

L'espace public continental : problèmes et perspectives dans les Amériques

Jean-François Côté et Greg M. Nielsen

Numéro 36, 2002

Transformations des Amériques

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1002263ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1002263ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département de sociologie - Université du Québec à Montréal

ISSN

0831-1048 (imprimé)

1923-5771 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Côté, J.-F. & Nielsen, G. M. (2002). L'espace public continental : problèmes et perspectives dans les Amériques. *Cahiers de recherche sociologique*, (36), 13–46. <https://doi.org/10.7202/1002263ar>

Résumé de l'article

La notion d'espace public, telle qu'elle a été notamment développée par Jürgen Habermas, apparaît aujourd'hui comme étant problématique. Dans le contexte de l'intégration continentale des Amériques, l'application de cette notion appelle des considérations à l'égard des transformations qu'ont subies les sociétés depuis les développements de la démocratie de masse. Il est possible de repenser aujourd'hui cette notion en portant attention à cela, ainsi qu'au nouveau contexte continental, en fonction d'une référence d'ensemble à l'hybridité culturelle des Amériques et des formes du pouvoir politique se profilant dans une communauté continentale. Bien que de nombreux problèmes persistent pour la configuration d'un tel espace public continental, les perspectives de son développement théorique et pratique sont également présentes. C'est cette idée qui est développée ici.

L'espace public continental : problèmes et perspectives dans les Amériques

Jean-François CÔTÉ
Greg M. NIELSEN

Le concept d'espace public se présente aujourd'hui à nous de manière éminemment problématique. Lié essentiellement au développement de la société moderne comme lieu actif de participation politique des citoyens au monde de leur propre développement sociétal et historique, comme lieu de détermination des conditions de l'exercice individuel de l'expression, de la libre opinion, du jugement, d'un côté, et de l'autre aux délibérations générales au sujet des finalités nationales de l'ordre politique et de l'exercice du pouvoir, il apparaîtrait à toutes fins utiles complètement dépassé par le développement des formes actuelles de transformations sociales et sociétales qui portent les sociétés vers les horizons de la «globalisation» — cette dernière étant cependant selon nous circonscrite de façon plus directe et plus immédiate dans ses formes continentales (européenne et américaine notamment)¹. Ces développements comprennent, entre autres choses, une opinion publique plus ou moins mise en forme en dehors de la stricte capacité individuelle d'expression, une invasion médiatique des structures et du contenu de la sphère publique,

1. Nous nous attachons ici au fait que des structures sociétales émergent sur le plan continental, mais que de telles structures n'émergent pas du point de vue de la «globalisation» (qui doit aussi être considérée comme étant distincte des structures «internationales» existantes — comme l'ONU par exemple).

ainsi qu'une absence remarquable de lieux de discussion publique des grandes politiques, celles-là mêmes qui façonnent pourtant, et ce paradoxalement, le devenir plus ou moins immédiat de nos sociétés à l'heure actuelle. Que l'espace public ne soit plus — au moins tendanciellement — un lieu de reconnaissance publique et politique pour les sociétés nationales, cela ne transparait pas ailleurs en effet que dans la difficulté de saisir les finalités présentes et les horizons actuels des transformations qui affectent les sociétés, autrement que dans les termes approximatifs du «libre marché» et de la «mondialisation» — ce qui a une incidence directe sur les modalités de participation citoyenne à l'exercice du politique. On s'en voudrait ainsi de laisser l'idéologie néo-libérale définir entièrement la signification de ces développements dans le sens apparent d'une réalisation effective des idéaux de la société moderne, ou encore, ce qui revient à peu près au même, à les saisir dans leur simple réduction à l'«état de fait» présent. On s'en voudrait tout autant cependant de considérer ces modalités sous le seul revers d'une *passivité* croissante des individus et des institutions étatiques vis-à-vis de leur propre existence politique, puisque cette passivité n'est en réalité que l'état latent de la qualification citoyenne telle qu'elle existe encore aujourd'hui, et telle qu'elle peut à tout instant se manifester dans des *activités* révélant alors ses virtualités — et cela jusque dans des formes qui peuvent paraître aberrantes, seulement alors parce qu'elles ne sont pas reconnues comme étant légitimes dans le contexte où elles se manifestent² — et qu'elle n'est

-
2. Ainsi, les formes de protestation contre la mondialisation et la continentalisation, qui vont des manifestations pacifiques aux manifestations violentes, et jusqu'aux différents degrés d'«action directe» et de «terrorisme», s'expliquent simplement par une expression qui ne trouve pas d'autres formes possibles et légitimes de réalisation. En d'autres termes, ces activités témoignent d'une incapacité de l'ordre politique qui se met en place à ouvrir de nouveaux espaces d'expressions pleinement légitimes où des vues opposées, ou contraires, à celles exprimées directement par le pouvoir politique actuel pourraient trouver à se réaliser. En dépit de cela, des initiatives s'organisent au sein de la société civile, comme celle qui a mené au deuxième «Sommet des peuples» tenu parallèlement au Sommet des Amériques du printemps 2001 à Québec. Voir à ce

aussi, du côté étatique, que l'apparat derrière lequel se profilent les activités technocratiques de (re)définition de l'existence sociétale, civile, sociale et individuelle. Nous voudrions montrer ici que l'on peut justement comprendre ces questions dans le contexte d'un *espace public continental* en émergence et en (trans-)formation dans les Amériques, celui-là même qui accompagne le mouvement d'intégration continentale à l'œuvre activement dans les ententes de libre-échange telles que l'ALENA et la ZLEA. Nous aimerions proposer ici que cet espace public appelle cependant une transformation conceptuelle susceptible de reconnaître les développements sociohistoriques qui ont excédé, et cela graduellement, depuis plus d'un siècle et demi, les cadres épistémiques de la société moderne, et que sa «reconceptualisation» doit ainsi faire appel aux ressources d'une sociologie de la culture capable d'intégrer ces transformations au sein d'une compréhension élargie de ses origines et de ses aboutissements éventuels — et plus particulièrement, de ses formes de participation politique. Nous ferons cet exercice en montrant d'abord comment le concept d'espace public doit s'accorder aux modes de représentation de la société de masse; comment il doit ensuite comprendre les formes et transformations des sociétés nationales dans une perspective renouvelée, non seulement «adaptée» au cadre continental, mais aussi à ses déterminations politiques et cosmopolitiques propres; et enfin comment les finalités sociohistoriques de ces développements peuvent, encore aujourd'hui, se faire jour au sein d'une expression culturelle renouvelée dans ses significations les plus profondes. Nous concluons en insistant sur les perspectives qui s'offrent à nous quant au développement actuel de cet espace public continental dans les Amériques.

sujet D. Brunelle, R. Sarrazin, «La société civile», dans Sylvain F. Turcotte, dir., *L'intégration des Amériques*, Montréal, Fides/La Presse, 2001, p. 123-132.

1. L'espace public : de la société bourgeoise moderne à la société de masse

On sait comment la société bourgeoise moderne a lié son développement structurel à l'existence d'un lieu défini par la libre participation des individus aux décisions politiques d'ensemble des sociétés nationales, en inscrivant comme principes dans les articles de la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* française et du *Bill of Rights* américain la libre discussion et la libre circulation de la presse; on conçoit de manière relativement plus diffuse comment ces principes continuent aujourd'hui d'animer l'évolution présente de nos sociétés. Cette évolution est menée par des forces qui ne semblent plus pouvoir correspondre aux structures héritées de la modernité, et ne parviennent que difficilement à faire une place autre que technique et économique à ce qui se présente à elles sous l'angle de la «communication»³.

Ainsi, lorsque, trente ans après sa publication originale, Jürgen Habermas est revenu à son ouvrage *L'espace public* pour tenter de répondre à certaines des critiques qui lui avaient été faites dans l'intervalle, il s'est rendu à l'évidence que le passage de la société moderne bourgeoise à la société de masse était l'obstacle majeur à la pérennité de sa conceptualisation, tout comme il constituait la limite apparente de l'espace public dans sa définition initiale⁴; or, et en dépit des capacités des possibilités d'«adaptation» des idéaux modernes d'émancipation que Habermas tente par exemple de réintroduire dans sa théorisation de l'«agir communicationnel», devenue alors pour lui le moyen indispensable pour

3. Voir notamment à ce sujet le World Commission on Culture and Development, *Our Creative Diversity*, Paris, UNESCO Publ., 1996, en particulier le chapitre 4.

4. Habermas écrit : «Les démocraties de masse de l'État social ne peuvent s'appréhender, selon leur compréhension normative d'elles-mêmes, dans une continuité avec les principes de l'État constitutionnel libéral qu'aussi longtemps qu'elles prennent au sérieux les exigences d'un espace public exerçant une fonction publique». J. Habermas, «Préface à l'édition de 1990», dans *L'espace public*, trad. M. B. de Launay, Paris, Payot, 1993, p. xx. Habermas attribue bien sûr à cette espace public une fonction critique vis-à-vis du pouvoir politique.

considérer un modèle normatif d'expression individuelle dans son contexte politique (celui-là même qui l'a éventuellement conduit à envisager formellement une démocratie «procédurale»), plusieurs choses restent à l'extérieur de cette remise en question. Et ces choses ne sont pas les moindres, si l'on tient compte du fait qu'elles touchent autant à la définition de la subjectivité mise en cause qu'à la structure et à la forme même de la représentation politique, ainsi qu'au contenu de l'émancipation dont doit rendre compte l'exercice de l'expression politique⁵.

