

LA NOTION DE DÉMOCRATISATION AU REGARD DES DROITS CULTURELS

Patrice Meyer-Bisch

C.N.R.S. Editions | Hermès, La Revue

**1996/1 - n° 19
pages 241-264**

ISSN 0767-9513

Article disponible en ligne l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-hermes-la-revue-1996-1-page-241.htm>

Pour citer cet article :

Meyer-Bisch Patrice, La notion de démocratisation au regard des droits culturels,
Hermès, La Revue, 1996/1 n° 19, p. 241-264.

Distribution électronique Cairn.info pour C.N.R.S. Editions.
C.N.R.S. Editions. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisé que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'auteur, en dehors des cas prescrits par la législation en vigueur en France. Il est pris que son stockage dans une base de données est également interdit.

Patrice Meyer-Bisch
Université de Fribourg

LA NOTION DE DÉMOCRATISATION AU REGARD DES DROITS CULTURELS

La démocratisation, subjectivation de la vie politique

Nous avons besoin d'une nouvelle culture du sujet. La formule d'Alain Touraine (1992, p. 400), placée ici en sous-titre, rassemble tout notre propos : la lutte contre l'arbitraire des masses et des systèmes opaques au profit de la subjectivation des acteurs sociaux et de l'organisation de leurs interactions. « *Si la démocratie est possible, c'est parce que les conflits sociaux opposent des acteurs qui, en même temps qu'ils se combattent entre eux, se réfèrent aux mêmes valeurs, auxquelles ils cherchent à donner des formes sociales opposées. Au lieu de se confier à un rationalisme généralisé, tentative pour revenir au règne de la raison objective et étendre l'esprit des Lumières, il faut se tourner vers le sujet comme principe fondateur de la citoyenneté et définir les conflits sociaux comme un débat sur le Sujet — enjeu culturel central — entre les acteurs sociaux opposés et complémentaires.* » (Touraine, 1992, p. 392-393). La subjectivité apparaît tout à la fois comme le principe d'identification des acteurs sociaux, et donc des oppositions, et comme l'enjeu culturel commun d'une culture qui, pour être démocratique, doit s'opposer de toute sa créativité à l'anomie, molle ou dure, libérale ou autoritaire. « *Un conflit social central, mais à l'intérieur d'enjeux culturels communs aux adversaires, telle est la condition fondamentale de la démocratie* » (*Id.*). La notion de « sujet » indique tout à la fois une garantie de pluralité des subjectivités constituées (individus et groupes), et leur soumission à la loi commune des libertés.

Pourtant les définitions classiques de la démocratie tournent encore autour du rapport entre individu et État, gouvernés et gouvernants, bref autour d'un régime de distribution du pouvoir. Si la démocratie paraît à juste titre indissociable des droits de l'homme, constituant un seul concept à deux faces, d'où vient qu'on se soit arrêté aux premiers de ces droits qui ont été correctement définis, les droits civils et politiques ? D'où vient que les droits culturels en tant que droits de l'homme, sont restés catalogués parmi les droits collectifs et pratiquement abandonnés à l'arbitraire récupération des régimes autoritaires ? Ils sont au principe même de tout fonctionnement démocratique, ils forment l'identité et le lien entre les individus, groupes et communautés en débat, et cependant ils demeurent en friche, abandonnant l'essentiel aux arbitraires.

L'interprétation et la mise en œuvre des droits culturels impliquent une nouvelle culture du sujet et des modes de dialogue (culture démocratique), c'est en cela qu'ils sont des droits fondamentaux dont la définition conduit à une interprétation renouvelée des autres droits de l'homme. Nous sommes en effet prisonniers de clivages descriptifs concernant le sujet, en particulier le clivage individuel/collectif, et il manque une authentique identification du sujet dans toutes ses dimensions concrètes, ce qui est précisément l'approche culturelle. D'une perspective descriptive, il s'agit de passer à une approche analytique, considérant le sujet non comme une chose, mais comme un acteur et un auteur, montrant lui-même les extensions de ses libertés. « *J'appelle sujet la construction de l'individu (ou du groupe) comme acteur, par l'association de sa liberté affirmée et de son expérience vécue assumée et réinterprétée. Le sujet est l'effort de transformation d'une situation vécue en action libre; il introduit de la liberté dans ce qui apparaît d'abord comme des déterminants sociaux et un héritage culturel.* » (Touraine, 1994, 23-24).

La culture n'est pas perçue dans cette recherche comme un héritage déterminé et relativisant, mais comme un patrimoine, avec tout le potentiel que le terme implique, permettant de vivre au cœur d'une tension permanente entre tradition et liberté. Toute culture peut être comprise comme une façon de vivre cette tension.

Le sujet, acteur et auteur

Je suis entièrement la position non-descriptive d'Alain Touraine dans sa critique de Jürgen Habermas. Une philosophie de l'acteur permet de dépasser l'opposition individuel/collectif qui gauchit encore passablement la compréhension des droits de l'homme et de la démocratie. L'individu, le groupe, une minorité, sont des descriptions qui ne suffisent pas à qualifier un sujet de droit. L'expression à elle seule signifie une socialité et une souveraineté¹. En dehors de la seule référence possible au sujet physique (compris dans toute son amplitude sociale), la subjectivité est identifiée par son acte². Les droits culturels sont ceux qui permettent de reconnaître, de restaurer et développer le sujet comme acteur et auteur. En ce sens, tous les droits de l'homme sont des droits d'auteur : l'activité qui pose le sujet en tant que tel (subjectivation) le

constitue également comme autorité, citoyenneté pouvant se déployer d'abord dans toute la société civile.

Le rationalisme, dont les droits de l'homme et la démocratie sont les deux faces inséparables, n'est plus un universalisme lié à la description, ni à la déduction à partir de principes stables parce qu'évidents. Il est à présent question d'un rationalisme actif : le sujet se reconnaît et se vérifie dans l'acte de sa liberté. Lorsque Touraine s'oppose à un « rationalisme généralisé » (cf. notre première citation), il vise plutôt le rationalisme moderne du sujet abstrait ou transcendental. La présupposition d'un tel sujet *in abstracto* reste valable comme limite éthique, comme idée, mais elle ne peut servir de concept pour saisir l'homme existant. Ce sujet n'est pas isolé, sa subjectivation se fait dans le rapport à autrui. Dans une perspective kantienne on affirmera le sujet, et estimera contingents les modes de réalisation de cette subjectivité. Dans une perspective phénoménologique, on suppose mais ne connaît pas le sujet avant son acte de subjectivation qui le fait apparaître. Il s'agit en fait d'un retour aux Grecs. Notre rationalisme est dialectique, il procède par contradiction et réorganisation et non par construction sur des bases stables ; les principes ne sont pas connus au départ du raisonnement, mais ils en constituent la fin, l'anhypothétique de Platon, le simple d'Aristote. Il est assez logique que pour interpréter et écrire une culture du dialogue, il soit besoin d'un rationalisme dialectique.

Ce rationalisme s'applique aussi bien au sujet existant par son acte de subjectivation qu'à la démocratie qui n'est pas un état mais un processus jamais achevé. Non pas qu'une démocratie soit toujours en progrès, mais comme tout système social, elle doit continuellement se réparer, se renouveler, progresser sous un aspect, régresser sous un autre. Si « *la démocratisation est la subjectivation de la vie politique* », il est logique de prendre cette subjectivation comme critère de démocratisation. Ce faisant, nous déplaçons l'analyse, nous abandonnons les conceptualisations par critères descriptifs et alternatifs (individu/État, individuel/collectif, minorité/majorité), pour préférer des critères analytiques tirés de l'analyse même de la notion de « sujet ». Cette méthode permet d'atteindre l'homme dans une plus grande généralité, puisque le sujet traverse les clivages précédents³. « *Que le sujet personnel ne se constitue qu'en reconnaissant l'autre comme sujet renforce encore cette idée centrale : c'est le sujet, ce n'est pas l'intersubjectif, c'est la production de soi, ce n'est pas la communication, qui constituent le fondement de la citoyenneté et donnent un contenu positif à la démocratie.* » (Touraine, 1992, p. 391). Ce n'est pas en ôtant quoi que ce soit à la primauté du sujet que l'on relativisera le solipsisme ou le monologisme des conceptions héritées de Kant, et telles qu'elles sont interprétées par Rawls. En introduisant l'intersubjectivité ou la communauté comme catégorie qui empiète sur la subjectivité, comme concept concurrentiel, on reste au niveau d'une philosophie proprement descriptive affaiblissant le sujet. C'est par l'acte que le sujet interfère avec autrui et se construit, s'actualise comme sujet, en tissant des socialités. Cette *mise en relation*, nécessaire à toute genèse du sujet, ou subjectivation, n'est pas une *relativisation* dans le sens d'un amoindrissement, mais un accomplissement.

