent minimalement entrer en dialogue : « we approach [other human beings] on the assumption that they are similar enough to be intelligible and make a dialogue possible, and different enough to be puzzling and make a dialogue necessary » (Parekh, 2006, p. 124). Cette dernière phrase illustre très clairement la pensée de Parekh. Toute la théorie de ce dernier repose sur le sentiment, partagé avec les théoriciens de la démocratie délibérative, que le dialogue est, non seulement possible, mais qu'en définitive les meilleurs arguments ressortiront du débat et les valeurs morales, telles que l'égalité des sexes, seront adoptées par les groupes et les individus participant au dialogue (Parekh, 2006, 128-129). L'auteur met aussi l'accent sur l'effet du dialogue en soi : c'est-à-dire comment le fait de participer au dialogue peut permettre aux groupes minoritaires de se sentir pris en compte, respectés et reconnus, ce qui à son tour faciliterait l'acceptation par ces groupes de décisions allant à l'encontre de leurs positions initiales (Parekh, 2006, p. 128).

Un autre aspect très intéressant de la pensée de Bhikhu Parekh en regard de notre essai est sa critique de l'État moderne. Jusqu'ici, aucun des auteurs étudiés dans ce courant

n'a remis fondamentalement en question l'État, malgré sa perte de capacité d'agir et de souveraineté dans le contexte des sociétés complexes (May, 2016). Parekh le fait avec une certaine force, après avoir relevé ses bons côtés : « the moderne state, however, has several limitations, the one central to our discussion being its preoccupation with political and cultural homogeneity. This is not a contingent failing or an aberration, but is inherent in the way it has been defined and constituted for the past three centuries » (Parekh, 2006, p. 184). Selon l'auteur, à la racine même de l'État moderne se trouve une tendance homogénéisante. L'État s'attend à ce que tous ses citoyens se définissent politiquement, eux-mêmes et entre eux, de manière identique : comme citoyens de l'État (Parekh, 2006, p. 184). Cette identité est donc principalement territoriale et doit avoir préséance sur d'autres attachements (Parekh, 2006, p. 184). Ce serait en ce sens que l'État aurait une propension à devenir une nation et qu'il aurait beaucoup de difficultés à aménager la diversité profonde (Parekh, 2006, p. 184 ; 188).

Il faudrait, selon Parekh, explorer de nouvelles façons de concevoir l'État moderne ou même un nouveau type de formation politique, car celui-ci n'est plus apte à assurer la cohésion interne qui a caractérisé son développement et continue d'être au cœur de la philosophie politique (Parekh, 2006, p. 194). L'État moderne ne peut plus prétendre représenter et se légitimer avec le sens d'une identité collective partagée par tous ses citoyens : ceux-ci ne privilégient plus leur identité politique au-delà de toutes autres et beaucoup ont de forts attachements transnationaux (Parekh, 2006, p. 194). De plus, l'auteur est très conscient de la seconde caractéristique des sociétés complexes : notant la perte de souveraineté de l'État sur son territoire au profit d'agents supranationaux et locaux (Parekh, 2006, p. 194).

En somme, Parekh soumet le constat de diversité profonde, d'éclatement identitaire, que font les autres auteurs de ce courant, à la réalité politique et philosophique de l'État moderne. Il faudrait revoir certains concepts au cœur de la construction de l'État, ou l'abandonner au profit de formations politiques nouvelles, afin de mieux répondre aux

défis que pose le pluralisme à l'ère des sociétés complexes. Plus encore, Parekh signale la perte d'importance du modèle d'organisation étatique axé sur la territorialité face aux impacts de la globalisation. Il remet en question la souveraineté du peuple vue comme une et indivisible, une critique centrale du courant de la démocratie radicale, en avançant que le modèle hobbesien d'un État souverain serait possiblement dépassé : « the sovereignty of the state need not consist of a single and unitary system of authority as most political theorists since Hobbes have insisted, and might involve several centres of authority exercising overlapping jurisdictions and reaching decisions through negotiations and compromise » (Parekh, 2006, p. 194). Parekh va peut-être, avec cette dernière phrase, plus loin qu'il ne le désire vraiment, revenant par la suite sur l'importance de trouver des moyens de pluraliser l'État sans trop affaiblir son unité et sa capacité décisionnelle (Parekh, 2006, p. 195).

Nonobstant cette apparence de recul, l'auteur nous amène à la racine du problème que nous soulevons dans ce travail. Les sociétés complexes sont habitées par une diversité profonde qui demande une reconfiguration en profondeur des cadres politiques actuels conçus historiquement sur le modèle de l'État-nation et sur l'instauration d'une citoyenneté unique. Malgré certaines réformes et politiques pour remédier en partie au problème, les efforts s'avèrent insuffisants et entraînent leur lot d'obstacles : en raison de son développement historique et la racine même de sa création, l'État moderne a énormément de difficultés à non seulement reconnaître la diversité profonde, mais à en faire une part constitutive de la société. En plus de ces difficultés, l'État moderne est également sous assauts par des pressions reliées à la globalisation et peut désormais difficilement prétendre à la souveraineté totale sur son territoire (Gagnon, 2011).

Parekh propose quelque chose comme une « communauté des communautés » partageant une « culture commune constituée multiculturellement » (Parekh, 2006, p. 194; 219). Il décrit ainsi le rôle de cette culture commune constituée multiculturellement : « [it] fosters a common sense of belonging among citizens and

provides a shared language and body of overlapping values growing out of, and sustained by, a dialogue between them » (Parekh, 2006, p. 224). Un peu comme Habermas et les théoriciens de la démocratie délibérative, Parekh croit en la formation d'une solidarité, dans son cas culturelle, par l'échange et le dialogue entre les membres. Ce dialogue devrait notamment être mené par des porte-parole des communautés (Parekh, 2006, p. 272). Anne Phillips critique cette méthode, évoquant les risques que pose un dialogue mené par des « leaders » désignés pour les groupes plus marginalisés à l'intérieur de ces communautés culturelles comme les femmes ou les personnes défavorisées, qui n'auront alors peu ou pas leur mot à dire (Phillips, 2007, p. 163). Il faudrait permettre à tous de se faire entendre dans la sphère publique. Or, la sphère publique de l'État moderne est très limitative et ne permet pas à tous de participer au dialogue.

Parekh formule une critique sévère de l'État en lien avec son incapacité à apprécier à son plein potentiel la diversité profonde des sociétés complexes. Mais ses propositions demeurent relativement libérales et ne remettent pas en question outre mesure le rôle de l'État, bien qu'il s'aventure plus loin que les autres penseurs du multiculturalisme dans une reconfiguration du politique (Ulbricht, 2015, p. 34-35).

CHAPITRE II

LE COSMOPOLITISME POLITIQUE

Loin d'être une idée nouvelle, le cosmopolitisme remonte à l'Antiquité grecque et a survécu à des siècles de débats (Beck, 2014, p. 104). D'abord introduit dans une conception individualiste par les cyniques — Diogène de Synope répondra à la question « d'où es-tu ? » par la phrase suivante : « Je suis citoyen du monde, la vraie citoyenneté est celle qui s'étend au monde entier » — le cosmopolitisme prendra une forme plus politique avec les stoïciens qui penseront une sorte de cité universelle (Thériault, 2019, p. 38-39 ; Diogène de Synope cité dans Thériault, 2019, p. 38). « L'attitude cosmopolite » évoluera à travers les siècles, prenant une forme impériale dans l'empire macédonien, puis religieuse et politique au Moyen-Âge, avant de retraiter vers une conception plus restreinte avec l'avènement de l'État moderne (Canto-Sperber, 2010, p. 61-62 ; Thériault, 2019, p. 38-46). Le cosmopolitisme prend sa mouture moderne avec les Lumières, particulièrement grâce à la plume d'Emmanuel Kant. Ce dernier publie deux textes fondateurs de la pensée moderne en regard du cosmopolitisme : « L'idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique » (1784) et « Projet de paix perpétuelle » (1795). Dans le premier texte, Kant met de l'avant l'idée que les humains sont unis par la raison, et qu'en ce sens ils forment déjà une communauté cosmopolite (Thériault, 2019, p. 51). Dans le deuxième, Kant va un peu plus loin en imaginant les conséquences politiques des prémisses évoquées dans ses écrits de 1784. Si tous les êtres humains partagent leur commune humanité parce qu'ils possèdent tous la raison, il faut construire un modèle politique qui a comme

fondement la sécurité de tous (la paix perpétuelle). Kant proposera en ce sens un droit cosmopolitique au-dessus des droits civiques et des peuples : un droit supra-étatique, un peu à la manière des droits humains défendus par les organisations internationales actuelles (Thériault, 2019, p. 52). Ces droits individuels, accordés aux citoyens du monde, littéralement, leur seraient accordés en raison de leur appartenance à la communauté humaine. Ce sera la conception restreinte du cosmopolitisme qui perdurera et se réalisera partiellement avec les différentes déclarations internationales sur les droits de la personne et leur défense par les organisations internationales et transnationales.

Le cosmopolitisme est donc à la fois ancien et nouveau, c'est pourquoi Ulrick Beck va qualifier l'idéologie d'à la fois prénationale et postnationale (Beck, 2014, p. 104). Au cœur du concept, deux prémisses (Beck, 2014, p. 105) :

1. Une prise de conscience de la différence et de l'altérité.
2. De nouvelles formes de pouvoir démocratique par-delà l'État-nation.

Le cosmopolitisme est une idéologie qui s'intéresse à la reconnaissance des différences et à la diversité profonde au niveau mondial, et en ce sens réfléchit au problème de manière supranationale, c'est-à-dire par-delà l'État-nation. Contrairement aux auteurs étudiés dans la section précédente, les auteurs cosmopolites ne font pas de l'État le lieu unique des réformes nécessaires à la reconnaissance de la diversité et de la complexité des sociétés, mais soulèvent des réformes possibles et des enjeux à prendre en compte de manière globalisée.

Ces auteurs partagent un certain ensemble de préoccupations parmi lesquelles figurent les suivantes (Archibugi, 2012; Beck, 2014; Held, 2005; Habermas, 1999; Nielsen, 2010; Thériault, 2019) :

- Les enjeux écologiques ;
- Les menaces de violences mondiales (terrorisme, attaques nucléaires, etc.) ;
- Le respect des droits de la personne ;
- La lutte aux inégalités sociales au niveau mondial ;
- La régulation du marché mondial (évasion fiscale, conditions de travail, etc.) ;
- Le respect de la différence et de la diversité ;
- La perte de légitimité et de pouvoirs de l'État-nation ;
- Le repli identitaire ou nationaliste.

Certains auteurs se penchent davantage sur les enjeux reliés à la diversité profonde et son aménagement, d'autres sur les conditions socio-économiques des individus sur une planète aux marchés mondialisés. Comme nous le verrons, ces préoccupations distinctes sont plus près qu'ils n'en ont l'air dans l'esprit de ces auteurs.

2.1 Cosmopolitisme politique et cosmopolitisme culturel

Il convient avant de se lancer dans l'analyse de textes d'auteurs s'inscrivant dans ce courant philosophique de distinguer deux manières d'envisager l'idée du cosmopolitisme, un peu comme nous l'avons fait pour le multiculturalisme. C'est Joseph Yvon Thériault qui, selon nous, offre la meilleure typologie, bien que sa distinction ne permette pas toujours de trancher clairement. Le sociologue distingue le cosmopolitisme politique du cosmopolitisme culturel. Le premier « est une proposition politique, un projet normatif, qui vise d'une manière ou d'une autre une sorte de gouvernance mondiale. Le second est un constat sociologique qui veut décrire la nature de plus en plus plurielle et diasporique de nos identités » (Thériault, 2019, p. 20). Le cosmopolitisme culturel réfère en quelque sorte aux constats de diversité profonde et d'éclatements identitaires des auteurs du multiculturalisme discutés auparavant, et de tous les auteurs, à des degrés différents, mobilisés dans ce mémoire qui considèrent les

sociétés complexes comme caractérisées par ces traits. Ce qui fait que le cosmopolitisme est souvent présenté comme un au-delà du multiculturalisme (Thériault, 2019, p. 20). Le cosmopolitisme politique, lui, s'affaire davantage à construire des modèles, des réformes au niveau mondial pour aménager cette diversité cosmopolite.

Or la distinction n'est pas si facile à faire, et comme le reconnaît Thériault, le cosmopolitisme culturel contient aussi un projet (multiculturel, postmoderne, associé à la nouvelle gauche) (Thériault, 2019, p. 20). D'ailleurs, le troisième courant présenté dans ce travail, celui de la démocratie radicale, peut être considéré, à bien des égards, comme un projet politique découlant du cosmopolitisme culturel. Cette confusion est d'autant plus forte que dans la littérature anglophone, on utilise d'autres notions, telle que « everyday cosmopolitanism », pour qualifier ce qui s'apparente au cosmopolitisme culturel, mais dans un sens encore plus individualisé (Noble, 2009). Cette littérature s'intéresse à déterminer comment l'identité cosmopolite se vit dans les sociétés contemporaines, si elle est réservée, par exemple, à une élite (Noble, 2009). Le cosmopolitisme est une nébuleuse qui intègre les constats de diversité profonde à l'échelle mondiale et d'affaiblissement de la souveraineté étatique pour élaborer des pistes de solutions globalisées ou individualisées (Mbonda, 2010 ; Chung et Nootens, 2010).

Pour ce travail, nous nous pencherons plus spécifiquement sur le cosmopolitisme politique. Nous nous intéressons à comprendre ce qui est proposé par les auteurs de ce courant pour répondre aux défis du pluralisme à l'ère des sociétés complexes. Nous étudierons particulièrement trois auteurs importants ayant travaillé sur le cosmopolitisme politique : Ulrich Beck, David Held et Jürgen Habermas.

2.2 Un monde à risque : un cosmopolitisme forcé

Ulrich Beck a développé la théorie de la société du risque selon laquelle le monde doit de plus en plus faire face à des enjeux planétaires qui requièrent la formation d'une communauté imaginée au niveau mondial (Beck, 2014, p. 112). Les crises et les risques globaux forcent à dépasser l'imaginaire national, à concevoir les communautés non plus comme exclusivement nationales, mais comme aussi cosmopolites, parce que les individus partagent le fardeau de certains risques par-delà les frontières étatiques.

Beck distingue ainsi le cosmopolitisme du nationalisme, de l'universalisme et du multiculturalisme. Le nationalisme a pour objectif, selon lui, « de dissoudre les différences et de promouvoir des normes uniformes » à l'intérieur des frontières de l'État, alors qu'il accentue la différence avec l'extérieur, avec les autres nations (Beck, 2014, p. 106). L'universalisme, qu'on pourrait associer à l'idéal républicain ou occidental, cherche plutôt des normes universelles applicables à tous, même par-delà les frontières (Beck, 2014, p. 106). Les distinctions peuvent avoir l'air subtil entre ce que Beck nomme les « manières de gérer la différence », mais sont primordiales à la compréhension des concepts mobilisés. Contrairement au nationalisme et à l'universalisme, le cosmopolitisme reconnaît la différence et celle-ci devient « un principe intellectuel et social pour la vie intérieure et extérieure de la communauté » (Beck, 2014, p. 107). Le cosmopolitisme ne cherche ni à ordonner hiérarchiquement les différences ni à les dissoudre » (Beck, 2014, p. 107). Il présente l'Autre comme « différent et égal » (Beck, 2014, p. 107). Alors que pour le nationalisme et l'universalisme, il y a un choix à faire entre les deux. Beck écrit que « ce qui est étranger n'est pas vécu et désigné comme un danger, une cause de désintégration et de fragmentation, mais comme un enrichissement » (Beck, 2014, p. 107).

Quelle est alors sa plus grande différence, selon Beck, avec le multiculturalisme qui, lui aussi, reconnaît l'apport important de l'Autre dans les sociétés ? La réponse se trouve dans le fait que le multiculturalisme, que Beck associe à la vision collective des identités, est constitutif du cosmopolitisme, mais que ce dernier, contrairement au multiculturalisme, s'intéresse également à la transnationalisation et à l'individualisation (Beck, 2014, p. 107). C'est-à-dire que le multiculturalisme « fait exclusivement référence aux catégories collectives de la différence ; il s'applique d'abord aux groupes (plus ou moins homogènes), puis les moule dans le cadre de l'État-nation » (Beck, 2014, p. 107). C'est effectivement ce qu'on retrouve chez Taylor, Kymlicka et Mathieu, par exemple, qui proposent des réformes étatiques pour la reconnaissance de groupes tels que les autochtones du Canada ou les Québécois. Chez Beck, les frontières ethniques et nationales sont floues et les attachements changent et s'entremêlent (Beck, 2014, p. 107). Les identités collectives font partie de la reconnaissance de l'Autre, mais pas exclusivement. Les individus et les attachements transnationaux aussi.

Beck croit que le cosmopolitisme ne réussira pas sa transition du normatif vers le réel, mais plutôt en sens inverse : il sera d'abord un fait avant de devenir normativement valable. La théorie de Beck repose sur l'accélération de la formation d'une communauté de destin partagé où chacun reconnaîtra bientôt « les étrangers » comme des « voisins » (Beck, 2014, p. 112). Ce cosmopolitisme forcé créera des communautés imaginées, empruntant au passage au vocable de Benedict Anderson sur les nations, grâce à l'Internet et à la capacité nouvelle et de plus en plus concrète des sociétés à se concevoir comme partageant les risques globaux (Beck, 2014, p. 113). En ce sens, Beck a une conception moins rigide qu'Habermas et Held du cosmopolitisme politique. Ses écrits s'intéressent à la formation d'un *demos* cosmopolitique, d'une solidarité au-delà de la nation. Beck croit que celui se formera avant que des structures politiques cosmopolitiques se mettent en place. Les définitions et distinctions de Beck sont intéressantes dans la mesure où il présente le cosmopolitisme comme une idéologie

ayant en son cœur la gestion du pluralisme, ce qui nous semble plutôt juste. Or, pour certains auteurs, cette caractéristique du cosmopolitisme prend un rôle plus secondaire.

2.3 Après l'État-nation, un nouveau contrat mondial

David Held et Jürgen Habermas adoptent un point de vue cosmopolite semblable (Held, 2005; Habermas, 1999). Pour les deux auteurs, le cosmopolitisme est une idéologie qui doit permettre de dépasser, sur certains aspects, les frontières nationales afin de mieux répondre aux exigences de la mondialisation économique, déjà passablement avancée, et aux défis reliés à l'environnement et aux droits de la personne. L'État-nation conserve un rôle prépondérant dans les affaires du monde, mais sa souveraineté et sa légitimité évoluent par rapport aux institutions supranationales. Leur objectif est de réfléchir à un cadre institutionnel et politique capable de gérer les défis de la mondialisation, ce que l'État-nation, la fragmentation du monde en petites entités souveraines, ne peut réaliser. Chez l'un, comme chez l'autre, les préoccupations reliées au climat, aux marchés libres de contraintes et aux droits de la personne sont au cœur de leur vision d'un système supranational (Held, 2005; Habermas, 1999). Ils font le constat d'un État-nation dépassé par les dynamiques de mondialisation. Held affirme que « l'État national est de plus en plus imbriqué dans un ensemble de systèmes de gestion à plusieurs niveaux et peut à peine les suivre tous, encore moins les pilotés à son gré », tandis qu'Habermas souligne que la capacité d'intégration des États-nations semble s'être détériorée (Held, 2005, p. 144 ; Habermas, 1999, p. 63). Les auteurs enjoignent à revoir le concept de souveraineté étatique indivisible. C'est-à-dire que pour eux, l'État ne peut plus être vu comme le détenteur absolu de la souveraineté : il doit en quelque sorte la partager avec d'autres acteurs, comme les entreprises multinationales, les organisations non gouvernementales, les institutions internationales, etc. Ils mettent de l'avant l'idée d'un partage de la souveraineté, rejetant du même coup la conception traditionnelle, westphalienne, de l'État-nation

entièrement souverain sur son territoire. Leur argument premier est que ce type de souveraineté n'est plus adéquat en raison des forces de la mondialisation affectant les individus, peu importe leur citoyenneté (Held, 2005, p. 230 ; Habermas, 1999, p. 10 ; Archibugi, 2012, p. 10). Des auteurs, comme Reginald Whitaker, avance que les fédérations démocratiques existantes dans le monde sont des entités politiques dans lesquelles la souveraineté est plus diffuse et fait davantage de place aux antagonismes et à l'interdépendance à l'intérieur de l'État (Whitaker, 1991, p. 167; Burelle, 2005). C'est un peu ce qu'Habermas et Held imaginent, mais au niveau mondial. Ce que les penseurs cosmopolites ont en tête, en quelque sorte, est la poursuite de cette diffusion de la souveraineté étatique vers des structures supranationales.

