

De l'autre : réflexions sur la différence contemporaine
On the other: reflections on difference in contemporary society
Sobre el otro: reflexiones acerca de la diferencia
contemporánea

Stephen Schecter

Number 21 (61), Spring 1989

Villes cosmopolites et sociétés pluriculturelles

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1034077ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1034077ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Lien social et Politiques

ISSN

0707-9699 (print)

2369-6400 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Schecter, S. (1989). De l'autre : réflexions sur la différence contemporaine. *International Review of Community Development / Revue internationale d'action communautaire*, (21), 49–55. <https://doi.org/10.7202/1034077ar>

Article abstract

Are we finally seeing the realization of modern society's liberal pledges and evincing a capacity to differentiate and accept which has already been termed by some as an unwavering progression in western society since the Reform? Or does contemporary pluralism and the resultant racism instead represent a new step in the path Auschwitz and Hiroshima have already shown to be characteristic of modern society? Is the current discussion on pluralism becoming a new racist ideology, in line with the new post-modern, technocratic procedures of social regulation? Such are the questions which have inspired this critical essay.

De l'autre : réflexions sur la différence contemporaine

S. Schecter

Il est toujours difficile de lire sa propre histoire mais qui peut nier Auschwitz et Hiroshima en tant qu'événements emblématiques de notre époque ? Et de quel emblème s'agit-il sinon de celui de l'échec de la modernité à résoudre le problème du rapport à l'autre soulevé par sa propre révolution démocratique ? Le nouvel afflux d'immigrants et de réfugiés dans les centres urbains du capitalisme avancé pose, à la fin du siècle, les questions mêmes qui ont hanté ses débuts. Sommes-nous en train de réaliser enfin les promesses libérales de la société moderne, de faire preuve d'une capacité de différenciation et d'inclusion que certains ont déjà qualifiée de trajectoire de la société occidentale depuis la Réforme (voir notamment Parsons, 1977) ? Est-ce que le pluralisme de fait des grandes métropoles contemporaines va nous obliger à pren-

dre parti pour un pluralisme politique qui représentera l'accomplissement de la modernité, faisant ainsi apparaître Hiroshima et Auschwitz comme des accidents de parcours de ce processus, comme des réactions d'atavisme devant une modernité tardive ? Ou est-ce que le pluralisme contemporain, et le racisme qui forme son substrat, représentent plutôt une nouvelle étape dans ce qu'Auschwitz et Hiroshima ont déjà signalé comme constitutif de la société moderne, son versant meurtrier une fois qu'elle s'est débarrassée des contraintes libérales qui ont présidé à sa naissance ? Est-il possible que les revendications de groupes sociaux divers au droit à la différence et les réactions racistes "classiques" qui s'ensuivent reflètent un processus plus complexe et plus subtil, par lequel le discours du pluralisme actuel deviendrait une

nouvelle idéologie raciste, intégrée aux nouveaux procès de régulation sociale, technocratiques, post-modernes ? La question mérite bien qu'on la scrute, non pas seulement en regardant ce qui se passe aujourd'hui mais aussi en essayant de situer les événements contemporains dans une lecture historique des tendances générales de la société dont nous sommes les héritiers.

Ordre bourgeois et contrôle sanitaire de la différence dans la cité

À travers son histoire, qui est somme toute celle de la société moderne, la société bourgeoise a connu de l'intérieur le problème de la différence. Nonobstant son libéralisme, elle a eu une peur bleue de tout ce qui s'écartait des chemins bien ordonnés de sa reproduction. Au dix-septième siècle il y a eu la chasse aux sor-

50

cières, au dix-neuvième siècle la chasse aux vagabonds. La société semblait hantée par le souci du contrôle, secrétant un besoin de fonctionnement aussi mécanique que l'horloge qui est devenue son enseigne. À ce souci de contrôle s'ajoutait une nouvelle conception du pouvoir, intervenant, gérant, amplifiant le développement de la nature et des êtres humains. L'espèce est devenue pour la première fois un sujet de discussion politique, un phénomène historique qui alimentait la préoccupation bourgeoise pour l'hygiène et la santé et sa fascination morbide pour la maladie et le sexe. La conséquence en fut une intolérance grandissante pour tout ce qui était différent. Prolétaires, femmes, Noirs, homosexuels, vagabonds, socialistes de tout acabit étaient l'objet d'attaques idéologiques et de répression politique parce qu'ils représentaient, soit dans les faits, soit dans l'imaginaire symbolique, une menace au bon fonctionnement de l'ordre bourgeois. Les classes laborieuses étaient des classes dangereuses, leur tuberculose portait atteinte à la nation. Les femmes étaient toutes des hystériques potentielles, comme les socialistes étaient lanceurs de bombes et les vagabonds corrupteurs d'enfants. Pour une société en pleine expansion, c'était une réaction étrange, mais elle était là, engendrant un ensemble de réformes sociales

