

ÉTHIQUE ET ALTÉRITÉ UN PROPOS PLURALISTE D'UN DROIT AUX DROITS HUMAINS DANS DES PAYS PÉRIPHÉRIQUES

.....

DJASON B. DELLA CUNHA

Docteur en Droit Public, DEA en Anthropologie Sociale par l'Université Lyon II – France; Criminologue; Professeur de Sociologie Juridique et de Criminologie et Politique Criminelle à l'Université Fédérale du Rio Grande do Norte – Natal/Brésil.

INTRODUCTION

La discussion sur la crise des paradigmes – notamment du monisme juridique – avec l'exigence d'une revision des formes de production et de pratique du droit restaure au niveau global la question de l'équité comme une vieille/nouvelle ordre de légitimité juridique.

Certes, la constatation d'épuisement de la culture juridique et des valeurs éthiques projetés par la modernité bourgeoise-capitaliste témoigne une succession de crises de légitimité normative qui circulent dans les sphères des institutions politiques et économiques et traverse l'éthos valoratif des pratiques quotidiennes

Sans doute, la vie dans la société contemporaine de *mass media* dans ces pays “a son raison d'être dans la profonde perte d'identité culturelle, dans l'inhumain des relations socio-politiques, dans l'individualisme irrationnel et égoïste, dans l'absence de modèles communautaires et démocratiques, sinon encore dans la menace constante de dévastation de l'environnement. Cette situation produit une des grandes difficultés actuelles, qu'est celle de bâtir les bases d'un conjoint de valeurs éthiques capables d'internaliser le “moi” individuel et le “nous” dans une communauté réelle. Au milieu de la crise de légitimité normative, on vit la manque du consentement et l'indécision face à la diversité d'interprétation sur le quoi soit la “virtue”, “bien-commun”, “bonne vie” ou “l'action juste.”¹

De façon que la reconnaissance de cette crise éthique de la modernité dans des pays périphériques suscite l'exigence d'une nouvelle rationalité de la vie sociale, soit au niveau des orientations instrumentales et techniques soit dans les interprétations des normes et valeurs éthiques de l'action humaine, que permettent l'ouverture et la recherche des alternatives pour la découverte d'un nouveau paradigme axiologique, tant dans l'espace avancé des sociétés capitalistes actuelles

que dans les aires instables et conflictueuses des sociétés périphériques.

Ainsi, c'est parmi des nombreuses propositions avancées que deux contributions philosophiques significatives offrent des orientations paradigmatiques à la supériorité de la crise des valeurs éthiques de la vie sociale contemporaine. Il s'agit, d'un côté, du “pragmatisme analytique” représenté par des théoriciens anglo-américains tels que A. MacIntyre, Hilary Putnam et Richard Rorty, et, d'autre côté, du “rationnalisme discursif” de Jürgen Habermas et Karl-Otto Apel.

1. PRAGMATISME ANALYTIQUE VERSUS RATIONALISME DISCOURSIF

Sans vouloir traiter des particularités de ces deux propositions philosophiques, le “pragmatisme analytique” a par but théorique le rejet des appelés principes éthiques universaux, défendant l'idée d'être préjudiciable chercher des normes générales pour la convivence sociale, une fois que l'éthique comme “virtue” se propose d'offrir des réponses et solutions à des problèmes immédiates et spécifiques. L'argumentation des pragmatiques analytiques, imprégnée d'une posture marquée par le relativisme culturel, a par fondement le refus de valeurs absolues, intemporelles et utopiques, sous allégation que la conduite humaine comme vertu civique reflète des valeurs régionales que sont conditionnés à l'une tradition culturelle concrète.

Certes, au réduire le rôle d'une éthique de rationalité universelle, les pragmatiques analytiques proclament une éthique spécifique, régionale, marquée par un “ethnocentrisme pragmatique” que, dû réfléchir

le prédomine d'une tradition culturelle basée dans la *way of life* libéral-individualiste nord-américaine, tend à ignorer les conceptions éthiques d'autres *ethos* culturels, notamment les éthiques libertaires vécues par des cultures de sociétés périphériques.

Par contre, le mouvement de l'éthique rationnelle du discours, différemment du "pragmatisme analytique", a par référence théorique l'investigation sur le fondement des principes éthiques universels. Fondée sur le concept dialogique de la "raison", en rejet au logique instrumentelle de la rationalité illuminée, les défenseurs du "rationalisme discursif" cherchent surmonter l'épuisement de la crise éthique de la modernité bourgeoise en proposant des règles et des valeurs pour l'action humaine que visent l'émancipation des sujets historiques et des groupes sociaux. Dans cette ligne de raisonnement s'alignent Jürgen Habermas et Karl-Otto Apel qui postulent une éthique de base universaliste, poussée par un "discours pratico-communicatif", capable de rendre objective une majeure assimilation entre le "moi" individuel et l'autonomie des identités collectives.