David Held a une vision très précise et englobante du cosmopolitisme. Il s'intéresse surtout aux questions pratiques d'une réforme mondiale du politique. Il évoque notamment la mise sur pied d'institutions supranationales au niveau mondial qui fonderait sa légitimité sur une nouvelle citoyenneté. Celle-ci serait à plusieurs niveaux et ne serait plus basée sur l'appartenance territoriale, mais sur les grands principes universels libéraux (Held, 2005, p. 197-199). L'auteur va très loin dans ses prescriptions : « À long terme, la social-démocratie mondiale [son projet] exige que se développent des pouvoirs politiques et des capacités administratives indépendantes, au niveau des régions et du monde [...] les États-nations sont toujours porteurs de sens, mais [il faut aussi] des niveaux de gouvernance plus larges pour traiter les questions transnationales et planétaires » (Held, 2005, p. 196). Suivant ce raisonnement, la souveraineté est reformulée sur une base mondiale plutôt que nationale (Held, 2005, p. 219). L'auteur aborde peu les enjeux liés à la diversité profonde, mais trace les contours des sociétés complexes à partir d'un angle socio-économique (Held, 2003). Held, dans une perspective très libérale, a à cœur les individus, mais moins les communautés. Selon lui, l'humanité appartient à un seul espace moral dans lequel chaque personne a droit équitablement au respect et à la considération de tous (Held, 2003, p. 470).

Habermas est plus prudent. Bien qu'il fasse les mêmes constats que Held par rapport à l'État-nation et la mondialisation, ses prescriptions sont moins ambitieuses et il se préoccupe davantage des enjeux reliés à l'intégration des individus dans les sociétés. La question de fond de son recueil d'essais *Après l'État-nation* est la suivante : « il s'agit essentiellement de savoir s'il est possible de faire surgir la conscience qu'une solidarité cosmopolitique est absolument nécessaire dans les sociétés civiles et les espaces publics politiques des régimes qui commencent à s'unir à grande échelle » (Habermas, 1999, p. 37). Est-il possible de créer des solidarités par-delà l'État-nation ? Habermas tente de surpasser la solidarité citoyenne nationale, celle qui fait en sorte que « les membres d'une même "nation" sont responsables les uns envers les autres » (Habermas, 1999, p. 52). Selon lui, c'est la seule manière d'arriver à ce que Held et lui désirent, c'est-à-dire une force politique ou institutionnelle capable d'agir au niveau supranational. Chez Beck, cette solidarité se formerait en raison du partage des risques planétaires, comme les dérèglements climatiques et les risques de catastrophe. Or, pour l'instant, croit Habermas, le passage d'un ordre national à un ordre supranational souffre d'un déficit de légitimité (Habermas, 1999, p. 62). Afin de combler ce manque de légitimité, les sociétés doivent dissocier la culture majoritaire (ou nationale) de la culture politique générale (Habermas, 1999, p. 67). Ce qu'Habermas explique, c'est qu'une culture politique commune, partagée, peut jouer un rôle intégrateur pour une société, mais que la culture nationale, elle, ne permet pas aussi aisément d'intégrer des individus et des collectivités aux identités complexes et multiples sans que ceux-ci n'acceptent de s'y fondre. L'auteur parle d'une base plus abstraite que la nation pour fonder la solidarité cosmopolite nécessaire : le patriotisme constitutionnel, la reconnaissance d'une culture politique partagée et vécue (Habermas, 1999, p. 68). Il écrit : « Dans une société complexe, la formation délibérative de l'opinion et de la volonté des citoyens, fondée sur les principes de la souveraineté populaire et des droits de l'homme, constitue en dernière instance le médium dans lequel se développe une solidarité abstraite, engendrée sous forme juridique et reproduite au moyen de la participation politique » (Habermas, 1999, p. 71). Habermas rejette le

multiculturalisme au profit de cette vision cosmopolite de la solidarité (Ulbricht, 2015, p. 27). Pour le philosophe, la situation discursive idéale doit prendre en compte un ensemble de valeurs acceptées et partagées par le groupe afin même de pouvoir exister. Donc, contrairement à Parekh qui croit que toutes valeurs, même les plus fondamentales, doivent être soumises à la délibération, Habermas met de l'avant l'idée qu'il est primordial d'établir les bases universelles du dialogue (Ulbricht, 2015, p. 27)

2.4 Des sociétés complexes interdépendantes

Plusieurs éléments nous apparaissent éclairants dans les idées de Held et Habermas. D'abord, les sociétés sont de plus en plus complexes, notamment en raison de l'accélération des processus de mondialisation économique, sociale et communicationnelle. L'État-nation ne peut plus de manière crédible se qualifier de parfaitement souverain sur son territoire. La pollution atmosphérique des États voisins affectera sa population sans qu'il puisse, dans les limites raisonnables et légales de sa souveraineté, et sans accords internationaux, y faire quoi que ce soit. Les pressions économiques des marchés globalisés auront une influence importante sur son marché intérieur, sur les emplois, la délocalisation des entreprises et les investissements étrangers. Comment alors s'assurer, de manière unilatérale, de conditions socio-économiques justes pour ses citoyens avec si peu de contrôle sur son économie interne ? Sans condition matérielle et de vie équitable et raisonnable pour tous les citoyens, comment s'assurer de l'intégration de tout un chacun à une société donnée ? En effet, les thèses des auteurs multiculturalistes vont dans le sens d'une reconnaissance institutionnelle et formelle des groupes qui forment la société étatique ; or, ces réformes et ces politiques de la reconnaissance peuvent-elles être efficaces si les conditions socio-économiques de ces groupes demeurent précaires ? Imaginons un instant une politique de la reconnaissance ambitieuse et très ouverte, une intégration formelle à la constitution canadienne pour les communautés autochtones, une intégration évoluant

au fur des interactions avec les autres groupes constitutifs de la société canadienne, comme le suggère Tully, mais tout cela alors que la majorité des autochtones vivent dans la pauvreté et la misère matérielle et sociale. Pour être véritablement efficace, une politique de la reconnaissance doit être accompagnée d'une certaine forme de politique de redistribution conséquente pour les groupes minoritaires reconnus, à défaut de quoi la reconnaissance demeure un vœu pieux (Fraser et Honneth, 2003). Or, dans des sociétés qui perdent peu à peu les ressorts de leur propre destinée à l'intérieur d'une économie globalisée, quelle redistribution est encore possible (Bouchard, 2017) ? Ce n'est pas tellement que le multiculturalisme nuit aux politiques de redistribution, comme l'affirment certaines critiques (Gitlin, 1995; Rorty, 2000; Barry, 2001), mais le multiculturalisme ne réfléchit pas aux problématiques d'affaiblissement de la souveraineté de l'État, notamment en matière économique.

Reprenons notre exemple pour illustrer notre propos. Le Canada pourrait reconnaître les spécificités des communautés autochtones sur son territoire dans une constitution par traités. Or, imaginons que des investisseurs américains, en accord avec le traité de libre-échange entre le Canada et les États-Unis, décident d'acheter des terres pour exploiter la forêt et ouvrir une scierie près d'un territoire autochtone protégé, ce qui détruit l'habitat naturel de la faune local et nuit à la chasse traditionnelle des communautés habitant le territoire. Ou encore, la pollution d'une centrale au charbon dans l'État de Washington entraîne des pluies acides sur des communautés de l'Ouest canadien. Quel pouvoir a réellement le Canada face à de telles situations ? Quelle marge de manœuvre pour des politiques de redistribution ? La reconnaissance institutionnelle apparaît alors vide de sens, et c'est une critique qui a déjà été faite au multiculturalisme : celle de ne pas prendre en compte les conditions matérielles, historiques et sociales de la formation des inégalités raciales, nationales ou de sexes (Lewicki, 2017, p. 386). Mais si en plus les États perdent la capacité d'agir directement sur leur économie, sur leur écologie, sur les conditions sociales de leur population, comment penser qu'une telle façon d'envisager le pluralisme serait adéquate ?

Les auteurs cosmopolites nous amènent à regarder les défis du pluralisme à l'ère des sociétés complexes non pas seulement à partir de l'angle de la diversité profonde, mais aussi de l'angle de l'affaiblissement de la capacité d'agir de l'État. Les sociétés sont fragmentées, les identités sont multiples, et les États, là où le pouvoir effectif du « peuple » doit être absolu, ne possèdent plus tous les leviers de leur destin (Nootens, 2012). Le déplacement de la souveraineté du peuple doit-il se faire au niveau supranational ? Ces institutions seraient-elles mieux en mesure de répondre aux défis du pluralisme ?

2.5 Le cosmopolitisme face à son déficit de légitimité

Comme le note Habermas, le cosmopolitisme souffre d'un déficit de légitimité. Même l'institution qui s'approche le plus d'une forme de cosmopolitique, l'Union européenne, s'est arrêtée à mi-chemin de son projet, selon l'auteur (Habermas, 1999, p. 104). Pour l'instant, la légitimité démocratique d'une telle institution est discutable, que ce déficit soit seulement perçu ou réel (Saurugger, 2017). Pour Habermas, le développement d'une solidarité citoyenne autour de grands principes libéraux universels, comme la liberté d'expression, l'égalité devant la loi, la liberté de religion, etc., permettra l'intégration sociale par-delà l'État, par ce qu'il nomme le patriotisme constitutionnel. Or ces principes sont souvent associés à l'Occident et à la démocratie libérale. Ils ne sont pas forcément aussi universels que l'affirme Habermas (Delanty, 1997; Peters, 1994). Pour Beck, c'est plutôt par la prise de conscience collective des risques partagés que cette solidarité se formera. Chez Held, le processus est déjà commencé et ne peut que se poursuivre. Cependant, les auteurs ne se risquent pas à imaginer concrètement de quoi aurait l'air un tel arrangement politique cosmopolite, si ce n'est Held. Celui-ci s'avance même à imaginer une Organisation des Nations-Unies possédant une certaine capacité répressive sur les pays du monde (Held, 2005, p. 239, 255). Kai Nielsen est un autre auteur qui s'aventure à imaginer un « gouvernement

mondial » (Nielsen, 2010, p. 127). Entreprise risquée, selon nous. Il est facile de voir comment ce type d'organisation, pour avoir un impact aussi significatif que celui d'être en mesure de faire face aux défis reliés à l'écologie et la sécurité mondiale, pourrait devenir un appareil répressif sans précédent à l'échelle planétaire.

Loin de moi l'idée d'accuser Held et Nielsen de défendre ce projet, mais si nous revenons à la base de la démocratie, il ne faut pas une très grande capacité d'abstraction pour imaginer que plus le lieu de pouvoir est éloigné du citoyen, moins sa capacité d'autolégislation est grande (Gagnon, 2001, p. 56-63). Si, justement, l'abstraction de la nation a permis l'établissement de démocraties à l'échelle étatique, par la création d'une communauté imaginée, il serait nécessaire, à tout le moins de créer une nouvelle communauté imaginée au niveau mondial, tâche qui nous apparaît pour l'instant très peu réalisable. C'est le fond de la critique de Thériault faite au cosmopolitisme. Ce dernier croit que pour établir la *polis*, l'unité politique, il faut un *demos*, un peuple, et que pour l'instant, seules les institutions nationales et la cohésion culturelle de la nation permettent d'établir véritablement ce *demos* (Thériault, 2019, p. 165). Il croit à la « nécessité d'un espace politique [la nation] pour réaliser l'universel » (Thériault, 2019, p. 180). Daniel Weinstock répliquera à cet argument « nationaliste libéral » en critiquant la vision naturaliste de la nation : la nation a été construite par l'État, et non l'inverse, et la solidarité citoyenne, celle recherchée par Habermas pour créer une solidarité cosmopolite, est souvent contrainte (par la force) par l'État. Ipso facto, il n'est pas impossible d'imaginer un *demos*, une sorte de nation mondiale, pour le cosmopolitisme, si celui-ci emprunte, par exemple, aux stratégies de construction nationale des États (Weinstock, 2010). Encore une fois, cependant, le spectre d'un appareil répressif sans précédent pointe à l'horizon.

Nous ne sommes pas convaincus que la centralisation (mondiale) de certaines capacités décisionnelles soit le chemin à suivre pour répondre aux défis du pluralisme à l'ère des sociétés complexes. Les identités sont multiples, mouvantes, les appartenances

fragmentées et non hiérarchiques ; la réponse ne devrait-elle pas l'être tout autant ? Si le peuple n'est plus le lieu de légitimité premier, si la souveraineté est éclatée et multiple, ne faut-il pas réfléchir à un ensemble politique qui partage ces caractéristiques plutôt que continuer à soutenir le modèle de l'État-nation, ou idéaliser un ensemble postnational ou cosmopolite enraciné dans un « peuple » mondial ? Ne faut-il pas sortir la communauté de l'imaginaire et l'ancrer dans le territoire, là où elle pourra agir et se construire une solidarité effective (Gagnon, 2001, p. 64-65) ?

Dans le prochain chapitre, nous analyserons le courant de la démocratie radicale comme réponse aux défis du pluralisme à l'ère des sociétés complexes. Comme nous le verrons, les préceptes philosophiques du multiculturalisme et du cosmopolitisme résonnent fortement dans ce courant, mais leurs applications politiques concrètes empruntent des trajectoires différentes.

CHAPITRE III

LA DÉMOCRATIE RADICALE

Le dernier courant exploré dans ce mémoire en ce qui a trait à la manière d'envisager le pluralisme et la gestion de la diversité profonde est celui de la démocratie radicale. Le terme « démocratie radicale » est popularisé au milieu des années 1980. Les auteurs qui s'inscrivent dans ce courant ont pour objectif premier de trouver une nouvelle gauche, un nouveau projet politique pour la gauche suite à l'échec des tentatives socialistes dans le monde (Laclau et Mouffe, 2001 ; Trend, 1996, p. 2). Associé à l'émergence des « nouveaux mouvements sociaux », comme l'activisme féminisme, gay, queer, racial, autochtone, environnemental, etc., la démocratie radicale propose de refonder le projet politique de la gauche (le socialisme) en des projets politiques constitués sur la base d'une démocratie plus ouverte, plus participative (Epstein, 1996, p. 128). Les définitions de ce qu'est la démocratie radicale varient d'un auteur à l'autre, allant d'une conception assez libérale, comme celle de Mouffe évoqué dans *Pour une démocratie plurielle*, à une conception participative et décentralisée chez d'autres auteurs (Laclau et Mouffe, 2001 ; Mouffe, 1994, p. 20 ; Euben, 1996, p. 72 ; Flacks, 1996, p. 113-115). Chez Barbara Epstein, par exemple, la démocratie radicale est associée aux mouvements sociaux des années 1970 et 1980 et suggère les caractéristiques suivantes : « a politics oriented more toward cultural than toward political or economic struggles; [...] associated with decentralization [and] vaguely anarchist, or at least anti-bureaucratic [...]. It suggests grassroots politics, diversity, [and] a playful political practice that is not bound by rigid structures [...] » (Epstein, 1996, p. 128). Alors que chez Nancy Fraser, la démocratie radicale s'intéresse

fondamentalement à deux problèmes : l'égalité sociale et la reconnaissance multiculturelle (Fraser, 1996, p. 198). C'est en ce sens que notre propre évaluation des auteurs s'inscrivant dans ce courant ne se fera pas seulement sur la base de leur adhésion proclamée à ce courant, mais sur les idées générales mises de l'avant par ceux-ci. Des auteurs d'idéologies et de provenance disparates sont regroupés dans ce courant pour leur engagement envers l'idée d'une restructuration fondamentale de la démocratie dans le but d'en arriver à une société plus égalitaire, plus libre et soucieuse des différences qui l'habitent.

La démocratie radicale partage avec le multiculturalisme une préoccupation en regard de l'accommodement de la diversité profonde des sociétés, et avec le cosmopolitisme le besoin de revoir certaines structures politiques pour y arriver. Contrairement à ce dernier, cependant, les auteurs s'inscrivant dans le courant de la démocratie radicale ont tendance à voir ces réformes « sous l'État », à des niveaux plus localisés (Euben, 1996, p. 73 ; Aronowitz, 1996, p. 99).

En s'intéressant à la restructuration et à la revalorisation du politique et de la démocratie, les auteurs de ce courant croient que les sociétés seront en meilleure posture pour répondre aux défis du pluralisme. Leur argument général va comme suit : « traditional democracy has failed to deliver on its promises of equality and civic participation. [It is] too willing to sacrifice the interest of diverse groups in the name of broad consensus » (Trend, 1996: 2-3). Il est possible de discerner dans celui-ci quelques éléments de la critique de Parekh envers les principes libéraux avancés par Kymlicka.

Nous croyons que les réflexions des auteurs s'inscrivant dans le courant de la démocratie radicale doivent faire partie intégrante du débat sur le pluralisme dans les sociétés complexes. Comme nous l'avons expliqué plus haut, sans pouvoirs démocratiques légitimes, les personnes issues de la diversité profonde ne pourront, au

mieux, qu'obtenir une reconnaissance institutionnelle par des institutions qui perdent peu à peu leurs capacités d'action et leur légitimité. De plus, l'habilitation politique peut modifier les subjectivités et rendre la diversité et le pluralisme comme des éléments constitutifs de la société (Mouffe, 1994, p. 24). C'est-à-dire que la participation même des individus au politique peut avoir un effet direct sur leurs identités.

3.1 La démocratie radicale de Laclau et Mouffe

Chantal Mouffe, philosophe belge, publie en 1985 avec Ernesto Laclau, théoricien politique argentin, un ouvrage important intitulé *Hegemony and Socialist Strategy, Towards a Radical Democratic Politics* dans lequel les auteurs esquissent les contours d'une théorie qualifiée de postmarxiste. Leur objectif est de renouveler la gauche, coincée entre l'échec du socialisme politique et la doctrine néolibérale (Smith, 1998, p. 1). Selon eux, le marxisme classique doit être dépassé, notamment en raison de l'évolution des luttes sociales et la pluralité grandissante des enjeux (Laclau et Mouffe, 2001, p. 1 ; Smith, 1998, p. 2). Les luttes féministes, nationales, sexuelles/de genre, écologistes et contre le nucléaire sont des exemples mis de l'avant par les auteurs pour présenter cette pluralité. Pluralité qui s'oppose à l'orthodoxie marxiste et sa conception de la formation d'une classe prolétarienne consciente de sa propre existence, homogène, et qui par la révolution prendra le pouvoir de manière unitaire, comme une seule volonté agissante (Laclau et Mouffe, 2001 p. 2 ; Smith, 1998, p. 2). Les auteurs qualifient cet idéal comme les restants de l'imaginaire jacobin, celui-là même que critiquait aussi Arendt, comme nous l'expliquerons plus loin (Laclau et Mouffe, 2001, p. 2). Inspirés par des traditions idéologiques diverses et plurielles, tels que le marxisme, le libéralisme, le poststructuralisme et la psychanalytique, Laclau et Mouffe critiquent les éléments du marxisme qui ne rendent plus compte de la réalité des sociétés qui se complexifient (Smith, 1998, p. 3). Le marxisme traditionnel fait face à des crises,

notamment parce qu'il explique mal la complexité et la résistance d'un capitalisme de plus en plus organisé — lui qui devait s'effondrer de l'intérieur en raison de ses contradictions — ainsi que la fragmentation des acteurs sociaux qui devait au contraire s'unir en une seule classe résistante : le prolétariat (Laclau et Mouffe, 2001, p. 18).