destinées à mieux encadrer des éléments pervers ou subversifs et un discours social de plus en plus raciste. On allait rénover les villes pour nettoyer la société, discipliner la population, harnacher le progrès. Les groupes contre lesquels il fallait se protéger et se mobiliser furent exclus idéologiquement de la cité par leur réduction à des catégories sociales marquées somatiquement (voir Merchant, 1983 ; Foucault, 1976 ; Donzelot, 1977 ; Lever, 1985 ; Herzlich et Pierret, 1984 ; Guillaumin, 1972). Ces groupes vivaient pourtant dans la cité. Ils n'étaient ni des Amérindiens du nouveau monde, ni des colonisés d'Afrique et d'Asie, mais habitaient au sein de la société bourgeoise en tant que minoritaires désignés non pas numériquement, mais socialement.

Les luttes pour le pluralisme en référence au Droit et à la Raison : déshomogénéisation et déracisation

Ces exclus étaient des minoritaires majoritaires dans une société braquée sur l'accumulation esthétique et existentielle autant que financière. On peut prétendre que la situation ne pouvait pas tenir à la longue. La bourgeoisie, ayant renversé l'absolutisme, avait ouvert une brèche à la mobilisation politique des citoyens, qu'elle ne pouvait fermer qu'avec difficulté et répression. La société bourgeoise était une société d'institutionnalisation politique consacrée par un référent universel au Droit et à la Raison. Ce type d'organisation donnait aux groupes qui se trouvaient dans une situation de subordination dans la société civile un lieu d'activité politique pour redresser l'inégalité des rapports sociaux. Les modifications juridiques apportées par la bourgeoisie libérale au système politique garantissaient la possibi-

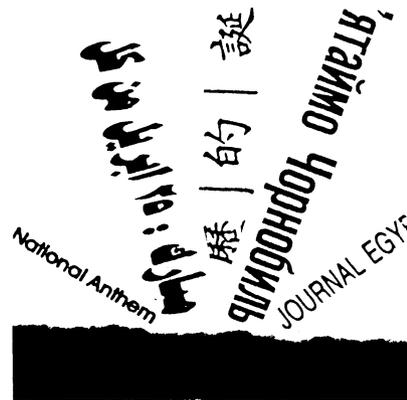
lité et la légitimité d'un tel développement. Les prolétaires, et d'autres aussi, en ont profité pour faire avancer leurs revendications et jouer le libéralisme bourgeois contre lui-même (Freitag, 1986 et 1982-1983). La conséquence en fut une modification progressive du système politique bourgeois donnant, après plus d'un siècle de luttes, d'insurrections et de révolutions, droit d'accès à la cité aux groupes anciennement exclus et racisés. Les travailleurs ont acquis la reconnaissance syndicale et formé leurs propres partis. Dans leur sillage, d'autres groupes se sont mobilisés à leur façon – les Noirs, les femmes, les homosexuels, et maintenant toute une panoplie de groupes d'intérêt – pour revendiquer l'égalité d'accès, parfois l'égalité de condition, sans avoir toutefois à y perdre la spécificité de leur différence. Comme la société bourgeoise elle-même oeuvrait dans le sens d'un échange de plus en plus élargi, ne serait-ce que sous la forme d'un marché universel, elle ne pouvait pas, à la longue, empêcher l'ouverture des horizons dépassant et contrariant des limites économiques étroites. C'étaient parfois d'ailleurs les États capitalistes qui encourageaient eux-mêmes les déplacements de population par des politiques d'immigration (Wolfe, 1977), créant, dans les métropoles des sociétés bourgeoises, un ensemble de forces sociales obligées de lutter pour dé-homogénéiser et dé-raciser ces mêmes sociétés, et profitant de leurs mécanismes politiques pour le faire.

