

Égalité et Droit dans le Monde Actuel*

par

W. B. Allen

Harvey Mudd College
Claremont, California USA

La question se posera toujours de savoir comment les États-Unis doivent se présenter au monde. Je voudrais suggérer une réponse. Les principes constitutifs des États-Unis étaient l'égalité et le droit, un "droit" au singulier plutôt qu'au pluriel parce qu'il arrive que la forme plurielle dérive souvent du fait des revendications égalitaires proclamées comme droits. Certes, il y a un droit synonyme de revendication; mais il y a aussi un droit transcendant et donc singulier. Or, les revendications, aussi nombreuses que les individus et que leurs penchants, se multiplient à l'infini. Donc, il est nécessaire de distinguer le droit des réclamations égalitaristes.

Il y eu aux États-Unis une évolution dans le sens de l'égalité qui tend à séparer de tout droit transcendant et, par extension, de tout principe éthique. Afin de comprendre le sens de cette évolution, il faut reconstruire le statut originaire de l'égalité et du droit lors de la fondation des États-Unis.

L'égalité comme droit fondamental

L'égalité qui fut à la base du consentement des gouvernés était un principe moral. Elle correspondait naturellement au *self-government*. Le concept de *self-government*, à son tour, dérivait d'une conception du droit ou d'une façon d'agir suivant laquelle la conduite de tout individu pourrait être caractérisé comme réglée, dérégulée, ou sujette au gouvernement d'un autre. Donc, l'égalité originelle de la *Déclaration d'Indépendance* s'appliquait universellement aux êtres humains; elle établissait les limites de la conduite éthique des hommes en société; et elle reflétait un droit transcendant (les lois de Dieu et de nature) à la lumière duquel les individus étaient porteurs de «certains droits inaliénables.» Le principe organisateur de la *Déclaration d'Indépendance*, à savoir que «tous les hommes ont été créés égaux,» est, en somme, un principe hiérarchique et moral.

Depuis l'époque où le préambule de la Constitution américaine a été ratifié, l'Amérique est devenue une fédération de plusieurs races et mentalités. Cependant, elle rest le pays du droit où la *rule of law* vaut pour tous et non pour un seul ou pour quelques-uns aux dépens des autres. C'est un pays démocratique, où l'idée du gouvernement par la majorité comprend la justice pour tous. La majorité, c'est un expédient républicain et sacré; elle ne se confond pas avec une caste ou une classe. Mais, si les Américains parlaient d'une majorité qui ne serait pas la voix de la liberté républicaine, mais celle d'un groupe s'opposant aux autres groupes dans la société, ils pervertiraient leur propre tradition. Ceux que défendent les votes par race ou par sexe portent om-

* Published in *Ethique et droit à l'âge démocratique* (Caen, France: Centre de Philosophie Politique et Juridique), 1990: 18 (pp. 175-88).

brage au républicanisme. Ils font plus: ils attisent les antagoïsmes: race contre race, homme contre femme, foi contre foi, sans moyen de les réconcilier.

Parce que les tensions de la vie contemporaine en Amérique suscitent de telles épreuves, et parce que ces épreuves traduisent l'évolution des conceptions de l'égalité et du droit, il faut en reformuler la conception première pour parvenir à analyser facilement le monde actuel

De l'égalité ancienne à l'égalité moderne

Ceux que ont étudié Aristote savent comment l'idée d'égalité arrive au centre de la réflexion politique—ancienne ou moderne. Il faut rappeler aussi que la distinction entre *nature* et *convention* signifiait que l'excellence politique ne pouvait pas se réaliser dans un régime réel. La capacité de gouverner qui appartient à la sagesse ne peut s'en remettre à la force. Dès lors, la sagesse s'en remet au moderne principe démocratique du consentement qui implique l'égalité morale des citoyens.

Pour les Anciens, l'égalité morale n'était pas la source de la politique, mais elle fournissait le moyen décisif de donner une direction sage à la politique. Il n'était dès lors nullement contradictoire d'en appeler à l'idée de consentement et, en même temps, d'accepter l'esclavage à condition qu'il ne soit pas fondé sur l'intérêt ou la passion. L'idée de consentement dérivait de la découverte du droit de nature et de son corollaire, à savoir qu'il n'est pas prescriptible.