Le passage de la société bourgeoise moderne à la société de masse, cette dernière englobant ses développements initiaux au premier tiers du XIX^e siècle, jusqu'à ceux se produisant encore de nos jours, a impliqué des transformations symboliques profondes, sans doute pratiquement aussi importantes que celles qui avaient marqué le passage de la société traditionnelle à la société moderne. De manière plus spécifique, le développement, à l'intérieur de la société de masse, d'un type de démocratie différent de celui qu'avait connu la société moderne bourgeoise, a fait accéder tous les individus au statut de citoyen, ce qui a eu entre autres pour effet de déplacer l'accent mis sur la conduite «rationnelle» comme étant au fondement de l'expressivité subjective dans ce contexte. Loin de signifier seulement pour la subjectivité individuelle le simple délestage de son rapport à la propriété privée (qui qualifiait comme on le sait la citoyenneté bourgeoise — et *masculine*, devrions-nous ajouter), en rattachant plutôt la citoyenneté sur ce plan à différents agencements de

5. Ce sont, *grosso modo*, ces trois aspects qui sont en jeu dans la critique que Habermas introduit de sa propre théorisation antérieure, et auxquels il tente de remédier en partie dans la suite de son projet théorique (*ibid.*, p. xii). Nous avons déjà discuté de certaines dimensions relatives aux problèmes posés dans ce contexte par le projet théorique de Habermas; voir entre autres J. F. Côté, «L'opposition entre "système" et "monde vécu" dans la sociologie de J. Habermas et la médiation idéologique de la communication dans la société contemporaine», *Carrefour*, vol. 20, n° 1, 1998, p. 37-55, et Greg M. Nielsen, «La question du Québec, le lien social et la théorie communicationnelle de la démocratie», *Carrefour*, vol. 20, n° 1, p. 109-130.

«bénéfices sociaux» de tous ordres⁶, cette transformation a également eu un effet direct sur le contenu présumé de l'«émancipation» devant découler de l'exercice expressif en jeu; si l'expressivité de la subjectivité individuelle au sein de la société de masse se comprend désormais davantage en termes de «représentations sociales» que de projections utopiques, cela signifie non seulement la fermeture unilatérale de l'horizon projectif des sociétés modernes sur leurs réalisations présentes, mais bien aussi simultanément l'ouverture de toutes nouvelles destinations pour la définition du politique en tant que tel⁷. Celui-ci est certainement à peu près enfermé dans un horizon complètement «social», comme n'avait pas manqué de le voir Hannah Arendt dès les années 1950, mais en retour cette «politisation du social» a fait justement en sorte de rendre sensible, et cela sur le plan sociétal, l'ensemble des différents aspects de la vie sociale, jusqu'à rendre par exemple *idéologique* les positions prises, après les grands enjeux tels ceux de la citoyenneté universelle, du travail, de l'éducation et de la santé, dans des domaines aussi globaux ou spécieux que la consommation, l'environnement, l'identité sexuelle, etc.⁸. En d'autres termes, c'est sous le

-
6. Par «bénéfices sociaux», on peut entendre autant, au-delà de la propriété privée au sens courant, les prestations salariales que les accès à la propriété consumptive, que l'ensemble des «privileges» de l'État social (en termes de services d'éducation, de santé, etc.) ou du corporatisme (privé ou syndical).
 7. Nous soulignons à cet égard que, plus profondément, c'est bel et bien d'une nouvelle définition de la subjectivité dans sa dimension ontologique dont il s'agit, et qu'ici, même la question de l'«émancipation» moderne se doit d'être soumise à l'examen de ses déterminations sociales et historiques, du point de vue entre autres qui est désormais le nôtre, soit de la reconnaissance d'un «impensé», d'un «inconscient» de la rationalité moderne, dont les sources symboliques sont à déchiffrer du côté de la psychanalyse et de l'anthropologie.
 8. H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958, p. 22 à 78. Arendt n'avait pas envisagé de son côté le déploiement de l'idéologie à tous les horizons de la vie sociale, ce qui entraîne, contrairement à ce qu'elle avance, un approfondissement à caractère ontologique de la problématique politique, puisqu'il met en cause l'«intérieurité» la plus profonde de l'individu qui se révélera dans ce cadre être de nature relationnelle et sociale. C'est d'ailleurs de là, c'est-à-dire à partir

couvert de cette ouverture tous azimuts à l'examen *moral* de la société de masse — soit l'examen de ses mœurs, de ses manières de faire, de penser et d'agir — que s'est constituée la nouvelle expressivité du social où l'individu prend place, et l'espace public de la discussion s'est ouvert à ces différentes expressivités sans que le calibrage de leur valeur politique ne soit toujours clairement établi, mais en revanche dans un amalgame où l'on peut reconnaître la marque typique de la «communication de masse» où règne précisément la confusion d'une «masse» (relativement indéterminée) en quête d'elle-même, par le biais de ses différentes représentations. Toute la logique des pathos de la société de masse — des dispositions et passions individuelles qui donnent lieu à une forme ou une autre d'expression — est d'ailleurs à saisir dans cette perspective, puisqu'elle correspond à la mise en place d'un nouvel ordre symbolique sociétal où la subjectivité individuelle parvient à une forme ou une autre de reconnaissance, non seulement dans les termes formels de la citoyenneté, mais de façon plus générale dans les termes réels et synthétiques des différents aspects de son propre rapport au monde. L'esthétique de cette expressivité est donc à saisir dans sa confusion même, dans ses contradictions, au-delà de l'apparente «unité» (voire conformité) que tend à leur conférer, par exemple, leur présentation médiatique⁹.

Du point de vue de la structuration de l'espace public, ce mouvement peut alors être décrit sommairement comme celui du développement de la «communication de masse», à condition que l'on reconnaisse ici des dispositions particulières elles aussi issues des transformations qui réajustent les virtualités de l'expression de la vie sociale dans des catégories où transparaissent déjà les éléments fondamentaux d'un «ordre communicationnel» structuré de manière à en révéler les puissances et les

de la conception de l'«individu social», que les nouvelles conditions de la représentation politique pourront s'élaborer.

9. Nous suivons à ce sujet les vues de R. Alejandro, *Hermeneutics, Citizenship, and the Public Sphere*, Albany, State University of New York Press, 1993, ainsi que de K. Hirschkop, *Mikhaïl Bakhtine. An Aesthetic for Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

formes dominantes — ainsi que leurs rapports au pouvoir politique¹⁰. D'une «masse de communication» à laquelle donne lieu l'expression de la vie sociale, masse plus ou moins chaotique et informe, comme on l'a indiqué ci-haut, ressortent graduellement des catégories que l'expérience sociohistorique dégage au fur et à mesure de sa progression dans l'ordre symbolique de la communication; pour aller rapidement, on peut suggérer ainsi que les trois catégories fondamentales qui meublent le contenu de cet ordre sont : l'information, la publicité et le divertissement. La télévision, par exemple, comme médium par excellence de la société de masse, tourne essentiellement autour de ces trois seules catégories (et de leur possible mélange), qu'elle met et remet en scène incessamment en les mettant en forme dans les termes du contenu de sa propre forme de communication. Cette «vision à distance» que produit la société de masse vis-à-vis d'elle-même rencontre donc l'exigence du regard qu'elle porte constamment sur son propre «présent», réduisant significativement la portée de cette «télévision», et reléguant à l'arrière-plan à la fois les assises passées de sa propre histoire et les projets futurs de sa destinée; ici également, par l'introduction massive de la publicité et du divertissement, l'espace public médiatique cède une part de son rapport plus direct et plus circonscrit au pouvoir politique. Conséquemment, l'espace public et le pouvoir politique se tiennent dans un rapport en quelque sorte plus «diffus». L'ordre symbolique communicationnel produit donc dans ce sens une formidable

10. Michael Warner écrit à ce sujet : «If mass-public subjectivity has a kind of singularity, moreover, an undifferentiated extension to indefinite numbers of individuals, those individuals who make up the “we” of the mass public subject might have very different relations to it. It is at the very moment of recognizing ourselves as the mass subject, for example, that we also recognize ourselves as minority subjects. As participants in the mass subject, we are the “we” that can describe our particular affiliations of class, gender, sexual orientation, race, or subculture only as “they”. This self-alienation is common to all of the contexts of publicity, but it can be variously interpreted within each. The political meaning of the public subject's self-alienation is one of the most important sites of struggle in contemporary culture.» M. Warner, «The Mass Public and the Mass Subject», dans B. Robbins (dir.), *The Phantom Public Sphere*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993, p. 243.

ouverture «horizontale» sur l'expérience sociale, qui ultimement rejoint justement les possibilités de la «globalisation», rendue ainsi accessible par le biais des satellites qui donnent au fond, dans leur rotation ou leur position géostationnaire, une image assez juste du «globe» et du pouvoir de l'idéologie à s'accorder à sa réalité planétaire — mais dans les termes, justement, d'une «diffusion» qui ne rend pas toujours clairs les enjeux présents en son sein. La portée de sa représentation d'ensemble est du même coup selon toute apparence strictement réduite à l'horizon de la socialité, et la diffusion du pouvoir politique accroît la difficulté de saisir le sens de ses actions.