Habermas, par exemple, reprend l'éthique formaliste de Kant (l'impératif catégorique) et s'appuie sur les arguments de la dialectique hégélienne pour proposer une éthique du discours pratique, dont l'intentionnalité est médiée par la réciprocité de trois principes basiques et universels: le principe de la justice, le principe de la solidarité et le principe du bien-commun. Otto-Apel, par son tour, bâtit sa nouvelle éthique universaliste en prenant pour fondement les propositions normatives de contenu linguistico-pragmatique.

De façon que assumé par la logique d'une rationalité de "réflexion transcendentale", Otto-Apel systématise une éthique spéciale, de caractère aussi dialogique (discursive-communicative), nommée "éthique de la responsabilité" que s'annonce comme un pont médiatrice capable de rendre possible l'existence d'une "éthique communautaire intersubjectivement valable". À ce respect, assure Apel, en disant que "seul ce type de norme basique, universellement valable, de fondement consensuel-normatif, peut rendre possible la convivence des gens, des peuples et cultures, avec différents intérêts et traditions valoratives de mondes vitaux. Or, c'est juste la reconnaissance intersubjective de la "metanorme", comme principe de rationalité discursive, qui rendre possible la condition du pluralisme valoratif du monde moderne."²

Le propos de Apel est, néanmoins, bâtir une "éthique de la responsabilité" marquée par le consensus des agents sociaux en interaction entre eux et que soit capable de mise en ordre une action collective en faveur

du bien-être et de la bonheur général, sans être liée aux circonstances.

Malgré des efforts de Habermas et Apel au sens de fonder une éthique rationnelle, intentionnellement universelle, que prend les relations intersubjectives et l'action communicative concrète comme axe de l'action et de mise en ordre de la vie sociale, l'efficacité de ses présupposés semble insuffisante pour rendre compte de la question de l'expérience historique des sociétés périphériques (latino-américaines et brésilienne) marquées par des profondes clivages de situations culturelles régionales, où il y a tout type d'irrationalisme, de conflits, dépendances et de violences institutionnalisées.

Sans doute, telle insuffisance se doit au fait de "l'éthique discursive" se borner autant seul à l'une idée de société matrisée par la perfection, constituée par des agents sociaux libres, compétents et conscients, participants dans des conditions d'égalité du jeu linguistique et argumentatif. En vérité, ce que se constate dans ces sociétés est le vécu d'une logique de relations d'innégalité, dont la situation historique ou l'expérience culturelle arrive au dedans d'un espace public composé par des sujets aliennés, explorés et innégatifs, lesquels sont ignorés, silencieux et exclus, à cause d'être considérés sans compétence pour participer des décisions engendrées par des catégories sociales que manipulent les discours de "l'éthique de la responsabilité" ou du "pragmatisme universel".

Par conséquent, il semble clair que tant le "pragmatisme analytique" de MacIntyre, Putnam e Rorty comme l'"éthique discursive ou de la communication" de Habermas, ou même le "pragmatisme transcendantal" ou l'"éthique de la responsabilité" de Apel, se présentent tous insuffisantes ou déficitaires pour comprendre et développer dans les sociétés périphériques un *ethos* particulier ou universellement légitimé. Le chemin d'affrontement à cette réalité semble d'être tracé par un autre type de rationalité, dont le contenu reflète une pratique pédagogique libertatrice, capable d'émanciper les sujets historiques privés de justice, expropriés et exclus. Il s'agit, évidemment, d'une "éthique de l'altérité" sur laquelle se réfère le philosophe et théologien Enrique D. Dussel comme "le lieu ou le moment de l'extériorité, dans lequel se donne 'l'affirmation de l'opprimé comme l'autre, comme personne et comme fin', et que se constitue de deux catégories fondamentales: la catégorie ontologique de la 'totalité' et la catégorie métaphysique de l'extériorité' (altérité)."³

Sur la dimension philosophique du binôme "totalité" *versus* "extériorité", qui fonde une nouvelle structure de la subjectivité, dispose Wolkmer au réfléchir en niveau théorique cette nouvelle logique de la convivence humaine: "La catégorie de la 'totalité' que

peut se manifester de manières diverses embrasse le monde de la vie quotidienne, la totalité de l'être, l'universalité des sens et des pratiques, la mondialisation capitaliste concrète et abstraite. L'exigence d'une nouvelle ordre fondante implique le défis de rompre avec la 'totalité' ontologique de la pensée européenne moderne, caractérisée par un idéalisme individualiste et par un subjectivisme centré dans le 'Je absolu'.⁴