Leur argument les conduit vers une vision anti-essentialiste des identités et de la société. Ils écrivent : « unfixity has become the condition of every social identity » (Laclau et Mouffe, 2001, p. 85). Ici, les thèses cosmopolites établissant le caractère fluctuant, instable, multiple et mouvant des identités rejoignent les constats postmarxistes. Le projet de démocratie radicale que présentent les deux auteurs est conséquemment celui d'un espace politique fragmenté, multiple et dans lequel le conflit est irréconciliable — en raison de la pluralité — et accepté comme tel (Laclau et Mouffe, 2001, p. 152). Or, comme ils insistent sur le caractère imprévisible, conflictuel et non-essentialiste des sociétés, Laclau et Mouffe ne peuvent établir de « marche à suivre », ou de modèles politiques à prescrire (Laclau et Mouffe, 2001, p. 180). Ils affirment cependant ne pas être antiétatique, ni en faveur seulement d'organes de démocratie directe : il faut selon eux des moyens pluriels adaptés aux espaces sociaux desquels ils émergent (Laclau et Mouffe, 2001, p. 185). Voici comment ils décrivent le pluralisme caractérisant la démocratie radicale : « in the case of the pluralism proper to a radical democracy, diversification has been transformed into a diversity, as each of these diverse elements and levels is no longer the expression of a totality which transcends it [...] through the irreducible character of this diversity and plurality, society constructs the image and the management of its own impossibility » (Laclau et Mouffe, 2001, p. 191). La diversité est en soi la société, elle n'est pas originaire d'un niveau supérieur où elle est unie par une identité transcendante : une religion, une nation, le prolétariat. En ce sens, la fermeture ne peut jamais avoir lieu, la société comme objet ne peut jamais être totalement embrassée. Elle devient trop complexe.

3.2 Une société ingouvernable

Daniel Innerarity est un penseur qui a réfléchi à la transformation radicale du politique afin de mieux répondre à la complexité des sociétés. Il fait le constat d'une société devenue trop complexe pour être gouvernée tel qu'elle l'avait été auparavant. Il faudrait ainsi renoncer à la souveraineté totale des gouvernements au profit d'une conception de la politique comme « une forme particulière de gestion de la contingence ». (Innerarity, 2002, p. 30). La politique ne devrait plus être vue comme le lieu de décision suprême, mais un endroit où l'humain gère au meilleur de ses capacités l'imprévisibilité et l'ingouvernable de la société. Il écrit : « reconnaître la contingence n'équivaut pas à s'incliner devant la nécessité, c'est plutôt accepter un style de vie qui accorde une valeur à ce qui découle de la contingence : l'imprévisibilité, l'incertitude, la fragilité ou encore l'opportunité. » (Innerarity, 2002, p. 31).

L'auteur poursuit en nommant quelques-uns de ces aspects de la contingence politique qui rendent la société trop complexe pour être gouverné :

Parmi les divers aspects de cette contingence politique figurent, entre autres, l'altérité imprévisible des autres (il faut compter sur leur assentiment sans pouvoir jamais l'exiger), le caractère indépassable des conflits (les désaccords ne se laissent pas ramener à une position commune qui permettrait de surmonter définitivement la diversité des opinions), le fait que la politique reste toujours un combat (un consensus sur les moyens, les fins, les valeurs ou les modalités peut toujours être remis en question), l'inévitable partialité des opinions (la prétention d'incarner de manière infaillible l'intérêt général est toujours suspecte), la disposition qui en découle à prendre parti et à se compromettre avec le particulier (en abandonnant la confortable abstraction des questions de principe), l'esprit de concurrence (qui voit dans la résistance des autres un défi, une contingence que

l'homme politique ne doit pas chercher à éliminer), la difficulté de mener à bien nos réflexions et nos discussions, pour lesquelles nous ne disposons que d'un temps limité [...] » (Innerarity, 2002, p. 31-32).

Innerarity se positionne aussi par rapport à d'autres penseurs, notamment Habermas. Innerarity croit que les constructions idéologiques et les contingences du moment sont difficilement surmontables, qu'il est donc presque impossible d'imaginer un monde où des débats libres et éclairés dans la sphère publique mèneront inévitablement vers un consensus favorable à l'intérêt public. L'auteur célèbre plutôt le désaccord dans ce qu'il nomme « la démocratie conflictuelle » (Innerarity, 2002, p. 116). Cette démocratie consisterait en « un espace de combat ouvert, avec des résultats imprévisibles et des équilibres précaires, aussi éloigné de la stabilité consensuelle que de l'indifférence de l'équilibre. Le pluralisme tragique et la démocratie conflictuelle s'appellent l'un l'autre parce qu'ils visent tous deux à étendre l'accord sans pour autant considérer le désaccord comme illégitime » (Innerarity, 2002, p. 116).

Malgré son rejet de certaines thèses habermassienne, Innerarity adopte une idée de la participation au débat démocratique qui se rapproche d'Habermas en soulignant le caractère unificateur des pratiques démocratiques. Innerarity écrit : « l'activité politique peut ainsi forger des personnes qui sont et se pensent comme des citoyens, unis dans une vie publique qui exprime et préserve leurs différences. » (Innerarity, 2002, p. 118). L'auteur insiste sur l'importance d'abandonner la recherche de consensus ou de théorie englobante : « il ne s'agit pas tant de chercher à tout prix le consensus que d'apprendre à vivre sans lui, ou au moins avec un consensus qui, comme c'est presque toujours le cas, est partiel et fragile et doit rester révisable. » (Innerarity, 2002, p. 135).

Innerarity critique également l'État national. Il attaque d'abord son caractère territorial et restreint : « parce qu'il implique le monopole et l'exclusivité, le principe territorial

se prête mal au compromis, il ne permet pas l'appartenance simultanée à des espaces distincts. » (Innerarity, 2002, p. 138). Cette formulation particulière renvoie directement aux préoccupations d'autres chercheurs, comme Josée Bergeron et Jocelyn Maclure, qui insistent sur le fait que l'éclatement des réseaux et des appartenances rend difficile de concevoir une société unitaire, « on peut se situer dans plusieurs espaces à la fois », écrit Josée Bergeron (Maclure, 2000, p. 191-192 ; Josée Bergeron citée dans Maclure, 2000, p. 192). Le philosophe se préoccupe donc autant de la diversité que de la difficile gouvernance des sociétés complexes. Pour lui, la diversité profonde, et d'autres facteurs contextuels, viennent rendre ingouvernable (dans une conception traditionnelle, unitaire, du gouvernement) les sociétés.

Il s'en prend ainsi à ce qu'il nomme le particularisme qui s'érige en universel. Il écrit que « le principe de territorialité s'est imposé dans des contextes où l'on attendait de lui qu'il permette de surmonter les particularismes et les effets dommageables d'identités instables et mobiles. » (Innerarity, 2002, p. 138). C'est la vision étatique et fonctionnaliste des théories du territoire présentée par Margaret Moore dans *A Political Theory of Territory*, dans laquelle l'État prend possession du territoire en garantissant paix et stabilité (Moore, 2015, p. 89). Pour Innerarity, il est clair que ce modèle, celui de l'État hobbesien, où les individus renoncent à une part de leur liberté afin de se voir garantir une sécurité matérielle par l'État, est révolu (Innerarity, 2002, p. 142). Il faudrait alors revoir le modèle politique afin de mieux répondre au pluralisme et à la diversité des identités. En ce sens, Innerarity défend la thèse suivante :

Nous sommes à un moment opportun pour faire avec les nations ce que l'Europe a fait avec les religions dans la période initiale de la modernité : reprendre le pluralisme des identités et le rationaliser par les procédures démocratiques. Il ne s'agit pas de se passer des identités nationales, mais de leur donner une nouvelle viabilité. On ne devrait demander à personne d'oublier ce qu'il est. On doit simplement exiger qu'il ne pense pas son identité comme un moyen d'exclure les

autres, qu'il ne la fasse pas valoir contre le pluralisme qui caractérise nos sociétés. (Innerarity, 2002, p. 143).

Face à ces constats de dissolution de la souveraineté étatique et de dispersion des identités politique et nationales, Innerarity propose d'imaginer de nouvelles formes de gouvernements qui « dans les conditions d'une politique profondément décentralisée, soient efficaces tout en respectant les exigences démocratiques » (Innerarity, 2002, p. 177). Le modèle proposé par l'auteur en est un qui profite du recul de l'État pour participer à une dispersion des pouvoirs politiques dans différentes institutions et systèmes. L'action politique, selon Innerarity, doit être hétérogène, pluridimensionnelle, et s'éloigner d'une perspective hiérarchique, comme avec l'État traditionnel. André Burelle, dans sa biographie de Pierre Elliott Trudeau, avance sa vision d'un fédéralisme comme modèle politique de codécision et d'interdépendance (Burelle, 2005). Innerarity propose quelque chose de semblable, mais pousse le raisonnement encore plus loin, intégrant les secteurs, ce qu'il nomme les « systèmes », normalement dirigés par des ministères, comme des unités de la fédération : « les systèmes complexes [comme la science, l'économie, la culture, la santé, etc.] ne peuvent être gouvernés depuis un sommet hiérarchique, avec ce que cela suppose, une simplification qui ne correspond plus à la richesse, à l'initiative et à la compétence des éléments composant ces systèmes » (Innerarity, 2002, p. 192). L'État aurait perdu la compétence de son action : sa souveraineté est trop dissolue, il faut seulement accepter ce constat et repenser nos sociétés en ce sens.

Innerarity se défend de proposer ce que les libertariens comme Robert Nozick mettent de l'avant, c'est-à-dire une vision de l'État minimal où les individus sont atomisés et le seul lieu de décision est le marché (Nozick, 2013). Pour Innerarity, « nos sociétés ne peuvent plus être comprises à partir des seuls individus, ni leur identité à partir de la projection de celle des citoyens » (Innerarity, 2002, p. 206). Il met plutôt l'accent sur l'autonomie des systèmes et la coordination politique de ces systèmes dans l'espoir non

pas de résoudre les problèmes sociaux, mais de les gérer. Il écrit « la coordination entre la politique et l'économie qu'exige la complexité des sociétés contemporaines ne se confond ni avec la relation hiérarchique ni avec celle qu'établit le marché. Dans le contexte d'une société active, l'intervention politique ne peut résoudre aucun problème social, elle peut seulement, dans le meilleur des cas, encourager la gestion et la solution autonomes des problèmes » (Innerarity, 2002, p. 207). Cela amène l'auteur à défendre le libre-marché, arguant que la gauche politique doit se réapproprier ce terrain qui aurait été le sien avant le marxisme (Innerarity, 2002, p. 238).

Le modèle proposé par Innerarity apparaît, malgré ses prétentions contraires, emprunter au libéralisme. Libérer des « contraintes » de l'État, les systèmes doivent pouvoir agir de manière autonome parce qu'ils savent mieux que quiconque gérer leur secteur, or, n'est-il pas naïf de croire que dans une communauté politique avec une sphère politique faible, chacun des systèmes aura un poids égal et pourra entrer en dialogue démocratique avec les autres de manière égalitaire ? Autrement dit, comment concevoir que l'économie, par exemple, ne deviendra pas toute-puissante n'occupera pas toute la place dans une communauté si aucun mécanisme d'équilibre politique n'est mis en place ? De plus, la limitation de la sphère politique à un rôle de coordination des entités systémiques ne risque-t-elle pas de reléguer le pouvoir de décision aux technocrates et à une élite d'experts ? La solution de rechange proposée par Innerarity semble peu adéquate, à mi-chemin entre les théories libérales et libérales, elle ne s'imagine pas bien. Il est difficile de voir comment cette société des systèmes serait un avancement pour la démocratie. Sa proposition n'en est pas pour autant sans valeur, alors qu'elle tient des similitudes avec ce que d'autres auteurs de la démocratie radicale mettent de l'avant, dans un esprit de décentralisation, mais où le politique demeure le moteur des autres « secteurs » par un fonctionnement en assemblées.

Il serait aussi possible de dresser quelques parallèles entre la pensée de Tully et celle d'Innerarity, dans leur aspect plus philosophique et radical, mais aussi dans

l'acceptation du conflit comme constitutif des sociétés complexes. Innerarity insiste pour que soient rejetés le consensus et les théories englobantes. Il ne croit pas en une société capable de gouverner de manière monolithique, et c'est un peu ce que met de l'avant Tully. Les deux auteurs se rejoignent sur le besoin de transformer la manière d'envisager l'État et la politique qui prévalait jusqu'à maintenant, et qui prévaut toujours, dans laquelle le peuple est le seul détenteur de la souveraineté politique et où l'État agit dans l'intérêt collectif, le bien commun, comme le théorisait notamment Rousseau (Rousseau, 2011). Cette vision moniste, incapable de prendre en compte la diversité profonde des sociétés complexes, perd son emprise effective sur les sociétés (le peuple n'est plus le seul détenteur effectif du pouvoir), or, cette vision « classique » ou « moderne » est encore très puissante en philosophie politique et dans l'esprit de plusieurs penseurs (Parekh, 2006, p. 194 ; Innerarity, 2002, p. 30). Il existe un décalage entre le réel et la pensée. Décalage qu'il faudrait résoudre en acceptant le caractère conflictuel, décentralisé des sociétés, et leurs particularismes. Il n'y aurait plus un seul lieu de pouvoir, selon Innerarity et Tully, mais plusieurs, émanant des identités mouvantes et des demandes de reconnaissance culturelle.

Le lieu de pouvoir, en ne se trouvant plus dans l'imaginaire du peuple, dans la nation, devrait logiquement se déplacer. Conséquence inévitable qu'Innerarity a comprise, mais pas Tully. Si le lieu de pouvoir se déplace, alors l'État ne devrait plus forcément être le centre de l'univers politique de toute société. Il faut trouver d'autres lieux.

3.3 La démocratie plurielle

Nous pouvons dès lors voir plusieurs ressemblances entre les constats que fait Innerarity et ceux de Laclau et Mouffe dans *Hegemony*. Ces ressemblances sont encore présentes dans *Pour une démocratie plurielle*, un ouvrage plus récent de Chantal Mouffe. Poursuivant dans la logique de *Hegemony*, mais remplaçant son projet

politique de démocratie radicale par une démocratie plurielle — un recentrement non anodin du post-marxisme vers le libéralisme — Mouffe souligne l'importance du conflit et de l'Autre dans le politique (Mouffe, 1994, p. 12). Elle croit, comme Innerarity, que le pluralisme des sociétés complexes implique la « permanence du conflit » et donc, qu'il faut revoir la tradition démocratique afin que l'opposant politique, celui avec qui on ne s'accorde pas, ne soit plus vu comme « un ennemi à abattre, mais comme un adversaire dont l'existence est légitime et qui doit être toléré » (Mouffe, 1994, p. 14 ; 19). Elle va même mettre de l'avant l'idée, un peu comme Innerarity, « d'une multiplicité d'associations dotées d'une capacité réelle à prendre des décisions, et d'une pluralité de centres de pouvoir » (Mouffe, 1994, p. 63). Or, les ressemblances entre les théories des deux penseurs s'arrêtent là. Car, la proposition de démocratie conflictuelle d'Innerarity ne refaçonne pas le politique de manière à le placer au cœur des sociétés complexes, mais bien au contraire, le dilue dans les institutions existantes, le reléguant au rôle de coordonnateur. Le pouvoir et le conflit étant partout, la contingence, impliquant trop de facteurs à étudier, aucun agent ne peut prendre de décision politique.

Mais Mouffe et les autres auteurs de ce courant croient toujours au politique. Elle écrit : « un projet de démocratie plurielle [son projet] revendique, au contraire, l'existence de la multiplicité, de la pluralité et donc du conflit et y voit la raison d'être de la politique » (Mouffe, 1994, p. 41). Devant la prolifération « d'espaces politiques radicalement nouveaux et différents », ce que nous pourrions considérer comme les demandes de reconnaissances identitaires issues de la diversité profonde, il faudrait « abandonner l'idée d'un espace unique de constitution du politique » (Mouffe, 1994, p. 44). Mouffe ne veut pas diluer le politique, mais le revaloriser par la participation collective « à une sphère publique dans laquelle les intérêts s'affrontent, les conflits s'expriment, les divisions s'exposent, les confrontations sont mises en scène d'une façon telle que [...] la liberté soit assurée » (Mouffe, 1994, p. 119).

Ainsi chez Mouffe le politique, loin de prendre un rôle d'arrière-plan, se transforme pour retrouver sa légitimité et son pouvoir d'action. Il se transforme en se multipliant. L'auteure accorde aussi beaucoup d'importance au pluralisme. Réalisant les mêmes constats d'éclatement des identités et d'attachements multiples dans les sociétés complexes que tous les auteurs étudiés pour ce mémoire, Mouffe propose de faire éclater le lieu de pouvoir unique, la conception de l'État-nation, un État pour une nation. Selon elle, il ne faut pas voir l'individu comme étant atomisé, à la manière libérale, ni la société comme englobante, moniste, mais comme « constitué par un ensemble de *positions de sujet* [emphase de l'auteure], inscrit dans une multiplicité de relations sociales, membre de nombreuses communautés, et participant de toute une pluralité d'identifications collectives » (Mouffe, 1994, p. 58). La philosophe croit que la diversité profonde doit être envisagée comme fondamentalement constitutive du politique. Elle écrit en ce sens :

On méconnaît la spécificité du pluralisme démocratique moderne lorsque l'on l'envisage seulement comme le constat empirique de la multiplicité des conceptions morales du bien. Elle doit être comprise bien plutôt comme l'expression d'une mutation symbolique dans l'organisation des relations sociales [...] Dans une société démocratique moderne [ou complexe], une unité substantive ne peut continuer à exister car la division doit être reconnue comme constitutive (Mouffe, 1994, p. 162).

L'auteure critique la conception libérale selon laquelle l'ordre politique idéal « repose sur des institutions politiques qui font l'unanimité » (Mouffe, 1994, p. 164). Or, Mouffe explique que cela fait en sorte que le pluralisme est rejeté dans la sphère privée : il est dépolitisé. Les conceptions philosophiques, morales et religieuses issues du pluralisme se voient interdites d'accès au politique. « [Les penseurs libéraux] ne peuvent pas comprendre qu'il puisse aussi exister des conflits insolubles dans le domaine des valeurs spécifiquement politiques » (Mouffe, 1994, p. 164).

Bien que la vision de Mouffe soit toujours étatique, elle remet en question plusieurs notions importantes des cadres politiques actuels. Il n'y a plus, chez Mouffe, de souveraineté du peuple, mais un éclatement des souverainetés, du pouvoir. Un peu comme Tully, Mouffe veut ouvrir le dialogue sur les valeurs dites fondamentales des sociétés libérales. Elle ne croît pas en un consensus sur certaines valeurs minimales requises pour faire société, comme les libéraux et les théoriciens de la démocratie délibérative, en ce sens elle va plus loin que les auteurs du multiculturalisme d'État (Laclau et Mouffe, 2001, p. xvii).