À cela s'ajoute que la relation n'est jamais binaire. À la solitude du sujet raisonnable, libre

dans l'exercice de sa raison pure, correspond la solitude du sujet rationnel, l'*homo economicus*, libre de calculer son utilité à s'associer à autrui. L'intérêt de la discussion entre Habermas et Rawls, très précisément présenté par Jean-Marc Ferry (1994) met en lumière cette difficulté à briser le modèle solipsiste du sujet, ainsi que le problème posé par la distinction entre la raison morale et la raison utile. Jean-Marc Ferry reprend la distinction de Rawls entre rationalité et rationalisabilité en la durcissant. « *Tandis que le Rationnel requiert un entendement calculatoire prenant pour référence l'intérêt propre, ce qui est bon pour moi, le Raisonnabilie renvoie à la raison pratique, entendue comme la faculté de déterminer et poursuivre le juste.* » (Ferry, 1994, p. 94-95)⁴. Cette conception du bon, selon la structure kantienne nous met dans une situation impossible en réalité. Qui discriminerait formellement le juste de tout attrait ? À force de vouloir traquer l'utilitarisme comme l'anti-moralité, on isole la préoccupation éthique du contexte social dans laquelle il faut qu'elle naisse pour qu'elle puisse ensuite l'orienter. *L'anti-utilitarisme n'est pas un rationalisme, mais un puritanisme.* De plus, l'individualisme de John Rawls, qui ne lui permet de concevoir le social que dans une logique de coopération d'individus, le constraint à une conception négative de la morale. Si par les contraintes rationnelles, les individus atteignent une première autonomie, les « *contraintes du Raisonnabilie leur sont simplement imposées du dehors* » (Rawls, 1993, p. 173) ; c'est par elles qu'ils atteignent une « *autonomie complète* ». Ainsi le raisonnable apparaît comme restrictif. On en reste au principe de juxtaposition des libertés de 1789 : la liberté de chacun s'arrête où commence celle d'autrui. Le présupposé de la logique sociale des libertés est, à mon sens, l'inverse : nos libertés se développent là où commencent celles d'autrui.

Une dialectique n'est pas un dualisme

La distinction kantienne entre les deux usages de la raison nous place dans une situation dualiste qui pose beaucoup plus de problèmes qu'elle n'en résout. Il n'est pas sûr que la logique des droits de l'homme et de la démocratie, en dehors d'une détermination de quelques normes comme conditions de justice, s'accommode du bornage kantien de la raison. Les droits ne sont pas que des conditions, ils ont un contenu idéal : un fragment de l'idée de dignité. Si on se réfère plutôt aux modèles grecs ou hégélien de la raison, le juste et le bon dépendent du vrai, et il y a progrès de l'intuition morale lorsque le juste et le vrai sont perçus essentiellement bons. Parallèlement, il est assez clair qu'il y a progrès dans une culture démocratique quand les normes éthiques descendent de leur pedestal pour apparaître comme nécessaires dans la régulation et l'orientation de la vie sociale et de ses institutions. Pour les plus anti-utilitaristes, on peut ajouter que le fait que les normes morales apparaissent comme utiles ne relève pas de l'utilitarisme même dans la langue kantienne, pourvu qu'elles soient traitées en même temps comme des fins. Ceci dit, la hiérarchie entre les fins n'implique que la possibilité — non la nécessité — de leur distinction, et encore moins la séparation.

Laissons cette dispute aux moralistes, car l'intérêt du débat entre Rawls et Habermas tient plutôt dans le caractère monologique de la discussion que le sujet rawlsien tient avec lui-même

pour déterminer ses choix, et dans le caractère réel et pratique du débat auquel l'homme pour Habermas participe selon une procédure.

Nous ne voulons sûrement pas choisir entre individualisme et intersubjectivité globalisante⁵. La logique des droits de l'homme permet de sortir de l'ornière idéologique. Ce qui est premier n'est pas l'individu ou l'État, ni une intersubjectivité globale, mais une *relation*, aux pôles identifiés. La *relation de droit* lie un sujet, un objet et un débiteur. Un homme agit en tant que sujet, alors que l'autre, ou une institution, est regardé comme débiteur, sujet d'obligations ; tous deux étant obligés par un objet préalablement donné, donc une objectivité. La notion de « relation ternaire » est à mon sens le concept qui nous permet de nous dégager des critiques adressées, à plus ou moins juste titre, à ceux que l'on désigne comme communautariens. Le troisième dans la relation est essentiel, c'est lui qui permet l'acte de subjectivation. La relation binaire, relevant d'une logique du tiers-exclu est brute et essentiellement corruptible (Meyer-Bisch, 1995b). Qu'il s'agisse d'un autre homme, d'une valeur morale ou d'une chose, le troisième permet au sujet de droit et au sujet d'obligation de se reconnaître, d'identifier l'autre, ainsi que leur lien dans une réciprocité asymétrique (l'obligation que j'ai envers l'autre ne recouvre pas exactement son droit). L'analyse de la relation de droit, comme système permettant au sujet d'exister en tant que tel (sans cette relation, il est individu non reconnu comme sujet), nous débarrasse *enfin* du débat catégoriel (individu/communauté) et nous permet de considérer l'*acte* de subjectivation : l'homme se pose en relation avec un autre, en incluant dans la structure même de cette relation le tiers (les autres, les choses et les valeurs).

Le tiers n'est pas seulement le témoin, le juge ou le bénéficiaire, de la relation binaire, formant ainsi une relation triangulaire : il est d'*un autre ordre, celui qui complique tout* parce qu'il transforme une relation simple en un système — ou jeu — d'interrelations. Les interrelations sont un ensemble de relations qui font système. Le sujet des droits de l'homme n'est pas seulement mis en relation ; il se constitue, s'active, par le système de relations, et par le jeu qu'il peut y déployer en développant ses libertés, en reconnaissant et assumant ses obligations, toutes deux constitutives de sa dignité de sujet.

Le propre d'une culture démocratique répondant à la logique des droits culturels, est en effet la *mise en système des débiteurs, des sujets et des objets*. La dimension culturelle des droits de l'homme, comme leur dimension économique et sociale, nécessite une compréhension en système de la logique de chaque droit. Après avoir posé les marques de cette systémique, nous chercherons des propositions de structures démocratiques à développer, relatives au sujet. Faute de place, nous ne traiterons pas ici, si ce n'est en finale, du débiteur et de l'objet.

Culture démocratique : la souveraineté en système

Le principe de démocratisation n'est pas seulement le développement d'un ensemble de vertus morales, mais la rationalisation des relations entre les subjectivités, rendant visible et possible l'exercice des vertus civiques. Dans le premier cas, on serait réduit à proclamer et à justifier

dans chaque doctrine les principes fondateurs, et donc à être impuissant par auto-satisfaction. Dans le second, on peut chercher à développer l'écriture sociale des libertés. Ce n'est pas de l'optimisme, mais c'est la seule façon de donner sens à la révolte.

Comment se constitue, se reconnaît et s'exprime la souveraineté démocratique, ou populaire, si ce n'est dans cette construction des subjectivités ? Une des conclusions de notre premier colloque sur les droits culturels (Meyer-Bisch, éd., 1993) était que le développement de ces droits n'était possible qu'au prix d'une redéfinition radicale de la démocratie par le recentrage sur son principe : la souveraineté populaire. Celle-ci est à respecter et à restaurer constamment en donnant une priorité au développement des dimensions culturelles de l'ensemble des droits de l'homme. Cela signifiait une définition de l'autorité démocratique non plus centrée sur l'État, mais sur la société civile. Cela impliquait aussi d'abandonner l'idée que l'État soit le débiteur principal des droits de l'homme. Cette dernière conception, la plus anti-démocratique — la plus paternaliste — qui soit, continue pourtant à être affirmée dans les déclarations réputées les plus universelles⁶. Les droits de l'homme appartiennent aux peuples, et c'est aux personnes, seules et en commun qu'il revient, non seulement de les revendiquer, mais aussi de participer aux responsabilités qu'ils impliquent. Les États démocratiques sont les garants, non les principaux débiteurs. Ce glissement de sens est lourd de signification, l'arbitraire du pouvoir public reprend tranquillement la place que l'apathie civique lui abandonne, pour autant qu'un mouvement civil, une démocratisation, l'ait une fois conquise. *Le grave, c'est que cet abandon soit devenu doctrine.* Récupérés pour tous les besoins de justification, les droits de l'homme habillent toutes sortes de moralismes, c'est-à-dire de conservatismes.

Le déficit démocratique

Nos conceptions actuelles de la démocratie restent entravées par la vacuité du concept central de peuple, réduit à une masse d'individus. La masse se caractérise par des structures aléatoires imprévisibles, donc une absence d'autorité. Elle est, en tant que telle, incapable d'assurer un autre pouvoir que celui de l'opinion, frappé du même caractère aléatoire et imprévisible. Cette réduction est d'essence tyrannique, puisqu'il s'agit de la loi du nombre. *La majorité, par nature, se trompe quand elle fait masse, car sa logique est de nourrir et justifier un pouvoir arbitraire.*

Un peuple parvient à se prémunir des effets de masse s'il se constitue de forces sociales générées par un tissu de cellules aux compétences diverses, et qui concourent à l'identité commune par les traditions, les expériences et la conscience des responsabilités qu'elles gèrent. La recherche de l'homogénéité, nécessaire à la constitution d'un espace public commun, ne peut en aucun cas autoriser celle de l'uniformité d'un espace univoque facilement dirigeable. Les différenciations dans le tissu social, et la complexité de leurs interférences sont donc des critères de démocratisation, c'est-à-dire de développement d'une culture démocratique. *Un peuple est un*

*maillage de communautés culturelles auxquelles il convient de reconnaître identité et pouvoir*⁷. Voici le cadre général des indicateurs de démocratisation. Ce travail est sans cesse à refaire : dans une systémique sociale, les paradigmes constructivistes ne fonctionnent pas. Un système ne se construit pas, il s'organise, s'installe et, comme il est de nature entropique (Lugan, 1993, p. 75 *sqq.*), il se restaure et s'adapte ou dysfonctionne. Un système démocratique est alors un système social, économique et politique qui restitue libertés et pouvoirs de décision à l'ensemble des acteurs sociaux.