Par d'autre, affirme lui: "la catégorie de l'extériorité englobe l'espace humain de l'autre, de l'altérité d'une nouvelle subjectivité présent en chaque personne comme individualité et en chaque groupe comme collectivité. De plus, la métaphysique de l'altérité comme paradigme originaire que s'insurge contre l'injustice et contre la 'négation de l'être de l'autre' inscrit dans l'histoire l'extériorité de l'autre, en configurant, par la *praxis* réflétée également en niveau théorique, une nouvelle logique de convivence humaine."⁵

Il n'y a pas doute que "l'éthique de l'altérité" traduit une dimension libertaire que s'appuie sur une *praxis* de désaliénation de l'homme et sur la valoration des pratiques culturelles dotée d'une rationalité historique particulière, non-formelle et matériellement émancipatrice.

En tissant une théorisation sur cette question, Enrique D. Dussel – cité par Wolkmer – développe deux "catégories pratiques" que contextualisent l'existence du binomie "totalité" *versus* "extériorité":

- a) l'aliénation – symbolise le 'péché' et 'l'oppression', la négation de l'extériorité, l'autre dépouillé et rendu simple partie fonctionnelle interne du système mercantil, le sujet vif rendu chose par le capital, le mal par excellence etc.;
- b) la 'libération' – l'imaginaire de la 'salvation' et de la 'sortie', l'utopie de l'homme 'nouveau', l'alternative constructive au Capitalisme dépendent, enfin, la 'négation de l'aliénation a partir de l'affirmation de l'extériorité'.⁶

Il faut reconnaître que l'éthique de l'altérité est une éthique de contenue effectivement anthropologique, fondée, d'un côté, dans des valeurs universels d'un droit naturel rationnel: vie, liberté, bien-comum, justice et dignité; et, d'un autre, dans la singularité émancipatoire de valeurs culturels spécifiques et particuliers, représentés par l'autonomie individuelle et collective, solidarité et satisfaction de besoins humaines basiques, en consonance avec l'expérience concrète latino-américaine.

Ainsi, c'est possible reconnaître dans le contexte de la civilisation périphérique capitaliste – comme la latino-américaine et la brésilienne – la viabilité d'une

éthique de contenue libertaire, gerée au sein d'une pédagogie libertaire et émancipatoire, que prend les relations de conflit comme des revendications par des besoins, soit de sujets collectives soit de mouvements sociaux, transformés en droits fondés dans l'émancipation, autonomie, solidarité et dignité d'une vie projetée vers la satisfaction des besoins fondamentales.

Dans l'espace ouvert d'expérience existentielle et d'exigences éthiques renouvelés, la pratique de l'équité – comme stratégie de l'effectivité rationnelle – vise la restructuration d'une activité judiciaire capable de contextualiser les pratiques quotidiennes d'une réalité fragmentée et réarticuler de forme permanente des nouvelles manières de conciliation entre l'application formelle de la loi et l'exigence d'une justice effectivement citoyenne.

2. PLURALISME JURIDIQUE ET ÉTHIQUE D'UN DROIT À L'ALTÉRITÉ

L'affirmation du pluralisme juridique arrive au fur et à mesure garantir la définition d'une base publique, comum, où des individus en situation d'affrontement sont capables d'entreprendre un dialogue de justification dans un contexte des désaccords moraux le plus souvent très profonds.

Cette utilisation de la raison publique remet inexorablement à la question de la civilité et de la tolérance. Dans la civilité, les individus apprennent à exprimer ses désirs avec clarté d'esprit, en reconnaissant et ayant reconnu au tour de l'idée d'une justice partagée. Dans la tolérance, même en désaccord à propos des fondements moraux de ses valeurs, il y a d'entre eux la possibilité de considérer les valeurs publiques les uns des autres comme raisonnable, ce qu'il encourage la promotion d'un fort sentiment de solidarité.

En effet, la tolérance doit être adressée au conjoint des conceptions des biens sous réserve, c'est-à-dire, ce qu'elles arrivent à se constituer dans une menace à l'ordre démocratique. La tolérance doit être liée intrinsèquement à l'un idéal de relations égalitaires entre majorité et minorités.