Chez les Modernes, la loi de nature, fondée dans la raison ou dans la conscience humaine, domina la conception de l'égalité; ce qui provoqua un tel changement de son sens que le consentement devenait plutôt source de la politique que le moyen d'accomplir la justice. En conséquence, la justice s'exprima comme principe dérivé et non comme un principe fondateur de la vie politique. Ce changement est remarquablement décrit par un texte classique du droit américain, *Higher Law Background of American Constitutional Law* par Corwin.¹ Pour cet auteur, l'acceptation de la constitution américaine est ce qu'en termes hégéliens on peut appeler le moment de l'Absolu—le sommet des pensées et des pratiques qui commencèrent avec la découverte de la différence entre nature et convention.

En somme, le développement des standards universels entourait de suspicion tout régime réel. La pensée ancienne indiqua un seul régime parfaitement en accord avec la nature. Tandis que les homes, en tous lieux, pouvaient honorer les exigences minimales de la société, nulle part ils ne pouvaient honorer ses exigences maximales. Donc, les hommes se trouvèrent égarés moralement entre leurs exigences politiques, d'une part, et la réalisation du bien, d'autre part. C'est dans cet entre-deux que fonctionne la politique telle que nous la connaissons. Le triomphe du conventionnalisme, voire du l'impossibilité de traiter la problématique politique selon les requêtes d'un esprit ou d'une volonté communs.

Toutefois, la sagesse peut contribuer à la bonne gestion de la vie pourvu que la vertu l'établisse, c'est-à-dire quand le droit la régit conformément à des prescriptions éthiques. Mais celles-ci ne s'inscrivent que par hasard dans un ordre rationnel.

¹ Edward S. Corwin, *The Higher Law Background of American Constitutional Law*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1955. Cf. p. 5, 6, 61, 67, 72, 87. sq.

Les opinions des sages sont en effet dictées par la nature elle-même. La découverte de la loi de nature sauvait les hommes de toute compromission. Les régimes politiques ne devaient pas résulter d'accidents imprévus², mais se fonder sur l'idée de consentement conforme à la loi naturelle universelle, tout homme sensé devant obéir aux *dictamina* de la nature.

Ce modèle politique fut attaqué par Machiavel, Bacon, Hobbes, Spinoza, Locke, etc. Néanmoins, Corwin insiste: l'égalité et le consentement restaient au centre de la loi de nature. Mais, avec eux, celle-ci change de sens: elle ne s'adresse plus à l'âme individuelle, mais devient une règle générale de l'univers³. Des lois descriptives remplacent des lois prescriptives. Les lois descriptives révèlent la vie humaine telle qu'elle est; par conséquent, elles donnent un autre fondement à la légitimité. La société humaine est légitime quand elle est constituée comme le sel moyen d'assurer les fins de la vie humaine.

En ce point, Corwin oppose la loi de nature selon Locke à la Constitution d'Angleterre que l'a élaborée Coke. Il insiste sur l'universalité des droits soulignée par Locke et rappelle ce que fut le glissement d'un droit objectif aux droits hétérogènes—«those rights which are implied in the basic arrangements of society at all times and in all places».

Plus important encore, Corwin insiste sur le fait que c'est l'abandon d'une méthode historique—le *stare decisis* de Coke—que Locke déplore et il rappelle qu'aucune considération historique n'en peut rendre compte. Selon Corwin, il y a en cela les racines d'un conflit éventuel entre les principes des *rules of law* et de la *popular sovereignty*, les premiers s'exprimant par la souveraineté parlementaire. Il y a là quelque obscurité car il n'est pas du tout évident qu'en appeler au droit de nature ou à un droit transcendant—même devenu descriptif—puisse rendre compte de la lutte entre la suprématie législative et la souveraineté populaire. Ce, qui manque, ici, sans doute, c'est le contrat social, préfiguration de la distinction entre État et société.

Mais une nouvelle question surgit: le consentement appartenant au droit de la nature obéit-il au même principe que le consentement requis par le contrat social? Le consentement selon Locke fournit les conditions minimales de la société, mais Locke semble aussi en restreindre les objectifs aux conditions minimales. Donc, la découverte des droits individuels (strictement déduits des lois naturelles) appartient à un système d'intérêts sociaux et à un horizon moral. Mais si l'intérêt principal est de préserver soi-même sa vie,—ce minimum devient un maximum.