Les deux marques décalées d'une culture démocratique

En tant que culture des modes de dialogue, une culture démocratique, s'organise autour de deux axes qui sont les deux conditions de sa légitimité :

- le respect de la norme éthique fondamentale, noyau de valeurs partiellement objectivées dans le système des droits de l'homme;
 - le développement et le respect des procédures démocratiques conçues comme un processus permanent traversant toute la société civile.

Cette double souveraineté (Touraine, 1992, p. 376-377; Schmiegelow, 1995) signifie aussi que le pouvoir ne s'aliène pas, il se partage. La personne individuelle reste « citoyenne multi-forme » (exerçant ses droits civiques, mais aussi civils, économiques, sociaux et culturels) et ne peut déléguer à un pouvoir étatique le soin de juger en son nom, fondue dans l'uniformité obscure de la nation.

Cette double conditionnalité permet de relativiser la notion de « démocratie procédurale ». Celle-ci a l'avantage de mettre l'accent sur la complexité des modes de dialogue et procédures de décision, ainsi que sur la dimension temporelle de la prise de conscience et de décision. Mais la procédure reste ordonnée à la norme éthique. Les deux conditions de légitimité apparaissent avec des natures distinctes, puisque l'une est purement éthique alors que l'autre est fonctionnelle. Pourtant, il est manifeste que les procédures de dialogue sont les conditions d'exercice des libertés, elles permettent de créer des libertés. D'un côté la norme éthique est inconditionnelle, de l'autre, la norme fonctionnelle (le respect d'une culture de dialogue), n'est pas sans éthique. Le moyen n'est pas sans rapport avec la fin. Une fin qui devient moyen — sans perdre sa fonction finale, gagne en rationalité et donc en réalisme. Il s'agit de montrer qu'il y a à la fois une dualité de normes, mais non un parallélisme. Elles sont orientées par une même rationalité, celle du sujet. Dans les deux cas, il s'agit de garantir les conditions de la subjectivation. Si les moralistes ne peuvent pas toujours discriminer entre l'éthique et l'utile, tant pis pour eux. Hormis les cas cruciaux de l'éthique, extrême pauvreté, extrême détresse, enfance, qui requièrent une priorité de la totale gratuité, l'éthique ordinaire, celle qui nous intéresse, doit traverser toutes les rationalités sociales utiles.

La marque éthique : le « nœud » de l'identité culturelle

L'inachèvement grave de l'ensemble des droits de l'homme ne lui permet pas encore de jouer totalement le rôle d'un système de normes objectivement et universellement reconnu. Tant que les droits économiques, sociaux et culturels sont relégués au rang de « droits-programmes », relativisés au bon vouloir des États, les normes manquent de cohérence entre elles. Les idéologies ont alors beau jeu de contester leur universalité. La pierre manquante est la reconnaissance des droits culturels, car leur logique permet d'établir l'interface entre les deux catégories admises de droits de l'homme.

Les droits culturels, en tant que droits à l'identité, peuvent seuls garantir les marques d'une culture démocratique de l'arbitraire des pouvoirs. Il est essentiel pour cela d'établir très clairement le triple caractère dialectique de l'identité culturelle. « *L'expression identité culturelle est comprise comme l'ensemble des éléments de culture par lequel une personne ou un groupe se définit, se manifeste et souhaite être reconnu; l'identité culturelle implique les libertés inhérentes à la dignité de la personne et intègre dans un processus permanent la diversité culturelle, le particulier et l'universel, la mémoire et le projet.*⁸ » Objet commun de tous les droits culturels, et par conséquent principe de leur interprétation, l'identité culturelle doit être clairement définie selon la triple dialectique qui la constitue : particulier-universel, résultat-processus, diversification-cohésion.

Particulier-universel. L'identité est l'interface entre les caractères personnel et communautaire. La personne individuelle n'est pas isolée, son individualité la plus originale, s'exprime dans la mesure où elle se situe « en face » d'autrui (n'importe qui, individu ou communauté). Si on affirme l'identité comme un droit à la différence, sans indiquer l'autre face, la ressemblance, on est obligé à faire de longs développements pour démontrer les avatars de ce pseudo-droit (Abou, 1992, p. 31-40). Cette opposition dialectique, essentielle pour définir l'amplitude de la subjectivité, se prend à deux niveaux interférents : personne/communauté et particulier/universel. Dans le premier cas, il s'agit de la relation existentielle entre une « personne physique » et une « personne morale » ; dans le second, l'opposition est prise au niveau logique, quels que soient les sujets en relation (personne ou communauté). Ajoutons enfin que l'interprétation de cette opposition, comme des deux suivantes se fait, non pas selon l'esprit d'une dualité, mais d'une amplitude ainsi que le remarque également Olivier Mongin, « *L'expérience démocratique consiste moins à jouer l'universel contre le singulier — et réciproquement — qu'à vivre dans la tension historique, celle qui désormais s'aventure entre le singulier et l'universel sans renoncer à l'un ou à l'autre* » (Mongin, 1994, p. 24)⁹.

Résultat/processus. L'identité culturelle est un acte permanent d'identification impliquant à la fois des traditions (patrimoine) et des libertés. Toute identification d'une subjectivité (le sujet personnel et communautaire) se fait à la frontière entre tradition et liberté; c'est sur cette frontière que se situe le droit.

Diversification/cohésion. L'identité indique un « même » qui se constitue à partir d'un pluriel, par un mouvement d'aller-retour, d'intégration, mais aussi de rejet. À l'opposé des conceptions uniforme ou parcellisée, les identités permettent de tracer un tissu social diversifié et libre, tout en étant solide, car une identification est une création de liens.

Il importe de nouer solidement ces trois dialectiques constituant ensemble l'essence de l'identité, et la structure *nodale* de son concept. Non seulement on ne peut prendre un terme de chaque opposition sans son contraire, mais les trois oppositions se *surdéterminent* mutuellement. Cet *enchevêtrement dialectique* constitue une triple clé pour l'interprétation des droits culturels, et par là des critères de démocratisation. Toute la logique qui suit est une exploitation de ce nœud.

La marque fonctionnelle et encore éthique : les modes de dialogue

Une culture démocratique est une culture multiforme de ce système. Étant donné qu'un système social ne fonctionne que dans la mesure où un pouvoir correspond à un savoir possédé ou accessible, une culture démocratique est une mise en rapport systémique des pouvoirs et des savoirs, garanti par des procédures formelles et coutumières de dialogue, visant à la mise en œuvre des droits de l'homme; ce système permet une gestion rationnelle optimale de toutes les ressources, humaines, naturelles, produites.

L'identification et la localisation des compétences dans les nœuds de décision est notre problème. Le dialogue démocratique ne peut se réduire à la consultation d'experts pour l'élaboration d'un projet de loi ou d'une stratégie de développement, que l'on soumet ensuite à un sondage d'opinion, puis à un vote en chambre ou à un vote populaire. Le dialogue institutionnel signifie des *enceintes* précises, une organisation en cercles interférents. L'efficacité requiert qu'un pouvoir corresponde à un savoir. Pour élaborer des normes comme pour prendre des décisions pratiques, il faut faire *communiquer le savoir*, et non n'importe quoi. Cela implique des bassins de sédimentation, mécanismes de tri. Toutes les « *enceintes démocratiques* », aux niveaux des autorités publiques et civiles, demandent à être constituées, de sorte qu'elles conjuguent la participation des acteurs sociaux impliqués mais aussi des cercles de compétence concernés, et à la condition qu'elles se développent dans la durée et la continuité nécessaires au processus de dialogue.

Toute la culture se construit sur l'inclusion du tiers (Serres, 1991), cela signifie que, dans la même logique que le principe de double conditionnalité de la légitimité démocratique, il faut garantir une double conditionnalité dans la validité de toute procédure : à côté du respect des procédures dialectiques (écoute des oppositions, temps nécessaire au débat, respect des étapes), il faut s'assurer que le savoir actuellement disponible soit présenté par les cercles compétents. Ce

principe est extrêmement important, car il conditionne aussi bien la validité d'un vote populaire (problème crucial pour la Suisse), que celui des chambres, ou ceux qui se déroulent dans les enceintes des organisations internationales. Dans toute délibération, il s'agit d'assurer une primauté des savoirs. Le problème est, certes, de les identifier, mais aussi de donner une possibilité d'entrée en débat aux savoirs encore incertains, surtout quand la délibération porte sur une situation à risque (comme dans l'exemple du sang contaminé). *La consultation du savant à titre d'expert est une aliénation de la culture à l'arbitraire du pouvoir.*

Nous avons appelé ce principe de complexification, ou de médiation permanente, le « principe du tiers inclus » (Meyer-Bisch, 1995b). Il s'agit d'une philosophie des réseaux, (Parocchia, 1993) mais à condition de préciser que les connexions ne sont pas seulement constituées par des personnes ou des groupes plus ou moins consolidés, ce sont également des « communautés » — c'est-à-dire des groupes qui ont identifié un « commun » — sans pour autant se replier sur eux-mêmes, sans abandonner l'interaction générale, et sans rien ôter à la liberté individuelle.