En règle, accentue Paul Dumouchel, le pluralisme en tant que doctrine politique de gestion de l'hétérogénéité du social défende: "1) que les conflits entre les groupes ne sont pas essentiels mais accidentels; 2) que l'universel n'existe que sous la forme de la sommation des différences plutôt que celui des traits caractéristiques partagés; 3) que la préservation et la promotion de la diversité sociale existante sont des valeurs primordiales de l'association politique et donc

4) que la diversité des communautés impose des limites à la souveraineté de l'État; 5) le pluralisme nie la linéarité de l'histoire, c'est-à-dire l'existence de novations significatives; enfin 6) il exige que les représentations du social de l'acteur et du théoricien qui le modélise ne coïncident pas. J'aimerais montrer pour terminer que sur ces six questions, la tolérance et le pluralisme s'opposent point à point.⁷

Dans ce sens, la tolérance est étroitement liée au double constatation que le consensus est rarement possible et la subordination politique a un effet fortement d'exclusion. D'où, le débat, le dialogue, la délibération politique répercuter fortement dans la transaction d'un accord minimum que surpasse la rigidité des particularismes.

Pour Georges Gurvitch, l'identité du principe pluraliste intègre une réalité nettement différenciée en trois dimensions: le pluralisme comme "fait", comme "idéal", comme "technique". Le pluralisme como "fait" est observable en toute et quelconque société. Toute société comprend toujours "un microcosme des groupements particuliers que se bornent, s'affrontent, s'équilibrent, se combinent hiérarchiquement dans un conjoint global et se permettent aux combinaisons les plus variées, conditionnées par les situations historiques. Le sujet fondamental de ce pluralisme du "fait" est la vie sociale placée par la tension et équilibre entre les valeurs personnels et les valeurs du groupe, synthétisés par l'équivalence démocratique de corps sociaux autonomes et des personnes libres. Il s'agit, en outre, de l'intégration fraterne et démocratique de valeurs intercalées entre variété et unité. Il appartient au pluralisme "technique" comme méthode spécial au service d'un idéal, l'effort pour implémenter la liberté humaine et les valeurs démocratiques, contribuer pour l'affaiblissement de l'État et servir aux intérêts généraux dans ses aspects multiples."⁸

Dans tout, ce qu'il vaut ressortir c'est que le pluralisme défend l'édification d'un espace public médiateur capable de rendre possible le respect aux prérogatives des minorités et, au même temps, d'amortir l'ingérence démesurée de l'action de l'État centralisé qui tend étouffer les attentes réelles et quotidiennes des individus.

Dans le cas du pluralisme juridique, la compréhension de la tolérance passe inévitablement par la compréhension d'une modernité juridique capable de potencialiser une conception de "souveranité populaire" que privilégie la promesse moderne d'autolégislation, dans le sens même qui préfigure Rousseau quand-t-il propose une théorie du droit en affirmant que l'individu, l'homme, est toujours l'auteur réel et pratique de ses droits et de ses lois.⁹

La tolérance juridique consiste, néanmoins, à respecter, protéger et assurer le "droit de rester différent", ce qu'il évoque une nouvelle manière de penser la réciprocité d'un avec l'autre.

Cette façon de concevoir l'universel comme une dialectique entre un discours non situé et individus situées fait du projet de coexistence sociale l'*ultima ratio* de la volonté démocratique et de la construction des espaces publics mobilisés culturellement. Peut-être, il soit raisonnable suivre ici l'orientation de Habermas: "Celui qui, au nom de l'universalisme, exclue l'autre (qui par rapport à l'autre a le droit de rester un étranger) trahit sa propre raison."¹⁰

En thèse, cette conception universaliste mentionnée par Habermas consiste fondamentalement d'accepter l'autre dans sa singularité, dans sa particularité, dans sa concrétisation, car il s'agit d'une condition singulière d'instaurer un projet universaliste.

On perçoit, donc, que le pluralisme juridique présuppose l'existence d'un espace sociétaire participatif de caractère strictement démocratique, où s'observe la présence de la minimisation du pouvoir légiférant formel d'État et la priorisation d'une production normative plurielle de contenue dérivée et gérée par des instances organisées au sein de la vie sociale d'où découle la pertinence de la question de "l'effectivité formelle" du droit fondée sur une formulation d'une nouvelle ordre des valeurs éthiques.

Cette alternatifité dans la recherche d'un nouveau univers axiologique conduit à la découverte d'une nouvelle éthique: l'éthique de l'altérité qui rejette les raisonnements ontologiques et les jugements *a priori* universels et que s'inscrire dans une prémisse de marque libertaire, matérialisée comme instrument pédagogique d'expression des "opprimés" anxieux d'émancipation, d'autonomie, de solidarité et de justice.