La persistance de la domination : sociétés du spectacle, sociétés technocratiques

C'est ainsi qu'on en arrive au tableau des villes contemporaines des sociétés capitalistes avancées, où cohabitent des groupes

sociaux divers, autrefois victimes de discrimination et d'intolérance et aujourd'hui acceptés en vertu d'un pluralisme politique qui est le reflet des transformations de la société bourgeoise traditionnelle (Lipovetsky, 1983) et qui ne peut que croître. Évidemment, cette évolution se situe dans une perspective historique de long terme, où les tendances racistes et totalitaires de la société bourgeoise et de ses variantes se rétrécissent devant la montée de groupes revendicateurs qui imposent un pluralisme, contraignent davantage l'État, agrandissent le champ démocratique. Il se peut cependant que cette lecture historique soit partielle, oubliant jusqu'à quel point le racisme, en tant qu'idéologie et que pratique, fut lié à l'évolution de la société moderne et à la logique de son pouvoir. La science et l'État modernes ont été, dès leur émergence, imprégnés de la pensée mécaniste et de son souci de contrôle et de pouvoir (Merchant, 1983, chapitres 4-6). Le progrès accompli par la domination de la nature fut étendu à la domination sociale, de sorte que la société bourgeoise n'a jamais perdu son caractère ambigu de société de progrès qui était aussi une société de progrès dans la domination. Lorsqu'on regarde la réalité contemporaine, il est difficile de ne pas voir le degré de domination qui y persiste et même s'y amplifie, dont témoignent la concentration de la richesse, l'austérité artificielle et réelle, la stratification internationale plus marquée, la dégradation écologique, l'angoisse fabriquée, le gangstérisme politique, la transformation de l'existence en marchandise et en spectacle. Certes, la société bourgeoise traditionnelle a subi des transformations, mais ces transformations n'ont pas aboli le caractère contradictoire de son progrès et de sa domination. Pour les uns,

elle est devenue spectacle, étendant ses tendances gestionnaires à l'ensemble du social, au point que la société elle-même apparaît comme une puissance abstraite, régnant par médias interposés sur la vie des gens, qui consomment la société comme le plus grand des spectacles. En cet état, la société bourgeoise a atteint son sommet (Debord, 1971). Pour les autres, elle est devenue autre chose, un nouveau mode de reproduction sociale, technocratique, décisionniste, où les questions publiques sont réglées par des rapports de force et marquées par un éclatement du sens transcendantal. La société, ayant perdu sa normativité universelle, est devenue post-moderne (Freitag). Mais, post-moderne ou spectaculaire, la société contemporaine exhibe une totalité de pratiques et de représentations qui font tout autre chose qu'agrandir le champ démocratique. En elle, l'idéologie raciste ne cède pas devant un pluralisme combatif ; elle se déplace avec la restructuration de la société elle-même.



L'approfondissement du contrôle social et la pulvérisation des communautés à travers les politiques du pluralisme

Dans cette perspective, le pluralisme devient une sorte de nouvelle idéologie dominante, non pas dans le sens qu'une pluralité de groupes d'intérêt est tout à fait

compatible avec l'exercice du pouvoir par une classe dominante, mais dans le sens que le pluralisme est autre que ce qu'il dit¹. Apparemment discours et pratique de la différence, il est en fait discours et pratique du même, devenant, dans le nouveau contexte social de notre époque, ce par quoi le pouvoir se reproduit et s'élargit. Le droit à la différence, l'égalité dans la différence et divers types de revendications semblables étalent et augmentent le dispositif du pouvoir, comme Foucault l'a démontré pour le sexe. Ce n'est pas seulement que le droit à la différence est un droit par rapport à la norme qui, elle, ne se nomme pas. Tout groupe racisé, semble-t-il, doit passer par un stade de prise de parole qui met en question la définition que le groupe dominant accorde à la situation ainsi que son droit de la définir. C'est ce qui choque, et ce qui a choqué lorsque les Noirs ou les femmes ont commencé à redéfinir leur propre situation. On n'a qu'à penser à Fanon (Guillaumin, 1972). La réussite de cette mise en question rend la société plus pluraliste mais contribue en même temps, dans la mesure où elle reste empêtrée dans un discours de la différence, à la rendre plus abstraite et insaisissable, à encourager l'éclatement du sens transcendantal, à favoriser le règlement des conflits par un appel à la force et à la procédure, et à maintenir les dispositifs généraux qui gouvernent une société de plus en plus administrée.