Toutefois, la répartition des structures où se réfléchit le pouvoir de la société, et où se condensent donc certains enjeux politiques dominants dans l'évolution actuelle de la société de masse, doivent également apparaître ici. Nestor Garcia Canclini a donné récemment une idée de cette répartition en parlant, synthétisant par là des recherches antérieures sur la communication et des contributions plus récentes telles celles de Manuel Castells, de quatre niveaux d'expression relativement différents de communication : celui de la communication de masse, celui de la culture des élites, celui des systèmes restreints de communication (qu'on peut associer plus spécifiquement aux «réseaux», en particulier décisionnels, dans les domaines gouvernementaux et corporatifs) et, finalement, celui de l'«historico-territorial» (qu'on associe à l'«histoire» telle qu'elle se relatait encore tout récemment comme le corps d'une expérience culturelle, en fonction particulièrement de ses ancrages nationaux)¹¹. Il est clair qu'à chacun de ces niveaux, ce que signifient la communication et ses moyens est lié à des enjeux (ne serait-ce que du point de vue de la présence, ou de l'absence, en leur sein, des trois catégories auxquelles nous nous sommes référés plus haut)¹², mais en fonction d'aires de références à la fois

11. N. G. Canclini, *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, Mexico, D. F., Grijalbo, 1995, p. 48-49.

12. Ainsi, le contenu publicitaire et «divertissant» de la communication sera très faible, voire nul, dans le contexte de la communication en réseaux, alors qu'il sera au contraire élevé dans le contexte de la communication médiatique.

distinctes et reliées révélant ce qu'est l'expérience de la vie sociale contemporaine. De manière générale, cette configuration reflète certainement aussi un état de choses lié à l'évolution de la société de masse et à ses structures de pouvoir, puisque l'on peut repérer comment, par exemple, se nouent ici des enjeux déterminants pour la définition de l'existence sociale. Avant de passer à l'examen de la manière dont ces niveaux s'articulent les uns aux autres, ainsi qu'aux conditions sociales et historiques d'évolution des sociétés contemporaines, nous voudrions souligner brièvement à quoi s'accorde la définition de l'espace public dans ce contexte, en avançant que c'est en fonction d'une compréhension d'abord esthétique que l'on peut appréhender les formes nouvelles de représentation qui s'y manifestent.

Lié essentiellement à la représentation du type de société dans lequel il s'inscrit, l'espace public devient pour ainsi dire divisé en secteurs fonctionnels, où des modalités d'expression apparaissent selon des définitions plus spécialisées; dès lors, à la perte d'emprise de la communication médiatique de masse sur les conditions expresses d'exercice du pouvoir politique de la citoyenneté, correspond le développement d'une communication «réseau-tique», de nature personnelle et spécialisée, davantage liée à l'exercice d'un pouvoir à tendance technocratique; d'un autre côté, face à l'expression de la culture élitaires, basée sur les différents privilèges circonstanciels présents de l'existence sociale (en termes de revenus, de consommation, d'éducation élevée, etc.) reliés plus ou moins directement au(x) pouvoir(s) en place, se tient une expressivité «historico-territoriale» en perte de ses repères modernes traditionnels, et conséquemment relativement «muette» quant au devenir historique des transformations en cours dans l'existence sociale. Il serait donc faux de dire que, passant de la société bourgeoise à la société de masse, l'espace public disparaît, ou est entièrement absorbé par les seuls «moyens» dont il dispose — soit les médias de la communication de masse; plutôt, l'espace public évolue en fonction de la structuration d'ensemble de la société, et les virtualités de la communication qui se font

valoir dans ce contexte correspondent aux formes que prend la société¹³. C'est l'examen de ces formes qui nous permet de passer de la dimension esthétique à la dimension éthique que contient et révèle également l'espace public.

2. De l'espace national à l'espace continental : l'hybridité culturelle des Amériques

La formation des sociétés modernes, dans la foulée des révolutions bourgeoises, s'est appuyée sur la définition d'un horizon structuré géographiquement et historiquement par des frontières nationales assumant la souveraineté du pouvoir politique et des institutions découlant de l'État-nation. On sait comment l'existence de ces États-nations a déterminé la forme des représentations générales de la vie sociale et culturelle dans la projection d'une communauté d'appartenance définie de manière plus ou moins «homogène» ou «harmonieuse»¹⁴, et on sait aussi comment les démocraties de masse ont embrassé, au moins au départ, ces formes expressives en les reconduisant, par exemple, sur le plan d'un espace public médiatique national¹⁵. Les formes d'expression se sont donc chargées ici d'une destination éthique particulière en fonction de la société

-
13. Ainsi par exemple, les enjeux de la définition d'un espace public «supranational» sont reconnus d'emblée par les pouvoirs en place de la société contemporaine; sur le plan international, l'initiative de l'UNESCO présentée à la fin des années 1970 de faire correspondre au «nouvel ordre mondial» un «nouvel ordre mondial de la communication et de l'information», visant à rééquilibrer les disparités entre les flux et les moyens de communication entre les pays riches et les pays pauvres, ainsi que leur capacité représentative incidente, a vu les États-Unis, en 1984, puis l'année suivante l'Angleterre, quitter l'organisation. Indice à l'effet que les questions de représentation et de représentativité apparaissent comme à tout le moins comme des éléments sensibles de la façon dont la représentation médiatique participe malgré tout à la structuration de l'ordre du monde. Voir à ce sujet L. Maherzi, *World Communication Report. The Media and the Challenge of the New Technologies*, Paris, UNESCO Publ., 1997, p. 214.
 14. Voir B. Anderson, *Imagined Communities*, London, Verso, 1983.
 15. Greg M. Nielsen, *La Canada de Radio-Canada*, Toronto, Éditions du Gref, 1994.

nationale à laquelle elles appartenaient, et si bien sûr cette destination peut apparaître aujourd'hui comme étant plus ou moins «artificielle» dans son contenu, ce n'est que parce que les transformations actuelles des sociétés font apparaître l'écart qui se creuse dans la détermination des formes de société s'éloignant graduellement de ces formes antérieures. Un exemple très concret du déclin de la capacité de l'État-nation de reproduire cet espace public «national» provient du débat concernant les questions de protection et de support des industries culturelles, par rapport aux demandes étatsuniennes d'ouvrir ces domaines au libre-échange. Il y a à peine dix ans, les gouvernements canadien ou mexicain n'auraient pas hésité à imposer des sanctions ou des barrières aux produits étatsuniens, alors que, aujourd'hui, la résistance sur ce plan s'amoindrit. Une partie de l'explication de ce changement d'attitude tient au phénomène d'ensemble de la globalisation, d'un côté, et de l'autre, à la logique «micro-économique» de l'industrie culturelle elle-même¹⁶.

-
16. C. Hoskins et ses collègues de l'Université de Calgary développent deux concepts clés pour expliquer le modèle de la domination étatsunienne dans le domaine du commerce des produits culturels et pour justifier partiellement l'intervention gouvernementale dans la protection de certaines industries culturelles. Ce sont les concepts de «réduction culturelle» (*cultural discount*) et de «bénéfices extérieurs» (*external benefits*). Une «réduction culturelle» se produit lorsqu'un marché d'importation est moins porté à accepter certains produits culturels à cause de la langue ou du «style» (soit par exemple, les résistances du marché étatsunien à l'égard des films ou émissions télévisées en provenance du Canada ou du Québec), alors que son propre marché lui permet au contraire, à cause de sa taille et de son organisation, d'en exporter massivement. Les «bénéfices extérieurs» sont définis en termes d'effets sociaux positifs que certains produits culturels ont sur les consommateurs, en rendant par exemple ces derniers mieux informés sur des questions liées aux contextes locaux, ce qui consolide les rapports d'une citoyenneté démocratique avec ses propres mœurs. Les auteurs soulignent ainsi que les subventions canadiennes touchant les films qui ne font que reproduire le modèle hollywoodien ne procurent pas de «bénéfices extérieurs», alors que les subventions aux dramatiques locales (télévisuelles ou cinématographiques) se justifient au contraire sur ce dernier plan, mais non pas en raison de la «réduction culturelle», ni du monopole extérieur qui les désavantagerait. Voir C. Hoskins, S. McFadyen, A. Fin, *Global Television and Film : An Introduction to the Economics of the Business*, Oxford, Clarendon Press, 1997.