En effet, même si elle ne remet pas explicitement le rôle de l'État en question, elle attaque assez violemment celui-ci comme seul lieu de pouvoir légitime dans les démocraties modernes. Les auteurs du multiculturalisme d'État ne remettent jamais cela en question : les demandes d'accommodements, de reconnaissance et d'autonomie sont toujours filtrées et contrôlées par l'État, même que ces demandes doivent, pour se faire entendre légitimement, être formulées au niveau étatique. C'est l'État qui doit mettre en place des politiques et des réformes pour reconnaître les groupes, pas les villes, pas les associations, pas les écoles, pas les lieux d'emploi, etc. Ce n'est pas impossible que ces autres niveaux de pouvoir le fassent, mais ce ne sont pas les lieux privilégiés. Alors que chez Mouffe, il est clair que les lieux de pouvoir alternatifs ont un rôle de premier plan à jouer. L'éclatement des identités doit aussi mener au fractionnement des lieux de pouvoir. Une fois dispersés, ces nouveaux lieux seront en meilleures positions pour répondre aux défis du pluralisme à l'ère des sociétés complexes. C'est la position que l'on peut tirer des écrits de Mouffe sur la démocratie plurielle, mais c'est également le fil conducteur de tout le courant de la démocratie radicale.

3.4 La volonté générale, la représentation et le bonheur public chez Arendt

Dans son étude sur les révolutions, Hannah Arendt fait plusieurs constats qui nous apparaissent éclairants dans le cadre de ce travail. Dans *De la révolution*, Arendt étudie minutieusement les deux premières révolutions de l'ère moderne : la Révolution américaine, puis la Révolution française (Arendt, 2012). Son étude comparative sur les buts, motivations, idéaux et résultats de ces révolutions l'amène à soulever des points intéressants. Bien que son ouvrage n'ait aucune prétention normative, il est possible de voir transparaître à travers ses analyses les penchants d'Arendt pour une démocratie plus radicale.

La première analyse d'Arendt que nous retenons est celle sur la volonté générale, ou celle du peuple, comme une et indivisible. La philosophe expose que la Révolution française s'est produite sans vraiment changer les schèmes de pensée prévalents à l'époque : le roi, guillotiné, fut remplacé par le peuple comme entité absolue, incontestable (Arendt, 2012, p. 113). La souveraineté monarchique a fait place à la souveraineté du peuple. Alors qu'aux États-Unis, une terre déjà habituée à l'autogouvernement municipal, la révolution prend en compte le pluralisme, chaque État, par exemple, est responsable de faire rédiger sa propre constitution ; en France, le peuple parle d'une seule voix (Arendt, 2012, p. 140). La facilité avec laquelle cette transposition des schèmes de pensée existants s'est effectuée s'explique par le fait que le concept de peuple peut effectivement paraître capable d'agir comme une « hydre polycéphale, [une] masse qui se meut comme un seul corps et agit comme si elle était habitée par une seule volonté » (Arendt, 2012, p. 141). Or, selon Arendt, le peuple peut arriver à former cette hydre polycéphale seulement dans des conditions d'extrême pauvreté (Arendt, 2012, p. 141).

En comparaison, la Révolution américaine s'ancrait dans des corps politiques constitués au niveau local :

Ce qui faisait défaut au vieux continent, c'étaient les municipalités des colonies [...] Ceux qui reçurent le pouvoir de constituer, de rédiger des constitutions étaient les délégués dûment élus des corps constitués ; ils recevaient leur autorité d'en bas et, lorsqu'ils restaient fermement attachés au principe romain selon lequel le peuple est le siège du pouvoir, ils ne pensaient pas à une fiction et à un absolu — la nation au-dessus de toute autorité et déliée de toute loi —, mais à une réalité vivante, la multitude organisée dont le pouvoir s'exerçait conformément aux lois et dans les limites de celles-ci (Arendt, 2012, p. 253-254).

Arendt note la capacité des colons américains de l'époque à former des pactes et des ententes mutuelles, et à les respecter, sans attendre d'une autorité quelconque qu'elle les approuve. Elle explique que la force de ces associations, pactes et ententes réside dans le fait qu'elles ne représentent pas seulement un consentement vague et général, mais des engagements et des promesses faites à soi-même et aux autres citoyens (Arendt, 2012, p. 278).

En bref, Arendt s'oppose au concept de nation et de peuple indivisible. Pour elle, cela revient à transposer le monarque absolu en hydre polycéphale capable d'agir comme un seul corps et surtout de se voir interpréter comme tel par les politiciens. Wendy Brown fait un argument semblable dans son ouvrage *Walled State, Waning Sovereignty* (Brown, 2010). Quiconque s'intéresse au pluralisme doit comprendre la difficulté de conserver les concepts de nation et de peuple. En effet, quelle place peut-on faire aux particularismes dans une société où la nation est encore perçue comme une et indivisible ?

La seconde analyse d'Arendt que nous retenons est probablement sa plus normative de tout l'ouvrage. Elle expose d'abord que toutes les révolutions modernes ont vu apparaître, à leur début, une forme ou une autre de système de conseils locaux où travailleurs, citoyens d'un comté, d'un arrondissement ou d'une municipalité s'assemblaient spontanément afin de participer activement aux affaires publiques (Arendt, 2012, p. 381 ; p. 402). Ces « conseils » ont pris la forme de soviets, de Räte ou de sociétés révolutionnaires, selon leur pays d'origine (Arendt, 2012, p. 381). La philosophe ne tarit pas d'éloges pour ces organes spontanés de démocratie directe : « le système des conseils mettait [les historiens] en présence d'une forme entièrement nouvelle de gouvernement, d'un nouvel espace public de liberté, qui s'était créé et organisé au cours de la révolution elle-même » (Arendt, 2012, p. 381). Elle explique également que ces conseils ont vu le jour en dehors de tous les partis révolutionnaires, et même à leur insu (Arendt, 2012, p. 381).

Arendt montre un si grand enthousiasme envers ces organes politiques nouveaux notamment parce que, pour elle, la liberté passe par l'exercice de la chose publique, par ce qu'elle nomme le bonheur public, le désir et la capacité à participer activement à la vie politique (Arendt, 2012, p. 390). Elle formule son opinion de manière éloquente en parlant du système des districts, le projet politique avorté de Thomas Jefferson : « l'affirmation fondamentale du système des districts, c'était que nul ne pouvait se dire heureux sans avoir sa part du bonheur public, que nul ne pouvait se dire libre sans expérience de la liberté publique, et que nul ne pouvait se dire heureux et libre sans participer à la puissance publique et sans y avoir sa part » (Arendt, 2012, p. 390).

C'est en ce sens qu'Arendt est radical. Sans nécessairement faire l'apologie de la chute de l'État, la philosophe le critique de manière virulente (Fine, 2016, p. 17). Selon elle, ce serait même les révolutionnaires, regroupés à l'intérieur de partis politiques révolutionnaires, certes, mais prisonniers, toujours, des cadres politiques de l'ancien régime : le système des partis, qui s'en prirent le plus vigoureusement à ces conseils

spontanés, les foulant au pied de la ligne de parti ou les réduisant à l'impuissance (Arendt, 2012, p. 378-379). Si Lénine et Marx célèbrent d'abord le système des conseils, leur idéologie étatique, dans laquelle la révolution doit se traduire par la prise du pouvoir étatique par la faction révolutionnaire (le parti révolutionnaire), puis le remplacement du souverain (royal ou bourgeois) par le parti, encore une fois, un et indivisible, est incapable de comprendre et de tolérer ces conseils locaux et indépendants, capables d'agir à l'extérieur du parti (Arendt, 2012, p. 393).

Les conseils, partout où ils sont apparus, se sont formés de manière spontanée, et ils ont revendiqué leur institutionnalisation comme ordre politique (Arendt, 2012, p. 404). Les gens investis dans ces conseils souhaitaient bâtir une république basée sur leur système, et ne souhaitaient pas la révolution permanente. Transcrivons ici quelques exemples de ces conseils apparus spontanément en Hongrie durant la révolution de 1957 : « conseils de quartier émergés dans tous les lieux résidentiels, conseils dits révolutionnaires issus des combats de rue, conseils d'écrivains et d'artistes nés dans les cafés de Budapest, conseils étudiants et de la jeunesse dans les universités, conseils ouvriers dans les usines, conseils dans l'armée, chez les fonctionnaires, etc. » (Arendt, 2012, p. 408). Elle écrit par la suite que « la formation d'un conseil dans chacun de ces groupes disparates transforma une proximité plus ou moins fortuite en institution politique » (Arendt, 2012, p. 408). Cette dernière phrase est essentielle, selon nous, pour comprendre la force du courant de la démocratie radicale pour aménager un espace de vivre ensemble optimal pour tous à l'intérieur des sociétés complexes. La proximité crée la communauté politique, non pas imaginée, mais vécue, réelle, et solidaire. Mais l'État unitaire détruit ou coopta ces instances de démocratie directe, car la volonté générale ne parle que d'une seule voix. Les systèmes de conseils furent des institutions éphémères partout où ils apparurent.

La troisième et dernière analyse d'Arendt qui nous intéresse est celle qu'elle a rédigée sur le système des partis et la démocratie représentative. Arendt en a contre l'aspect

unitaire de l'État. Contre les concepts fermés et monistes de peuple et nation. C'est ce qui rend possible la démocratie représentative, car il ne suffit, pour les représentants dûment élus, que de suivre la volonté générale, le bien commun ou l'opinion publique. Arendt admet que ce système est relativement stable, mais souligne qu'il ne favorise pas la participation, mais la représentation, et que celle-ci exclut la très grande majorité de la population de la capacité à réaliser leur bonheur public, à se réaliser en tant qu'être politique (Arendt, 2012, p. 410 ; 412). En ce sens, la représentation ne permet pas l'expression de la pluralité des perspectives des citoyens : elle ne permet pas les opinions publiques, seulement l'opinion publique (Sitton, 1987, p. 84). En démocratie représentative, la communication entre élus et électeurs ne se fait jamais sur une base d'égal à égal, mais « entre ceux qui aspirent à gouverner et ceux qui consentent à se laisser gouverner » (Arendt, 2012, p. 423). Cela ferait en sorte qu'une relation significative entre le citoyen et la communauté ne se crée pas (Sitton, 1987, p. 85).

Mais quelle place pour le pluralisme ? Pour la diversité profonde ? Une place de représentant, de représenté. En effet, les conséquences de la démocratie représentative, du cadre conceptuel de l'État unitaire, affectent les moyens disponibles pour les groupes minoritaires ou issus de la diversité à aménager politiquement leur espace. Dans un gouvernement représentatif, toute demande est représentative. Les demandes de reconnaissance sont des demandes de représentations justes et équitables dans la sphère politique étatique. Ou encore, dans la représentation artistique de ces minorités. Très peu de place est laissée à une pensée et à des demandes à l'extérieur de ces cadres. On pourrait penser que certains traités signés entre des communautés autochtones et le gouvernement fédéral canadien ou provincial québécois, en permettant une plus grande autonomie pour ces communautés locales, sortent de ce schème de représentation. Mais ces arrangements sont plutôt rares dans un État moderne et sont très limités, en plus d'être restreints à des groupes assimilables à des « nations » distinctes, comme le soulignait Kymlicka (Kymlicka, 1995, p. 194).

La pensée d'Arendt est éclairante dans la mesure où elle nous amène à réfléchir à un véritable pluralisme, non pas seulement représentatif, mais politique. Réel et effectif, avec la capacité de décider et d'agir. Pour nous, cette façon d'envisager le politique ouvre des voies intéressantes pour réfléchir autrement que par l'État et la représentation au pluralisme et à la complexité des sociétés, même si Arendt n'en fait pas mention explicitement dans son œuvre.

3.5 Le municipalisme libertaire

Un peu dans le même ordre d'idée que le système des conseils avancé par Arendt se trouve la théorie libertaire, très souvent axée sur le développement d'organes de démocratie directe. Selon les auteurs libertaires, le véritable sens de la démocratie a en quelque sorte été détourné au profit d'une conception électoraliste du système politique (Dupuis-Déri, 2013, p. 11). Le régime politique actuellement qualifié de « démocratique » n'en serait qu'un pâle simulacre, se référant plutôt à une évolution de la forme républicaine de gouvernement (Dupuis-Déri, 2013, p. 32 ; 37). Le pouvoir légitime se trouverait dans l'exercice réel du politique par la multitude, c'est-à-dire par la voie de la démocratie directe, et des formes de gouvernement en assemblées auraient fonctionné concrètement à plusieurs moments de l'histoire (Bookchin, 1987 ; Dupuis-Déri, 2013, p. 40-54). Poussant le raisonnement de Mouffe et d'Arendt encore plus loin, les auteurs libertaires prônent la fin de l'État et la mise sur pied d'instances, d'assemblées et de fédérations autonomes fonctionnant sous le principe de la démocratie directe (Dupuis-Déri, 2012, p. 246).

Murray Bookchin, un théoricien anarchiste du 20^e siècle, développe le projet politique du municipalisme libertaire, dans lequel il met de l'avant l'importance des institutions politiques locales pour redonner aux citoyens un pouvoir réel sur leur communauté (Bookchin, 1987, p. xi ; Biehl, 1998, p. 40-41). Le projet politique de Bookchin découle

d'une critique virulente de ce qu'il nomme l'urbanisation rampante des villes : la transformation des villes et des villages en corporations dépolitisées jugées seulement sur la base des services municipaux qu'elles offrent à leurs résidents (Bookchin, 1987, p. 7). La cité grecque, centre vital de la vie politique athénienne, et exemple type du rôle central qu'ont joué les communautés politiques de proximité dans l'histoire de l'humanité, a été cooptée par l'État-nation centralisateur et les dynamiques marchandes. Un processus long et non sans acte de résistance de la part des villes, démontre Bookchin en retraçant le poids politique des villes à travers l'Antiquité, le Moyen-Âge et la Renaissance, jusqu'à la défaite progressive des ligues de cités au profit des États-nations (Bookchin, 1987). La thèse de l'auteur libertaire est que tout au long de l'histoire humaine, ce ne sont pas les États qui ont été les unités politiques les plus significatives, mais les villes. Ces communautés rapprochées, envisagées à échelle humaine, auraient résisté aux tendances centralisatrices de conquérants et de monarques dans le but de préserver l'autonomie qui les caractérisait (Bookchin, 1987). Le sentiment d'allégeance premier des petites gens, défend Bookchin, allait à leur cité (Bookchin, 1987, p. 6). L'auteur veut aussi montrer que la prédominance de l'État-nation comme unité politique n'a pas été un processus téléologique ancré dans le progrès. Sa victoire sur d'autres types d'entités politiques n'était pas inévitable (Bookchin, 1987, p. 131). En fait, elle serait due, non pas à l'émergence d'économies nationales, comme le veulent certains historiens, mais à la souveraineté grandissante du roi et de sa cour sur le territoire (Bookchin, 1987, p. 139). Bookchin soutient que la nation a d'abord été considérée comme le patrimoine du roi, donc, en quelque sorte, comme faisant partie de sa possession privée, donnée en héritage à sa lignée (Bookchin, 1987, p. 139). Pour lui, cette forme d'absolutisme royal a exercé un rôle important dans la création de l'État et de la nation, et dans la perte de pouvoir des cités :

Absolutism, which sculpted a sense of nationhood out of feudal parochialism, played a very crucial role : it not only supplanted localism with nationalism; it also stifled a highly decentralistic, localistic, and spontaneous society, marked by

a rich diversity of cultural, economic, and communal attributes, replacing it with increasingly homogenized lifeways, bureaucratized institutions, and centralized state forms [...] It turned localist politics into nationalist statecraft, divesting citizenship of its classical attributes and turning vital, empowered and strongly etched men and women into passive, disempowered, and obedient “subjects” (Bookchin, 1987, pp. 145–146).

Ainsi pour Bookchin, l’État-nation représente la victoire de l’absolutisme sur un modèle décentralisé de confédérations de cités. La victoire du monarque sur une forme d’autogestion démocratique locale.

Comme Arendt, Bookchin lie la naissance de la nation à l’absolutisme. En effet, les critiques que la théorie de Bookchin fait à l’étatisme actuel ressemblent beaucoup à celles de Mouffe et Arendt : « les gens des sociétés occidentales perdent jusqu’au souvenir de la politique en tant que phénomène actif et vital d’autogestion, pendant que le concept affaibli de citoyenneté — réduit au droit de vote et au paiement des impôts, accompagnés de la réception passive de services fournis par l’État — est confondu avec la citoyenneté elle-même » (Biehl, 1998, p. 39). Il écrit ainsi : « the citizen qua taxpayer is not expected to get deeply involved in municipal affairs. Nor does the contemporary urban environment encourage him or her to do so. A “good citizen” is one who obeys the laws, pay taxes, votes ritualistically for preselected candidates, and “minds his or her own business” » (Bookchin, 1987, p. 9). En ce sens, Bookchin soutient que les agglomérations urbaines actuelles n’ont pas de culture civique forte, ancrée dans un effort collectif de politisation de l’espace, mais sont seulement des lieux de résidence pour des individus atomisés qui se retrouvent à habiter l’endroit pour y travailler (Bookchin, 1987, p. 7-8).

Le municipalisme libertaire critique le déracinement du politique de sa base et propose un retour aux institutions politiques locales, comme les municipalités, les quartiers et

les villages. Ce projet libertaire défend l'idée que les citoyens doivent reprendre les pouvoirs que l'État « a usurpés », et que la participation politique locale habilite les gens à avoir une emprise réelle sur leur destinée (Biehl, 1998, p. 99 ; Best, 1998, p. 348). Bookchin met l'accent sur le caractère fondamentalement social de l'humain. Selon lui, et dans le même ordre d'idées que le concept de bonheur public avancé par Arendt, pour s'épanouir, l'être humain doit s'actualiser dans des communautés de sens partagées, seulement alors peut-il réellement être libre (Bookchin, 1987, p. 249). En redonnant du pouvoir aux institutions municipales, celles-ci pourront devenir des arènes politiques discursives dans lesquelles les citoyens pourront se confronter intellectuellement et émotionnellement, « experience each other through dialogue, body language, personal intimacy, and face-to-face modes of expression in the course of making collective decisions » (Bookchin, 1987, p. 249). Encore une fois, l'importance du dialogue, cette fois-ci vécu en personne plutôt qu'en représentation, est soulignée.

John P. Clark croit que le projet de Bookchin est limité par ses cadres trop rigides : il n'y aurait pour ce dernier qu'une seule façon légitime d'en arriver à des communautés autogouvernées. Clark critique en ce sens le « fétichisme des assemblées » de Bookchin, alléguant que ce dernier surestime l'importance et le rôle de l'assemblée municipale dans son projet de municipalisme libertaire. Il faudrait plutôt diversifier les sources de pouvoir émanant de la démocratie participative ; laisser le pouvoir créatif de la communauté s'exprimer par la multiplication des lieux de participation (Clark, 2013, p. 271). Ceci permettrait notamment de faire face à des défis complexes dans des secteurs pointus, défis qui seraient difficilement envisageables de régler au niveau de l'assemblée municipale parce que celle-ci serait engorgée et non spécialisée (Clark, 2013, p. 272). Clark, dans la mouvance des influences post-structuralistes et post-marxistes, propose de favoriser les politiques préfiguratives plutôt qu'un plan de match bien établi, comme chez Bookchin, pour arriver à une écologie sociale anarchiste. C'est-à-dire qu'il met l'accent sur l'établissement de groupes affinitaires, de

communautés et de mouvements démocratiques fonctionnant selon les principes qu'ils désirent voir advenir dans la société (ex. : autonomie, démocratie directe, respect des considérations féministes, queers, autochtones, etc.) (Clark, 2013, p. 290). L'auteur écrit : « Advocates of radical democracy can do no greater service to this cause than to demonstrate the value of democratic processes by embodying them in their own forms of self-organization » (Clark, 2013, p. 290).