Or, il ne faut pas de sagesse que n'en possède en principe aucun homme pour comprendre un tel propos. Aussi, comme guide de l'action humaine, cette loi de la nature peut-elle acquérir la force d'une *première loi positive*—la seule dont l'obéissance soit garantie par la nature. Au nom de cette loi, les hommes peuvent en appeler aux autres lois qui lui sont subordonnées. Cela explique, sans doute, pourquoi la résistance à l'agression est un enjeu universel.

Résumons l'argument: l'idée de consentement prenait de l'importance chez les Anciens quand celui-ci opposait la force et la sagesse (ou la révélation) et constituait une alternative au conventionnalisme. Ce fut seulement quand le consentement s'identifia avec la raison qu'il devint la source exclusive de la légitimité politique. Il était donc comme une loi au dessus de la loi ordinaire.

² Voir *The Federalist Papers*, §1.

³ Voir Montesquieu, *De l'Esprit des Loix*, livre I.

Le surgissement du droit et la démocratie

Tournons-nous vers Tocqueville pour comprendre comment s'est développée l'égalité comprise de cette façon. L'analyse qu'il donne du XVIII^e siècle éclaire les pratiques et les dilemmes contemporains ainsi que les habitudes d'esprit et de caractère qui les commandent. Dans le premier chapitre de *La démocratie en Amérique*, Tocqueville montre comment la nature ou les circonstances anticipèrent l'arrivée du régime de l'égalité en Amérique du Nord. Le second chapitre explique les dispositions politiques ou constitutionnelles qui ouvrirent les voies au régime de l'égalité. Le chapitre trois décrit les conditions sociales du régime de l'égalité, de façon à en révéler les pratiques politiques. Tocqueville accomplit les objectifs du chapitre I^{er} en expliquant par les circonstances naturelles et le climat les usages différents des indigènes américains et des pionniers européens. Un deuxième contraste oppose les Européens du nord à ceux du sud. La conséquence des deux contrastes est de valoriser les causes morales et politiques beaucoup plus que les causes naturelles et le climat.

Partant des réflexions du chapitre I^{er}, nous pouvons hausser le nouvel Américain au niveau d'un paradigme pour l'étude de la nature et de l'origine des causes morales et politiques qui ont fondé la civilisation démocratique. En premier lieu, Tocqueville a observé le comportement des pèlerins Européens presque à l'état de nature. Donc, il a saisi chez eux les différences et les conflits. Le conflit le plus patent tournait autour de ce que le Président Ford appela autrefois la question de la «qualité de la vie» plutôt que le vivre simple—le débat [portait sur la question de savoir *comment* agir et non simplement sur le droit d'agir. En la circonstance, les pionniers montrèrent de hauts égards envers leurs concitoyens, révélant ainsi leur sens de la valeur morale. Ils s'attachèrent au consentement en raison de sa valeur morale; mais il leur manquait une théorie des droits de l'individu.

Le paradoxe de la législation américaine de l'ère pré-révolutionnaire fut donc la recherche d'objectifs plus ou moins aristocratiques, voire utopiques, par des moyens démocratiques. Il est toutefois évident que, selon Tocqueville, les moyens démocratiques prévalaient de manière décisive sur les objets aristocratiques. Il ne voyait pas en ce phénomène un égarement (on peut lui demander pourquoi, mais cela n'est pas mon propos). Il suggérait seulement, mais fortement, que la piété des commencements était la conservation que s'associe à la constitution démocratique et à son insistance sur l'égalité des droits. Un peuple qui s'étudie est bien civilisé, mais il n'est pas pour autant forcément honnête avec soi-même.

Dans le chapitre III de *La Démocratie en Amérique*, Tocqueville dévoile les racines de l'idée de la détermination d'une condition sociale par les lois politiques ou constitutionnelles—en quelques sort «l'esprit» des lois. Or, Tocqueville trouve l'esprit des lois Amérique en analysant les changements survenus dans les lois de l'héritage, principalement en ce qui concerne la primogéniture et la substitution: cet esprit est l'égalité. Ainsi se révèle, dit-il, la progression de l'égalité parmi les citoyens.