On doit souligner ici que le rapport entre la forme juridique politique de l'État et la formation d'une éthique nationale liée aux mœurs particulières faisant la réalité de tout État-nation moderne repose précisément sur le contenu de ce rapport, et que ce dernier est toujours lié à des conditions sociohistoriques particulières de développement; à cet égard, on se doit alors de lever l'injonction kantienne qui refusait d'envisager les conditions de genèse de ce rapport de l'État à la nation, tout comme on doit rejeter la solution hégélienne à ce problème dans les termes de la reconnaissance d'une monarchie constitutionnelle comme fondement *organique* de la société moderne¹⁷. Ce qui deviendra en effet très clair avec le développement des sociétés de masse, c'est que ce rapport fondamental entre État et nation qui définit le cadre d'exercice politique universel n'est fondé que sur sa propre consistance sociohistorique, cette «substance» étant relativement variable d'un contexte à un autre, mais étant cependant assumée dans des expressions tout aussi relativement uniformes qui sont celles des démocraties bourgeoises modernes et des démocraties de masse dès lors que celles-ci représentent le «peuple» dans son entier, au travers de ses caractéristiques particulières.

L'histoire ou la genèse des États-nations dans les Amériques est à cet égard tout à fait singulière, puisque leur constitution s'effectue en quelque

17. Pour Kant en effet, et selon les règles de son formalisme éthique, est vaine la recherche qui vise à exhumer les origines historiques du fondement constitutionnel des États, puisque c'est à l'«état de nature» que l'on remonte ainsi, et que ce dernier ne contient à ses yeux aucune formulation éthique véritable (c'est l'état de «sauvagerie»); Hegel rejette pour sa part cette position en fondant la genèse sociohistorique de l'État dans son lien avec la monarchie, la personne du monarque devenant à ce moment la garantie sociale et historique de la *Sittlichkeit*. E. Kant, *Métaphysique des mœurs. Doctrine du droit*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1993, par. 52, p. 223-224. G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. J. F. Kervégan, Paris, PUF, 1998, par. 279, et en particulier la très longue remarque, p. 356-360. C'est la recherche de telles garanties «transcendantes» qui anime par ailleurs tous les «grands récits» des États-nations modernes, et qui prend corps dans les discours nationaux et patriotiques de tous ordres, en spécifiant ainsi leurs déterminations propres et particulières et leurs destinations d'ensemble.

sorte *après* leur détermination initiale de colonies européennes; c'est dire que l'espace continental américain, tel que perçu et conçu par l'Europe dans son rôle métropolitain, est antérieur à la définition subséquente du découpage des espaces nationaux, qui en viendront à se définir cette fois cependant de manière autonome dans chaque contexte particulier, déterminant ainsi le sens des «cultures nationales». Au départ, c'est donc l'épisode de la rencontre entre les cultures autochtones et européennes qui donne son sens aux réalités continentales américaines, dont la reconnaissance de leur éthique nationale particulière occultera bien souvent par la suite l'expérience, la genèse et l'histoire, pour ne retenir que les garanties que chaque État-nation moderne exprimera dans ses propres discours de légitimation. Les transformations actuelles qui s'opèrent sur le plan de l'intégration continentale par le biais d'ententes et de traités politiques, visant surtout le domaine économique, font passer certains éléments de la souveraineté nationale à un cadre continental, sans que soit toujours perçu ce que cela implique du point de vue des cultures nationales, sinon leur présumée «ouverture» sur le monde requise par ces développements, et sans que soit posé le nouveau cadre de légitimation de la communauté politique ainsi impliquée. La «communication historico-territoriale», rattachée traditionnellement au cadre national, est donc ici court-circuitée, et elle demeure en apparence muette sur les destinées d'une communauté continentale.

Il est assez clair que, pour le moment, la sphère publique médiatique de masse n'a pas elle non plus suivi complètement ces développements, rendant très problématique le traitement de toute question relative à la capacité de compréhension et d'expression des citoyens vis-à-vis de la formation continentale (cela se traduit notamment par un manque flagrant d'information sur cette réalité); sur ce plan, et en dehors des visées «globales» de la communication de masse médiatique, c'est plutôt en effet la constitution de réseaux de communication (qu'ils soient d'origine étatique ou privée) qui soutient les lieux où les discussions et les prises de décisions (à caractères transnational ou supranational) peuvent prendre place. Et si certains éléments de la culture élitaire — ne serait-ce que pour

les personnes qui jouent un rôle actif dans les activités économiques transfrontalières¹⁸ — vont eux aussi dans le sens de la reconnaissance de cette intégration, celle-ci demeure encore largement à la recherche d'une éthique d'ensemble correspondant aux formes sociales d'existence que l'on trouve d'un bout à l'autre des Amériques.

Cette éthique, dans sa relation essentielle à l'*ethos* de la société, aux mœurs et à l'idée de justice qu'elle peut envisager comme *juste mesure*, dans son application universelle aux relations sociales, ne peut que découler d'un examen approfondi des bases sociohistoriques formant une «communauté continentale»¹⁹. Ici, réduire cette définition à un simple «marché» trahit une inconsistance fondamentale, liée autant à l'incommensurabilité du pouvoir d'agir des différents acteurs économiques mis en scène (qui vont des simples individus aux personnes morales que sont les corporations transnationales), qu'au caractère partial et partiel des mesures développées et déployées pour rencontrer certains aspects seulement de l'intégration continentale — ce qui donne au mieux l'image parcellaire de «secteurs» de la société accédant à cette réalité continentale (et à ses privilèges et bénéfiques), en laissant tous les autres dans les ornières de l'organisation sociale antérieure, cette dernière étant de surcroît soumise aux nouvelles conditions du cadre des pratiques sociales qui la dépassent. De ce point de vue, donc, un très long travail reste à faire pour reconnaître et (re)formuler ce qui apparaît comme un sens de communauté à l'œuvre pour les Amériques, préalable à la définition d'une éthique (et d'une politique) en son sein. Bien que ce travail ait déjà été entamé, de l'intérieur

18. Mais cela est déjà aujourd'hui beaucoup plus large, et implique par exemple les milieux universitaires, mobilisés de plus en plus par des conférences, colloques, programmes d'échange et de coopération (ou même par le programme, de portée encore restreinte, de «mobilité nord-américaine» destiné aux étudiants de baccalauréat, et mis en place dans la foulée de l'ALENA).

19. Voir à ce sujet la tentative d'une telle définition dans son contexte nord-américain dans les essais regroupés dans R. L. Earle, J. D. Wirth (dir.), *Identities in North America. The Search for Community*, Stanford, Stanford University Press, 1995. Par ailleurs, une telle éthique ne peut être réduite non plus aux conditions formelles de la communication «sans contrainte» telle que la conçoit Habermas.

de l'expérience américaine, mais dans les domaines plus spécifiquement poétiques ou essayistiques, notamment par des auteurs comme Walt Whitman, José Martí, Octavio Paz, Julio Cortazar, Carlos Fuentes, et d'autres, il ne s'est pas entièrement traduit de manière légale à la suite des décisions politiques promouvant son institutionnalisation, et ainsi sa réalité symbolique universelle. Ce que l'on peut toutefois dire au moins au sujet du développement de la réflexion éthique sur les Amériques, c'est qu'elle se profile dans une originalité culturelle à saisir comme hybridité fondamentale, autant par le contact des cultures qui l'a déterminée au départ, dans la rencontre des sociétés européennes et autochtones, que par les vagues successives de migration qui ont continué d'accentuer ce mélange culturel, selon des degrés variables bien sûr d'un contexte national ou régional à l'autre²⁰. C'est là que loge la problématique éthique des Amériques, une problématique qui n'est pas résolue encore de nos jours, parce qu'elle n'est pas pleinement reconnue dans sa donne constitutive et sa pleine expérience sociale, culturelle et historique.

Des éléments de cette hybridité culturelle continentale ressortent par ailleurs aujourd'hui avec une acuité particulière, du fait justement entre autres des nouveaux mouvements économiques et migratoires accompagnant les transformations sociales en cours dans les Amériques. L'hétérogénéité des expressions culturelles présentes, saisies parfois dans la simple cacophonie de leurs manifestations, en particulier au sein des grandes villes agissant comme condensateurs de ces tendances, peut aussi être comprise comme indice de la direction des transformations qui mènent les

20. Très symptomatique à cet égard est le développement de la nouvelle réflexion au sujet de «la question autochtone». Voir à ce sujet les articles du numéro spécial de *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXXI, n° 3, 2001, «Mondialisation et stratégies politiques autochtones», dont ceux de I. Bellier et D. Legros, «Mondialisation et redéploiement des pratiques politiques autochtones : esquisses théoriques», (p. 3-13), de Denys Delâge et J.-P. Warren, «La rencontre de l'éthique bourgeoise et de l'éthique autochtone : modernité, postmodernité et amérindianité» (p. 83-115), ainsi que D. Legros, P. Trudel, «Les peuples autochtones ont le droit de s'autodéterminer : entretiens avec Kenneth Der, représentant à l'ONU de la nation mohawk de Kanawake» (p. 13-18). Voir également le texte de Fred Evans dans le présent numéro.

cultures nationales hors de leurs cadres de références usuels ou traditionnels²¹. Cela dit, on ne peut réduire non plus la signification d'une communauté continentale à ce simple caractère d'hybridité, car c'est bien aussi dans les formes politiques qu'elle se définit et se reconnaît que toute communauté se situe finalement, de manière réflexive, dans un rapport à elle-même et aux autres, où apparaît la singularité de son identité. À ce titre, c'est donc plutôt de la relation entre l'«ethos» et le «demos» que nous pouvons parler pour avoir une idée de la composition et de la structuration de la communauté continentale, puisque si la compréhension des mœurs appelle une mise en situation sociohistorique où se définit une expérience culturelle déterminée, elle implique également le pouvoir actif de tous ceux qui y participent dans une forme politique ou une autre. Et l'identité d'une communauté politique ressort justement dans les modalités de cette relation où l'unité d'ensemble se réfléchit dans les individualités particulières. Ce qui a changé dans la manière d'appréhender cette réalité est dû au mouvement (réel et idéologique) voyant les sociétés se définir de plus en plus en fonction de leur composition multiculturelle et multiethnique — signifiant par là que leur origine et leur originalité «ethniques» (et la composition de l'«ethnicité» nationale) ne réfléchit plus correctement la définition éthique de la communauté politique. La relation entre l'*ethnos* et le *demos*, entre la participation à un caractère original et la capacité d'autodétermination d'une communauté doit alors être médiatisée par un *ethos* signifiant la réalité vivante et l'engagement des individus au sein de l'expérience commune.