Les revendications homosexuelles

Dans le discours sur la sexualité, par exemple, la revendication des homosexuels pour leur droit à la différence mène à des modifications juridiques interdisant la discrimination sur la base de l'orientation sexuelle. Ces changements font partie d'une plus

52 grande tolérance de la société envers eux, suite à leur propre mobilisation pour remettre en question la justice des arrangements antérieurs. Dans plusieurs grandes villes, ils ont maintenant leurs ghettos qui, tout en donnant à la société une preuve tangible de son pluralisme accru, leur procurent le sentiment d'avoir un lieu où eux aussi peuvent se sentir à l'aise de faire comme les autres. Cette différence arrachée à la société se trouve être, dans les faits, le droit de la reproduire. Les ghettos sont loin d'être des communautés. Surtout lieux de commerce, ils véhiculent en même temps une image de sexe, qui est à la fois marchandise et spectacle, tandis que la demande plus générale pour le droit à la différence amplifie le discours sur la sexualité par lequel le pouvoir parle et s'exerce. La conséquence en est non pas la prolifération des plaisirs, l'organisation ludique des rapports sociaux, mais un encadrement et une intervention accrus dans les espaces de l'intimité et, à en juger par la critique romantique de la société bourgeoise, de la révolte. Une possible mise en question de l'organisation générale de la société par l'entremise de la gestion du sexe est écartée par ce discours de la différence et par la pratique qui l'accompagne. Les homosexuels, comme n'importe quel autre groupe racisé, se mobi-

lisent sur la question qui les intéresse, exercent des pressions sur la partie du système politique qu'ils peuvent influencer ou contrôler. Ils veulent fractionner l'État, parce qu'un État homogène n'est pas à l'écoute de leurs griefs. Ils poussent pour la multiplicité des droits, parce que cela leur garantit une place. Ce faisant, ils contribuent au processus par lequel les décisions sont prises non plus en référence à des normes sociétales dans les lieux de débats publics rationnels, mais par une mobilisation de la force et par une négociation constante entre secteurs de l'État et groupes sociaux. La société est alors une société de droits, et non plus du Droit ; en conséquence on assiste à la disparition d'un référent universel et à la dissolution de l'arène publique, déjà ambiguë dans la société bourgeoise, qu'entraîne l'effritement de la différence. La société qui s'érige sur cette base prend l'aspect d'une immense totalité à laquelle il serait insensé de s'opposer. La rationalité est de son côté, du côté de la vie administrée. Elle permet, après tout, les différences, même si les différences qui rendraient spécifiquement une autre vie possible sont exclues.

Les revendications ethniques

Minorité parmi d'autres, les homosexuels sont représentatifs de ce qui advient à toutes. La situation des « minorités ethniques » qui peuplent les grandes villes contemporaines n'est guère différente. Réfugiées ou immigrées, invitées par le pays hôte ou expulsées par leur pays d'origine, elles arrivent par l'effet de forces qui les dépassent largement et d'autant plus qu'elles constituent des groupes subordonnés dans les sociétés du centre : étrangers, pauvres, gens de couleur, parlant des langues différentes et pratiquant des coutumes exotiques.