Ces trois premiers chapitres *De la Démocratie en Amérique* se développent selon trois niveaux, chacun d'eux étant construit sur le précédent, et tous ensemble constituant la fondation théorique de l'ouvrage entier. Le chapitre I^{er} assigne aux lois une fondation naturelle et universelle que nous pouvons considérer comme valable non seulement en ce qui concerne l'Amérique, mais pour toute la vie politique. Ensuite, Tocqueville considère les origines particulières et mo-

rales du régime américain. Enfin, il analyse l'expression des causes morales en tant que loi politique particulière.

Les Américains selon Tocqueville

Le premier chapitre montre d'abord le continent américain dans toute son expansion; ensuite, est décrite la portion la plus favorable à l'habitat (le territoire continental des États-Unis); et dernier lieu, Tocqueville dépeint la portion la plus apte à la vie civile: un région riche, féconde, et protégé, située entre deux grandes chaînes de montagnes et deux océans. Il rappelle ensuite comment (le long de la côte Atlantique, qui est exposée aux éléments, au climat rude et dur, et inhospitalière) s'est réellement établie la vie civile qui, trois cents ans plus tard, s'y perpétue toujours.

Ce long apprentissage des «efforts concentrés de l'industrie humaine» est une introduction aux richesses intérieures du pays. Il est très éloigné de l'indulgence des climats tropicaux où les hommes, séduit par leurs passions, renoncent aux «efforts concentrés»: le regard sur l'avenir, la préservation de soit-même et du genre humain. Le berceau de l'Amérique, par contre, «avait été créé pour devenir le domaine de l'intelligence», l'état nécessaire des «efforts concentrés.» Mais qu'est-ce que cela veut dire sinon que, simplement, les circonstances—la nature—s'y opposaient à l'homme et ont dû être domptées?

Pendant, une autre voie s'est ouverte à l'homme, qui consiste à s'accommoder à la nature inhospitalière comme à une chose nécessaire ou providentielle. Ce sont les aborigènes qui se sont adaptés d'une telle manière, faisant valoir qu'ils ne se souciaient pas de cette culture (ni des terres ni des esprits) qui est la marque exclusive de la civilisation. Les Indiens étaient répartis dans tout le continent; mais ils restaient trop primitifs pour en profiter—c'est-à-dire pour le posséder. La propriété exige une maîtrise de la nature. La conséquence fut qu'ils bâtirent une société où chacun s'en tenait à ses propres affaires, mais où personne ne se souciait du bien humain en tant que tel.

On peut se souvenir ici que Thomas Jefferson répondit à la question de savoir si le climat, en Amérique du Nord, ne produisait pas des créatures généralement inférieures⁴. Tocqueville, lui, estimait qu'il n'en est pas ainsi. Hors les vertus morales et politiques, les Indiens possédaient toutes les qualités humaines. Néanmoins, ce sont les causes morales et politiques qui distinguent une société inférieure d'une société supérieure. Si bien qu'un peuple civilisé s'impose à la mémoire de l'humanité.

Raisonnant de l'effet à la cause, Tocqueville juge que la Providence aurait pu désigner un peuple industriel pour remplacer les Indiens et faire ainsi valoir les avantages naturels du pays. Mais il raisonne aussi de la cause à l'effet, et avec des différences. La destruction des Indiens a commencé avec l'arrivée des Européens. L'Européen qui a déplacé l'Indien est arrivé en Amérique bien résolu à développer la civilisation. Il a apporté ses théories pour réaliser sa tâche. L'incertitude de leur avenir était, dès lors, parfaitement claire.

En Amérique, donc, on peut voir depuis ses commencements toute l'évolution d'une société. Tocqueville expose cette évolution dans le chapitre II de son livre: l'égalité, dit-il, en est

⁴ Th. Jefferson, *Notes on the State of Virginia*, 1783.

la fondation morale et politique. Mais comment maintenir la moralité forte dans une démocratie?