La logique de la communication des savoirs, principe du tiers inclus et du tiers instruit, est commune au débat démocratique (échange d'idées et de projets) et au marché (échange de biens et de services, avec les connaissances adaptées). Une culture démocratique doit marquer également le débat et le marché « informés ». C'est pourquoi je suis un peu moins « dualiste » qu'Alain Touraine, au risque d'être utopiste, lorsqu'il affirme que « *la logique de la rationalité instrumentale et celle de la défense identitaire se contredisent* » (1994, p. 177), ou encore : « *Entre l'univers du marché et celui des identités s'étend un trou noir là où brillaient autrefois les lumières de la vie sociale et politique* » (p. 183). La crise actuelle semble lui donner raison. Mais le clivage ne passe pas forcément entre l'économique et le politique ; par ailleurs la société civile n'est pas réductible à l'économie, comme il le laisse entendre (p. 166). Une économie peut être identitaire et une politique peut perdre le sens des frontières. L'opposition espace/territoire (ouverture à l'universel/habitation d'un espace repéré), constitutive de toute identité, y compris spatiale, traverse les deux ordres économique et politique. La déraison actuelle que représente une activité économique séparée de l'ensemble de l'activité sociale, ne peut être prise pour une raison. Un des critères de déculturation démocratique est certainement la séparation des ordres ; un critère de démocratisation est l'organisation de leurs interférences en des espaces publics bien repérés. Notre thèse est que les droits culturels, ou droits à l'identité¹⁰, constituent le principe synthétique manquant.

Démocratisation : un développement en réseaux

L'inclusion du tiers est le principe qui justifie l'idée générale des indicateurs de démocratisation que nous avons proposée : l'interférence des différenciations, la mise en relation des subjectivations. Démocratiser ne signifie donc pas égaliser, mais mettre en communication les différenciations pour qu'elles interagissent, selon le principe des inégalités utiles pour tous.

En ce sens les différences sont constamment à organiser et à développer : il s'agit d'identifier dans le tissu social tous les cercles créateurs de cultures, de garantir les conditions de leur développement et des systèmes qui les relient. La reconnaissance et la mise en système de ces cercles empêchent la fragmentation, obligent à l'interaction, constituent un maillage social cohérent.

Cette systémique sociale n'est pas un danger pourvu qu'on conçoive les systèmes comme ouverts, et donc capables de s'enrichir constamment par les interférences avec d'autres systèmes, faisant ainsi résistance à la nécessaire entropie (Lugan, 1993, p. 75 *sqq.*). Deux principes sont en effet à prendre en compte au départ de toute stratégie, consistant à identifier les acteurs sociaux comme sujets. L'entropie sociale qui nous libère du paradigme constructiviste propre à la logique des idéologies (l'illusion que l'on bâtit une société comme un édifice stable, ou système fermé) pour nous placer devant une réalité, celle de Sysiphe : toute liberté conquise, même durablement inscrite dans les lois, retombe sous les coups inlassables de l'arbitraire des pouvoirs profitant de tous les vides laissés par l'apathie civile. Dit de façon positive : toute liberté implique une pédagogie continue ou se perd. Le second principe est que des structures très précises sont nécessaires dans cette lutte, il s'agit des lignes de distinction (séparations et connexions) entre les pouvoirs. Cette structure en lignes nous permet de parler de systèmes ouverts ou de réseaux. Une démocratisation, invention de culture démocratique, se traduit structurellement par un progrès dans la distinction de pouvoirs et de leurs modes de coordination.

C'est sur ce jeu de frontières, entendues comme autant de lignes de communication/distinction dont certaines sont fixes et d'autres en recomposition constante, que les acteurs peuvent exercer leur subjectivité. Les concepts issus de la réflexion sur les réseaux ne sont donc pas importés de façon seulement métaphorique. Il y a une parenté de logique remarquable entre réticularité et culture démocratique. Dès lors qu'il y a organisation de pouvoirs différenciés avec jeu variable d'interférences, nous constatons une systémique avec grande potentialité d'adaptation. Il ne faudrait pas réduire le système réticulaire à ses versions les plus élémentaires : quelques connexions informelles aléatoires (Colonos, 1995, p. 22). C'est une *écriture sociale*, écriture des libertés et des subjectivités dans un espace-temps, une *histoire* au sens le plus fort. Ainsi le réseau est bien plus qu'un simple système de transport d'informations ou de marchandises, il a ses régulations et ses institutions.

L'avantage évident pour une culture démocratique est que cette logique sociale dépasse, en l'intégrant comme une des structures, une simple distribution des pouvoirs en forme hiérarchique. « *Le pouvoir organisateur du réseau n'est donc pas du côté de la structure. Il est, on l'a dit, d'abord du côté de la différenciation. Mais, en même temps, le réseau organise en connectant. La connexité est la vraie nature du réseau. Il en tire toute sa puissance d'organisation. [...] L'organisation en réseau est donc très particulière puisqu'elle relève moins d'un pouvoir que d'un potentiel* » (Dupuy, 1990, p. 879-880).

Le réseau est une logique de l'intermédiaire, herméneutique des différenciations, entre ordre et désordre, établissement et gestion de ses axes principaux (les lignes qui identifient le

sens et l'espace-temps du réseau : son bassin) et ouverture pour exploiter le meilleur potentiel possible de connexions. Le territoire du réseau en suit la complexité (formes aréolaires ou non, archipels, et surtout interférences entre les échelles) (Meyer-Bisch, 1995d), ce qui est essentiel pour situer le jeu de connexions (maillage) entre les acteurs sociaux. Plus nettement encore, capable de remplacer la notion classique de distance par toutes sortes de connexions spatio-temporelles nouvelles qu'il peut actuellement imaginer, il doit tenir compte des réalités techniques, économiques sociales et culturelles; sa dynamique inventive se trouve prise dans l'écart entre réseau virtuel et réseau réel, « *dans un rapport dialectique, ou si l'on préfère, de régulation systémique* » (Dupuy, 1990, p. 882)¹¹. C'est une régulation de croissance. « *Celle-ci n'autorise l'extension du réseau que selon des lois d'homothétie particulières, garantissant pour une échelle spatio-temporelle, le maintien d'un certain degré de connectivité* » (p. 881). Il va de soi que cette régulation, dans le cas d'un réseau social, ne peut être exercée valablement par un opérateur central, chaque acteur est, par son action en réseau, opérateur, ou régulateur (par sa participation à l'invention des règles les plus adéquates et à leur application). Figure d'Hermès, le réseau joue entre le formel et l'informel, non pas par un affaiblissement de la forme, mais au contraire par une approche plus puissante. « *Hermès [...] est une forme non garantie, ce que nous appellerons une "hyperforme", capable de renvoyer l'informel à un ordre de transgression* » (Amphoux et Pillet, 1985, p. 85).

Cette parenté de logique remarquable entre réseau et culture démocratique peut en outre être spécifiée, pour déterminer les caractères d'un réseau de démocratisation. Ses nœuds sont des subjectivités, personnes individuelles ou groupes, qui se comportent comme acteurs : ce sont des nœuds de décision, ou de citoyenneté. À titre d'exemple, le consommateur-citoyen décide d'acheter en fonction de l'utilité sur la base d'une estimation personnelle coût-bénéfice, mais aussi en fonction d'une connaissance des répercussions de son acte économique sur les circuits de production-consommation aux incidences sociales, culturelles et écologiques, générales. Cela implique pour lui une prise de connaissance diversifiée, c'est son identité qui est en jeu, selon l'enchevêtrement dialectique proposé plus haut ; c'est l'identification de sa subjectivité, dans une gamme de choix de participation ou de refus de participer.

Le terme d'« interrelation » est essentiel à notre propos. Les identités ne peuvent plus être conçues en termes d'exclusion, ou seulement de relations, mais d'interrelations : ensembles de relations qui font système. Nous avons trois niveaux d'analyse, eux-mêmes en interaction : le point ou nœud (personne ou communauté, sujet et/ou débiteur du droit), la relation ou connexion (ligne, arc, boucle), l'interrelation ou interconnexion, dont l'ensemble constitue un maillage. Le nœud (le sujet) ne peut être appréhendé dans la puissance ou l'amplitude de sa subjectivité si l'on fait abstraction des relations et interrelations qui contribuent à son identité, et réciproquement.

Les contours de notre systémique étant succinctement posés, nous pourrions analyser le concept de démocratisation à partir des trois pôles de la relation de droit : sujet-débiteur-objet. Nous ne retiendrons ici que le sujet.

Les sujets des droits culturels, en relation systémique

Les droits culturels permettent une identification plus complexe et complète du sujet des droits de l'homme, car ils assurent leur insertion systémique, c'est-à-dire leur socialité. Certes, on a souvent insisté sur l'insertion sociale du sujet individuel, mais il s'agit d'aller beaucoup plus loin dans une nouvelle culture du sujet, en raisonnant de façon dialectique et non plus alternative. Il ne devrait plus être question de laisser à l'aléa de la « sensibilité politique » le choix arbitraire d'un accent mis sur l'individuel ou sur le social. L'un se définit et existe par l'autre. L'objectif est de ne rien abandonner de la conquête de la modernité, mais d'y ajouter les inter-relations (c'est-à-dire la socialité) : *la subjectivité se communique sans se diluer, elle se compose en se reliant, « s'actue » en faisant face*. Les logiques sociales ne sont dès lors plus considérées comme une relativisation du sujet, mais comme un champ offert à l'effort de subjectivation.