Différenciés selon l'un ou l'autre des éléments de cette grille et parfois selon tous ces éléments, les membres de ces minorités doivent s'organiser et se battre pour avoir eux aussi des droits, passant souvent par les liens communautaires pour s'assurer d'abord de quoi vivre. C'est là un but concret pour lequel la communauté est encore une réalité tangible, un moyen d'accès à des secteurs bien définis : construction, taxi, restauration, fonction publique, textile, nettoyage industriel, etc. Après l'enracinement commence la longue lutte pour la promotion ou la protection des désirs et intérêts formulés en termes de droits. Les cibles sont souvent d'ordre culturel : la langue, le quartier, les écoles ; et les conflits tournent souvent autour de la dimension discrimination-intégration. Dans la mesure où l'intégration est accomplie (particulièrement l'intégration dans la différence), un double processus se met à l'oeuvre. Les groupes font pression aussi pour la reconnaissance politique de leur spécificité, en établissant des liens avec les secteurs étatiques appropriés et en encourageant l'adoption de mesures qui leur accordent un certain statut. Ainsi renforcent-ils le morcellement de l'espace public et sa rationalité gestionnaire. Au fur et à mesure de leur avancement socio-économique, ils manifestent un conservatisme politique qui sert, lui aussi, d'appui à l'organisation sociale dominante. Pour le pouvoir, leur intégration est le signe du caractère pluraliste et démocratique de la société. Signe d'un fait indéniable, mais qui consacre en même temps le développement d'un type de société qui pulvérise les communautés, instrumentalise les rapports, industrialise la culture.

C'est l'autre côté de la médaille. Le caractère multiethnique des grandes métropoles du capi-

54 té en élaborant un discours universaliste et une pratique juridique formelle basés sur l'égalité. Chacun étant égal à l'autre, il y aurait place pour tout le monde dans la cité. Mais le discours d'identité inauguré par l'égalité bourgeoise était en pratique meurtrier, allant de pair autant avec la destruction des autochtones du nouveau monde qu'avec le racisme du vingtième siècle. Selon certains, la contradiction se trouve dans la fondation même de la société bourgeoise. Une société basée sur l'égalité n'est pas seulement une société d'harmonie, elle est tout autant une société de conflits. Le postulat d'une égalité fondamentale ouvre ainsi la voie à une compétition intense et permanente, que le renversement de l'Ancien Régime n'est plus là pour freiner. D'où le souci de Hobbes de trouver des assises absolues pour un contrat social fixe. D'où également la perception de Sade qu'une société républicaine est celle des amis du crime. Si les bourgeois ont profité de cette liberté pour contraindre les prolétaires à travailler, à la longue, la logique peut s'étendre à tous et à tous les domaines. Les lois adoptées pour régler des conflits qui ne cessent de croître à mesure que de nouveaux champs sociaux s'ouvrent à l'intervention humaine appellent des résistances et de nouvelles transgressions. Le développement post-moderne ou

spectaculaire est inscrit dans la logique des origines de la modernité :

La démocratie, dans son principe même, construit un monde où la gestion de la violence de chacun est mal résolue et dont le fonctionnement entraîne une croissance de cette violence soit à l'intérieur, soit à l'extérieur. Sade et Freud ont raison : le développement de la civilisation, de la démocratie capitaliste, c'est, au travers de la lutte économique et politique, du combat de chacun contre tous pour l'expression de son droit à l'existence, le développement du crime et de la répression. Tel n'est pas forcément le dernier mot de la civilisation mais l'égalité des conditions en produisant des *semblables* a produit en même temps des êtres bons à manipuler, à exploiter ou à détruire (Enriquez, 1983 : 316).

Si tel est le cas, que reste-t-il comme avenir ? Serait-il possible de fonder la démocratie sur la reconnaissance de l'autre, non pas en tant qu'égal et semblable, mais précisément en tant qu'autre, chaque autre portant sa marque d'humanité en tant que différence, héritage des différentes cultures qui constituent notre tradition commune ? Est-il envisageable que la réflexion sur la condition humaine à l'âge post-moderne, qui décèle la totalité derrière les apparences pluralistes de la rationalité technocratique, nous incite à découvrir ce qu'il y a eu de valable dans toutes les traditions de l'humanité, y compris celles de la modernité, de sorte que nous puissions concevoir une réorganisation sociale sur la base d'une analyse de l'histoire comme musée universel et non pas comme mise en place progressive d'une rationalité implacable ? Ce travail d'archéologie sociologique ne risque-t-il pas de nous montrer les diverses composantes du rapport à l'autre dans les formulations sociales antérieures et de nous obliger à en tenir compte dans notre effort de reformulation contemporaine à l'intérieur d'un cadre démocratique ? On peut penser d'emblée à

plusieurs dimensions que la formulation bourgeoise a écartées ou subsumées dans sa résolution idéologique et pratique de la Raison et de l'État : la question de la taille, le rôle du temps, le problème des conflits, la fonction du symbolique, la tension entre ego et autrui, entre le meurtre et la solidarité, entre la mort et la vie. Les villes d'Israël et de la Grèce antique avaient quelque chose à nous enseigner à cet égard ; les villes modernes aussi, et même nos villes invisibles (Calvino, 1974). Tout le long du trajet de la modernité, des voix se sont élevées contre ses pulsions meurtrières : Las Casas, Baudelaire, le mouvement ouvrier lui-même. Reste à savoir si la raison critique contemporaine saura transformer ses doutes quant à la dialectique du progrès en normativité transcendante qui dépasse le droit à la différence.