Relativement d'accord avec les objectifs sociaux et politiques de Bookchin, Clark va cependant plus loin que celui-ci dont certaines conceptions rigides de la démocratie directe et de la citoyenneté ne permettent pas un éclatement des formes de contestation et d'autogouvernement. Un peu comme les conseils que présentait Arendt — il n'y avait pas qu'un seul conseil central décidant de tout — Clark désire une multiplication de ces lieux de pouvoir alternatifs, parfois spécialisés, parfois généralistes, se recoupant entre eux : on peut, par exemple, appartenir à la fois au conseil étudiant et au conseil d'un quartier. C'est aussi, en quelque sorte, ce que mettront de l'avant Michael Hardt et Antonio Negri dans une section prochaine, et ce que Mouffe et Laclau théorisaient en expliquant que les individus ont une pluralité de position de sujets, appartenant à plusieurs ensembles non holistiques.

Benedict Anderson parlait de « communauté imaginée » pour définir la nation, car, écrivait-il, « même les membres de la plus petite des nations ne connaîtront jamais la plupart de leurs concitoyens » (Anderson, 1996, p. 19). En ce sens, Anderson proclamait « en vérité, au-delà des villages primordiaux où le face-à-face est de règle (et encore...), il n'est de communauté qu'imaginée » (Anderson, 1996, p. 20). Or, le municipalisme libertaire projette de rendre réelles les communautés, de les sortir de l'imaginaire. Si les citoyens d'une communauté localisée, un village, par exemple, se rencontrent en assemblées chaque semaine pour discuter et décider des enjeux politiques du village, puis entre eux dans d'autres conseils et comités, alors il n'y a plus rien d'imaginaire à cette communauté. Bookchin croit que cette communion

rapprochée solidifiera les liens entre les citoyens et favorisera les particularismes (Bookchin, 1987, p. 252). Chez Clark, le pluralisme est encore plus important : en plus de l'assemblée centrale, d'autres comités et conseils exercent des pouvoirs concomitants sur des enjeux qui touchent leurs membres.

Qu'est-ce que cela veut dire, concrètement, pour les défis du pluralisme à l'ère des sociétés complexes ? D'abord, il n'y a plus de représentation. Chaque individu, chaque groupe participe activement au politique. Ensuite, sans le caractère imaginaire de la communauté, les risques d'essentialisation, de fixation de l'identité de cette communauté, deviennent presque nuls. Qui fait partie de la nation ? La question peut susciter des interprétations bien différentes. Qui fait partie du village ? La question devient presque administrative : tous ceux qui y vivent.

3.6 Le fédéralisme anarchiste

Le municipalisme libertaire veut faire des communautés locales le lieu premier des décisions politiques. Ces communautés seraient autonomes sur leur territoire et fonctionneraient en démocratie directe. Par la suite, elles feraient partie de fédérations et de confédérations plus larges où elles enverraient des délégués (et non des représentants) afin de coordonner les décisions plus larges et solidifier les liens de solidarité avec les autres communautés politiques du territoire (Bookchin, 1987, p. 246 ; Benjamin, 2017, p. 276; Proudhon, 1953, p. 59; Karmis, 2002, p. 51). Cette conception du fédéralisme est très importante dans la théorie anarchiste. Elle permet de penser la liberté individuelle libertaire dans des ensembles politiques rapprochés, d'abord, puis de plus en plus éloignés, à la manière de paliers. Elle se distingue des théories libérales du fédéralisme par son caractère bottom-up, plutôt que top-down. La fédération part du bas, se constitue au niveau local, entre les individus, dans les collectivités, puis s'érige dans des ensembles plus larges (Bakounine, 1895; Proudhon,

1953; Karmis, 2002). De plus, le fédéralisme anarchiste ne fait aucune concession à la représentation politique et au contrat social : l'individu participe activement aux processus démocratiques, il demeure libre et son consentement réellement révocable en tout temps à l'intérieur de la collectivité, et la collectivité demeure libre et son consentement révocable à l'intérieur des ensembles plus grands dans lesquels elle a choisi librement de se fédérer (Proudhon, 1953, p. 12 ; 70; Karmis, 2002, p. 49-51; Kropotkine, 2001, p. 233). Dans le même ordre d'idée, la collectivité élit des délégués à chaque palier, ces délégués ne sont que le porte-voix de la collectivité, pas leurs représentants (Karmis, 2002, p. 49-50).

Chez Pierre-Joseph Proudhon, le fédéralisme prend la forme d'un mutuellisme, où chaque partie qui entre dans le pacte fédératif risque et s'assure mutuellement. Proudhon critique l'idée que l'individu doive accepter de perdre une partie de sa souveraineté en intégrant le contrat social (Proudhon, 1953, p. 12). Chaque partie s'engage dans le contrat sans perdre aucune de ses libertés, sans sacrifier, ou en sacrifiant moins qu'elle obtient en retour, mais en acceptant de s'associer par gage, dans le but de mieux se réaliser (Proudhon, 1953, p. 12).

Mikhaïl Bakounine, penseur anarchiste russe du 19^e siècle, considère le fédéralisme comme un outil important pour unir les populations. Il croît qu'il faut démanteler les États actuels, avec leurs structures centralisées autoritaires, pour les reconstruire sur la base d'un fédéralisme anarchiste :

[Nous devons] tendre par tous leurs efforts à reconstituer [nos] patries respectives, afin d'y remplacer l'ancienne organisation fondée, de haut en bas, sur la violence et sur le principe d'autorité, par une organisation nouvelle n'ayant d'autre base que les intérêts, les besoins et les attractions naturelles des populations, ni d'autre principe que la fédération libre des individus dans les communes, des communes dans les provinces des provinces dans les nations,

enfin de celles-ci dans les États-Unis de l'Europe d'abord et plus tard du monde entier » (Bakounine, 1895, p. 55-56).

Bakounine met l'accent, encore plus que Proudhon, sur les visées pacificatrices du projet fédéral anarchiste, et sur son caractère cosmopolite. Sans l'État autoritaire, les collectivités s'associeront librement entre elles pour aller jusqu'à former « les États-Unis du monde », qu'il faut bien plus comprendre comme l'association libre de collectivités à travers la planète que d'un État mondial sous le modèle fédératif des États-Unis. Par ce genre d'extrait, nous réalisons la portée cosmopolite du courant de la démocratie radicale. Ce n'est pas parce que celui-ci s'intéresse d'abord aux communautés locales qu'il ne porte pas en lui le projet cosmopolitique de créer une communauté monde.

Pour Pierre Kropotkine, autre penseur anarchiste russe, le fédéralisme anarchiste permet à toutes les entités de la fédération de conserver leur autonomie, tout en s'alliant à d'autres pour leurs besoins plus grands (Kropotkine, 2001, p. 234). Plus concerné par l'aspect historique du développement des sociétés humaines, et voulant réfuter les thèses hobbesienne relatives à l'état de nature et de l'affirmation selon laquelle « l'Homme est un loup pour l'Homme », Kropotkine présente des communautés historiques qui selon lui se sont autogérées de manière organique sous le principe fédératif, comme la cité médiévale. Le Moyen-Âge constituerait un « immense effort pour établir l'aide et l'appui mutuels dans de vastes proportions, le principe de fédération et d'association étant appliqué à toutes les manifestations de la vie humaine et à tous les degrés possibles » (Kropotkine, 2001, p. 265). Ces associations appliquées à toutes les manifestations de la vie humaine — on peut voir ici une forme de système des conseils à la Arendt — ont permis de rassembler des particularismes éclectiques à l'intérieur de regroupement qui leur « assura beaucoup de liberté [et] décupla leurs forces » (Kropotkine, 2001, p. 265).

Le fédéralisme pensé par les auteurs anarchistes, tels que Proudhon, Bakounine et Kropotkine, se veut une réponse aux critiques faites à la pensée libertaire selon laquelle l'autogestion et la démocratie directe sont impensables pour des entités plus grandes que des communes ou des villages. Pour ces auteurs, le fédéralisme rend concevable des communautés humaines à l'échelle d'un pays, par exemple, d'un continent ou même du monde, qui s'associeraient librement entre elles tout en conservant leur autonomie. Même l'individu, l'unité la plus petite de ce genre de fédération, conserverait sa liberté et son autonomie. Évidemment, il n'est pas si aisé, dans le contexte actuel, d'imaginer comment cela se réaliserait, et si cela se réaliserait de manière pacifique. Nonobstant le projet ambitieux d'un Bakounine, par exemple, la conception anarchiste du fédéralisme s'harmonise bien avec les idées présentées par les auteurs de la démocratie radicale. Conflits, lieux de pouvoir alternatifs, assemblées municipales, conseils. Tout cela a besoin minimalement d'un cadre pour opérer, pour se coordonner. Le caractère non hiérarchique de la fédération anarchiste permet aussi d'imaginer une certaine horizontalité. Les paliers plus élevés de la fédération jouent davantage le rôle de coordonnateurs, alors que le véritable pouvoir politique demeure à la base.

3.7 Empire et multitude : la démocratie radicale post-hégémonique

Déjà en 1963, pour la première publication de *On Revolution*, Hannah Arendt introduisait le concept de « multitude organisée ». Le passage, que nous avons reproduit plus haut, vaut la peine d'être transcrit de nouveau :

Ceux qui reçurent le pouvoir de constituer, de rédiger des constitutions étaient les délégués dûment élus des corps constitués ; ils recevaient leur autorité d'en bas et, lorsqu'ils restaient fermement attachés au principe romain selon lequel le peuple est le siège du pouvoir, ils ne pensaient pas à une fiction et à un absolu —

la nation au-dessus de toute autorité et déliée de toute loi —, mais à une réalité vivante, *la multitude organisée* [notre emphase] dont le pouvoir s'exerçait conformément aux lois et dans les limites de celles-ci (Arendt, 2012, p. 253-254).

Cette multitude organisée, donc, se substituait, selon Arendt, à la conception abstraite et vague de la nation : il s'agissait en fait du peuple dans son actualisation concrète et réelle, « une réalité vivante ». Historiquement, la multitude est une notion politique développée d'abord par Spinoza qui renvoie à l'existence matérielle et concrète de singularités irréductibles à une identité englobante (Moncayo, 2019). Elle s'oppose ainsi aux constructions modernes de l'État et de la religion. En ce sens, Hobbes voyait la multitude comme une menace au peuple entendu comme souverain (Moncayo, 2019).

Michael Hardt et Antonio Negri plongeront pleinement dans cet antagonisme et se serviront de la multitude comme base philosophique pour le développement de leur théorie qualifiée diversement d'hypermarxiste, de postmarxiste ou de postmoderne (Dyer-Whiteford, 2007, p. 192 ; Rustin, 2002). Souvent contrastés avec les idées de Laclau et Mouffe, les écrits de Hardt et Negri prennent racine dans les mêmes traditions (marxisme, poststructuralisme, postmodernisme) et avec des buts semblables (réinventer la gauche) (Dyer-Whiteford, 2007, p. 191). Or, le cadre théorique développé par Hardt et Negri se veut beaucoup plus ancré dans la téléologie dialectique comme chez Marx et Hegel (Kiouпкиolis, 2014, p. 153). Si pour Mouffe et Laclau, l'antagonisme est constitutif de la société — il ne peut pas disparaître — Hardt et Negri ont comme projet l'avènement d'une démocratie de la multitude, une démocratie « absolue », qui semble, à première vue inclure une « fin de l'Histoire » marxiste, un état final où la lutte est achevée (Hardt et Negri, 2004, p. xi ; 351). Notre idée n'est pas d'entrer dans les nombreux débats qui occupent le champ académique à ce sujet, mais de présenter les aspects de la pensée de Hardt et Negri pertinents au courant de la

démocratie radicale comme réponse aux défis du pluralisme dans les sociétés complexes.

Il serait inconvenant de discuter des aspects politiques de la théorie de Hardt et Negri sans d'abord présenter leur cadre analytique économique. En fait, les auteurs expliquent que le politique n'est pas une sphère autonome de la vie en société, en contradiction directe avec Arendt, mais qu'il prend forme à l'intérieur même des rapports sociaux de production et de reproduction (Hardt et Negri, 2017, p. xv). L'organisation de la multitude prend place dans la sphère économique qui pour les auteurs est entremêlée avec les sphères culturelle, sociale et politique. Toute leur analyse part de la réorganisation du travail et du capital vers une forme immatérielle axée sur la production de savoir, d'information, de communications, de relations sociales et de coopération (Hardt et Negri, 2004, p. 108). Cette transformation du travail, qui, les auteurs prennent bien soin de le souligner, ne veut pas dire que la majorité du travail effectué dans le monde soit de ce type, mais plutôt qu'il s'agit d'une tendance hégémonique, modifie les moyens de lutte contre le capital et ouvre la voie à de nouvelles formes d'organisations sociales et politiques (Hardt et Negri, 2004, p. 109). En somme, pour Hardt et Negri, les nouvelles formes d'organisation du travail partagent les caractéristiques de leur sujet politique — la multitude —, notamment en ce qui a trait à leur capacité à engager et transformer tous les aspects de la société et leur organisation en réseaux collaboratifs (Hardt et Negri, 2004, p. 66). La multitude est ainsi « biopolitique » : elle envahit tous les aspects de la vie humaine, incluant sa production et sa reproduction (Hardt et Negri, 2004, p. 67).

Pour les besoins de ce travail, nous retiendrons trois éléments de la pensée de Hardt et Negri : leur concept de multitude; leur critique de la représentation politique et de la souveraineté; et leur projet de démocratie absolue.

La multitude est reprise essentiellement comme Hobbes et Spinoza la présentent : comme un arrangement pluriel et différent de singularités irréductibles. Les fragments ne forment jamais un tout, mais demeurent différents (Hardt et Negri, 2004, p. 99). Hardt et Negri définissent la multitude ainsi : « The multitude is composed of a set of singularities — and by singularity here we mean a social subject whose difference cannot be reduced to sameness, a difference that remains different » (Hardt et Negri, 2004, p. 99). Les auteurs utilisent le concept en opposition à celui du peuple, qui selon eux, comme le formulait Arendt, sous-entend une unité autoritaire (Hardt et Negri, 2004, p. 99). Dans le peuple, les fragments deviennent sans visage : ils font un en niant leur différence (Hardt et Negri, 2004, p. 99). Hardt et Negri poursuivent en expliquant que la multitude ne doit pas être confondue avec d'autres termes comme la masse ou la foule, dont les fragments se perdent dans le tout et suivent sans réelle agentivité les mouvements du groupe ; la multitude est active et agit « on the basis of what the singularities share in common » (Hardt et Negri, 2004, p. 100). Sa constitution et ses actions ne sont pas basées sur l'identité, ni sur une unité, mais sur ce qu'elle a en commun (Hardt et Negri, 2004, p. 100). Plutôt qu'un corps politique constitué d'individus qui commandent et d'autres qui obéissent, la multitude est « living flesh that rules itself », une chair vivante qui s'autogouverne (Hardt et Negri, 2004, p. 100). Hardt et Negri ont le sens de la formule. Mais quel lien entre la multitude et le pluralisme ? La multitude est un concept qui rejoint les préoccupations liées à la reconnaissance de la différence et de la diversité profonde des sociétés. Chaque singularité, chaque individu conserve ses différences dans une agrégation qui reconnaît la pluralité, tout en permettant l'action politique collective. L'autogouvernement de cette multitude est au cœur du projet de démocratie absolue des auteurs. Là où il y a multitude, il y a donc un respect radical de la différence : aucun tout, aucune identité englobante, pas même un minimum de valeurs partagées. Ce qui est en partage, ce sont les communs immanents de la production et reproduction de la vie sociale (Hardt et Negri, 2004, p. 106-107). Tous ceux et celles qui produisent sous le capital actuel forment la multitude, et tout le monde produit.

La multitude est donc placée en opposition formelle au peuple, garant de l'État-nation moderne qui, selon Hardt et Negri, a perdu de sa souveraineté et de son pouvoir face à la globalisation et aux marchés financiers mondiaux (Hardt et Negri, 2017, p. 192 ; 202). De cette opposition au peuple découle leur critique de la représentation politique et de la souveraineté. Selon Hardt et Negri, la souveraineté suppose toujours une relation de pouvoir et de domination (Hardt et Negri, 2017, p. 25). Elle est toujours au-dessus de ses sujets. Comme Arendt et Brown, les auteurs notent l'origine absolutiste du concept et sa transposition aux États modernes (Hardt et Negri, 2017, p. 25). La souveraineté est toujours le jugement de Dieu, de l'autorité suprême, qu'elle soit sur Terre ou ailleurs (Hardt et Negri, 2017, p. 26). Hardt et Negri décrivent ainsi la différence entre la souveraineté du peuple ou du prolétariat, et la multitude : « The people or the nation or the proletariat can be sovereign only when it speaks with one voice. In contrast, a multitude, since it is not one but many, can never be sovereign » (Hardt et Negri, 2017, p. 26). Les auteurs proposent donc de se débarrasser de ce concept ainsi que de celui de volonté générale, deux notions qui permettent la représentation politique (Hardt et Negri, 2017, p. 27 ; 31-32). Cette dernière serait un obstacle à l'instauration d'une véritable démocratie, car elle lierait la multitude au gouvernement, et en même temps l'en éloignerait (Hardt et Negri, 2017, p. 32 ; Hardt et Negri, 2004, p. 241). Sorte de compromis entre démocratie et aristocratie/monarchie, la représentation politique prendrait son origine dans la méfiance des élites politiques envers une trop grande démocratie, et agirait comme tampon entre la multitude et le gouvernement (Hardt et Negri, 2004, p. 244). Les auteurs ne veulent pas de la souveraineté ni de la représentation, donc, mais de quoi ?

Dans un plus récent ouvrage intitulé *Assembly*, Hardt et Negri tentent de répondre à leurs critiques et d'élaborer une image plus concrète de ce qu'ils ont en tête lorsqu'ils parlent de démocratie absolue, de la réalisation ultime de la multitude. D'abord, la multitude se réalise à travers les luttes sociales qu'elle mène partout dans le monde, elle prend racine dans les mouvements sociaux et leur organisation démocratique, non

hiérarchique et sans représentation : « The swarm intelligence of the multitude can coordinate action through the autonomous input and engagement of its singularities, which can thus operate mediating structures and govern their community without centralized leadership or representation » (Kioupkiolis, 2014, p. 152). À partir des mouvements sociaux, elle doit s'institutionnaliser afin d'établir une continuité et des formules permettant la prise de décision collective et autonome (Hardt et Negri, 2017 p. 38). Les auteurs parlent alors du « will of all » pour faire opposition au « general will » de Rousseau (Hardt et Negri, 2017, p. 37). Ils ne présentent cependant pas d'organes spécifiques pour institutionnaliser la démocratie de la multitude. Selon eux, il faut trouver une « nouvelle science » de la multitude (Hardt et Negri, 2004, p. 355). À certains moments, ils soulignent que la démocratie de la multitude ne ressemble pas à la démocratie directe traditionnelle, alors qu'à d'autres ils louent les efforts des mouvements sociaux, comme *Occupy Wall Street*, et leur organisation en assemblées (Hardt et Negri, 2004, p. 350 ; Hardt et Negri, 2017, p. 35). À la toute fin d'*Assembly*, les auteurs mettent de l'avant l'idée d'instaurer des contre-pouvoirs non souverains organisés en coalition afin de combattre le capital mondialisé, ce qu'ils appellent l'Empire (Hardt et Negri, 2017, p. 256). Ces contre-pouvoirs pourraient préfigurer l'organisation future de la multitude et agir comme abrasif pour éroder la souveraineté étatique.