D'abord, les Américains entreprirent de suivre les saintes ordonnances au sujet de la moralité, s'efforçant d'unir les deux extrêmes que sont le sectarisme et la liberté politique. En cela, leur erreur fut essentielle et non accessoire: «L'infériorité de notre nature [est] incapable de saisir fermement le vrai et le juste» même dans les circonstances les plus favorables à l'établissement d'une utopie (en Nouvelle Angleterre, il y avait au début une démocratie presque «parfaite»). Nous ne devons pas nous méfier des honnêtes propos des Puritains, mais plutôt du résultat des appels à la loi de nature en tant que données de la raison. Cependant, le manque de piété des Puritains appelait un correctif et exigeait de s'ouvrir aux enquêtes rationnelles: «C'est la religion qui mène aux lumières.» Les Puritains devinrent tout à la fois «d'ardents sectaires et des novateurs exaltés». Donc, pour la première fois, toute capacité de gestion politique fut déniée au christianisme.

Cherchons ensuite à distinguer entre l'état social d'un peuple et son état politique. Telle est l'orientation du chapitre trois de *La démocratie en Amérique*, dans lequel la loi politique explique l'état politique tandis que des «faits et des lois réunis» expliquent l'état social. Dans leur politique, les Américains laisserent d'abord s'exprimer une aristocratie naturelle. En même temps, dans la société, «un certain niveau mitoyen» prévalait. Dès lors, tôt ou tard, l'état social devait conformer l'état politique à sa propre mesure. L'égalité, née hors de la politique, devait devenir l'âme de la politique.

Tout le reste de *La démocratie en Amérique* développe les principes ainsi élaborés. C'est par eux que Tocqueville explique le caractère et l'avenir de la démocratie au milieu du XIX^e siècle, non sans signaler l'égalité et la menace de «la tyrannie de la majorité». A la fin du XX^e siècle, nous sommes amenés à des réflexions quelque peu différentes, qui découlent directement de la guerre de l'Union Américaine, dans laquelle les Américains se sont libérés de l'esclavage d'une façon que Tocqueville ne pouvait pas prédire—c'est-à-dire par une guerre fratricide. Dans ce processus, cependant, les Américains ont découvert un nouveau (ou peut-être latent) problème: celui de la race. Cela a exigé une ré-élaboration du sens de l'égalité et du droit, d'où est né le monde politique contemporain.

Le nouveau sens de l'égalité et du droit

Je n'ai pas la possibilité ici de parler de tout ce qui se rapporte au changement de sens de l'égalité et du droit. Signalons l'essentiel, à savoir l'ensevelissement de l'individu dans le jeu de la concurrence sociale, processus qui s'est déroulé au nom de l'égalité. Ce qui, peut-être, est plus choquant, c'est que l'évolution, se faisant dans le sens de l'égalité, a écarté tout droit transcendant de l'individu; l'idée du droit s'est vidée de référence éthique; l'égalité s'est établie sur la base de préoccupations matérielles et sociales que, par définition, sont éphémères.

Ainsi, au milieu de XIX^e siècle, Tocqueville avait compris que le développement américain de l'égalité menaçait de miner l'autorité de la majorité supplant la force par le principe du consentement. Dans la lutte entre la sagesse et la force, la tyrannie de la majorité supplant la force par principe du consentement. Donc, l'égalité qui avait faire taire la force et avait privilégié la sagesse dans la vie politique, est devenue à son tour rivale de la sagesse. Lors même que le

citoyen démocratique perdait la conscience des limites de son propre entendement, la citoyenneté aux États-Unis, n'atteignait néanmoins à sa vérité que dans la démocratie.

Actuellement, tout est différent. L'égalité sépare les gens au lieu de les unir. Elle n'a d'autre étalon que la référence matérielle. La nouvelle égalité est strictement relative, conditionnelle, indépendante de toute conception éthique, c'est-à-dire des règles de conduite qui s'appliquent par définition aux individus. La nouvelle égalité rejette non seulement la sagesse, mais aussi le consentement. C'est une égalité purement positive et éphémère—une égalité de groupes et uniquement de groupes. Elle se préoccupe de traitement des individus, de leurs états, sans cependant offrir de guide pour les régler. Quand elle insiste sur leur traitement égal, il faut bien en entendre le sens, qui est leur double, triple, ou multiple traitement. Cela veut dire qu'il n'y a pas une seule règle qu'on puisse appliquer à tout le monde et donc, qu'il faut ajuster les règles aux circonstances. Pour égaliser les états, enfin, il faut des règles différentes pour des individus différents; il n'y a pas une seule loi qui puisse également les gouverner tous. C'est donc la *pluralité* qui constitue la fondation de la nouvelle égalité.