Dans le moment présent, on ne peut qu'esquisser des possibilités. On ne peut se passer de la société, malgré son visage systématique. L'avènement de la société moderne a inauguré non seulement un discours universaliste fondé sur l'égalité mais la conscience réflexive sur le social qui portait comme promesse sa domination ultime. Puisant dans la tradition réflexive mais écartant les penchants déterministes et dominateurs de la modernité, on peut ancrer une idée de transcendance sociale dans l'irréductibilité de l'autre. La société se définit dans et par le rapport à l'autre, ce qui exige une attitude réflexive mais non déterministe par rapport au passé et à l'avenir. On fouille dans l'histoire, dans la diversité des expériences sociales antérieures, pour trouver des indices de mécanismes à élaborer pour institutionnaliser le rapport à l'autre. En même temps, ce travail d'anthropologie culturelle élargit notre conscience de l'autre, de

l'humanité en tant que différences, et ajoute ainsi à la civilisation un autre mot. L'effort réflexif exigé pour comprendre l'autre transforme la connaissance en reconnaissance de ce qui constitue l'être humain, semant ainsi une base de solidarité sociale fondée sur la rencontre avec les faits réels de notre héritage commun. Un tel héritage, servant de fondement à l'organisation démocratique de la société, risque d'aboutir à une pratique moins meurtrière que dans le passé, les valeurs transcendante de la société étant la conséquence moins d'une abstraction idéologique que d'une confrontation avec notre propre histoire, étrange, cruelle, misérable, et de temps à autre percée de quelques lueurs de raison qui constituent le véritable progrès : l'interdit de l'esclavage, la répulsion devant la torture, le long et pénible éveil à la souffrance et à la passion de l'autre.

Stephen Schecter
Département de sociologie
Université du Québec à Montréal

Note

- ¹ Le point que je soulève ici est différent de celui qui marquait le débat autour du pluralisme politique dans les oeuvres de R. Dahl, C. Wright Mills, R. Miliband, etc.

Bibliographie

- CALVINO, I. 1974. *Invisibles Cities*. N.Y., Harcourt Brace Jovanovich (traduction française : *Les Villes invisibles*. Paris, Seuil, 1974).
- DEBORD, G. 1971. *La Société du spectacle*. Paris, Champ libre.
- DONZELOT, 1977. *La Police des familles*. Paris, Minit.
- ENRIQUEZ, E. 1983. *De la horde à l'État*. Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, M. 1976. *La Volonté de savoir*. Paris, Gallimard.
- FREITAG, M. 1982-1983. « Transformation de la société et mutation de la culture », *Conjoncture*, Montréal, 2 et 3 (automne 1982 et printemps 1983).
- FREITAG, M. 1986. *Dialectique et société*, tome 2. *Culture, pouvoir, contrôle : les modes de reproduction formels de la société*. Montréal, Éditions Saint-Martin/L'Âge d'homme.
- GUILLAUMIN, C. 1972. *L'Idéologie raciste*. Paris, Mouton.
- HERZLICH, C., et J. PIERRET. 1984. *Malades d'hier, malades d'aujourd'hui*. Payot.
- LEVER, M. 1985. *Les Bûchers de Sodome*. Fayard.
- LIPOVETSKY, G. 1983. *L'Ère du vide*. Paris, Gallimard.
- MERCHANT, C. 1983. *The Death of Nature*. N.Y., Harper and Row.
- PARSONS, T. 1977. *Social Systems and the Evolution of Action Theory*. Glencoe, Illinois, Free Press.
- SEGALIN, V. 1978. *Essai sur l'exotisme*. Paris, Fata Morgana.
- WOLFE, A. 1977. *The Limits of Legitimacy*. Londres et N.Y., Macmillan.