Dans tous les cas, Hardt et Negri ont une vision très cosmopolite, bien que nous les ayons classés dans le courant de la démocratie radicale parce que le cœur de leur théorie concerne une restructuration fondamentale du pouvoir. La multitude est un concept cosmopolite, qui prend forme au niveau mondial, suivant l'évolution du capitalisme. Les auteurs semblent rejeter des projets politiques comme celui du municipalisme libertaire où il est question de recréer des communautés plurielles, mais rapprochées. Ils écrivent en ce sens, en discutant les thèses d'Elinor Ostrom (2015):

We whole-heartedly endorse Ostrom's claim that the common must be managed through systems of democratic participation. We part ways with her, however, when she insists that the community that shares access and decision-making must be small and limited by clear boundaries to divide those inside and outside. We have greater ambitions and are interested instead in a more expansive democracy experiences that are open to others, and we will have to demonstrate the feasibility of such a new, fuller form of democracy today in the following chapters (Hardt et Negri, 2017, p. 99).

Tâche que Hardt et Negri, selon nous, ne réussissent pas à faire de façon convaincante. D'un côté, leur insistance sur le potentiel de l'organisation en réseaux des mouvements sociaux fait croire qu'ils supportent une forme de fédération anarchique décentralisée, de l'autre ils insistent pour prendre le monde entier comme objet d'analyse. Ils reconnaissent les différences locales et croient que chaque lutte doit être inscrite dans son espace spécifique, mais ramène constamment l'analyse au niveau mondial : la multitude est tout, englobe tout.

Bien que leur projet politique et leur analyse aillent très loin dans leur aspect anticapitaliste et antiétatique, Hardt et Negri soulèvent des points qui reviennent dans les écrits des autres auteurs du courant de la démocratie radicale. La multitude est un concept utile pour penser la différence sans la réduire dans un ensemble politique fixe : elle permet de réfléchir à la plus complexe des sociétés d'un point de vue politique. Leur critique de la représentation et de la souveraineté fait écho aux écrits d'Innerarity, Mouffe, Laclau, Arendt et Bookchin. Tous s'entendent, à différents niveaux, pour critiquer le peuple et l'État-nation comme seul lieu légitime de pouvoir. Et comme eux, aussi, Hardt et Negri proposent l'idée de contre-pouvoirs, de lieux dispersés de pouvoir alternatifs à celui de l'État. Les auteurs ne réfléchissent pas expressément aux défis du pluralisme dans les sociétés complexes, mais leurs analyses socio-économiques identifient les éléments propres à la diversité profonde et aux appartenances multiples

et complexes, en plus de faire état de la perte de pouvoir et de souveraineté de l'État-nation. En fait, ils adaptent la théorie marxiste à cette nouvelle réalité ; un peu comme Kymlicka a voulu faire avec la théorie libérale et le multiculturalisme.

Pour ce qui est des enjeux identitaires, Hardt et Negri en font mention à quelques reprises, sans trop s'y attarder. Ils reconnaissent l'apport des luttes de reconnaissance identitaire, mais leurs écrits semblent laisser croire qu'ils souhaitent une transformation des subjectivités afin que ces identités puissent perdurer, mais qu'elles soient modifiées afin de devenir des contrepouvoirs efficaces (Hardt et Negri, 2017, p. 263).

3.8 Chercher la multitude

Le courant de la démocratie radicale, comme les deux autres étudiés, n'est pas sans critiques. Joseph Yvon Thériault, dans son ouvrage de 2019 sur le cosmopolitisme, consacre un chapitre à la démocratie radicale, reconnaissant les liens étroits unissant ce courant avec le cosmopolitisme (Thériault, 2019, p. 126-127). Thériault résume bien les critiques faites à ce courant et nous nous appuyerons sur son analyse pour les exposer. Ses critiques sont les suivantes :

1. La démocratie radicale est fondamentalement contestatrice et n'a pas de projet politique positif;
2. La démocratie radicale est anti-institutionnelle, et en ce sens elle rejette sa propre fondation;
3. La démocratie radicale constitue un néolibéralisme camouflé.

Thériault associe très étroitement démocratie radicale et mouvements altermondialistes. Ce qui n'est pas forcément faux, mais l'amène à réduire à l'extrême le courant à un seul de ses aspects : le conflit. Pour lui, « la notion de conflit [...] fonde la démocratie radicale » (Thériault, 2019, p. 130). Découle de cela son caractère anti-

institutionnel. Chez Thériault, la démocratie radicale est réduite à la contestation populaire, à la « contre-démocratie ». Elle est la rue qui dit non, qui refuse : « elle dépouille l'expérience démocratique de toute forme de légitimité, que ce soit la légitimité du suffrage, celle du droit, celle de la procédure bureaucratique, voire celle de la participation (autogestionnaire) » (Thériault, 2019, p. 136). L'auteur souligne que sans institutions, sans « modalité de gouvernement de soi », la démocratie se vide de son pouvoir : « ce serait retomber dans le chaos ou dans l'État de nature hobbesien » (Thériault, 2019, p. 137). Du même souffle, Thériault avance que cette vision de la démocratie comme réduite à sa composante conflictuelle est celle du marché, celle du néolibéralisme : « si la subjectivation démocratique n'est plus déterminée par un régime, il est possible alors de voir en celle-ci une subjectivation pure, libérale » (Thériault, 2019, p. 139). Le problème central de la démocratie radicale, selon lui, est qu'elle n'a pas comme projet l'instauration d'un régime politique. La démocratie radicale se refuse à porter des projets collectifs, se refuse à former un *demos* et de veiller en quelque sorte au bien commun (Thériault, 2019, p. 136).

Ces critiques sont intéressantes, mais partiellement infondées, selon nous. Il est exact que la démocratie radicale ne cherche pas à former un *demos*, un peuple unitaire, conception qu'elle rejette; ne croit pas nécessairement non plus à un bien commun (dans une vision substantive et objective); et place le conflit au cœur de ses idées.

Cependant, la démocratie radicale, comme les auteurs étudiés dans cette section nous en fournissent la preuve, ne se résume pas à sa dimension contestatrice. C'est une critique souvent faite, de manière globale, aux théories issues des nouveaux mouvements sociaux comme le post-structuralisme et le post-marxisme : ces courants ne porteraient pas de projets positifs, contrairement au marxisme, par exemple, ou au nationalisme. Comme ils n'auraient pas de projet positif, ils seraient forcément néolibéraux, en faveur du statu quo. Or, c'est une simplification de ces idées. La démocratie radicale fait une place centrale au conflit, à la notion d'antagonisme, mais

n'est pas forcément anti-institutionnelle. Le conflit crée des institutions, locales, éphémères, parfois, mais tout de même présentes, tels les assemblées générales ou les comités dans les mouvements altermondialistes comme *Occupy*. Certains penseurs comme Bookchin et Arendt sont clairs au sujet du besoin d'instaurer une forme de politique, d'institutionnaliser le conflit par la création d'organes de démocratie directe. Les institutions proposées par les penseurs de la démocratie radicale sont fluctuantes et renouvelables: elles ressemblent beaucoup plus à ce que Tully peut imaginer comme formes de constitutionnalisme.

En fait, tous les auteurs étudiés dans cette section présentent un projet politique consistant, qui ne s'appuie pas seulement sur la critique, sur la contestation des institutions en place, mais également sur une revalorisation du politique. Même Hardt et Negri qui sont probablement les plus radicaux dans leur analyse, sont conscients du besoin de nouvelles institutions :

We must go beyond the assumptions of institutional sovereignty in a really substantial way. As we said earlier, abandoning sovereignty does not mean relinquishing autonomy and self-determination. It means leaving behind, on one hand, the sovereign relationship of power and domination and, on the other, the mandate to unity. In this passage the multitude needs institutions more than ever – not institutions to rule over us but institutions to foster continuity and organization, institutions to help organize our practices, manage our relationships, and together make decisions. (Hardt et Negri, 2017, p. 38).

Les institutions désirées par les auteurs de ce courant sont simplement différentes de celles imaginées auparavant, de ces institutions « intouchables », se situant au-delà des débats, comme le droit, le gouvernement, le peuple, la représentation, la constitution, etc. Ces institutions chères à la démocratie libérale sont effectivement remises en question par la démocratie radicale, ce qui ne signifie pas que celle-ci soit contre toute

forme d'institutions. Pour les auteurs de ce courant, ces institutions cherchent en quelque sorte une forme d'unité, de résolution du conflit. Le droit, inaccessible au commun des mortels par exemple, peut servir à dépolitiser certains enjeux pour mieux les résoudre à l'extérieur du politique. Mais la démocratie radicale établit ses institutions sur la base du conflit, de l'antagonisme irrécyclable des différences. Pour ce qui est de la critique selon laquelle la démocratie radicale serait une forme de néolibéralisme, il suffit de comprendre les dimensions anticapitalistes de beaucoup des auteurs étudiés pour la rejeter. Cette critique découle d'une vision nationaliste-libérale selon laquelle seuls les États, les nations et les regroupements collectifs de taille peuvent freiner la mondialisation sauvage, et que les luttes actuelles sont celles d'un individualisme rampant. La démocratie radicale est une réponse politique aux conditions socio-économiques de la mondialisation et elle emprunte aux caractéristiques de cette mondialisation, comme Hardt et Negri le montrent si bien. Elle ne constitue pas un assentiment inconscient aux politiques néolibérales, mais un projet politique alternatif véritable et légitime en réponse à celles-ci.

Un aspect important amené par Thériault est celui de la subjectivation radicale par lequel le sujet politique se crée spontanément dans le conflit (Thériault, 2019, p. 134). C'est effectivement un thème récurrent de la démocratie radicale. Mais là où Thériault y voit « l'idée d'une conflictualité sans guide, en réseau, en autopoïèse » qu'il associe au « projet néolibéral d'une gouvernance mondiale », les penseurs de la démocratie radicale y voient le bonheur public, la création d'un sujet politique qui s'actualise concrètement par sa participation, qui construit son rapport aux autres en amenant avec lui ses identités multiples et mouvantes, identités qui entrent en rapport dialogique dans la subjectivation radicale, dans le conflit avec l'autre, pour créer un sujet politique dont la fermeture identitaire n'a jamais lieu, insaisissable (Thériault, 2019, p. 135). Mais un sujet qui lutte, qui participe. Un sujet démocratique réel qui n'est pas créé de toute pièce par un contrat social jamais ratifié, qui se gouverne soi-même sans un tour de force de l'esprit, qui est sujet autrement que par son reflet dans un miroir qui distord

son image. La subjectivation radicale, que Thériault dénonce comme l'impossibilité du *demos*, est en fait la possibilité de la multitude.

CHAPITRE IV

LA MULTITUDE ORGANISÉE

Dans ce chapitre, nous avançons que le courant de la démocratie radicale ouvre des voies intéressantes pour penser le pluralisme à l'ère des sociétés complexes, et qu'à bien des égards, il peut venir dénouer les tensions qui existent entre la théorie et la mise en pratique de certains principes dans les deux autres courants étudiés. Pour ce faire, nous identifierons les concepts clés de chacun des courants avant d'en souligner les tensions. Nous identifierons par la suite les éléments de la démocratie radicale qui viendraient atténuer celles-ci. Notre objectif est de mettre en lumière les aspects complémentaires des trois courants, et de les penser dans un ensemble cohérent.

4.1 Multiculturalisme d'État : entre reconnaissance adéquate et politiques étatiques

Le multiculturalisme d'État réfère à l'application de politiques publiques en lien avec le multiculturalisme philosophique. Les auteurs de ce courant établissent les bases philosophiques de leur argument et proposent des moyens concrets aux États pour les appliquer. Les principes phares du multiculturalisme prescrivent une reconnaissance juste pour les groupes minoritaires au sein de la société et leur accorde en ce sens certaines dispositions particulières afin de faciliter le vivre ensemble collectif. Parmi ces principes, nous retenons les suivants :

- Politique de la reconnaissance;

- Considérations importantes pour les regroupements « naturels », comme nations, collectivités, communautés ;
- Attention particulière aux groupes autochtones et aux nations ;
- Dialogue multiculturel, constitutionnel et sur les valeurs ;
- Traitements différenciés selon groupes ;
- Éviter la fixation des identités.

Les préoccupations du multiculturalisme pour la diversité profonde passent généralement par deux voies : la reconnaissance institutionnelle (étatique) et le dialogue. Reconnaissance, d'une part, de l'existence et des particularités des groupes minoritaires, et d'autre part, du besoin de ces groupes de se faire entendre dans la sphère publique, et du groupe majoritaire d'être à l'écoute. Cependant, les idées de ce courant se heurtent souvent aux limites que s'imposent les auteurs pour les mettre en œuvre, c'est-à-dire aux cadres actuels des démocraties libérales. Nous avons pu identifier cinq grandes tensions qui habitent le courant.

4.1.1 Tension entre dialogue multiculturel et démocratie représentative

Parmi les auteurs étudiés, James Tully et Bhikhu Parekh sont ceux qui mettent le plus de l'avant l'idée d'un dialogue multiculturel, d'un échange continu et soutenu entre cultures afin d'assurer le respect de toutes les conceptions morales et l'égalité de dignité de chacun. Charles Taylor aussi souligne l'importance du dialogue dans la construction des identités, mais dans une moindre mesure. Or, plusieurs obstacles empêchent l'avènement du dialogue multiculturel. D'abord, où a lieu ce dialogue ? Dans la sphère publique libérale. C'est-à-dire, à l'intérieur d'institutions comme le gouvernement, la chambre législative, les tribunaux, les médias, le monde académique, etc. Qui a accès à ces institutions ? Une certaine élite bourgeoise. Bref, la sphère publique des démocraties libérales est limitée : elle permet un dialogue, mais ce dialogue n'est pas accessible à tous également (Fraser, 2001). Ensuite, la démocratie représentative moule

les demandes de reconnaissance, les assimile à des demandes de représentation juste. Le dialogue multiculturel souhaité par Tully et Parekh ne peut avoir lieu que de manière représentative. Les groupes sont alors contraints à choisir leurs représentants et les envoyer discuter avec les représentants de la majorité, par exemple les élus de l'assemblée législative. Les bienfaits du dialogue imaginés par les auteurs, comme l'apprentissage réciproque et le sentiment d'être écouté et entendu, ne profitent pas à tous : plusieurs restent dans l'ombre, n'ont pas voix au chapitre. De plus, comme l'explique Anne Phillips, les représentants choisis par les groupes minoritaires pour entrer en dialogue peuvent eux-mêmes empêcher une minorité à l'intérieur de leur groupe de s'exprimer et de se faire entendre (Phillips, 2007). Imaginons un instant un dialogue tripartite au Canada entre la majorité canadienne-anglaise, la nation québécoise et les peuples autochtones. Qui a droit de siéger ? Quels peuples autochtones ? Les représentants de quel Québec, celui des ouvriers, de la minorité anglophone ? Des régions ? Et pour la majorité anglophone du Canada, quelle place pour les Albertains, pour les sikhs, les musulmans ?

L'arène de cette tension est le cadre limitatif de l'État libéral moderne pour aménager un véritable dialogue multiculturel. Pour aller vraiment au fond de la pensée de Tully et Parekh, l'État doit se transformer radicalement. Il doit s'ouvrir, ouvrir la sphère publique à la multitude, à tous les particularismes qui l'habitent. Le vivre ensemble dépend d'une compréhension réciproque et véritable entre les groupes : une cohabitation ancrée dans une ouverture à l'autre qui s'actualise par la parole, par les échanges. Or, l'État démocratique libéral traditionnel limite cette prise de parole, ce qui, selon nous, vient mettre en tension les idéaux des auteurs avec leur application concrète.

4.1.2 Tension entre reconnaissance et redistribution

Les critiques du multiculturalisme lui reprochent de rendre plus difficiles les politiques de redistribution de l'État en divisant la société selon des groupes culturels (Barry, 2001; Levrau et Loobuyck, 2013). C'est une critique qui sous-tend une conception selon laquelle il faut, malgré tous les particularismes, trouver une solidarité commune afin de pouvoir mettre en place des politiques qui permettent de redistribuer la richesse (prendre aux plus riches pour donner aux plus démunis) afin d'assurer l'égalité de chacun. Nous ne sommes pas d'avis que le multiculturalisme contribue au délitement de la solidarité nécessaire aux politiques de redistribution, au contraire, celui-ci, en visant à favoriser le vivre ensemble, veut harmoniser les relations entre les groupes et créer une solidarité basée sur le respect des différences (Gutmann, 1994). Cependant, nous croyons qu'il existe une tension entre la volonté de reconnaître les groupes minoritaires, et une redistribution conséquente à cette reconnaissance. Autrement dit, il ne suffit pas de reconnaître un groupe minoritaire de manière institutionnelle, mais il faut aussi, si nécessaire, redistribuer les ressources vers ce groupe si celui-ci a été ou est marginalisé afin de permettre à ses membres l'égalité de dignité promise par la société libérale (Fraser et Honneth, 2003; Thompson, 2005; Rawls, 1999). Or, dans les sociétés complexes, l'État perd une partie des ressorts économiques à sa disposition. La mondialisation économique crée des disparités sociales et économiques sur lesquelles l'État, seul, a peu d'emprise (Habermas, 1999). Il est donc difficile pour l'État de mettre en place des politiques de redistribution conséquente avec ses politiques de la reconnaissance dans un monde néolibéral.

4.1.3 Tension entre reconnaissance (étatique) et fixation des identités

Revenons à ce que nous avons nommé le talon d'Achille du multiculturalisme. Comme pour le héros grec Achille, ce point faible est inscrit à même sa conception. Presque tous les auteurs de ce courant mettent de l'avant l'idée d'une forme de reconnaissance

pour les groupes minoritaires. Jusque-là, tout va bien. Achille est submergé dans le Styx, il est invulnérable. Mais le talon par lequel le tenait sa mère ne touche pas au fleuve magique, il demeure mortel. C'est la mise en application ici du procédé qui crée la faiblesse. La reconnaissance, dans l'État libéral, passe par l'appareil étatique. Sauf que l'État, bureaucratique et de droit, pour reconnaître, doit saisir, figer le groupe, au moins un instant, afin de délimiter qui fait partie du groupe et qui n'en fait pas partie. C'est le procédé par lequel l'État reconnaît qui place en tension le principe. Pour des identités multiples, fluides et mouvantes, le cadre de la reconnaissance étatique peut s'avérer insuffisant, voire peut nuire à certains sous-groupes. Kwame Anthony Appiah nous alerte contre ce genre de « scénario » identitaire. Selon lui, demander la reconnaissance étatique en tant que personne noire ou homosexuelle va faire en sorte qu'il y aura dorénavant de bonnes manières d'être noir ou homosexuel, et des attentes parallèles de la part de la société (Appiah, 1994, p. 162).

4.1.4 Tension entre le caractère homogénéisant de l'État libéral et la reconnaissance adéquate de la diversité

Il s'agit essentiellement de ce dont Bhikhu Parekh s'inquiète : la difficulté de l'État libéral moderne, historiquement constitué sur le besoin de créer une seule citoyenneté, de faire une place convenable à la diversité profonde, et à reconnaître sa valeur intrinsèque (Parekh, 2006). L'État moderne aurait fondamentalement tendance à favoriser la création d'une identité commune englobante sur la base du territoire, identité qui se superposerait à toutes les autres. Il y a donc un point de tension entre la volonté des auteurs de ce courant de préserver les cadres politiques actuels, et leur engagement envers une reconnaissance de la diversité profonde et de son caractère constitutif des sociétés complexes.

4.1.5 Tension entre politiques étatiques et sociétés interdépendantes

Le multiculturalisme d'État fait peu de cas du second aspect des sociétés complexes : la perte de légitimité et de souveraineté de l'État. Les politiques multiculturelles passent toutes par des politiques étatiques, sans vraiment considérer les facteurs externes, comme le fait que les sociétés soient interdépendantes. Il est devenu impossible de réfléchir le pluralisme en vase clos, seulement du point de vue de l'État, comme le souligne le courant du cosmopolitisme politique. Comment concilier, par exemple, le fait que le respect d'une minorité particulière ne soit pas suffisant dans un seul État ? Prenons une nation sans État dispersée sur plusieurs territoires — les Kurdes par exemple. L'impact de politiques prises par des États limitrophes contre cette minorité entraînera forcément des conséquences sur l'État qui souhaite reconnaître et respecter cette nation. Dans le même ordre d'idées, certains accords internationaux pourraient avoir des effets sur le territoire d'une minorité protégée par la reconnaissance d'un État, pensons notamment à certaines pratiques de chasse ou de pêche de groupes autochtones nordiques face aux pressions internationales pour la préservation de ces espèces animales.