À ce titre, il faut mentionner que la forme politique de la société bourgeoise moderne, dans sa constitution originale, a fait en sorte de produire un horizon «national» dans la seule mesure où cette unité ou cette homogénéité a su s'imposer au travers (et par-dessus) des diversités régionales, ethniques, sociales, etc., en rejoignant d'abord seulement

21. Voir à ce sujet N. G. Canclini, *Hybrid Cultures. Strategies for Entering and Leaving Modernity*, trad. C. L. Chiappari, S. L. Lopez, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995.

l'«émancipation» d'une certaine catégorie d'individus. Mais son rapport à la communauté politique était évidemment alors plus large, et cela se reflétait déjà dans la mise en forme de l'espace public. Prenant à témoin l'espace du marché public comme lieu d'expression de cette hétérogénéité des discours se rencontrant dans leur profusion et leur confusion mêmes, Mikhaïl Bakhtine a su montrer comment apparaissent, dans le discours romanesque d'un François Rabelais, les croisements dialogiques à la source du politique moderne européen²². On saisit alors que ce n'est qu'au travers de l'épuration de l'éthique bourgeoise, ainsi que par sa canalisation dans des voies nationales, qu'a pu finalement apparaître ce que nous considérons aujourd'hui comme l'historique des démocraties européennes modernes. Mais ce qui demeure crucial pour la compréhension des transformations de l'espace public dans le contexte contemporain et l'expérience historique synthétisée en lui, c'est le modèle interprétatif dialogique de l'expression dégagé par Bakhtine, qui noue précisément l'«ethos» au «demos», ou les rapports «communaux» et «politiques», dans l'analytique de la signification expressive et de la participation des individus à l'espace public.

Bakhtine travaille en effet avec la conception contemporaine d'une individualité sociale, en montrant comment celle-ci jette un éclairage neuf à la fois sur l'expérience historique et sur l'actualité (disons philosophique) de ses manifestations²³. À ses yeux, l'individualité sociale, et ses représentations les plus générales, prennent appui sur la constitution de la

22. M. Bakhtine, François Rabelais et la culture populaire de la fin du Moyen-âge et de la Renaissance, trad., Paris, Gallimard, 1978.

23. C'est sur ce plan de la définition de la subjectivité ainsi que sur celui de la philosophie de l'histoire que Bakhtine se distingue de Habermas en particulier; et la référence allusive que ce dernier fait à l'ouvrage de Bakhtine sur Rabelais dans *L'espace public* (*op. cit.*, p. VII), en ne visant qu'à récupérer le versant actif de la résistance de la culture populaire vis-à-vis de la domination des élites, ne parvient pas à rendre la richesse conceptuelle sur laquelle repose l'analyse bakhtinienne. Le modèle de la linguistique pragmatique qui sert d'outil opératoire à Habermas dans toute sa problématisation éthique et politique est ainsi à l'opposé de ce qu'on trouve chez Bakhtine.

conscience individuelle comme produit des échanges sociaux, menés entre autres sur le plan discursif — et non plus sur la structure de réflexivité moderne qui s'autofondait rationnellement, donnant son assise à l'éthique bourgeoise de l'autonomie dans les domaines émotifs, volitifs et cognitifs. Pour Bakhtine, la *responsivité* est la pierre angulaire de toute expression, parce que l'expression est toujours prise *a priori* dans un rapport de dialogue non seulement social, mais aussi culturel et historique, dont elle *répond* justement, et ainsi une éthique du politique ne peut se séparer simplement de la culture en invoquant formellement la primauté des procédures juridiques ou légales, puisqu'elle se rattache d'abord de manière fondamentale, sur le plan ontologique, à un procès dialectique à caractère social, historique et culturel. Une action ou une expression est toujours dialogique, dans cette perspective, parce que composée d'une forme de responsivité à double face, qui inclut à la fois une référence à l'unicité de l'expression individuelle et une référence morale générale la situant comme orientation émotionnelle-volitionnelle dans l'histoire de vie complète de l'acteur et de son horizon social, historique et culturel d'appartenance²⁴. Cette perspective analytique qu'on trouve chez Bakhtine constitue, si on la reporte au domaine de la réflexion éthique et politique, une ouverture très significative dans la théorisation de la relation entre les extrêmes que constituent l'*ethos* et le *demos* que les théories libérales et républicaines tendent à polariser pour des raisons différentes²⁵. La signification des paramètres de la forme de responsivité à double face entre

24. Bakhtine présente cette conception philosophique unique du besoin de réunir la dimension esthétique (la forme de la signification dans l'action) et la dimension éthique dans l'explication de toute expression sociale. L'acte expressif comprend toute pensée, action ou signification qui est à la fois unique dans sa manifestation et ouvert à son interprétation (historique). Voir notamment à ce sujet Greg M. Nielsen, *The Norms of Answerability*, New York, State University of New York Press, 2002.

25. En les rapportant par exemple soit à des conditions *formelles* d'exercice de la démocratie dans le cas des théories libérales (mettant ainsi en scène le *demos*), soit à des références historiques à caractère souvent *ethniques* définissant la *nation* (mettant en scène une particularisation de l'*ethos*, compris alors comme *ethnos*) dans le cas des théories républicaines.

la culture d'un individu et sa communauté politique d'appartenance a été débattue au travers de l'histoire des sociétés occidentales tout comme non occidentales. La citoyenneté elle-même est définie en termes de relation de la civilité à une communauté politique, un État ou un *demos*, et dans un sens plus large, en termes de relation de l'État à tout autre État (incluant les États non libéraux). Mais la citoyenneté possède également un autre *télos* qui stipule qu'être membre d'une communauté politique implique de participer (consciemment ou non, et de manière positive ou négative) à un projet commun, et de partager un ensemble de caractères possédant une spécificité historique et culturelle comme *ethos*. C'est précisément ce qui se réalise par exemple dans la détermination de la «destination particulière» d'une nation, et qui apparaît notamment dans la signification qu'elle donne à son inscription dans l'histoire ainsi que dans sa relations aux autres nations et à elle-même. Ce sens pratique d'appartenance à une histoire à la fois singulière et commune n'est pas moins important aux communautés humaines que le *demos* de leurs structurations politiques, mais il parvient à prendre un ensemble plus diversifié de constitutions narratives que le premier. Le problème, dans le contexte de l'unification continentale, procède donc de manière relativement similaire, mais selon des dispositions montrant le changement d'échelle qui se produit ici; nous parlons en effet dans ce sens d'un interrogation sur la signification de l'expérience sociohistorique et culturelle des Amériques, telle qu'elle se réfléchit à la fois dans des expressions singulières (et cela, depuis l'origine des Amériques) et dans son écho au sein d'un espace communautaire continental, qui inclut les destinations nationales en leur imposant un au-delà pratique de réalisation comme *demos*. C'est cela qui se réfléchit dans la forme que se donne le rapport de l'*ethos* général au *demos* concerné²⁶.

26. La question de savoir si la citoyenneté doit continuer d'être définie en termes nationaux, dans ce contexte, devient ainsi rapidement une issue controversée. Dans ce qu'on peut percevoir comme «nouvelles politiques culturelles des Amériques», les mouvements sociaux de tous horizons s'engagent dans des actions politiques qui semblent renforcer l'opposition de la société civile et de l'État, ou l'opposition, au sein de la société civile elle-même, mais dans un cadre supranational, des formes

À cet égard, on peut croire que la définition originale des Amériques repose sur un tel rapport, et qu'elle serait à «réinventer» aujourd'hui à travers de nouvelles voies de reconnaissance et des nouvelles formes d'expressions comprenant le plus grand nombre de relations de citoyenneté individuelles et collectives possible — à savoir, par exemple, dans l'universalité expressive d'une citoyenneté continentale (comme cela se profile dans l'unification continentale européenne)²⁷. Même des «non-citoyens» (ou des citoyens en devenir) exclus des droits et privilèges octroyés par la citoyenneté dans leurs régions ou leurs communautés politiques nationales présentes (et on pense ici à certaines communautés autochtones par exemple, ou même à certaines catégories d'immigrants «infra-américains» illégaux, ou encore à des parties significatives de population pratiquement exclues de l'existence sociale générale, par la pauvreté par exemple), ou encore tenus dans le silence au sein de l'espace public dans le cadre du développement des sociétés nationales modernes, demeurent toujours cependant porteurs de voix, d'histoires, qui sont autant de prémisses des droits humains et de privilèges cosmopolitiques plus larges que ceux que chaque État-nation libéral est prêt à leur reconnaître. Ces droits et ces expériences sont logiquement liés, mais pourtant pas identiques — et c'est ce qui ressort, notamment, avec la question autochtone un peu partout dans les Amériques. Les droits et privilèges des

transnationales de démocratie directe ou radicale promouvant des stratégies de développement durable vis-à-vis des agissements des corporations transnationales profitant de l'ouverture des zones de libre-échange, ouverture soutenue par la démocratie représentationnelle. Alimentant ces débats, l'accroissement de l'immigration et des réfugiés, ainsi que l'intensification de l'affrontement entre patriotisme civique et nationalisme ethnique, complexifient aussi les enjeux.