La pluralisme contemporaine aux États-Unis diffère profondément des premières idées de l'organisation sociale qui prévalait à l'ère de la fondation.⁵ L'organisation originale prescrivait un processus politique visant à «harmoniser, assimiler, et protéger» les divers intérêts des parties qui constituaient les treize États-membres de la Confédération américaine avant 1789. C'est-à-dire que les fondateurs travaillaient à faire des peuples un peuple. Donc, les institutions constitutionnelles apportaient la réponse appropriée à la pluralité des vues et des fins dans l'exacte mesure seulement où la Constitution voulait les coordonner. En effet, une société dynamique passe par plusieurs étapes afin d'atteindre son ultime unité. Le pluralisme est une de ces étapes. Pour les Américains, c'étaient les auteurs des *Federalist Papers* qui avaient élaboré le plus pleinement l'idée de l'unité d'une nation libre et républicaine—dernier stade du développement *politique* pour une société dynamique.

Le pluralisme contemporain, par contre, valorise les différences sociales et fait d'elles des forces hostiles au développement de l'unité ultime. L'enjeu actuel, aux États-Unis, est d'achever la promesse originelle avant qu'un processus de désintégration n'aille trop loin pour être arrêté. Nous cherchons tellement à harmoniser et à assimiler tous les Américains qu'on n'écouterait bientôt plus les minorités. Nous espérons quant à nous qu'il sera possible de restaurer l'ambition des pères fondateurs de faire prévaloir le bien commun sur les intérêts particuliers.

Nous avons tous ouï dire que, depuis cent-vingt ans, le pouvoir central (et parfois celui des États ou des Provinces) tente de gérer une diversité des races et de culture provenant des quatre coins du monde. Ce que Tocqueville appelle l'histoire des «trois races en Amérique» constitue la première ébauche significative d'un examen du problème des races aux États-Unis, ce que, il y a cinquante ans Myrdal a repris dans son *American Dilemma*. Ensemble, des deux interprètes de la vie politique nous offrent une Amérique que se définit dynamiquement par son projet d'intégration, d'assimilation, où il importe de «fondre» (le mot est de Myrdal) les peuples divers en un seul peuple. Les lois et les règlements semblent prendre cet idéal pour base et, d'ailleurs, toute l'histoire de l'immigration aux États-Unis se caractérise surtout par le passage des habitants

⁵ Dans les paragraphes suivants, je répète les éléments d'un discours présenté au colloque international, «Il Nuovo Pluralismo Culturale e Razziale della Società Europea,» qui a eu lieu des 9-11 Novembre 1989, à Villa Albrizzi-Franchietti (Preganziol) et organisé par la Provincia di Treviso et l'Institut International J. Maritain, Centro Study e Recherche, Treviso, Italy.

du «vieux monde,» où les hommes s'inscrivent dans les traces de leurs aïeux, aux espaces vides et larges de l'Amérique, où ils perdent jusqu'à leur mémoire. C'est une transformation globale, une métamorphose, que s'appelle *the melting pot*. Ronald Reagan, à l'époque de sa présidence, parlait d'un *new man*—d'un être humain «rénové».

Je suis, sur le sujet, sceptique, parce que je ne suis pas certain que l'on puisse résumer l'Amérique dans l'idée et l'expérience du pluralisme—concept, d'ailleurs, qui n'a été inventé qu'au début du vingtième siècle.⁶

Je sais en revanche et bien davantage qu'une toute autre conception avait conduit les fondateurs américains à adopter la maxime: *E pluribus unum*.

L'égarement du XX^e siècle

L'existence des classes sociales, du pluralisme et du «multiculturalisme» constitue chez les Américains un langage qui a des significations bien plus générales que celles touchant aux rapports des noirs à la tradition constitutionnelle. Au début du XX^e siècle, l'historien Charles Beard publia des ouvrages soutenant la thèse que les «Fédéralistes», et surtout Alexander Hamilton, défendaient une classe particulière—en générale les «gens de bien». Beard était apparemment plus *scientiste* que je ne le suis ici: après avoir examiné une liste des députés de la «Constitutional Convention of 1787», il les rangeait suivant leurs divers types de biens.