4.2 Cosmopolitisme politique : entre citoyenneté mondiale et légitimité démocratique

Le cosmopolitisme politique s'intéresse à trouver des réponses aux défis du pluralisme dans les sociétés complexes en déplaçant une part de la souveraineté étatique vers des cadres supranationaux, comme des institutions internationales. Face aux constats de perte de capacité d'agir des États dans une économie de plus en plus globalisée et un monde plus que jamais interconnecté et interdépendant, notamment en matière de lutte aux changements climatiques, les auteurs du cosmopolitisme politique proposent des réformes par-delà l'État-nation afin de créer des entités politiques mieux en mesure de coordonner des politiques capables de reprendre le contrôle sur l'économie et instaurer

une forme de citoyenneté mondiale qui assurerait la paix et la reconnaissance de la dignité humaine pour tous. En ce sens, le cosmopolitisme politique est utile pour venir dénouer les tensions reliées au caractère homogénéisant de l'État libéral et celle entre politiques étatiques et sociétés interdépendantes qui se retrouvent dans le multiculturalisme. Bref, les apports de ce courant aux théories du pluralisme relèvent surtout d'une vision plus globale de ces enjeux. Notons ici quelques-uns de ces apports complémentaires :

- Vision globale des défis du pluralisme;
- Droits individuels sur la base de l'humanité ;
- Perspective cosmopolite sur les enjeux globaux (environnement, sécurité, droits de la personne) ;
- Construction d'une solidarité humaine ;
- Identités ouvertes et changeantes.
- Patriotisme constitutionnel qui n'efface pas les identités culturelles.

Mais le courant est aussi habité par plusieurs tensions en lien avec son déficit de légitimité.

4.2.1 Tension entre la volonté de penser le monde globalisé et l'identification nationale encore forte

C'est notamment l'objet de l'ouvrage de Gérard Bouchard, *L'Europe en quête d'Européens*, qui soulève le caractère encore très puissant des nations en Europe et le besoin pour l'Union européenne de reconnaître celles-ci comme acteurs importants dans la construction de l'Europe (Bouchard, 2017). En étant méfiants des nations et en voulant contourner celles-ci, les dirigeants de l'Union européenne auraient institué une « gouvernance par le haut », ce qui aurait créé un déficit démocratique (Bouchard, 2017). Cette tension est bien présente dans ce courant. Autant les auteurs du

cosmopolitisme politique s'entendent sur la perte de capacité d'agir de l'État et le besoin de dépasser les nations pour créer une solidarité cosmopolite, autant ceux-ci reconnaissent, pour la plupart, la puissance symbolique et politique de la nation. Comment créer une identification cosmopolite malgré les appartenances nationales ? C'est ce qu'Habermas tente de faire, notamment, en avançant le concept de patriotisme constitutionnel, mais même lui concède qu'il faut arriver à dissocier la nation du politique, c'est-à-dire déconstruire l'amalgame entre culture majoritaire et pouvoir qui s'est établi dans les États-nations. La volonté d'une vision humaniste, cosmopolite, d'une citoyenneté mondiale, entre en tension avec la réalité géopolitique : l'importance encore grande des regroupements nationaux.

4.2.2 Tension entre la solidarité cosmopolite et la démocratie

La démocratie a besoin d'un *demos*, d'un peuple, d'une solidarité certaine entre les membres de l'entité politique pour que ceux-ci acceptent d'être responsables les uns envers les autres (Habermas, 1999; Nootens, 2012; Thériault, 2019). Chez les auteurs du cosmopolitisme politique, le *demos* d'une entité politique supranationale n'est pas évident à trouver. C'est encore une fois ce qu'on retrouve chez Habermas qui cherche un moyen d'unir les États, de créer une solidarité par-delà l'appartenance nationale, particulièrement avec l'Union européenne qui est ce qui se rapproche le plus dans le réel des idées du cosmopolitisme politique. Or la tâche est ardue, et l'Union européenne ne semble pas avoir réussi à former ce *demos* qui lui permettrait d'aller plus loin dans l'intégration de ses États membres et légitimerait ses politiques. Chez Ulrich Beck, le monde se dirige inévitablement vers la construction d'une solidarité mondiale basée sur les risques partagés par l'humanité. Mais cela ne s'est pas encore produit. Est-il seulement possible d'établir un *demos* supranational ? C'est une des grandes questions du cosmopolitisme politique.

4.2.3 Tension entre l'universalisme et les particularismes

L'idéal cosmopolitique prend racine dans les Lumières et dans une vision humaniste du monde. « Tous les humains sont de ma race », chantait le poète Gilles Vigneault, et c'est un peu ce que les auteurs du cosmopolitisme politique veulent mettre de l'avant. Les humains sont tous dotés de raison, ainsi, ils devraient tous avoir droit à la même dignité. Plus encore, ils ne devraient pas être divisés sur la base de leur culture, mais s'unir pour assurer la paix et la prospérité de tous. Dépasser les cadres culturels pour embrasser des valeurs politiques universelles comme les droits de la personne (Habermas, 1999; Held, 2005). Le tout peut sembler noble, mais les critiques poststructuralistes ont tôt fait de souligner le caractère occidental de ces prétentions à l'universel (Delanty, 1997; Peters, 1994). Un universalisme qui s'arrime mal aux constats de diversité profonde et de politiques des identités (Delanty, 1997, p. 30). Pour ces critiques, le cosmopolitisme prend les valeurs occidentales de la modernité pour un universel, et ainsi ne reconnaît pas les différences culturelles, les particularismes. Cette tension s'articule le plus clairement dans les débats qui ont opposé Jean-François Lyotard (et les poststructuralistes français) à Habermas, défenseur des idées des Lumières et de la modernité, à partir de la fin des années 1970 (Poster, 1992). Existe-t-il réellement un universel humain capable d'unir les individus de cultures complètement différentes ?

4.2.4 Tension entre la forme politique mondiale et l'autolégislation

Cette dernière tension à l'intérieur du cosmopolitisme politique réfère au déficit de légitimité démocratique relié à l'éloignement du centre de pouvoir de la base. Autrement dit, le cosmopolitisme politique projette de former des entités politiques supranationales, régionales ou même mondiales, éloignant du même coup le lieu de pouvoir du citoyen lambda. Si l'abstraction du contrat social et de l'autolégislation libérale permet par un tour de l'esprit d'établir une certaine forme de légitimité au

pouvoir du peuple : le peuple édicte des lois que le citoyen se donnerait lui-même (le citoyen est le peuple), il n'existe aucune abstraction semblable au niveau cosmopolite. Le pouvoir d'autolégislation du citoyen, l'emprise qu'il a sur sa destinée politique et celui des groupes auxquels il appartient serait diminué par une forme de gouvernance mondiale ou régionale. Les mouvements de sortie de l'Union européenne, comme le Brexit, sont ancrés dans cette tension.

4.3 La démocratie radicale comme complément aux théories du pluralisme

En raison de son caractère éclectique et moins organisé, le courant de la démocratie radicale est un gruyère de tensions et il serait un peu injuste de les détailler ici comme pour les deux autres courants. Soulevons simplement que les auteurs de la démocratie radicale se positionnent différemment sur le caractère révolutionnaire de leurs propositions et sur les moyens pour arriver à leurs fins. Certains comme Bookchin, Bakounine, Proudhon, Hardt et Negri sont clairement antiétatiques et anticapitalistes. D'autres, comme Arendt, Innerarity, Mouffe et Laclau, se positionnent de façon moins claire par rapport aux structures politiques existantes. Comment arrive-t-on à une démocratie de la multitude, ou à une démocratie plurielle ? Si l'on s'en tient seulement aux finalités désirées par les auteurs, nous passons à côté d'une richesse analytique et théorique importante qui peut venir, à bien des égards, compléter le multiculturalisme et le cosmopolitisme pour répondre aux défis du pluralisme dans les sociétés complexes. Les idées des auteurs de la démocratie radicale suggèrent l'importance du local, de la participation politique et de la communauté dans l'actualisation du sujet politique. Analysons plus en profondeur quelques-unes de ces idées :

4.3.1 Le conflit

La démocratie radicale place le conflit au cœur de la réflexion sur les sociétés complexes de deux manières. D'abord, il y a le conflit véritable, la lutte active, celle énoncée par Joseph Yvon Thériault : la rue qui dit non, la multitude qui lutte contre l'Empire. C'est le conflit des mouvements sociaux. Ensuite, il y a le conflit philosophique, celui amené par Mouffe et Laclau, qui réfère à l'impossibilité d'en arriver à un consensus sur des valeurs fondamentales, ou sur des institutions acceptées de tous en tout temps. Les deux aspects du concept sont essentiels à la compréhension de celui-ci pour le courant. Il ne s'agit pas simplement de dire non, d'être contre : il s'agit de reconnaître le caractère irréconciliable des différences et de l'altérité, de reconnaître à juste titre la complexité des sociétés. Le conflit rejette les prétentions à l'universel du cosmopolitisme et du libéralisme, rejette également les constructions discursives qui cherchent à en arriver à une entente permanente. En ce sens, le conflit rejoint les préoccupations de Tully et Parekh en ce qui concerne le besoin de revoir, de discuter des valeurs et des accords qui régissent la vie en société, et que ce dialogue demeure ouvert et constant, sans fermeture. Le conflit permet de réfléchir la complexité des sociétés sans chercher à saisir les identités, ou trouver un modèle idéal applicable de manière universelle. Il dénoue les tensions liées à la fixation des identités, à l'universalisme cosmopolitique et au dialogue multiculturel : tout doit être ouvert au politique, tout doit être discuté et il est entendu qu'il est impossible d'en arriver à un consensus autre qu'éphémère.

4.3.2 Lieux de pouvoirs alternatifs, multiples et lieux de contre-pouvoirs

L'idée de disperser le pouvoir politique hors des cadres de l'État est importante dans ce courant et, selon nous, centrale pour saisir la complémentarité de cette approche avec les deux autres courants étudiés. La dispersion du pouvoir apparaît plus modérée que l'abolition du pouvoir, et de ce fait permet d'en imaginer une application non

révolutionnaire. La démocratie radicale veut créer de nouveaux lieux de pouvoir afin d'engendrer des communautés politiques rapprochées, capable d'offrir aux individus la possibilité du bonheur public. Ces lieux de pouvoir peuvent prendre racine dans différents espaces, matériels ou immatériels. Ce sont les conseils évoqués par Arendt, ou les contre-pouvoirs issus des communs mentionnés par Hardt et Negri. Ce sont des conseils étudiants, ou des assemblées, accueillant tous les acteurs impliqués dans la gestion d'une école, par exemple. Le principe autogestionnaire, cher aux anarchistes, est au cœur de la création de ces lieux de pouvoir dispersés. L'État peut demeurer un acteur important, mais les théoriciens de la démocratie radicale croient que d'autres espaces politiques plus rapprochés, où la participation politique est plus directe, peuvent aider à faire face aux défis du pluralisme dans les sociétés complexes, notamment en réduisant les tensions des autres courants reliées aux politiques étatiques, à la fixation des identités, à la juste reconnaissance des identités multiples, à l'autolégislation et à la démocratie représentative.

4.3.3 La participation politique accrue et la subjectivation radicale

Ce troisième élément retenu découle en quelque sorte du précédent. Les lieux de pouvoir alternatifs doivent permettre aux individus d'avoir accès au bonheur public, selon le terme d'Arendt, de participer activement aux affaires publiques. Ce faisant, ils développent une identité politique particulière, réellement actualisée par leur participation aux débats et au processus de prise de décision, au moins en ce qui concerne les espaces politiques dans lesquels ils s'impliquent. Cela suggère la création d'un sujet politique nouveau (subjectivation radicale) qui fait partie de la communauté, non pas sur une base abstraite telle que la nation ou la citoyenneté, mais sur la base de sa participation concrète. Cette identité est changeante, mouvante, au gré des échanges et des dialogues, elle unit tout en conservant l'aspect conflictuel du politique. Le sujet politique ainsi créé est différent de celui créé par la représentation politique. Ses demandes de reconnaissance ne passent plus que par des demandes de représentation

juste, il possède les leviers de sa propre existence : les autres membres de la communauté le reconnaissent, de manière dialogique, chaque jour qu'il se présente devant eux-ci pour prendre part au politique, et il reconnaît chacun des autres membres sur la même base.

4.3.4 Rejet de la souveraineté

Les auteurs du courant de la démocratie radicale en ont contre la souveraineté totale. Ils critiquent son caractère monarchique, unitaire et indivisible. La souveraineté, qu'elle soit du monarque, du peuple ou de la nation, escamote les différences, les masque au profit d'une unité imaginaire, culturelle ou civique. La souveraineté sous-entend que le lieu de pouvoir, en dernière instance, se situe dans un seul endroit. Dans les démocraties libérales, la souveraineté du peuple s'actualise dans le gouvernement, dans la branche exécutive de la représentation politique (Brown, 2010, p. 48). Pour les auteurs de la démocratie radicale, il faut se débarrasser de ce concept pour le remplacer par une vision conflictuelle du pouvoir, où la dernière instance de décision n'est jamais donnée ou arrêtée, mais où le pouvoir s'exerce de manière multiple, superposée, comme le fédéralisme anarchiste propose.

4.3.5 Respect radical de la différence (multitude)

Finalement, retenons le concept de multitude avancé par Arendt, Hardt et Negri. Ceux-ci l'utilisent un peu comme alternative au peuple. La multitude permet de réfléchir à la multiplication des appartenances, des identités multiples et des particularismes présents dans les sociétés complexes. Chaque individu de la multitude est irréductible et ne peut être englobé dans une identité fixe. De la même manière, les groupes, collectivités et nations sont aussi respectées, c'est-à-dire que la multitude ne rejette pas la compréhension à plusieurs niveaux de certains auteurs du multiculturalisme comme Tully et, plus récemment, Félix Mathieu. Simplement, elle ne permet pas la fixation. La multitude est une chair vivante. Elle vit, change, se régénère, se transforme et agit.

La multitude permet non seulement d'imaginer le respect radical de la différence, qu'elle soit collective ou individuelle, mais aussi son action politique. Loin d'être impuissante en raison de ses altérités irréconciliables, la multitude est habilitée à se mobiliser politiquement sur la base de ce qu'elle partage en commun. Hardt et Negri contrastent l'idée de la multitude avec celle du souverain chez Hobbes en trafiquant l'image de couverture de la version originale du Léviathan :

The image in the original frontispiece of Leviathan, which Hobbes himself commissioned, shows the body of the king as constituted by the bodies of all the male subjects of the English nation – an elegant and ingenious depiction of the unity among the people, the nation, and the sovereign. Imagine if we could recreate that image now with radically heterogeneous raced and gendered bodies in all their singularity, moreover bodies in motion, encountering one another, speaking different tongues, but nonetheless able to cooperate in both shared and conflicting relations (Hardt et Negri, 2017, p. 153).

4.3.6 Reconnaissance, redistribution et bonheur public

Le conflit, les lieux de pouvoirs alternatifs, la participation politique accrue, le rejet de la souveraineté et le respect radical de la différence sont tous des éléments de la démocratie radicale qui peuvent venir compléter les théories plus traditionnelles du pluralisme, notamment en venant dénouer certaines tensions présentes dans le courant du multiculturalisme d'État et celui du cosmopolitisme politique. Ces idées font plus de place au face-à-face, au dialogue réel, à la multiplication des affiliations politiques et à la différence irréconciliable. Elles proposent de lier la reconnaissance à une forme de redistribution du pouvoir et à la participation politique, au bonheur public d'Arendt. Nancy Fraser explique que les luttes féministes récentes s'appliquent à lutter sur trois fronts : la reconnaissance, la redistribution et la représentation (Fraser, 2005). Elle entend la représentation comme une lutte transnationale pour les droits des femmes.

Ces trois fronts seraient intrinsèquement liés. Le courant de la démocratie radicale reprend ces trois aspects de lutte, à condition que l'on comprenne la représentation comme l'aspect cosmopolite, et ajoute une autre dimension : le bonheur public. La participation politique serait liée à la reconnaissance adéquate de la diversité profonde en permettant aux citoyens d'actualiser leurs identités dans un dialogue réel avec leurs concitoyens.

CONCLUSION

Comment utiliser la démocratie radicale pour répondre aux défis du pluralisme dans les sociétés complexes ? Bien sûr, nous procédons d'une édulcoration des idées révolutionnaires de certains auteurs lorsque nous proposons de les adapter pour les cadres politiques actuels. Nous croyons cependant que certaines idées de ce courant peuvent faire leur chemin à l'intérieur de l'État libéral contemporain et venir aider la théorie plus traditionnelle à expliquer la réalité des sociétés complexes. Il est évident que ces idées peuvent également entrer en conflit, voire en contradiction, avec des conceptions ancrées profondément dans l'imaginaire collectif, comme le caractère souverain du peuple. Mais c'est justement dans ce qu'il a de radical que ce courant est intéressant. Les auteurs étudiés tout au long de ce mémoire soulignent la fragmentation, la multiplication des identités, les appartenances mouvantes et multiples, ainsi que la perte de souveraineté et de légitimité de l'État-nation. Ce sont les traits des sociétés complexes. Or, beaucoup de ces mêmes auteurs se refusent à repenser en profondeur les cadres politiques actuels pour les ajuster à la réalité sociologique et politique, une réalité complexifiée par les rapports d'interdépendances entre communautés, par la mondialisation économique et culturelle, par la modification des formes d'appartenances traditionnelles, par le changement de paradigme du travail vers une forme immatérielle de production, par les demandes de reconnaissance de groupes marginalisés et opprimés, par l'essor d'identités reliées au genre, par les disparités socio-économiques grandissantes, par la financiarisation de l'économie et la dépendance des États envers leurs créanciers. Il s'agit d'une complexification radicale

du monde social (Calhoun, 2012). Nous croyons, conséquemment, qu'il faut envisager des réformes radicales du politique pour y faire face.

Un des aspects les plus forts de la démocratie radicale qui apparaît envisageable dans les sociétés libérales actuelles est celui de la multiplication des lieux de pouvoir. Créer du politique un peu partout. Il s'agit de rassembler des individus dans un endroit, organiser une structure démocratique et que l'assemblée ainsi constituée ait un certain pouvoir de décision. Ces assemblées peuvent être mise en place pour des espaces variés : partout où il y a du commun, un partage de l'espace. Par exemple, dans les écoles, les universités, les jardins communautaires, les parcs, les aires de jeux pour enfants, les hôpitaux, les centres jeunesse, les villes, les arrondissements, les villages, les arénas, etc. Ces endroits sont déjà habités par un pouvoir latent, souvent laissé en friche par les membres de la communauté. Or, ce pouvoir est bien réel et peut être une source importante de bonheur public. A priori, ces lieux ne semblent pas disposer d'un énorme pouvoir, mais l'objectif est d'amener les participants à devenir des sujets politiques actualisés, à se voir reconnaître comme citoyens actifs et à part entière. C'est la grande force de ce courant pour le pluralisme : il place les citoyens face à face, les sort de l'abstraction de la nation et de la représentation et leur donne le pouvoir de décider, en groupe, de leur destin. C'est un peu l'idée que Benoît Morissette avance, en ciblant particulièrement les municipalités comme acteurs démocratiques légitimes à l'autonomie gouvernementale (Morissette, 2018). Selon lui, la théorie libérale ne rejette pas d'emblée les autonomies locales au profit de la souveraineté de l'État-nation, mais peut s'accommoder plutôt bien d'entités politiques locales autonomes. Celles-ci pourraient aider les sociétés libérales à mieux respecter la pluralité des aspirations et des modes de vie (Morissette, 2018).