27. Ce qui ne signifie pas, soit dit en passant, une uniformisation de l'expression, mais au contraire la reconnaissance de la polyphonie expressive de ce qui constitue la réalité des Amériques; c'est cette polyphonie qui recèle les éléments fondateurs et fondamentaux de l'universalité en cause. Voir à ce sujet les contributions rassemblées dans D. Cuccioletta, J.-F. Côté, F. Lesemann, *Le grand récit des Amériques. Polyphonie des identités culturelles dans le contexte de la continentalisation*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2001.

membres sont partagés également et distribués par la neutralité de la règle de droit et la supervision de l'État démocratique, dès lors qu'il y a correspondance entre *ethos* et *demos*; on voit donc comment se présente théoriquement le problème éthique de l'intégration continentale.

Définir la citoyenneté comme une forme de responsivité à double face, préalable à la *responsabilité* légale, signifie que l'*ethos* et le *demos* sont ramenés l'un vers l'autre comme une façon de constituer le tout et comme une forme de lutte pour la reconnaissance entre chacun de ces termes. Nous pouvons donc avancer que le principe de la citoyenneté est ancré à la fois dans la règle de droit et est simultanément une forme de pratique ou une performance infinie de (re)formulation de l'identité. La séparation de l'*ethos* et du *demos* risque d'éliminer l'analyse de la dialectique de l'identité collective également. Le *demos* ne peut demeurer à l'abri dans l'idéal libéral de neutralité du raisonnement légal seulement, parce qu'il n'est jamais entièrement libre vis-à-vis du contexte complexe des valeurs, des normes et des pratiques contradictoires. D'un autre côté, l'*ethos* ne peut simplement supposer des méta-valeurs et des méta-normes collectives sans envisager de les enraciner dans les institutions publiques de la société politique. Chaque côté de l'équation est ramené à l'autre comme dans un dialogue et lorsque l'un devient trop imposant ou unilatéral, le dialogue se transforme en monologue — et dans certains cas extrêmes le monologue se transforme en terreur²⁸.

28. Si l'on connaît surtout à l'heure actuelle, et dans le procès même de déconstruction et de transformation des identités nationales, le déferlement de la terreur «nationaliste ethnique», il ne faudrait pas oublier non plus la possibilité d'une terreur «étatique légale», en quelques sorte héritière contemporaine du jacobinisme de la Révolution française, mais présentée évidemment dans un contexte réactualisé. Les formes de cette dernière sont encore peu connues, mais elles risquent d'apparaître de manière insidieuse dans la mesure où les transformations sociétales obéiraient de façon trop formelle aux impératifs d'une continentalisation opérant, par exemple, à la faveur de l'évolution de la règle juridique seulement, au profit d'une partie des acteurs bénéficiant d'une telle reconnaissance dans ce contexte; la légitimité d'expression et d'action des autres acteurs aurait alors tôt fait d'apparaître en effet comme «suspecte» aux yeux du nouvel ordre juridique régnant. On voit déjà poindre certains aspects de ce

3. Les formes du pouvoir politique dans les Amériques : perspective dialogique sur la démocratie

Nous pouvons considérer ici les formes politiques qu'a commencées à se donner la communauté continentale des Amériques, dans la mesure même où nous considérons que tout rapport «international» s'inscrit à l'enseigne de l'une ou l'autre de ces formes; dans cet esprit, nous devrions considérer comment, par exemple, à la suite du mouvement des guerres d'indépendance vis-à-vis de l'Europe, se sont structurés ces rapports dans les Amériques, en passant par l'énoncé de la doctrine Monroe de 1823, jusqu'aux agissements impérialistes des États-Unis des XIX^e et XX^e siècles, en prêtant attention aussi aux guerres de frontières de certains États d'Amérique latine, ainsi qu'à la formation de l'Organisation des États américains en 1948. Tous ces événements historiques, et bien d'autres évidemment, ont donné une certaine forme et une certaine signification à l'idée d'une communauté continentale dans les Amériques, signification comprise également à partir de la forme de pouvoir politique s'y exerçant. Nous ne pouvons nous attarder dans le cadre de cet article aux détails de cet examen, et privilégierons donc les plus récentes significations issues des formes politiques qui apparaissent au travers des ententes de libre-échange. Il faut cependant accepter ici que la forme démocratique d'exercice du pouvoir, même si elle constitue en quelque sorte l'idéal des sociétés modernes comme des sociétés contemporaines, n'est pas la seule à exister dans l'horizon du développement des sociétés de masse; du plus loin que s'inscrit la théorie politique, les formes aristocratiques, monarchiques, tyranniques et oligarchiques, ainsi que leurs variantes contemporaines, technocratiques, bureaucratiques ou totalitaires, ont également fourni des exemples où l'expérience sociohistorique de la définition du pouvoir politique prenait un sens ou un autre — ce qui avait bien sûr en

phénomène dans l'ambivalence que porte socialement tout mouvement d'opposition aux forces économiques issues du néo-libéralisme.

retour une incidence spécifique sur l'*ethos* développé à l'intérieur de la communauté politique visée. Ce que nous pouvons dire cependant à tout le moins ici de l'évolution récente de cette communauté, c'est qu'elle n'est plus soumise, ni entièrement ni directement, à l'exercice effectif et unilatéral de l'impérialisme étatsunien, tel qu'il s'est donné au départ comme prenant la relève du pouvoir des métropoles européennes, et tel qu'il a pu s'exercer plus particulièrement entre la fin du XIX^e siècle et la fin de la guerre froide, puisque c'est désormais par le biais d'ententes politiques internationales et interaméricaines, requérant l'assentiment ouvert des pouvoirs politiques nationaux en place, dont il s'agit dans le cadre de l'intégration continentale des Amériques²⁹. Le fait que ces ententes prennent plutôt jusqu'à maintenant une forme technocratique ne fait que souligner la possibilité qui s'offre aux populations concernées de faire évoluer ces développements vers une forme démocratique.

Cela dit, dans la foulée des accords de libre-échange conclus depuis les années 1980 dans l'ensemble des Amériques (de l'accord de libre-échange Canada-États-Unis, à l'ALENA, et du MERCOSUR aux négociations entourant la ZLEA), la caractéristique frappante est qu'ils demeurent tous des «traités», impliquant donc toujours des communautés nationales, sans qu'un horizon de «communauté continentale» soit réellement envisagé en leur contenu. Cela apparaît dans la forme même de gouverne politique présidant à ces développements qui, si elle est sanctionnée à l'intérieur des communautés nationales par des mesures démocratiques, demeure essentiellement sur le plan continental l'œuvre des pouvoirs exécutifs

29. Et cela, bien que les États-Unis soient bien sûr en position hégémonique dans le contexte continental américain. Il reste toutefois à souligner la différence entre les ententes de libre-échange qui acquièrent un caractère public et les agissements plus secrets et nettement moins visibles que furent les politiques extérieures étatsuniennes, diplomatiques ou militaires, telles qu'elles ont eu cours, en particulier pendant tout le XX^e siècle, à Cuba, Porto-Rico, Haïti, au Panama, au Nicaragua, au Salvador, au Chili, etc. Nous excluons par ailleurs aussi, faute d'espace, des remarques plus spécifiques concernant la forme de certains régimes politiques nationaux des Amériques qui peut s'éloigner de la forme démocratique en embrassant des formes plus autoritaires, voire tyranniques.

nationaux seulement. La forme politique qui se définit ainsi pour l'intégration continentale est alors soumise aux pouvoirs exécutifs des technocraties nationales s'érigeant en pouvoirs continentaux, en définissant des *règles* juridiques (qui ne sont pas encore des «lois» au sens propre, mais qui s'en approchent dans les faits), sans que le pouvoir législatif des sociétés en cause ne puisse se prononcer autrement que par une sanction «interne» *a posteriori* de ces décisions, et donc sans que la communauté politique (nationale) concernée trouve un écho démocratique réel de valeur égale aux aires de juridiction (continentale) concernées³⁰. Ce qui apparaît alors dans la réorganisation sociale suscitée par ces changements, c'est la manifestation d'une forme oligarchique de pouvoir, essentiellement formée par les «groupes» les plus immédiatement intéressés par ces développements. Une «aristocratie continentale» est donc susceptible de se former dans ce contexte, comme représentante typique du pouvoir politique, en mariant des éléments de l'oligarchie économique aux oligarchies nationales de provenances diverses, dont les intérêts et les pouvoirs reposent déjà sur des dispositions internes des structures sociales en cause.