Le sujet, encore pris dans son abstraction moderne d'individualité rationnelle et libre, se comprend concrètement dans ses capacités et libertés de vivre sa subjectivité en face d'autrui. La pensée alternative insiste sur la vie *avec*, ce qui risque de relativiser le sujet au collectif, de concevoir la socialité comme englobante pour l'individu, créant les effets de masse. Une pensée dialectique (au sens propre : fondée sur la pratique du dialogue) interprète et comprend la socialité comme une pluralité de points de vue, de façons de vivre, de donner et recevoir, *en face*. Emmanuel Levinas insiste sur le fait que la socialité se fonde beaucoup plus sur l'*« en face »* que sur l'*« avec »*. Cette dernière relève de l'agglomérat, la première de l'interaction. La raison en est que *« indépassable, le particulier et le personnel magnétisent en quelque façon le champ même où cette production de l'infini se joue »*. Il introduit ainsi Totalité et Infinité : *« Ce livre présentera la subjectivité comme accueillant Autrui, comme hospitalité »* (Levinas, 1961, p. XIV et XV). La subjectivité ne se comprend pas sans l'hospitalité, catégorie essentielle de l'habiter, c'est-à-dire de la vie sociale. L'hospitalité est acte, à la différence de la cohabitation qui est subie. *« La communication est le face-à-face des locuteurs en même temps que la transmission de messages de l'un à l'autre; elle est flux d'informations, mais aussi signe du travail de subjectivation que chacun accomplit de son côté et qu'il cherche à reconnaître chez l'autre »* (Touraine, 1992, p. 392). Le sujet de droit s'interprète selon une amplitude entre le pôle personnel et les pôles communautaires conçus dans leurs diversités interactives. Cette amplitude est la complexité du nœud identitaire que forme l'acte de subjectivation. C'est aux connexions d'un réseau de communautés culturelles que les personnes et les groupes peuvent exercer librement leurs activités.

Seuls, les droits culturels permettent de comprendre la notion de « communauté» d'une façon à la fois claire (l'identification d'un bien commun) et souple qui n'enlève rien au caractère entier de la personne humaine en la placant en face d'autrui : l'autre ou le tiers.

Les communautés culturelles, problème central de logique politique

Si la bonne gestion des interrelations relève de la richesse et de la vitalité des corps sociaux qui composent le tissu d'une société, convenons d'appeler « *communauté culturelle, un ensemble de personnes qui, partageant des références culturelles, se reconnaissent une identité culturelle commune qu'ils ont la volonté de préserver et de développer* » (Projet relatif à une déclaration, art. 1). La crainte du retour à la *Gemeinschaft* de Tönnies, si elle reste ô combien justifiée dans les dérives actuelles (Schmiegelow, 1995, p. 261 *sqq.*), n'autorise cependant pas à fuir le concept de communauté comme la peste (noire, brune, intégriste sous toutes ses formes)¹². L'opposition de Ferdinand Tönnies est une simplification aussi dévastatrice que le fléau qu'elle combat : elle réduit l'identité à une catégorie descriptive, celle de l'involontaire ; elle oblige à choisir entre une société émiettée et une société fermée. À cause de cette réduction, on oublie d'autres distinctions plus constructives et non moins classiques, celle d'Eric Weil notamment, qui définit la société par ses mécanismes économiques et la communauté par les échanges marqués par l'histoire des mœurs et les coutumes. La conception réductrice correspond malheureusement au vide politique actuel entre les simples associations et les communautés ethniques.

On peut concevoir qu'il y a communauté à partir du moment où une mémoire est commune à des personnes qui s'y réfèrent comme une des sources de leur identité et de leur capacité à se projeter. Des « communautés de mémoire et de croire » pour reprendre l'expression que Javier Santiso (1995) utilise pour décrire les « communautés épistémiques ». En réalité, il faut une formalisation supplémentaire pour que ladite communauté puisse être reconnue comme citoyenne : il s'agit qu'elle devienne communauté de citoyens, en organisant formellement son espace public. Ainsi la chose publique, *res publica*, ou objectivité obtenue par référence au tiers, équilibre les références communautaires dont le risque est l'enfermement sur la relation binaire¹³. C'est ce moment essentiel de subjectivation citoyenne qui donne à la communauté son droit de cité. L'objectivité du débat, avec les droits et les obligations à laquelle elle est tenue, lui donne le droit d'être auteur, de contribuer à la souveraineté démocratique et, en même temps, la préserve des dérives internes toujours possibles lorsque cette objectivité n'est pas établie et que l'identité relève seulement de l'imaginaire. Une communauté citoyenne n'est pas une « communauté imaginée »¹⁴ ; elle est insérée dans un tissu civique, parce qu'elle se constitue sur le « principe de publicité » propre à l'espace public, tel que le définit Louis Quéré. Ce principe « détermine une certaine épreuve du pouvoir et du savoir, constitutive du lien social et de l'identité collective » (Quéré, 1982, p. 86). L'imaginaire demande à être médiatisé par ce que Louis Quéré nomme justement « le tiers symbolisant » : « Ce complexe constitue la symbolique à l'aide de laquelle les sujets sociaux trouvent accès au réel, construisent leur identité et leur communauté, acquièrent la capacité de penser et d'agir, se constituent comme acteurs historiques » (p. 84).

La subjectivité d'une communauté est donc sous condition (respect des libertés et définition

d'un espace public), mais elle implique que lui soit reconnu le droit à cette visibilité. L'objectif est d'identifier les diverses communautés dont la fonction principale est d'être détentrices et créatrices (actrices et auteurs) de culture, et dont le maillage constitue la richesse culturelle des sociétés civiles et donc des peuples. À partir de cette définition, chaque nation ou organisation selon sa culture politique peut désigner plus clairement les types de groupes sociaux acceptables dans cette catégorie. Si « *la démocratie est avant tout le régime politique qui permet aux acteurs sociaux de se former et d'agir librement* » (Touraine, 1992, p. 377), il est essentiel de reconnaître la dimension culturelle comme fondement de l'identification d'un acteur social. Ce qui est nouveau, c'est de montrer qu'elle doit être reconnue comme pièce centrale de toute culture démocratique, comme le moyen pour un peuple d'exercer sa souveraineté, d'une façon systémique. Sans ce réseau, avec ses nœuds aux droits et obligations clairement identifiés, les pouvoirs (publics ou civils) continueront d'usurper l'autorité démocratique.

Il convient de procéder à la définition, puis aux régulations. On peut poser clairement les critères qui permettent de démarquer des communautés de citoyens des risques de globalisation ou de parcellisation de la société civile en communautés séparées. Si la définition du projet de déclaration est opératoire, l'identité culturelle constitue la base de cette communauté et on doit retrouver le triple enchevêtrement dialectique.

Particulier-universel. L'identité est l'interface entre les caractères personnel et communautaire : la subjectivité s'exprime de façon personnelle face aux autres personnes qui se réfèrent au même ensemble (non un sujet collectif constitué par un agglomérat d'individus, mais une volonté qui se veut et se pense commune au sein d'un débat permanent qui ne gomme pas les différences). Mais ce rapport se trouve aussi entre la subjectivité ainsi constituée comme commune et d'autres communautés, notamment la communauté nationale. Le sujet des droits de l'homme reste la personne, sa subjectivité peut prendre une forme communautaire, mais qui n'est pas à mettre sur le même plan, car il s'agit d'une *subjectivité sous condition*. Les droits de la communauté sont reconnus à la condition qu'elle respecte ses devoirs, ce qui n'est pas le cas de la personne individuelle dont les droits sont inconditionnels.

Résultat/processus. L'identité culturelle est un acte permanent d'identification impliquant à la fois traditions (patrimoine) et libertés, mémoire et projets¹⁵. En d'autres termes une communauté se définit par des caractéristiques à la fois subjectives et objectives. Si on insiste seulement sur les dernières, on retrouve des groupes ethniques ou des communautés culturelles fermées (à idéologie exclusive), qui se développent au détriment des libertés individuelles. Si, au contraire, on insiste essentiellement sur la liberté d'adhérer, ou non, à une communauté, caractéristique subjective, on méconnaît le caractère commun : une communauté n'est pas qu'une association ; elle est constituée non seulement par un patrimoine, mais par un « capital culturel », une tradition et ses institutions, que le nouveau venu doit être capable de respecter, de gérer et d'utiliser. La nécessité de considérer ces deux critères, subjectif et objectif, implique que nous ne traitons pas ici des communautés qui se reconnaissent à des caractères essentiellement objectifs (les ethnies), ni essentiellement subjectifs (les associations), si ce n'est en tant qu'elles peuvent être

considérées comme relevant du double critère constituant l'espace des libertés des communautés culturelles : lorsque l'ethnie laisse place au choix et au mixage, et lorsque l'association se fonde sur des traditions. Il me semble qu'on peut identifier des communautés culturelles de nature très différentes : linguistique, professionnelle, marchande (circuit travail/consommation), scientifique, artistique, religieuse¹⁶.

La notion de « capital culturel » est extrêmement riche, je ne peux ici la développer et me bornerai à indiquer le sens utilisé. Au patrimoine considéré comme une accumulation organisée, le capital ajoute la possibilité d'exploiter ce temps accumulé (richesse culturelle), il implique un savoir faire et une volonté qui se cristallisent au sein d'une structure d'organisation de la production. Loin d'être inerte, le capital dote le sujet de sa capacité d'être acteur et auteur ; il dote un sujet des moyens nécessaires à sa subjectivation. Cela signifie que la fonction d'une communauté est non seulement de socialiser (d'apprendre à vivre en groupe en respectant la loi), mais aussi de civiliser (d'apprendre à vivre en face d'autrui, dans une culture permanente des modes de dialogue). C'est le réseau interactif — à l'opposé de la juxtaposition — des communautés qui tisse l'espace de nos libertés, le lieu de rencontre entre les valeurs et les acteurs, les possibilités de s'engager et de se désengager, de reconnaître, admirer, dénoncer, rejeter.