La division principale dont se servait Beard fut celle de la «realty» et de la «personalty». Ces vocables désignent des fonds amovibles et inamovibles, le dernier correspondant aux terres et le premier aux investissements en actions qui ne deviennent des richesses que par leur transférabilité. Beard pensait que les «Fédéralistes» (c'est-à-dire les *nationalistes*) comprenaient pour la plupart des propriétaires de *personalty*. C'étaient eux aussi qui contrôlaient la *Constitutional Convention of 1787* et qui, par extension, poursuivaient les intérêts commerciaux de gens comme eux-mêmes.

Le modèle de Beard était principalement un effort pour expliquer l'expérience américaine suivant l'analyse de la politique européenne, politique qui se fonde encore, comme auparavant, sur les classes et les rangs. Or, cette politique, ou ce mode d'analyse, avait reçu sa forme définitive dans l'œuvre de Karl Marx au XIX^e siècle. L'analyse de Marx suppose des distinctions entre ce qu'on appelle les prolétaires et la bourgeoisie ainsi qu'un conflit éventuel et nécessaire entre eux. Pour autant que le conflit historique soit un fait scientifique, il fallait l'appliquer partout au genre humain. Le modèle de Beard a tiré son inspiration de ce «fait scientifique» et de la croyance qu'il n'existe pas moins en Amérique qu'ailleurs et que, s'il ne s'y voit pas, c'est que quelque phénomène l'y a occulté.

⁶ L'origine s'en trouve dans l'œuvre de Arthur F. Bentley, *The Process of Government*, ed. by Peter H. Odegard, Cambridge, Harvard University Press, 1967. Au commencement, Bentley employa les termes de «pression» et «force», pour soutenir l'idée que «The phenomena of government are from start to finish phenomena of force.» Le fait achevé, il alla directement à la fin «. . . we shall never find a group interest of the society as a whole. We shall always find that the political interests and activities of any given group—and *there are no political phenomena except group phenomena*—are directed against other activities of men, who appear in other groups, political or other. The phenomena of political life which we study will always divide the society in which they occur . . . The society itself is nothing other than the complex of groups that compose it» (p. 222).

C'est dans ce contexte que se situe la science sociale d'Arthur Bentley, qui nous a offert le terme *pluralism* comme *descriptor* social. Actuellement, en Amérique, aucun terme n'est plus fréquemment invoqué pour décrire la vie sociale et politique. C'est un des ces mots qui est si répandu qu'on n'ose pas douter le sens. S'interroger sur lui, c'est manifester une ignorance inacceptable. Néanmoins, nous devons remarquer que, de ce terme récent, le sens est ambigu. Il est donc permis de se demander quels sont les faits de la vie politique et social américaine qui sont expliqués par lui.

Bentley tenait un propos semblable à celui de Béard, quoique moins direct. Bentley avait constaté que, pour fonder une analyse de la politique américaine sur des termes universels, il faudrait trouver une description qui puisse s'appliquer ailleurs. Le terme «pluralism» percevait le camouflage d'un conflit des classes qui se déguisaient en groupes ou en factions. La représentation, aux États-Unis, suivant Bentley, connotait les diverses influences des factions. Tel est ce que Bentley appelle «le fait fondamental de la représentation»: les Américains ne participent à la politique or même à la société que par des groupements plus ou moins apparentés. Ils ne participent pas au pouvoir en tant qu'individus, comme le soutient la théorie. Nous retrouvons ici l'hypothèse de Marx selon laquelle l'individu n'a pas de place dans la société: il est ou capitaliste ou prolétaire et peut, sous des noms différents, exprimer le même phénomène du pluralisme. Or, l'intérêt du travailleur ne s'exprime pas comme l'intérêt d'un individu mais comme l'intérêt collectif de tous les travailleurs. Ici, nous trouvons, chez Bentley, les principes de base du concept de *pluralisme*, concept par lequel nous analysons un système politique au moyen des positions relatives des divers groupements au sein de la société. Ces groupements ne sont qu'une version modifiée et déguisée des classes historiques. Mais l'importance est qu'ils soient devenus la force motrice de l'égalité nouvelle, une égalité plutôt relative que morale et qui, surtout, se concentre sur le problème des races.