3. L'ÉQUITÉ COMME JUSTICE SOCIALE

Sans doute, la constatation de la crise de la culture juridique, des valeurs éthiques projetées par l'idéologie bourgeoise-capitaliste, bien que par l'épuisement du propre modèle d'applicabilité du droit qui n'arrive pas à se traduire en justice, témoigne le collapsus de la légitimité normative qui circule dans les sphères des institutions politiques, économiques et juridiques et qui traverse l'*ethos* valoratif de la vie sociale quotidienne des sociétés périphériques.

Ainsi, pour comprendre la dimension de la distribution de la justice, il faut délimiter l'extension de la norme juridique comme résultat de l'application du droit. Dans ce sens, Roscoe Pound indique qu'il y a

trois théories d'application de la norme juridique: "a) l'une théorie analytique qui pressuppose un corps des normes sans lacunes et antinomies, assujettie à l'une interprétation plus au pied de la lettre que historique; b) l'une théorie appelée historique qui considère le droit comme un code et celle-ci comme 'continuation et développement d'un droit préexistant; c) l'une théorie de l'équité, d'après laquelle l'essentiel est 'l'une raisonnée et correcte solution pour chaque une des controverses. Cette compréhension du précept juridique, qu'elle soit en sa source rencontrée dans une loi, qu'elle soit dans une tradition, c'est un chemin que conduit le juge au juste résultat.'"¹¹

Cette distinction proposée par Pound montre la difficulté qu'on a d'établir une compréhension scientifique du droit. Analysée du point de vue d'un "phénomène social", la norme juridique doit être d'atteinte intégrale dans le cas concret, en prenant comme référence l'importance de l'expérience juridique (enchaînement de norme et fait) et de l'individuation de l'applicabilité des normes, en visant la dynamique opérationnelle du droit. C'est dans ce sens que Helmut Coing a attribué à la justice un contenu humain, compensateur, dont l'action "renferme la notion que son exercice se caractérise par un façonnement de la situation au fait dans un encadrement conceptuel, normatif, interprété dans son niveau médiateur, adaptatif et conformateur. Dans ce sens, l'idée d'équité gagne relief pour l'intelligence de l'expression technique de la justice qui culmine dans le jugement, surtout s'on considère son évolution dans le cours de l'histoire du Droit et de la Science du Droit."¹²

La première idée d'équité de plus grande intérêt pour le monde Occidental vient des grecques – Platon, Aristote, Anaximandre. D'après Aristote "l'équitatif est le juste, supérieur à l'une sorte de justice – non pas la justice absolue, mais de l'erreur provenant du caractère absolu de l'ordonnance légale. C'est celle-ci la nature de l'équitatif: une conception de loi quand elle devient insuffisante en raison de sa universalité."¹³

Dans la vision contemporaine et au niveau du procès (évaluation de preuve, interprétation de norme), la pratique de l'équité – comme stratégie de l'effectivité rationnelle – vise la structuration d'une activité judiciaire capable de contextualiser les pratiques quotidiennes d'une réalité fragmentée et, au même temps, de réarticuler de manière permanente des nouvelles formes de conciliation entre l'applicabilité formelle de la loi et l'exigence d'une justice effectivement citoyenne.

En réalité, en surpassant le caractère de source du droit, l'équité ressemble un procédé d'élaboration juridique dont l'utilité n'est celle pas de formuler des nouvelles normes, mais oui celle-ci d'appliquer promptement les normes existantes au cas concret

particulier, en visant la distribution pratique de la justice. Ainsi, le juge, pour juger avec l'équité, il faut d'être imprégné du sens d'équité, c'est-à-dire, il faut procéder à l'une interprétation de la norme dans le sens de saisir ce qui permet l'ordre juridique afin d'attendre les buts sociaux de la loi. Dans cette ligne de raisonnement, il ne s'agit plus d'appliquer un droit imposé par le législateur, mais de l'intention d'établir une communication entre le droit et les valeurs considérées raisonnables par la société.

Donc, la justice comme condition d'équité ouvre l'espace nécessaire pour ajuster meilleure la norme juridique à la relation entre fait et valeur et contribuer si fort pour établir une efficace réelle dans la solution des questions d'occurrences de la collectivité par rapport aux demandes sociales liées à la justice.