On comprend alors facilement la segmentation de l'espace public dans des réseaux spécialisés et une culture élitaire, tous deux assez actifs sur le plan de l'intégration continentale, d'un côté, et une communication de masse ainsi qu'une expression historico-territoriale apparemment «passives» à cet égard, de l'autre. Mais un problème central de

30. À cet égard, la «clause démocratique» adoptée lors du dernier sommet de Québec, dans le cadre des négociations de la ZLEA, demeure un simple écran de fumée qui vient sanctionner cet état de fait, puisqu'elle réaffirme le principe d'un régime démocratique *national* comme condition de participation au «marché continental», sans admettre par ailleurs une possibilité de gouverne démocratique pour *l'ensemble de la communauté et des individus* visé par l'intégration continentale ce qui permet aussi, soit dit en passant, de maintenir Cuba à l'extérieur des négociations, poursuivant ainsi la politique des États-Unis au sein de l'Organisation des États américains qui avait voté son exclusion en 1962. C'est ce «déficit démocratique» qui est aujourd'hui apparemment «comblé» par l'idéologie néo-libérale et par l'«état de fait» de la situation continentale.

l'intégration continentale, et on le voit bien aussi aujourd'hui, tient dans le fait que les structures de gouvernance actuelles doivent faire face à des demandes, des pressions et des protestations de la part de multiples horizons sociaux, et répondre au renouvellement des expressions culturelles autant qu'à des exigences éthiques de définition du bien et de la justice à l'intérieur de contextes qui sont souvent déjà aux prises avec des déficits démocratiques, des crises de légitimation et une compétition économique débridée. En conséquence, le rôle de neutralité de l'État national en tant qu'administrateur des droits universels de la citoyenneté est remis en cause — et c'est cela qui se manifeste soit dans l'implosion interne de ces communautés nationales en diverses revendications culturelles, ethniques, ou identitaires de tous ordres, soit dans la recherche d'une communauté de plus haut niveau, à caractère continental. Plus profondément, c'est la théorie de la démocratie qui devient le centre de gravité autour duquel tournent l'essentiel des enjeux concernant la capacité de jugement vis-à-vis de formes d'action politique qui prennent corps dans ce contexte, parce qu'elle affronte des conditions qu'elle n'a encore jamais rencontrées, en termes de volume, de dimension et de portée. Et dans les faits, ce type de démocratie n'a pas encore trouvé sa forme concrète de réalisation.

Ainsi par exemple, les études sur la «gouvernementalité» offrent des critiques parmi les plus virulentes des systèmes politiques modernes enchassés dans des cadres nationaux. Le récit d'une communauté politique, d'un *demos*, qui se légitime à l'enseigne du bien commun, est lui-même pris comme cible dans ces études en tant que mode de «bio-pouvoir» avec des problématiques discursives formelles qui interpellent les positions d'inclusion et d'exclusion des sujets à l'intérieur d'une unité et d'une cohésion illusoires³¹ — mais cela a au moins l'avantage de montrer

31. E. Isin explique ainsi comment les études en gouvernementalité (ce que Foucault appelle l'étude de «la conduite des conduites») déplace l'accent mis auparavant sur les partis dominants et les décisions légales vers comment «les mentalités spécifiques constituent différentes pratiques. Le gouvernement est ainsi redéfini comme un activité plus ou moins calculée, entreprise par une multitude d'autorités et d'agents, qui

jusqu'où la conscience de la formation individuelle dépend des structures symboliques développées dans le contexte des sociétés contemporaines. Ce qui est en cause ici peut très bien se présenter comme une réflexion active sur la forme de démocratie qui travaille les relations sociales au sein même des transformations actuelles qui prennent place sur le continent, à condition toutefois de considérer comment cela se situe dans une perspective qui soit celle d'un *ethos* des Amériques. On peut d'ailleurs souligner à ce titre que la référence «spatiale» est beaucoup plus accentuée que la référence «temporelle» au sein du courant des études sur la gouvernementalité, et cela souvent comme dynamique servant à mesurer comment les sujets situés dans des positions subalternes peuvent créer des nouvelles politiques de résistance — par le biais par exemple d'une forme de «démocratie directe». Au lieu de politiques normatives, les théories de la gouvernementalité révèlent ainsi les actions en provenance des marges de la société dans la production d'un nouvel espace issu d'un pluralisme agonistique, sans parvenir cependant à montrer le substrat commun de ces oppositions³². Alors que l'on peut reconnaître l'importance de la contribution de ces études, spécialement en ce qui concerne la critique des politiques et de la démocratie fonctionnelle en général qui rejoignent les travers des régimes actuels des démocraties de masse, nous proposons une avenue de réflexion différente en avançant l'idée que, si une nouvelle identité culturelle définie spatialement doit être reconnue sur le plan

emploient une variété de techniques et de formes de connaissance cherchant à former la conduite» (E. Isin, «Governing Cities without Government», dans E. Isin (dir.), *Democracy, Citizenship and the Global City*, London, Routledge, 2000, p. 149). Niklas Rose souligne que le terme gouvernance «is used as a kind of catch-all to refer to strategy, tactic, process, procedure or programme of controlling, regulating shaping, mastering or exercising authority over others in a nation organization or locality.» (N. Rose, «Governing Cities, Governing Citizens», dans E. Isin (dir.), *op. cit.*, p. 15.)

32. M. Foucault, «Governmentality», dans G. Bell *et al.* (dir.), *The Foucault Effect : Studies in Governmentality*, Chicago, University of Chicago Press, 1991, p. 87-105; C. Mouffe, *The Paradox of Democracy*, London, Verso, 2000; C. Mouffe, *The Return of the Political*, London, Verso, 1993; N. Rose, *Powers of Freedom : Reframing Political Thought*, London, Cambridge University Press, 1999.

continental comme assise de la communauté politique d'ensemble, elle ne doit pas seulement se référer à l'usage matériel et idéologique de l'espace, mais également à la dimension temporelle et à l'*ethos*, et cela dans le contexte normativement inclusif d'une démocratie dialogique — en bref, il s'agit de faire appel à une profondeur historique réfléchissant un «méta-récit» historico-territorial qui lie les différentes voix des identités culturelles ensemble dans un *ethos* commun et partagé, tout en étant capable de maintenir la reconnaissance d'une autonomie pour chacune d'elles³³.

Là où les théories de la gouvernementalité sont limitées par une incapacité à fournir des prescriptions normatives aux idéaux démocratiques et à la poétique historique dont elles procèdent, les théories normatives souffrent de leur côté d'un déficit opposé dans la mesure où les descriptions de la démocratie y sont limitées par la recherche d'un bien commun idéal et d'une vision qui ne peut réfléchir le pluralisme agonistique des sociétés de masse contemporaines. L'impasse entre les formes de démocratie directe et fonctionnelle peut être perçue dans l'exemple des activistes anticontinentalisation s'opposant aux positions prises par les représentants gouvernementaux élus. Cela est un exemple presque banal de la façon dont un ensemble d'oppositions monologiques éclipsent une forme délibérative ou dialogique de démocratie.

Une perspective dialogique sur la démocratie n'assume pas nécessairement en effet que toutes les parties ont des intérêts «idéaux» au départ du processus de communication afin d'en arriver à un consensus (tel que formellement postulé par Habermas, par exemple). Une approche dialogique ne s'oppose pas non plus aux formes de démocratie directe ou fonctionnelle. Elle souligne plutôt comment ces dernières se rattachent, ou non, à la mise en scène d'un rapport actif entre *ethos* et *demos*, et comment les «idéaux» en jeu renvoient toujours essentiellement à une communauté

33. Voir entre autres à ce sujet J.-F. Côté, «Le renouveau du grand récit des Amériques : polyphonie de l'identité culturelle dans le contexte de la continentalisation», dans D. Cuccioletta, J.-F. Côté, F. Lesemann, *op. cit.*, p. 9-37.

culturellement et historiquement constituée. Les formes de communications stratégiques ou critiques peuvent, ou non, mener à des formes d'action communicative où les partenaires de l'échange recherchent une compréhension mutuelle; mais l'incompréhension demeure également une possibilité, qui permet, en dehors des jeux stricts de la rhétorique des intérêts immédiats, que diverses interprétations coexistent dans un rapport ouvert d'ententes limitées, et dont l'évolution sociohistorique se charge de pouvoir rouvrir les limites. Un gouvernement ou un citoyen peuvent choisir de ne pas entrer dans des délibérations comme voie stratégique pour parvenir à leurs fins, ou même en être empêchés — et ce «silence» témoigne tout autant d'une participation qui, quoique latente, n'en est pas moins présente et active. En même temps, cela ne signifie pas que l'agent évite sciemment le conflit, ou au contraire s'y engage nécessairement. Les positions orientées dans un débat, qui cherchent une réponse par le biais des autres positions présentes, peuvent entrer dans un échange partagé, mais pas nécessairement non conflictuel, du fait que la pluralité des voix implique des conflits internes, entre l'un et le multiple, susceptibles de se résoudre dans une position nouvelle, qui ne correspond pas aux positions de départ. Nous devons garder à l'esprit qu'une perspective dialogique sur la démocratie ne doit pas être contrainte par un ordre normatif assumé (comme l'est la règle de droit dans la démocratie représentative) qui exclurait d'emblée les luttes et le désordre (la désobéissance civile, la révolution ou la guerre civile), ces derniers pouvant être critiques d'un processus d'engagement communicatif soumis à une réelle relation géopolitique continentale³⁴. La démocratie apparaît ici autant comme une