Face à la multiplication des lieux de pouvoir, le sujet politique verrait ses multiples appartenances se concrétiser politiquement : un étudiant du Plateau Mont-Royal à Montréal pourrait, par exemple, être membre d'un conseil étudiant à son université,

membre d'un conseil pour le jardin de son quartier, membre d'un conseil ouvrier à son travail dans un restaurant, membre d'un conseil des personnes racisées et membre d'un conseil de jeunes transgenres. Les possibilités seraient presque infinies et l'idée serait que ces appartenances identitaires et culturelles individuelles prennent une forme politique et collective, acquièrent les moyens de leurs ambitions. Qu'elles exploitent leur potentiel subversif et d'épanouissement. L'habilitation politique diminuerait possiblement la frustration créée par la mauvaise représentation de ses identités au niveau étatique. L'État resterait, mais la multiplication des lieux de pouvoir engendrerait une quantité impressionnante de contrepouvoirs : il perdrait la souveraineté totale du politique sur le territoire. La démocratie radicale a évidemment une vision cosmopolite du monde ; c'est-à-dire que son défi ultime est la création d'une solidarité à grande échelle, basée sur la participation politique locale, mais dans un esprit de vivre ensemble global.

Dans cette conception, la nation devient un groupe parmi les autres, un groupe puissant, certes, avec tout son bagage culturel et historique, mais en fait, on sépare tranquillement la nation du pouvoir : on effrite la fusion qui s'est créée entre pouvoir politique et culture, un peu comme le souhaitait Habermas. Contrairement à ce dernier, ce n'est pas dans l'espoir de former un tout par-delà celle-ci, mais bien de disperser les lieux de pouvoir, d'empêcher de former un tout définitif, comme théorisait Mouffe et Laclau. Le pouvoir s'ouvre à d'autres types d'appartenances, tout en maintenant, à bien des égards, son attachement à une communauté culturelle et historique, celle de la nation.

La démocratie radicale ne doit pas être vue simplement comme un projet anarchiste ou révolutionnaire. C'est un courant de pensée pertinent afin de réfléchir aux changements politiques nécessaires pour répondre aux défis du pluralisme dans les sociétés complexes. Les outils analytiques et théoriques qu'il propose partent de préoccupations similaires aux courants du multiculturalisme d'État et du cosmopolitisme politique, mais proposent une dispersion et une revalorisation du politique au niveau local, à

échelle humaine. La reconnaissance adéquate des identités collectives et individuelles passe ainsi par une habilitation politique conséquente pour celles-ci. Non seulement dans le but de préserver l'ordre social, mais dans l'espoir de construire un espace de vivre ensemble significatif pour tout un chacun.

BIBLIOGRAPHIE

- Anderson, B. (1996). *L'imaginaire national : réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. Paris : Éditions la Découverte, 224 pages.
- Appiah, K. A. (1994). « Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction ». Dans Gutmann, A. (dir.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (pp. 149-163). Princeton: Princeton University Press.
- Aptekar, S. (2019). « Super-Diversity as a Methodological Lens: Re-Centring Power and Inequality ». *Ethnic and Racial Studies*, 42(1), pp. 53–70.
- Archibugi, D. (2012). « Cosmopolitan Democracy: A Restatement ». *Cambridge Journal of Education*, 42(1), pp. 9–20.
- Arendt, H. (2012). *De la révolution*. Collection « Folio Essais ». Paris : Gallimard, 502 pages.
- Aronowitz, S. (1996). « Towards Radicalism: the Death and Rebirth of the American Left ». Dans Trend, D. (dir.), *Radical Democracy: Identity, Citizenship and the State* (pp.81-101). New York: Routledge.
- Bakounine, M. (1895) « Fédéralisme, socialisme et antithéologisme ». Chapitre dans *Œuvres tome 1*. Collection « Bibliothèque sociologique ». Paris: Stock, 357 pages.
- Barry, B. (2001). *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Cambridge: Harvard University Press, 416 pages.

- Beck, U. (2014). « Nationalisme méthodologique — cosmopolitisme méthodologique : un changement de paradigme dans les sciences sociales ». *Raisons politiques*, 54(2), pp. 103-120.
- Benjamin, A. P. (2017). « The Next Revolution: Popular Assemblies and the Promise of Direct Democracy ». *Contemporary Political Theory*, 16(2), pp. 274–277.
- Best, S. (1998). « Murray Bookchin's Theory of Social Ecology ». *Organization & Environment*, 11(3), pp. 334–353
- Biehl, J. (1998). *Le municipalisme libertaire*. Montréal : Écosociété, 293 pages.
- Bookchin, M. (1987). *The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship*. San Francisco: Sierra Club Books, 300 pages.
- Bouchard, G. (2001). « Nation et co-intégration: contre la pensée dichotomique ». Dans Maclure, J. et Gagnon, A.-G. (dir.), *Repères en mutation: identité et citoyenneté dans le Québec contemporain* (pp. 21-35). Collection « Débats ». Montréal : Québec-Amérique.
- Bouchard, G. (2017). *L'Europe en quête d'Européens: pour un nouveau rapport entre Bruxelles et les nations*. Collection « Diversitas ». Bruxelles: Peter Lang, 224 pages.
- Brown, W. (2010). *Walled States, Waning Sovereignty*. Cambridge: The Massachusetts Institute of Technology Press, 167 pages.
- Burelle, A. (2005). *Pierre Elliott Trudeau : l'intellectuel et le politique : témoignage et archives personnelles d'un conseiller du premier ministre Trudeau*. Montréal: Fides, 469 pages.

- Calhoun, C. (2012). *The Roots of Radicalism: Tradition, the Public Sphere, and Early Nineteenth-Century Social Movements*. Chicago : University of Chicago Press, 416 pages.
- Canto-Sperber, M. (2010). « Les fondements normatifs du cosmopolitisme ». Dans Chung, R. et Nootens, G. (dir.), *Le cosmopolitisme : enjeux et débats contemporains* (pp. 59-75). Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.
- Chung, R. et Nootens, G. (2010). « Le cosmopolitisme : enjeux et débats contemporains ». Dans Chung, R. et Nootens, G. (dir.), *Le cosmopolitisme : enjeux et débats contemporains* (pp. 7-14). Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.
- Clark, J. P. (2013). « Beyond the Limits of the City: A Communitarian Anarchist Critique of Libertarian Municipalism ». Chapitre dans *The Impossible Community: Realizing Communitarian Anarchism*. (pp. 247-290). New York: Bloomsbury.
- Delanty, G. (1997). « Habermas and Occidental Rationalism: The Politics of Identity, Social Learning, and the Cultural Limits of Moral Universalism ». *Sociological Theory*, 15(1), pp. 30-59.
- Dupuis-Déri, F. (2012). « L'anarchisme entre nationalisme et cosmopolitisme : L'expérience des Juifs israéliens du groupe Anarchists Against the Wall ». *Sociologie et Sociétés*, 44(1), pp. 241-260.
- Dupuis-Déri, F. (2013). *Démocratie : Histoire politique d'un mot aux États-Unis et en France*. Collection « Humanités ». Montréal : Lux Éditeur, 446 pages.
- Dyer-Whiteford, N. (2007). « Hegemony or Multitude ? Two Versions of Radical Democracy of the Net ». Dans Dahlberg, L. et Sapia, E. (dir.), *Radical*

Democracy and the Internet: Interrogating Theory and Practice (pp. 191–206).
New York: Palgrave Macmillan.

Epstein, B. (1996). « Radical Democracy and Cultural Politics: What About Class? What About Political Power? ». Dans Trend, D. (dir.), *Radical Democracy: Identity, Citizenship and the State* (pp. 127-139). New York: Routledge.

Euben, J. P. (1996). « Taking it to the Streets: Radical Democracy and Radicalizing Theory ». Dans Trend, D. (dir.), *Radical Democracy: Identity, Citizenship and the State* (pp.62-77). New York: Routledge.

Fine, R. (2016). « Cosmopolitanism and the Modern Revolutionary Tradition: Reflections on Arendt's Politics ». *Critical Horizons*, 17(1), pp. 8–23.

Flacks, R. (1996). « Reviving Democratic Activism: Thoughts About Strategy in a Dark Time ». Dans Trend, D. (dir.), *Radical Democracy: Identity, Citizenship and the State* (pp.102-116). New York: Routledge.

Fraser, N. (1996). « Equality, Difference, and Radical Democracy: The United States Feminist Debates Revisited ». Dans Trend, D. (dir.), *Radical Democracy: Identity, Citizenship and the State* (pp.197-208). New York: Routledge.

Fraser, N. (2001). « Repenser la sphère publique : une contribution à la critique de la démocratie telle qu'elle existe réellement ». Traduit par Valenta, M. Extrait de Calhoun, C. (dir.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge : Massachusetts Institute of Technology Press, 1992, p. 109-142. *Hermès, La Revue*, 31(3), pp. 125-156.

Fraser, N. et Honneth, A. (2003). *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. Londres: Verso, 197 pages.

- Fraser, N. (2005). « Mapping the Feminist Imagination: From Redistribution to Recognition to Representation ». *Constellations*, 12(3), pp. 295-307.
- Gagnon, A.-G. (2001). « Le Québec, une nation inscrite au sein d'une démocratie étriquée ». Dans Maclure, J. et Gagnon, A.-G. (dir.), *Repères en mutation: identité et citoyenneté dans le Québec contemporain* (pp. 37-65). Collection « Débats ». Montréal : Québec-Amérique.
- Gagnon, A.-G. (2011). *L'Âge des incertitudes*. Collection « Prisme ». Québec : Presses de l'Université Laval, 210 pages.
- Gellner, E. (1989). *Nations et nationalismes*. Paris : Éditions Payot, 208 pages.
- Gitlin, T. (1995). *The Twilight of Common Dreams: Why America Is Wracked by Culture Wars*. New York: Metropolitan Books, 288 pages.
- Gutmann, A. (1994). « Introduction ». Dans Gutmann, A. (dir.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (pp. 3-24). Princeton: Princeton University Press.
- Habermas, J. (1994). « Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State ». Dans Gutmann, A. (dir.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (pp. 107-148). Princeton: Princeton University Press.
- Habermas, J. (1999). *Après l'État-nation : une nouvelle constellation politique*. Paris: Pluriel, 157 pages.
- Hardt, M. et Negri, A. (2004). *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. New York: Penguin Press, 427 pages.
- Hardt, M. et Negri, A. (2017). *Assembly*. Oxford : Oxford University Press, 346 pages.

- Hayward, C. R. et Watson, R. (2010). « Identity and Political Theory ». *Washington University Journal of Law and Policy*, 33(1), pp. 9–41.
- Held, D. (2003). « Cosmopolitanism: Globalisation Tamed? ». *Review of International Studies*, 29(4), 465–480.
- Held, D. (2005). *Un nouveau contrat mondial : pour une gouvernance social-démocrate*. Collection « Nouveaux débats ». Paris : Presses de Sciences Po, 306 pages.
- Hobsbawm, E. (2012). *Nations and Nationalism since 1780*. Collection « Canto Classics ». Cambridge: Cambridge University Press. 218 pages.
- Innerarity, D. (2002). *La démocratie sans l'État : essai sur le gouvernement des sociétés complexes*. Collection « Climats ». Paris : Flammarion, 252 pages.
- Karmis, D. (2002) « Pourquoi lire Proudhon aujourd'hui ? Le fédéralisme et le défi de la solidarité dans les sociétés divisées ». *Politique et sociétés*, 21(1), p. 43-65.
- Kioupkiolis, A. (2014). « A Hegemony of the Multitude: Muddling the Lines ». Dans Kioupkiolis, A. et Katsambekis G. (dir.), *Radical Democracy and Collective Movements Today: The Biopolitics of the Multitude Versus the Hegemony of the People* (pp. 149–168). Farnham: Ashgate Publishing.
- Kropotkine, P. (2001). *L'entraide : un facteur de l'évolution*. Collection « Retrouvailles ». Montréal: Les Éditions Écosociété, 400 pages.
- Kymlicka, W. (1995). *Multicultural Citizenship*. Oxford: Clarendon Press, 280 pages.
- Laclau, E. et Mouffe, C. (2001). *Hegemony and Socialist Strategy : Towards a Radical Democratic Politics*. Londres : Verso, 198 pages.

- Laden, A. S. et Owen, D. (2007). *Multiculturalism and Political Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 419 pages.
- Levrau, F. et Loobuyck, P. (2013). « Is Multiculturalism Bad for Social Cohesion and Redistribution? ». *The Political Quarterly*, 84(1), pp. 101-109.
- Lewicki, A. (2017). « The blind spots of liberal citizenship and integration policy ». *Patterns of Prejudice*, 51(5), pp. 375–395.
- Maclure, J. (2000). *Récits identitaires : le Québec à l'épreuve du pluralisme*. Collection « Débats ». Montréal : Québec-Amérique, 240 pages.
- Mathieu, F. (2017). *Les défis du pluralisme à l'ère des sociétés complexes*. Collection « Politeia ». Québec : Presses de l'Université du Québec, 306 pages.
- May, P. (2016). *Philosophies du multiculturalisme*. Paris: Presses de Sciences Po. 316 pages.
- Mbonda, E.-M. (2010). « Immigration, cosmocitoyenneté et justice globale ». Dans Chung, R. et Nootens, G. (dir.), *Le cosmopolitisme : enjeux et débats contemporains* (pp. 195-219). Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.
- Modood, T. (2013). *Multiculturalism*. Cambridge: Polity Press, 243 pages.
- Moncayo, V. M. (2019) « Multitude, philosophie ». *Encyclopædia Universalis*. Consulté le 6 février 2019. En ligne. <http://www.universalis-edu.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca/encyclopedie/multitude-philosophie/>
- Moore, M. (2015). *A Political Theory of Territory*. New York: Oxford University Press, p. 263.

- Morissette, B. (2018). *L'État des lieux : l'autonomie gouvernementale des municipalités canadiennes dans la perspective du libéralisme*. Thèse de doctorat. Université de Montréal, Montréal, Canada.
- Mouffe, C. (1994). *Le politique et ses enjeux : pour une démocratie plurielle*. Paris : Éditions de la Découverte, 175 pages.
- Nicholson, L. (2010). « Identity After Identity Politics ». *Washington University Journal of Law and Policy*, 33(1), pp. 43–74.
- Nielsen, K. (2010). « Un gouvernement mondial : un impératif cosmopolite ? ». Dans Chung, R. et Nootens, G. (dir.), *Le cosmopolitisme : enjeux et débats contemporains* (pp. 119-149). Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.
- Noble, G. (2009) « Everyday Cosmopolitanism and the Labour of Intercultural Community ». Dans Wise A. et Velayutham S. (dir.), *Everyday Multiculturalism* (pp. 46–65). Londres : Palgrave Macmillan.
- Nootens, G. (2012). *Désenclaver la démocratie: des huguenots à la paix des Braves*. Montréal : Québec-Amérique, 169 pages.
- Nozick, R. (2013). *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books, 400 pages.
- Ostrom, E. (2015). *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Collection « Canto Classics ». Cambridge: Cambridge University Press, 294 pages.
- Parekh, B. (2006). *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. New York: Palgrave Macmillan, 409 pages.

- Peters, M. (1994). « Habermas, Post-Structuralism and the Question of Postmodernity: the Defiant Periphery ». *Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice*, (36), pp. 3-20.
- Phillips, A. (2007). *Multiculturalism without Culture*. Princeton: Princeton University Press, 202 pages.
- Poster, M. (1992). « Postmodernity and the Politics of Multiculturalism: the Lyotard-Habermas Debate over Social Theory ». *Modern Fiction Studies*, 38(3), pp. 567-580.
- Proudhon, P.-J. (1953). « Mutuellisme et fédéralisme ». Chapitre dans *P.J. Proudhon : textes choisis, présentés et commentés par Joseph Lajugie*, (pp. 371-483). Collection « Collection des grands économistes ». Paris: Librairie Dalloz, 492 pages. Version électronique du livre réalisée par Université du Québec à Chicoutimi en 2002. En ligne. http://classiques.uqac.ca/classiques/Proudhon/PJ_proudhon_textes_choisis/5_mutuellisme_federalisme/mutuellisme.html.
- Rawls, J. (1999). *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 560 pages.
- Rockefeller, S. C. (1994). « Comment ». Dans Gutmann, A. (dir.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (pp. 87-98). Princeton: Princeton University Press.
- Rorty, R. (2000). « Is 'Cultural Recognition' a Useful Concept for Leftist Politics? ». *Critical Horizons*, 1(1), pp. 7-20.
- Rousseau, J.-J. (2011). *Du contrat social*. Paris : Éditions Flammarion, 255 pages.
- Rustin, M. (2002). « Empire: A Post-Modern Theory of Revolution ». *New Political Economy*, 7(3), pp. 451-462.

- Saurugger, S. (2017). « Crise de l'Union européenne ou crises de la démocratie ? ». *Politique étrangère*, (1), pp. 23-33.
- Sitton, J. (1987). « Hannah Arendt's Argument for Council Democracy ». *Polity*, 20(1), pp. 80-100.
- Smith, A. M. (1998). *Laclau and Mouffe: the Radical Democratic Imaginary*. Londres: Routledge, 236 pages.
- Soysal, Y. N. (1994). *Limits of Citizenship: Migrants and Post-National Membership in Europe*. Chicago: University of Chicago Press, 251 pages.
- Strange, S. (1996). *The Retreat of the State*. Cambridge: Cambridge University Press, 218 pages.
- Taylor, C. (1994). « The Politics of Recognition ». Dans Gutmann, A. (dir.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (pp. 25-73). Princeton: Princeton University Press.
- Taylor, C. (1997). « Deep Diversity and the Future of Canada ». Dans Hayne D. (dir.), *Can Canada Survive?: Under What Terms and Conditions?* (pp. 29-36). Toronto : University of Toronto Press.
- Thériault, J. Y. (2019). *Sept leçons sur le cosmopolitisme : agir politique et imaginaire démocratique*. Collection « Débats ». Montréal : Québec-Amérique, 229 pages.
- Thompson, S. (2005). « Is Redistribution a Form of Recognition? Comments on the Fraser-Honneth Debate ». *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 8(1), pp. 85-102.
- Trend, D. (1996). « Introduction ». Dans Trend, D. (dir.), *Radical Democracy: Identity, Citizenship and the State* (pp.1-4). New York: Routledge.

- Tucci, I. (2011). « Immigration, intégration et diversité en France et en Allemagne ». *Informations sociales*, 163(1), pp. 116-123.
- Tully, J. (1999). *Une étrange multiplicité : le constitutionnalisme à une époque de diversité*. Collection « Prisme ». Québec : Presses de l'Université Laval, 260 pages.
- Ulbricht, A. (2015). « Liberal Thought on Multiculturalism ». Chapitre dans *Multicultural Immunisation: Liberalism and Esposito* (pp. 22–44). Édinburgh: Edinburgh University Press.
- Vertovec, S. (2007) « Super-Diversity and its Implications ». *Ethnic and Racial Studies*, 30(6), pp. 1024–1054,
- Weinstock, D. (2010). « Comment susciter l'émergence du demos mondial ? ». Dans Chung, R. et Nootens, G. (dir.), *Le cosmopolitisme : enjeux et débats contemporains* (pp. 241-262). Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.
- Whitaker, R. (1991). *A Sovereign Idea : Essays on Canada as a Democratic Community*. Montréal et Kingston: McGill Queen's University Press, 337 pages.