Admettre cette rationalité du juste et de raisonnée dans la forme d'applicabilité de la norme juridique est, dans certain degré, d'approcher plus effectivement l'apparat légal-étatique avec le quotidien des citoyens. C'est remplacer des procédés formels, avec un niveau élevé d'institutionnalisation, par des pratiques alternatives de juridicité, avec un bas niveau de rigueur institutionnel, et qui certainement aura une forte conséquence dans l'élargissement d'une conscience sociétale normative qui opère dans la volontiers des nécessités fondamentales et dans le consensus des différences. Ce processus alternatif de conscience normative altéritaire doit permettre une nouvelle *praxis* politique d'administration de la justice.

4. CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES

Le renversement du monisme juridique, au fin du XX siècle, coïncide avec la circonstance aggravante d'appelée crise des paradigmes qui signale la rupture des modèles théoriques, thème aussi discuté au niveau des sciences humaines.

Certes, la vie actuelle dans la société contemporaine exige une réévaluation historique immédiate, en considérant le fait que les institutions culturelles, politiques et normatives traditionnelles se présentent insuffisantes et bornées pour prendre en compte la diversité des formes de vie quotidienne, les nouveaux savoirs tissés dans la base des besoins collectives et l'exigence de réorganisation politique et juridique de la société.

De façon que cette réalité paradoxale firme, sans doute, la constatation "que les paradigmes qu'expliquent la condition et la possibilité d'existence délinée par l'idéalisme individuel, par le rationalisme libéral et par le positivisme formel, qui ont maintenu la rigueur logique du discours philosophique, scientifique

et juridique, ne se présentent que avec leurs fondements ébranlés, mis en question, et remplacés par des nouveaux modèles valoratifs de références, de fondamentatation et de légitimation.”¹⁴

D’où, qu’on se place dans une versant de rejet aux paradigmes théorico- classiques centrés dans des modèles structurels anacroniques de production, de l’unicité de l’État-Nation, de projets universels de organisation de l’État et de la Société, de centralisation normative de l’État du Droit et d’uniformité des intérêts institutionnalisés, implique en adopter un nouveau modèle “pratique-théorique” de base pluraliste qui reconnaît l’urgence des conditions d’un Droit Communautaire de caractère alternatif.

Le défi est placé et convoque les nouveaux agents du Droit à visualiser dans ce conflit que le droit étatique, au se borner en defendre les intérêts des classes elitisées et les propos des groupes privilégiés, n’a pas légitimité d’exercer une hégémonie normative au nom de toute la société. Au-delà que “dans ce processus se fait impératif redéfinir les fondements de soutenance de la légitimité, idée qui se dissocie du domaine étatique, des critères traditionnels d’effectivité formelle et da légalité positive, et s’inscrire dans le pouvoir de participation/decision et dans le consensus du “juste” communautaire désiré”¹⁵. La déduction est que doit prévaloir dans la société la pratique d’un “droit juste” qui favorise la communauté et qui s’autolégitime dans l’espace des aspirations légitimes et dans la satisfaction des besoins posées démocratiquement par la communauté elle-même.

Naturellement, le nouveau pluralisme juridique qui se permet d’emergir dans la société brésilienne difere tout à fait du pluralisme de racine libérale, ce qui préssuppose une nouvelle légitimité dissociée de la chancelle étatique, des pratiques traditionnelles d’effectivité formelle et de légalité positiviste, en cherchant dans le pouvoir de participation, dans l’efficacité sociale et dans le consensus du “juste” communautaire la dynamique interactive d’un “espace publique” plus démocratique où une nouvelle rationalité et une nouvelle éthique se conjuguent en tour des aspirations, de rejet des manques, du droit à la différence, à l’autonomie et à la tolérance, et des besoins communs. Il s’agit de l’insurgence d’un pluralisme juridique et politique de “sujets collectifs” destinés à construire une nouvelle hégémonie qui puisse défendre la prédominance de la “volonté générale” sans sacrifier le pluralisme des besoins individuelles.

En somme, sera celle la réalité de l’expansion sociétaire brésilienne du présent milénaire, au sein duquelle les individus, sujets collectifs et groupes organisés, unis en tour des besoins communs, iront construire les “nouveaux droits”. La mise en ordre de la

Société Civile sera marquée par l’utilisation de pratiques juridiques alternatives, base d’une culture informelle, caractérisée par des manifestations normatives en marge du droit mis par l’État.

Dans cet horizon de pratiques quotidiennes multiples, la société sera un “système de décision complexe”, un monde de juridicité policentrique, marqué par une *praxis* “d’égalités fragiles” et “d’espaces de conflits intermitents”, où il y aura la prédominance d’un espace publique dynamique, interactivement démocratique, basé sur le pouvoir de participation, sur l’efficacité sociale et sur le consensus d’une justice communautaire.