34. Ainsi les exemples comme le «Sommet des peuples» de Québec, ou encore les femmes protestant contre les disparus en Amérique latine, sont des variétés de démocratie populaire directe par le biais de protestations ou de désobéissance civile, alors que le conflit du Chiapas apparaît plus comme une lutte révolutionnaire pour l'autodétermination. Toutes ces positions sont à considérer, non pas tant en elles-mêmes comme des positions fermées, mais plutôt en ce qu'elles révèlent comme position d'ensemble d'un débat dans sa diversité et ses contradictions.

lutte — dans le cas des efforts pour son institutionnalisation — que comme un procès agonistique — dans son exercice effectif.

Les Amériques font présentement l'expérience de profondes transformations sociales, politiques, économiques, culturelles et historiques; chercher à rassembler ces voix multiples à l'intérieur d'un *ethos* commun, menant aussi à un nouveau régime discursif de savoir et de pouvoir partagé par le *demos* des Amériques, semble être un des défis majeurs pour la réflexion actuelle. L'idée d'une communauté politique d'ensemble pour les Amériques peut sembler aujourd'hui une idée «démessurée», dans la perspective où il n'existe pas, par exemple, d'institution parlementaire pour l'accueillir, où les voix diverses et différentes qui la composent pourraient être entendues, et où pourraient être promues des institutions pour l'équité sociale, pour une politique monétaire commune, ou pour toute autre action concernant le devenir universel des individus au sein de la communauté. Mais d'un autre côté, la poétique historique des Amériques constitue elle-même le lieu de la multiplicité des voix politiques et culturelles; elle constitue un mélange «transgredient» des origines et des hybridités qui s'empruntent des éléments les unes aux autres tout pour devenir ainsi elles-mêmes³⁵. C'est dans la rencontre, passée et encore largement à venir, mais pourtant toujours plus présente chaque jour, des éléments divers de cet héritage et de ces problèmes actuels au sein de cette histoire en train de se faire que l'on peut entrevoir la formation d'une communauté continentale américaine. Sa reconnaissance pourrait advenir dans des formes de représentation tout aussi diverses, et selon des modalités esthétiques, éthiques et logiques qu'il reste pour une bonne part à découvrir. En effet, quelle(s) forme(s) cette communauté politique des Amériques est-elle en train d'envisager, aujourd'hui et pour l'avenir? Dans

35. Nous nous référons de nouveau ici aux conceptions de M. Bakhtine, qui entend par «poétique historique» l'ouverture des possibilités d'interprétation de l'histoire, par rapport aux fermetures des philosophies de l'histoire héritées de la modernité — ou de l'héritage marxien — et qui souligne, par «transgredient» le fait que toute expression contient en elle-même des éléments de provenances tout à fait diverses, où se réfléchissent les accents de l'hybridité (sociale, idéologique, culturelle) des discours.

quelle mesure l'unité des États-nations contemporains, et leurs droits de citoyenneté afférents, seront-ils préservés, et comment seront reconduites par exemple les questions relatives aux identités nationales? Dans quelle mesure les expressions culturelles sauront prendre acte de ces transformations? Au surplus, ces interrogations peuvent-elles être correctement théorisées par le concept d'espace public étendu à sa résonance continentale? Et quel est alors le rôle pratique de l'espace public dans ce contexte?

4. L'espace public des Amériques et la communauté continentale

Nous avons proposé ici que l'on pouvait entrevoir des avenues de réflexion susceptibles de conduire à la reconnaissance d'une problématique politique pour la communauté américaine dans son ensemble. Nous avons mis en relief certains des éléments et des enjeux présents au sein des transformations en cours dans le processus de continentalisation actuel des Amériques, en soulignant que le concept d'espace public demeure d'actualité, à condition de reconnaître les transformations dont il a été l'objet depuis son origine dans les sociétés modernes bourgeoises. Ce dont il s'agit ici, c'est du développement d'une analyse qui sache élargir les avenues présentes de la réflexion en prenant appui sur certains éléments qui sont trop facilement exclus de la réflexion sur le passé, le présent et le futur des Amériques. Nous croyons qu'il appartient à la communauté continentale dans son entièreté, et donc à tous ses membres, de participer à la reconnaissance publique des rapports politiques qui se tissent dans ce contexte, à partir des lieux où s'élaborent des représentations appropriées de ce qui prend forme actuellement entre l'*ethos* et le *demos* impliqués sur le plan continental. En dépit des limitations présentes et des problèmes qui structurent de façon encore trop approximative ces rapports, nous croyons également que des perspectives plus larges et plus précises existent et doivent être reconnues. Cela signifie en premier lieu de reconsidérer les virtualités d'un espace public continental, en prenant appui sur la dynamique de sa réalité actuelle; on peut proposer que cela signifie,

notamment de la part de la communication médiatique de masse, de s'ouvrir davantage à la réalité continentale; de la part de la culture élitaire, cela signifie de s'ouvrir davantage aussi à la compréhension de la culture populaire des Amériques; cela signifie également, de la part de la communication réseautique de la technocratie, de s'ouvrir à la réalité démocratique de l'exercice du pouvoir sur un plan véritablement continental (en visant la constitution d'un lieu précis, de type parlementaire, où sont placées les discussions publiques concernant l'évolution d'ensemble de la société); cela signifie enfin, du point de vue de la communication historico-territoriale, de s'ouvrir à la reconnaissance véritable de l'originalité américaine, c'est-à-dire de ce qui fonde réellement et réflexivement ce point de vue comme autorité culturelle, sachant en cela garantir l'exercice du pouvoir d'une manière pleinement légitime au sein de la communauté. L'évolution actuelle des Amériques comprend des enjeux d'une envergure colossale, qui se réfléchissent en effet dans chacune des instances de l'espace public tel qu'il existe présentement. Alors que l'espace public continental n'est encore que traversé seulement par les échos du travail historique en cours en son sein, et qu'il ne présente que de manière relativement diffuse les voix qui contribuent à son élaboration, la mesure réelle de son développement dépend entièrement de la communauté sur laquelle il repose. On peut se permettre de dire que la reconnaissance de cette communauté continentale, au travers d'un espace public véritablement sien, advient toujours dans les formes que cette communauté veut finalement se représenter.

Jean-François CÔTÉ
Université du Québec à Montréal
Greg M. NIELSEN
Université Concordia

Résumé

La notion d'espace public, telle qu'elle a été notamment développée par Jürgen Habermas, apparaît aujourd'hui comme étant problématique. Dans le contexte de l'intégration continentale des Amériques, l'application de cette notion appelle des considérations à l'égard des transformations qu'ont subies les sociétés depuis les développements de la démocratie de masse. Il est possible de repenser aujourd'hui cette notion en portant attention à cela, ainsi qu'au nouveau contexte continental, en fonction d'une référence d'ensemble à l'hybridité culturelle des Amériques et des formes du pouvoir politique se profilant dans une communauté continentale. Bien que de nombreux problèmes persistent pour la configuration d'un tel espace public continental, les perspectives de son développement théorique et pratique sont également présentes. C'est cette idée qui est développée ici.

Summary

The notion of public space, as it has been notably developed by Jürgen Habermas, appears problematic today. In the context of the continental integration of the Americas, the application of this notion calls for considerations regarding the transformations that societies have undergone since the development of mass democracy. It is possible to reconsider this notion today by focusing on this point, as well as on the new continental context, in relation to a general reference to the cultural hybridity of the Americas and the forms of political power that emerge in a continental community. Although numerous problems persist for the configuration of such a continental public space, the prospects for its theoretical and practical development are equally present. This idea will be developed here.

Résumé

La noción de espacio público, tal como fue pensada por Jürgen Habermas, resulta problemática para el mundo de hoy. En el contexto de integración continental de las Américas, la aplicación de esta noción necesita ser cuestionada en función de las transformaciones sufridas por las sociedades desde el desarrollo de las democracias de masas. Esta noción puede ser utilizada si se tiene en cuenta dichos cambios, así como el nuevo contexto continental de hibridez cultural de las Américas y de las formas de poder político que se perfilan en una comunidad continental. Por un lado, sigue habiendo numerosos problemas que dificultan la configuración de un espacio público continental semejante, pero, por otro lado, las perspectivas de desarrollo teórico y práctico también siguen estando presentes. Ésta es la idea que ha sido desarrollada aquí.