L'égalité et le droit actuels: réponse au pluralisme

Le problème des races pose actuellement aux États-Unis des questions redoutables pour les Américains, mais ce ne sont ni la question de l'union ni celle de l'égalité, au moins dans le sens le plus significatif. Sur le plan constitutionnel, la question de l'union est plutôt une question politique qu'une question sociale. La question sociale s'exprimait chez Aristote quand il écrivait que, pour faire un peuple, il faut que les gens s'entre-marièrent. Le pluralisme, donc, n'est pas proprement une espèce de politique, mais un stade de la société. Dans tout État indépendant, dynamique, caractérisé par l'union politique (union des volontés constitutionnelles) et la liberté, le pluralisme ne durera pas.

C'est là-dessus que se trompaient et Tocqueville et Myrdal: Tocqueville d'abord, quand il ne savait pas prévoir la guerre des frères qui mettrait fin à l'esclavage américain; Myrdal ensuite, parce qu'il n'a pas su prévoir non plus comment le préjugé de couleur se transformerait en avantage de couleur au moyen des programmes distribuant les droits et les ressources suivant des formules proportionnelles. Tocqueville n'a pas compris la force du principe de l'égalité depuis la fondation des États-Unis; il n'a pas vu en quelle mesure les Américains étaient politiquement des réformateurs. Myrdal n'a pas vu jusqu'où iraient les Américains, fût-ce aux dépens de leurs

principes originels, pour changer leur état social. Et nous, retardataires d'aujourd'hui, nous nous trompons davantage encore si nous ne comprenons pas que la lueur du pluralisme n'est autre chose que le reflet de la liberté.

Il nous faudra deux précautions pour bien comprendre le pluralisme américain. D'une part, on doit éviter de confondre avec le pluralisme la multiplicité des intérêts sociaux et constitutionnels dont parlait James Madison dans *The Federalist Papers*; elle a peu à voir avec la question des races et des cultures. D'autre part, on ne doit jamais négliger le principe sur lequel s'établit l'union constitutionnelle américaine en tant que base du pluralisme social. Les auteurs des *Federalist Papers* avançaient l'idée d'accorder entre eux des individus dont les intérêts et les sentiments étaient forts divers; pour y arriver, ils ne demandaient au gouvernement rien de moins que de créer l'homogénéité là où auparavant, existait la diversité. Les hommes politiques de l'ère de la fondation des États-Unis ont souvent parlé d'une homogénéité américaine, mais de façon exagérée. La vérité est que l'homogénéité géographiques des États-Unis n'était pas liée à une homogénéité politique. Donc, on projetait un gouvernement pour y suppléer—c'est-à-dire pour façonner les esprits et les caractères des citoyens afin qu'ils deviennent plus homogènes dans leur sentiments et leurs intérêts.

Le terme «Constitution» est trop strictement interprété en tant que structure d'institutions ou de lois. Cet aspect n'est que la partie transmissible—le feu Perse—d'une société donnée; elle correspond à ses caractéristiques, mais toute société peut les obtenir par voie d'élection. Par contre, il y a d'autres caractéristiques d'une société donnée qu'aucune autre société ne peut posséder. Cette partie non transmissible de toute société est comprise dans la définition de la Constitution comme «arrangement des fonctions»; elle est ce que nous dénommons «une façon de vivre»⁷; elle correspond à un rêve d'unité.

Le dessein de Publius était de constituer une union qui pouvait se protéger, par son bien-être ou sa richesse, à mesure qu'elle répandrait son républicanisme, c'est-à-dire l'égalité et le *self government*, dans la société. Voilà la réponse américaine au pluralisme; elle est la réponse originale; elle est aussi une réponse éternelle. Elle permet de promouvoir systématiquement le *bien commun* en face des intérêts particuliers.

William B. Allen
Harvey Mudd College
Californie

⁷ Voir W. B. Allen «Justice and the General Good: *Federalist 51*», *Saving the Revolution: The Federalist Papers and the American Founding*, éditeur Charles R. Kesler, New York: The Free Press, 1987, p. 140. Il est exact de dire «régime» plutôt que «gouvernement» ici (en parlant de la «surêté» du régime, particulièrement lorsqu'il est en fonctionnement) car lorsque tout fonctionne ensemble, les actes sont probablement déterminés par le genre du régime. Ce qu'Aristote signifie, quand il définit le «régime» comme un arrangement de fonctions, est plus qu'une simple structure institutionnelle. Il entend les caractéristiques humaines qui prédominent dans une société et qui lui donnent son caractère propre.