Diversification/cohésion. L'identité indique un « même » qui se constitue à partir d'un pluriel, par un mouvement d'aller-retour, d'intégration, mais aussi de rejet. La liberté personnelle d'adhérer est inaliénable (nul ne peut être forcé d'y rester lorsqu'il a atteint sa majorité, ni d'y entrer), mais elle n'est pas indéfinie : le sujet doit faire preuve de sa capacité à reconnaître le bien commun qui identifie la communauté. Sans cette condition, il en contesterait le fondement et ne pourrait être reconnu par les autres comme membre. C'est tout le sens des rites initiatiques, qu'ils marquent le passage de l'adolescence à la vie adulte citoyenne ou celui de la vie religieuse ou, plus généralement, de tout apprentissage. L'examen d'entrée est la condition de survie d'une communauté quelle qu'elle soit. « *Il faut que ceux composant le groupe puissent contribuer positivement à la poursuite de la fin, ce qui impose de sélectionner les candidats à l'entrée en fonction de leur capacité supposée à apporter une contribution non nulle; [...] en un mot, la sélection démocratique est une cooptation des compétences par les compétents* » (Baechler, 1994, p. 70-71).

Indicateurs de démocratisation

Un grand nombre de pôles d'autorité peuvent, en développant leur autonomie, augmenter et varier les possibilités d'identification et de liberté des personnes et des communautés. Chacun de ces pouvoirs exerce son autonomie, non pour émettre la société en autant de communautés séparées, mais pour contribuer efficacement au développement de l'espace public et pluriel. On fait du pluralisme la condition de toute culture démocratique, c'est juste mais insuffisant, car cette composante libérale oppose les sociétés démocratiques aux sociétés de tradition. Une société ne peut être exclusivement plurielle, il lui faut en même temps identifier les principes qui organisent cette pluralité en richesse interactive. Ce sont aussi des traditions qui sont porteuses

et créatrices d'une culture multiple et en débat dans une société démocratique. Chaque communauté constitue son capital culturel qui contribue de diverses façons à la richesse générale. Multiplier les communautés culturelles, c'est multiplier les propriétaires et les auteurs de cultures, et partant les pôles de décision. C'est garantir aussi la diversité dans les modes de transmission et de renouvellement. C'est enfin entretenir et développer un réseau de valeurs, indispensable pour affranchir un peuple de l'anomie de la masse, et donc des servitudes.

Si une communauté culturelle exerce son activité sur un territoire, ce n'est pas seulement au sens terrien (en général un archipel avec divers réseaux de communication, et parfois seulement un espace homogène) mais c'est aussi au sens idéal : un espace (champ) culturel aux références multiples. Ce qui compte, c'est que cette communauté, créatrice de culture, soit *auteur*, et donc reconnue comme *autorité* en dialogue (avec droit de critique et devoir d'accepter la critique). L'espace démocratique est créé par cette possibilité de communiquer, le territoire démocratique est une superposition de maillages culturels. Ce n'est pas du tout une juxtaposition plus ou moins pacifique de communautés, c'est une interaction. Il s'agit d'insister autant sur les différenciations permanentes que sur les interconnexions qui font le tissu social.

Cette identité contradictoire est difficile à tenir, car elle constraint à l'insécurité idéologique et à la création. C'est pourquoi, lorsqu'elle a pu se réaliser en un fragment cohérent, elle a tendance à retomber vers l'émettement ou vers l'uniformisation. À la différence d'une culture autoritaire, une culture démocratique n'est pas la construction d'un nouvel édifice, mais la restauration à partir de fragments qui, lorsqu'ils sont mis ensemble, révèlent une forme insoupçonnée. C'est le sens de « l'invention démocratique », commune à toute invention de savoir : la découverte et la composition de fragments. Ceux-ci sont autant d'indicateurs de démocratisation.

Le niveau de développement d'une culture démocratique se reconnaît à la richesse du réseau de communautés culturelles en interaction dans les domaines les plus variés, comme autant de façons de maintenir des patrimoines, des lieux d'éducation, de liberté et de créativité. Le nombre de ces communautés, leur degré d'autonomie et leur participation au bien général peuvent constituer des indicateurs de démocratisation. Au delà, ou en deçà, des critères formels de démocratisation, comme la tenue d'élections libres, nous sommes tous à la recherche d'indicateurs précis et objectifs de niveau de culture démocratique. Il ne paraît pas impossible de penser que, dans chaque pays, ainsi que de façon appropriée au niveau transnational, on tienne un répertoire public, non seulement des adresses et activités principales des communautés culturelles, mais aussi de leur structure démocratique, de leurs apports à la société et de leurs fragilités à considérer.

Démocratie culturelle

Le sous-développement des droits culturels correspond, avons-nous vu dans les travaux précédents, à un blocage dans le développement des démocraties. Convenons ci-après de désigner par « *démocratie culturelle* » un régime qui met la reconnaissance et le développement des

droits culturels, conçus dans l'indivisibilité des droits de l'homme, au principe de toute sa dynamique. Une « démocratie culturelle » est un régime qui respecte et tente continuellement de restaurer la vie de ces communautés culturelles sans parcelliser le tissu social, mais au contraire en le nouant de façon plus serrée, grâce à l'interaction des différences et au contrôle mutuel.

La notion de « démocratie culturelle », utilisée au Conseil de l'Europe dans les années 70 (Simpson, 1976) (Perotti, 1994, p. 84) et à l'UNESCO¹⁷ n'a guère suscité de consensus à cause du flou ajouté au flou, la démocratie à la culture. Nous utilisons ici cette expression à la limite du pléonasme dans la logique exactement inverse — pour déterminer le flou — comme formule pratique pour désigner le nouveau seuil de démocratisation que les droits culturels exigent. Après les démocraties civiles et les démocraties sociales, les démocraties culturelles sont celles qui correspondent à la mise en œuvre des droits culturels, accomplissant et garantissant l'indivisibilité de tous les droits de l'homme. Une démocratie est culturelle dans la mesure où elle met au principe de son fonctionnement l'exploitation des différenciations culturelles à tous les niveaux, et identifie en système subjectivités et responsabilités. Une démocratie culturelle, par la mise en valeur des interconnexions entre les cercles de culture, est au service de la véritable universalité, celle qui traverse la pluralité. Elle est fondée sur le respect et la mise en valeur d'un patrimoine commun, capital culturel, qui, loin d'être une totalité nationaliste ou idéologique asservissant les individus, appartient à chacun et à tous, comme source de toutes les libertés.

Les définitions théoriques précédentes, ne peuvent devenir partiellement opératoires que dans la mesure où seront identifiées des structures correspondantes de pouvoir. La notion de « communauté culturelle » implique non seulement un nouvel éclairage sur le sujet de droit, mais aussi sur la réciprocité exigée par les droits de l'homme. Seul ou en commun, l'individu est aussi sujet de devoir. La reconnaissance des communautés culturelles implique une organisation en système des autorités et de leurs contrôles.

Les débiteurs et l'objet des droits culturels

Le pouvoir en système

Il faut bien se rendre compte qu'il ne s'agit plus seulement d'une harmonisation entre société civile et État, ce qui est encore la logique à deux pôles, mais d'une mise en système de tous les lieux de décision quels qu'ils soient; les pouvoirs publics gardent leurs fonctions propres pour garantir l'unité. En dehors des droits et obligations que leur confère cette tâche, ils n'ont aucune supériorité sur les autorités qui émanent des acteurs sociaux en tant qu'auteurs de culture, bien au contraire, ils sont à leur service. Mais cette relativisation des autorités publiques à la souveraineté populaire n'a rien à voir, contrairement aux apparences, avec la doctrine libé-

rale du « moins d’État possible ». Relativisée, l’autorité publique garde et explicite sa fonction spécifique d’être garante du droit. Si son autorité est limitée à cette spécificité, elle requiert une force qui lui fait le plus souvent défaut actuellement, pour assumer ses obligations négatives et positives au regard des droits de l’homme.

Même si certains peuvent avoir des objections sur les analyses qui précèdent, il est indubitable qu’elles mettent en lumière la notion de réciprocité générale¹⁸, et pour notre sujet, le fait que la reconnaissance des droits d’une communauté culturelle est assortie au devoir de respecter les obligations de réciprocité. L’énonciation claire, en des écrits publics conformes au droit interne et au droit international, des structures de pouvoir et de contrôle d’une communauté culturelle, des droits et devoirs des personnes qui y adhèrent, des devoirs et obligations de la communauté en tant qu’institution, face à ses membres, à la société civile et aux autorités et institutions publiques, permet un contrôle multilatéral et mutuel entre les personnes, les communautés et les autorités publiques. Ces dernières, mais aussi les autres communautés culturelles ont droit de regard sur le respect des principes généraux, facteurs du lien social, par telle ou telle communauté, avec droit de dénonciation si les procédures de dialogue n’aboutissent pas. C’est encore le droit, pour une communauté culturelle, de dénoncer les carences d’un droit national, si elle ne peut exercer ses droits et obligations dans les structures prévues par le droit interne.