Dans le monde de la politique et du droit, la démocratie change de référence. Elle non est plus à peine un régime politique avec des partis et des élections libres. C’est une société ouverte qui permet toujours la création de nouveaux droits. Les mouvements sociaux, dans ses luttes, ont transformé les droits formellement déclarés en des droits réls. Les luttes par la liberté et égalité ont élargit les droits civils et politiques de la citoyennité, ont créé les droits sociaux, les droits des “minorités” – femmes, enfants, vieillards, minories ethniques et sexuelles – et les droits écologiques: droit à l’environnement sain. Et comme accentue Habermas: “le droit ancragé dans la moral et non plus dans la rationalité instrumental-cognitive de la science, c’est l’élément qui structure la démocratie.”

C’est cet impact sur la Modernité qu’il la fait dépérir et céder place à l’une ère pós-moderne: l’ère de la réémergence de la société civile. La réémergence de la société civile est une nouvelle ordre paradigmaticque qui opère le remplacement du concept de société nationale par celui de société plurielle. Ici, les notions de souveraineté et hégémonie, associées à l’État-Nation comme centre du pouvoir, sont remplacées par les notions d’ordre plurielle, dont l’emphase renouvelée se penche sur le rôle des institutions intermédiaires qui, d’un côté, protègent les individus contre le pouvoir aliéné de l’État, et, d’autre, défendent l’État du péril de fragmentation individualiste et, surtout, dans la réaffirmation des valeurs d’auto-gouvernement, de l’expansion de la subjectivité, du communautarisme et de l’organisation autonome des intérêts et des divers modes de vie.

Du point de vue du droit, cette réalité macrostructurelle éveille profond intérêt, principalement à cause des contradictions du propre capitalisme avec ses pratiques transnationales qui évoquent le blocus du rôle traditionnel de l’État provenance et, au même temps, suscite le phénomène de la démocratisation des pays périphériques. Autrement dit, le systemme pluriel défini comme un systemme qu’opère à travers des structures de cohésion dans ses pratiques organisées

et intégratives, et qui seul peut être compris en raison de ses effets transnationaux, réaffirme le fossé entre l'État et la société civile, en introduisant un nouveau raisonnement juridique, dont l'applicabilité ne tourne plus au tour de l'idée que le droit doit de forme obligatoire s'identifier avec le droit étatique.

Dans la suite de l'exigence de cette nouvelle mentalité juridique qui prend forme se distingue le phénomène complexe de la "réémergence de la société civile" qui se fortifie par un procès continu de plus grande organisation et de majeure autonomie politique dans laquelle se rend possible mettre en évidence au moins trois logiques distinguées: a) la fortification des mouvements sociaux et politiques de caractère démocratique liées aux conditions d'autonomie, d'autogestion, d'indépendance, de participation, d'*empowerment*, des droits humains et citoyenneté; b) construction d'un espace public non-étatique comme sphère de participation sociale et politique des citoyens réunis au tour d'entités et mouvements non-gouvernementaux, non-mercantiles, non-corporatifs et non-partidaires, privés dans son origine, mais publiques par son finalité, ayant capables de promouvoir l'articulation entre sphère publique et sphère privée comme une nouvelle forme de représentation, dans la tentative de créer des alternatives de développement démocratique pour la société; c) consolidation d'une nouvelle ordre juridico-constitutionnelle avec un profil de politique judiciaire capable de garantir: 1) l'accès à la justice; 2) l'aspect de l'administration de la justice comme institution de caractère politique et d'organisation professionnelle tournée vers la production et réalisation de services spécialisés; 3) la litigiosité sociale et les mécanismes de son résolution disponibles au sein de la propre société.

Il ne s'agit plus d'un synonyme de société, mais d'une manière de la penser, d'une perspective liée à la notion d'égalité de droits, d'autonomie, de participation, enfin, des droits civils, politiques et sociaux de la citoyenneté.

Par conséquent, la société civile doit être "réorganisée". Ce qu'il était un état naturel des philosophes contractualistes, ou même l'une condition de la politique moderne dans Hegel et Marx, se rend-t-il actuellement un objectif pour les activistes des pays sous-développés: la société civile doit d'être édifée, renforcée, consolidée. Il s'agit de moyen et fin de la démocratie.