Tous ces droits sont des droits d’auteurs, en ce qu’ils permettent au sujet d’être auteur, mais ils sont aussi des droits de propriété, droit de posséder ce qui est « propre » au sujet, sans quoi, il ne peut être acteur. L’intérêt des droits économiques comme des droits culturels, est que leur objet est matériel; cela constraint l’interprétation et la mise en œuvre des droits de l’homme à définir le rapport aux choses, à considérer le sujet du droit, non de façon isolée, mais physiquement inscrit dans son milieu social.

La reconnaissance et la mise en œuvre des droits culturels, ne peut se faire que par une somme de petites et de grandes mesures qui font système, elles explicitent et exploitent les interférences entre tous les droits de l’homme, leur indivisibilité qui est le préalable logique à la reconnaissance de leur universalité. Surtout, la mise en lumière des droits culturels nous rappelle qu’une démocratie ne peut être une société anomique, « molle », elle est d’abord une culture et donc une tradition, avec ce que cela implique de foi, de savoir et de cohérence, passant par une estime des choses.

NOTES

1. François Ost, se référant à ce que Paul Amselek nomme « l’étrangeté ontologique du droit » décrit ainsi le jeu qui constitue la subjectivité juridique : « *manifestation de volonté, le droit demande à être intérieurisé et accepté. Dès lors que les "sujets de droit" — qui ne sont pas des "sujets du droit", mais bien des sujets de droit, c'est-à-dire tout à la fois des êtres susceptibles de droit et coauteurs du droit — reconstruisant mentalement le message qui leur est adressé et médiatisent sa mise en œuvre par une opération de volonté, qui est aussi une manifestation de liberté, l'être du droit*

est nécessairement inachevé, toujours en suspens et toujours relancé, indéfiniment repris dans la médiation de l'échange» (Ost, 1991, p. 258). L'auteur se réfère, bien entendu, à Hermès (cf. une autre citation dans la présentation de ce volume).

2. « *Je ne définis pas le sujet comme individualité ou comme communauté, mais comme exigence de liberté, à la limite sans contenu, mais avec une grande capacité de défense, de lutte et de volonté de libération* » (TOURAINE, 1992, p. 394). La catégorisation quantitative piège également une bonne partie du débat sur les droits des minorités. Le caractère minoritaire, contingent, est impropre à qualifier un sujet de droits (MEYER-BISCH, 1994 a). On peut lire en parallèle la critique de Habermas formulée par Alain Renaut : « *Or, si précisément l'on fait l'effort de différencier avec soin sujet et individu, autonomie et indépendance, humanisme et individualisme, comment ne pas apercevoir que l'idée de sujet, justement en tant qu'elle ne se réduit pas à celle d'individu (à celle du Moi dans sa singularité), en tant qu'elle implique au contraire une transcendance, un dépassement par rapport à l'individualité du Moi, comprend en elle l'intersubjectivité, donc la communication autour d'une sphère commune (celle de la vérité, théorique ou pratique) ?* » (RENAUT, 1995, p. 71).

3. Cela explique, sinon justifie, l'usage français de l'expression « droits de l'homme » : l'homme y est pris dans sa généralité, non seulement hommes et femmes, mais aussi personnes, groupes et communautés.

4. Cette distinction est assez courante. On la trouve, par exemple chez RICEUR (1986, p. 398). Mais celui-ci n'en reste pas à l'opposition. Le rationnel et le raisonnable sont deux catégories de la rationalité, et le but de l'éthique politique est de définir et de permettre celle-là : « *la rationalité, ici, ne se borne pas à l'accord de l'individu avec lui-même dans ses maximes, elle veut être la rationalité d'une pratique collective.* »

5. Alain Renaut estime que cette opposition relève essentiellement d'un malentendu entre traditions française et allemande. Un malentendu cependant a ses raisons, et s'il se trouve vérifié que Habermas et Apel « *commettent une grave erreur d'interprétation* » en ne comprenant pas que « *l'idée de sujet ne désigne aucune clôture de l'individu sur lui-même* » (RENAUT et TROPER, 1991, p. 234), c'est peut-être parce que subsiste un désaccord sur l'ontologie de la relation, ou un manque d'intérêt pour cet aspect.

6. Cf. la Déclaration finale de la deuxième Conférence mondiale sur les droits de l'homme, dite « Conférence de Vienne » (1993) : « *Les droits de l'homme et les libertés fondamentales sont inhérents à tous les êtres humains; leur promotion et leur protection incombe au premier chef aux gouvernements* » (I,1).

7. La notion de peuple reste actuellement assez vide de contenu. On peut préférer cela, comme le fait André AKOUN (1994, p. 149) : « *Passer de la nature symbolique du peuple à l'affirmation de son existence positive, réelle, c'est ouvrir la voie du totalitarisme.* » Mais le concept exclusivement formel prête le flanc aux récupérations par la raison d'État. Il est essentiel à une culture démocratique concrète de trouver les modes de formation de la souveraineté dans un tissu social.

8. Cette définition est extraite de « *Projet relatif à une déclaration des droits culturels* », 1996, avec le commentaire article par article. Ce projet élaboré pour l'UNESCO, dans le cadre du programme d'un réseau d'instituts, a fait l'objet de plusieurs réunions internationales. Les pages qui suivent doivent beaucoup à ce travail d'équipe. Les actes de la réunion d'experts UNESCO-Conseil de l'Europe de mars 1995, constituant un deuxième volume à MEYER-BISCH (éd.) 1993, paraîtront en 1996 sous le titre : *Les Droits culturels, contenus et mises en œuvre*. L'article premier de ce projet contient trois définitions imbriquées : culture/identité culturelle/communauté culturelle. « *Aux fins de la présente déclaration, le terme culture recouvre les valeurs, les croyances, les langues, les sciences et les arts, les traditions, institutions et modes de vie par lesquels une personne ou un groupe s'exprime et s'épanouit.* » Les droits reconnus dans l'avant-projet de déclaration, après les définitions, limitations et obligations, sont : 1) le respect de l'identité culturelle, 2) la liberté de référence à une communauté culturelle, 3) la participation à la vie culturelle, 4) l'éducation et la formation qui contribuent au plein développement de l'identité culturelle.

- 5) l'information spécifiée de la même façon, 6) la liberté d'accès aux patrimoines, 7) la protection de la recherche, de la création et de la propriété intellectuelle, 8) le droit de participer aux politiques culturelles.

9. Voir aussi l'analyse du « dédoublement » (qui est une autre façon de décrire cette amplitude) par Yves BAREL (1984, p. 251-252) : « *Il existe, au fond, une racine commune aux paradoxes individuels et aux paradoxes sociaux : c'est ce qu'on pourrait appeler l'aporie de l'identité, individuelle ou sociale. Cette aporie consiste en ce qu'on ne peut se sentir exister sans à la fois admettre ou créer une coupure entre soi et le monde et nier cette coupure en reconstruisant une sorte d'état fusionnel, et en posant que l'identité du soi lui vient des autres.* » À ceci près que reconnaître que son identité est reçue partiellement comme un don, n'a rien de fusionnel.

10. Jean-Marc Ferry, sans se référer à la catégorie des droits culturels, a cru devoir inventer la notion de « droits moraux » ou « droits personnalité » pour désigner les droits à l'identité qui traversent tous les ordres de la vie sociale (FERRY, 1994, p. 20). Après quoi il peut définir l'unité transversale d'un espace public : « *Cet espace de la manifestation vaut comme une genèse de la citoyenneté civilisée jadis pensée sur les modèles du champ de bataille, puis du théâtre, puis du forum ou de l'agora. Il est le lieu privilégié d'expression et de révélation des caractères humains. C'est pourquoi aussi l'espace public n'est pas seulement un espace dramaturgique de manifestation, mais aussi un espace éthique de reconnaissance.* » (p. 21).

11. Sur les problèmes posés par les nouvelles technologies de communication confrontées aux logiques démocratiques, le rapport entre virtuel et réel, cf. *La Démocratie virtuelle* de Léo SCHEER. En voici un raccourci significatif : « *Chaque minute utilisée par un homme politique pour disserter à la télévision sur la question de l'emploi est une minute volée aux millions de chômeurs et d'employeurs qui le regardent au lieu de communiquer entre eux* » (SCHEER, 1994, p. 147). Le problème essentiel reste celui de l'interprète et médiateur, Hermès, la logique du réseau pourra-t-elle constituer une « information sociale » ? La logique du marché pourra-t-elle intégrer un bien et un service sociaux ?

12. Cette réduction idéologique a sa forme intégriste française. Par exemple, A.-G. SLAMA, *La Régression démocratique*, Paris, Fayard, 1995. Notamment la deuxième partie intitulée : « La communauté, voilà l'ennemi ! ».

13. Voir les développements intéressants de Jean Widmer dans sa contribution à ce volume.

14. Sur les « communautés imaginées » comme sources des nationalismes, cf. Benedict ANDERSON, *Imagined Communities. Reflexions on the Origins and Spread of Nationalism*, Verso, Londres, 1983. Cité par l'ancien ministre hongrois de la justice, Kalman Kulcsar, dans un rapport présenté au 8^e colloque international sur la Convention européenne des droits de l'homme (première partie : la Convention et les droits culturels) organisé par le Conseil de l'Europe à Budapest en septembre 1995. Publication prochaine chez Nijhoff.