C'est dans cette perspective que travaillent quelqueuns penseurs contemporains et qui fournissent des subsides théoriques importants à l'actuation des organisations non-gouvernementales, tels que Alan Wolfe, par exemple. Habermas, lui-même, qu'il a rompu avec la corrélation idéologique univoque entre société civile et sphère privée, entendue comme économie, et

l'État compris comme sphère publique, créditée à cette nouvelle ordre une sphère privée dans le système (économie) et une sphère publique non-étatique constituée par des mouvements sociaux, ONGs, associations de citoyenneté etc. Ainsi, les concepts de public et privé ne s'appliquent pas de manière automatique à l'État et société civile, respectivement. C'est possible dire aujourd'hui qui existent aussi les sphères de l'étatique-privé et du social-public qui commencent.

Dans la sphère étatique-privée sont les entreprises et corporations étatiques qui, malgré publiques du point de vue formelle, trouvent sa logique dans la défense d'intérêts particuliers, économiques ou sectoriels, en agissant dans la pratique comme organisations du marché. Par contre, dans la sphère social-public, encore émergent, se trouvent les mouvements et institutions qui, malgré privées du point de vue formelle, poursuivent des objectifs sociaux, en articulant dans la pratique la construction d'un espace public non-étatique.

De façon que, en étant le phénomène de la constitutionnalité une expérience politique des démocraties libérales, ne se comprennent pas un projet constitutionnel sous les modèles traditionnels d'un type d'idéologie qui propage par la préservation d'une séparation étanche entre des institutions privées et publiques et qui confère à l'État de façon unique le privilège d'ordonner la société civile.

Le phénomène de la démocratisation entraîne avec soi une nouvelle ordre de monde, dans laquelle la société réordonnée par une politique descentralisée et participative expérimente des nouveaux procédés de rationalité qui visent reconnaître et effectuer l'émergence de nouveaux acteurs sociaux, dont l'action individuel ou collective répercute dans la construction d'une pédagogie concrète des valeurs éthiques, nommée "d'éthique de la solidarité", tournée vers la sustentation du projet d'altérité du système social.

C'est important d'ajouter qui n'est pas simplement par le fait de défendre un ou l'autre principe de caractère social ou démocratique qu'un texte constitutionnel se présente éthique par rapport à la société, mais pourquoi ses principes sont exposés dans un conjoint qui réunit des sujets liés par une "éthique de responsabilité solidaire", laquelle apporte des effets dans les activités et conflits humains et sera apte par conduire à la matérialisation des idéaux sociaux et démocratiques. Assurées la citoyenneté et la dignité de la personne humaine, peuvent d'être lancées les bases générales pour l'égalité parmi les citoyens, dans ses plus diverses activités. Ce nivellement des hommes est le point de départ de toute communication sociale qui se déroulera avec fondement dans l'ordre juridique.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

APEL, Karl-Otto. Estudios Eticos. Barcelona: Alfa, 1986.

ARISTÓTELES. Ética a Nicômacos. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

DUMOUCHEL, Paul et. Al. Tolérance, Pluralisme & Histoire. Montréal: Éthiquè, 1998, p. 131.

HABERMAS, Jürgen. Le Discours Philosophique de la Modernité. Paris: Gallimard, 1988, p. 108.

LOPES, Mônica Sette. A Equidade e os Poderes do Juiz. Belo Horizonte: Del Rey, 1993.

ROUSSEAU, J-J. O Contrato Social. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

WOLKMER, Antônio Carlos. Pluralismo Jurídico: Fundamentos de uma nova cultura no Direito. São Paulo: ALFA-ÔMEGA, 1994.

NOTES

1. Apud WOLKMER, Antônio Carlos. Pluralismo Jurídico: Fundamentos de uma nova cultura no Direito. São Paulo: ALFA-OMEGA, 1994, pp. 233-234.
2. APEL, Karl-Otto. Estudios Éticos. Barcelona: Alfa, 1986, p. 93.
3. Apud WOLKMER, Antônio Carlos. op. cit. p. 241.
4. Idem. Ibid., p. 242.
5. Idem. Ibid.
6. Idm. Ibid., p. 243.
7. DUMOUCHEL, Paul et alii. Tolérance, Pluralisme & Histoire. Montréal: Éthikè, 1998, p. 131.
8. Apud WOLKMER, Antônio Carlos. Op. Cit., p. 160.
9. ver ROUSSEAU, J-J. O Contrato Social. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
10. ver HABERMAS, Jürgen. Le Discours Philosophique de la Modernité. Paris:
11. Apud LOPES, Mônica Sette. A Equidade e os Poderes do Juiz. Belo Horizonte: Del Rey, 1993, p. 30.
12. Idem. Ibid., p. 41.
13. ARISTÓTELES, Ética a Nicômacos. São Paulo: Abril Cultural, 1973, pp. 34-35.
14. WOLKMER, Antônio Carlos. Op. cit., p. 313.
15. Idem. Ibid., 318.