15. Cette double dimension du sujet se vérifie déjà au niveau individuel, comme les deux faces de son identité active : « *Ces deux versants de la réalité historique correspondent aux deux faces du sujet, qui est liberté personnelle mais aussi appartenance à une société et à une culture, qui est projet mais aussi mémoire, à la fois dégagement et engagement.* » TOURAINE, 1994, p. 32. Cf. aussi p. 33 : « *Le sujet, dont la démocratie est la condition politique d'existence, est à la fois liberté et tradition.* »

16. Le premier exemple d'imbrication des caractères subjectif et objectif dans la définition d'une communauté culturelle peut se prendre dans le cas de la communauté linguistique. Si la première identification se fait par la langue, les communautés linguistiques sont les premières à focaliser des forces sociales qui se reconnaissent dans des manières propres de parler, lire, habiter, penser, consommer, etc. Un seul homme peut appartenir à plusieurs communautés linguistiques ; par ailleurs celles-ci ne recouvrent pas forcément des territoires distincts. La langue, plus libre que toutes les frontières, ne peut y être enfermée. La tension entre les critères objectifs et subjectifs se reconnaît ici très clairement aux deux principes de reconnaissance du droit à la langue : les principes de territorialité et de personnalité. Si le choix de sa ou de ses langue(s) est la première des libertés culturelles, ses condi-

tions d'exercice supposent un minimum de territorialisation. À l'inverse, l'appartenance à un territoire ne peut en aucun cas clore l'espace d'une langue. Chaque nation et groupe de nations devrait établir clairement la limite de l'application des principes de territorialisation des langues, et les équilibrer par les principes personnels (développement des fédéralismes personnels, et non seulement des fédéralismes territoriaux).

17. UNESCO, 1982, plus particulièrement la *Déclaration de Mexico sur les politiques culturelles* est le texte qui a fait date dans ce domaine; on y trouve les grandes définitions de la culture, de l'égale dignité des cultures, de l'identité et du patrimoine. Toutes ces notions, cependant, avaient « les peuples » pour sujets. Cela signifiait toutes les récupérations possibles par les États qui se considèrent comme les uniques représentants autorisés, qu'ils soient plus ou moins démocratiques ou non.
 18. Cf. son développement en éthique économique, KOLM, 1984, et notre colloque, MEYER-BISCH, éd., 1989, avec également un texte de Kolm. Cela répond à l'objection posée par André Akoun dans ce volume, sur le danger d'une socialisation de l'État : c'est toute la société civile qui est débiteur de ces droits.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ABOU, S., *Cultures et Droits de l'homme*. Paris, Hachette, (Pluriel), 1992.

— *L'identité culturelle*. Paris, Anthropos, 1995 (1^{re} éd. 1981).

AKOUN, A., *La Communication démocratique et son destin*. Paris, PUF, 1994.

AMPHOUX, P., PILLET, G., *Fragments d'écologie humaine*. Albeuve, Castella/Bruxelles, éd. de l'Université, 1986.

BAECHLER, J., *Précis de la démocratie*. Paris, Calman-Lévy/UNESCO, 1994.

BAREL, Y., *La Société du vide*. Paris, Le Seuil, 1984.

BERQUE, A., « Ecoumène ou la terre comme demeure de l'humanité », in *La nature en politique ou l'enjeu philosophique de l'écologie*, sous la direction de D. Bourg. Paris, Assoc. Descartes/L'Harmattan, 1993, p. 13-20.

COLONOMOS, A., « Émergence d'un objet et perspectives internationalistes », in *Sociologie des réseaux transnationaux*, sous la direction de Ariel Colonomos, p. 21-79. Paris, L'Harmattan, 1995.

CORNU, M., *Compétences culturelles en Europe et Principe de subsidiarité*. Bruxelles, Bruylant, 1993.

CHESNEAUX, J., *Modernité-Monde, Erave Modern World*. Paris, La Découverte, 1989.

DONEGANI, J. M., SADOUN, M., *La Démocratie impérfecte*. Paris, Gallimard, (Folio) 1994.

DUPUIS, G., « Réseaux (philosophie et organisation) », *Encyclopédia Universalis*, Paris, 1990, vol. 19, p. 875-882.

FERRY, J.-M., *Philosophie de la communication*, t. 2. Paris, Le Cerf, 1994.

KOLM, S. C., *La bonne Économie. La réciprocité générale*. Paris, PUF, 1984.

- LIJPHAR, A., « Théorie et pratique de la loi de la majorité : la ténacité d'un paradigme imparfait », *Revue internationale de sciences sociales*, n° 129, « Repenser la démocratie ». Paris, UNESCO, 1991, p. 515-525.

LUGAIN, J.-C., *La Systémique sociale*. Paris, PUF (Que sais-je?), 1993.

MEYER-BISCH, P., (éd.), *Les Devoirs de l'homme. De la réciprocité dans les droits de l'homme*. Fribourg, éd. universitaires, 1989; coédition, Paris, Le Cerf, *Le supplément*, n° 168, mars 1989.

— *Le Corps des droits de l'homme. L'indivisibilité comme principe d'interprétation et de mise en œuvre des droits de l'homme*. Fribourg, Éd. universitaires, 1992.

— (éd.), *Les Droits culturels, une catégorie sous-développée de droits de l'homme*. Fribourg, Éd. universitaires, 1993.

— « L'État de droit au service des identités culturelles », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 1, n° 3, p. 441-453, 1994a.

— « Démocratisation : genèse de nouvelles distinctions démocratiques des pouvoirs », in *Mutations internationales et évolution des normes*. Paris, PUF (Publications du CRISPA), 1994b.

— « Légitimations démocratiques des limites au droit de propriété. Un principe et un indicateur de démocratisation », in *Le Droit de propriété en Europe occidentale et orientale; limites et mutations d'un droit fondamental*. Louvain, Marcus-Helmons éd, Academia, 1995a.

— « Le principe du tiers exclu », in *La Corruption, l'envers des droits de l'homme*, BORGHI, MEYER-BISCH, (éds.) p. 285-327. Fribourg, Éd. universitaires, 1995b.

— (éd.), *La Culture démocratique, un défi pour les écoles*. Paris, UNESCO (culture de paix), 1995c.

— « Territorialisations démocratiques de communication, l'habitat fragmentaire », in *Communication et circulation des informations, des idées et des personnes*, sous la direction de François GRIZE, p. 649-660. Lausanne, Institut d'informatique de la Faculté des sciences, 1995d.

MILLON-DELSOL, C., *L'État subsidiaire*. Paris, PUF, 1992.

MONGIN, O., *Face au scepticisme, les mutations du paysage intellectuel ou l'invention de l'intellectuel démocratique*. Paris, La Découverte, 1994.

OST, F., « Jupiter, Hercule, Hermès, trois modèles du juge », in *La Force du droit. Panorama des débats contemporains*, sous la direction de P. BOURETZ, p. 241-272. Paris, Éd. Esprit, 1991.

PAROCCHIA, D., *Philosophie des réseaux*. Paris, PUF (La politique éclatée), 1993.

PEROTTI, A., *Plaidoyer pour l'interculturel*. Strasbourg, Editions du Conseil de l'Europe, 1994.

« Projet relatif à une déclaration des droits culturels », 1996, édité par le réseau des instituts de droits de l'homme, disponible, avec le commentaire article par article, à l'Institut interdisciplinaire d'éthique et des droits de l'homme, 6, rue St-Michel, CH-1700 Fribourg.

OUÉRÉ, L., *Des miroirs équivoques. Aux origines de la communication moderne*. Paris, Aubier, 1982.

- RAWLS, J., *Justice et Démocratie*. Paris, Le Seuil, 1993.
- RENAUT, A., *L'Individu. Réflexions sur la philosophie du sujet*. Paris, Hatier (Optiques), 1995.
- RENAUT, A., TROPER, M., « Droit des juristes ou droit des philosophes. Malentendus franco-allemands », in *La Force du droit. Panorama des débats contemporains*, sous la direction de P. BOURETZ, p. 229-238. Paris, Éd. Esprit, 1991.
- RICEUR, P., *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*. Paris, Le Seuil/Esprit, 1986.
- SANTISO, J., « Élites et démocratisations chiliennes : les centres académiques privés », in *Sociologie des réseaux transnationaux*, sous la direction de Ariel COLONOMOS, p. 245-279. Paris, L'Harmattan, 1995.
- SCHEER, L., *La Démocratie virtuelle*. Paris, Flammarion, 1994.
- SCHMIEGELOW, H., « Communauté, société et éthique en démocratie », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 2, n° 1, p. 255-272, 1995.
- SCHMIEGELOW, M., « Démocratie en Asie : cultures, pouvoirs, économie et civilisation », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 2, n° 1, p. 237-254, 1995.
- SENETT, R., *Les Tyrannies de l'intimité*. Paris, Le Seuil pour la traduction française, 1979. (*The Fall of Public Man*, Alfred A. Knopf. Inc., 1974).
- SERRES, M., *Le Tiers-Instruit*. Paris, François Bourin, 1991.
- SIMPSON, J. A., *Towards cultural democracy*, Conference of ministers with responsibility for cultural affairs (Oslo). Strasbourg, Council of Europe, 1976.
- TOURAINE, A., *Critique de la modernité*. Paris, Fayard, 1992.
- *Qu'est-ce que la démocratie?* Paris, Fayard, 1994.
- UNESCO, *Conférence mondiale sur les politiques culturelles*. Rapport final. Paris, UNESCO, CLT/MD/1, 1982.
- VAN PARIJS, P., « Justice et démocratie », *Revue européenne des sciences sociales*, La démocratie une et multiple, Genève-Paris, Droz, XXXI, n° 97, 133-149, 1993.
- VINCENT, J.-M., *Critique du travail, le faire et l'agir*. Paris, PUF, 1987.