

Introduction: dimensions du compromis. Arguments pour la constitution d'une théorie du compromis

La notion de compromis n'a pas de longue histoire et se rattache difficilement à une tradition intellectuelle spécifique. Certes, on trouve ici ou là des tentatives lui conférant un certain intérêt, comme c'est le cas chez Simmel (1995) ou, dans une toute autre perspective, chez le théologien Ernest Troeltsch (Médevielle, 1998), mais cela est loin de constituer une réflexion achevée. C'est pourquoi, il existe relativement peu d'études consacrées précisément au compromis.¹ Il s'agit, comme l'avait bien souligné dans les années 1930 I. Pétrovici, "d'un phénomène perpétuellement condamné en théorie, et toujours employé en pratique" (Pétrovici, 1937: 736). En effet, on admettra facilement qu'on a affaire à une notion cruciale dont les implications tout autant théoriques que pratiques sont incontestablement de la plus haute importance (Nachi, 2001). Si on pense aux différents domaines de la vie humaine où le compromis occupe un rôle de premier plan (les domaines de la vie politique, morale, sociale), on se convaincra aisément de la nécessité d'une réflexion extensive, pluridisciplinaire sur cette notion centrale. C'est que le compromis se réfère à quelque chose de foncièrement "humain", lié à la présence et la coexistence des "êtres", ainsi qu'aux formes de l'échange et des transactions sociales. Comme tel, le compromis est considéré comme une condition d'existence humaine; on pourrait même parler, à la suite de R. Grimm, de "l'être-dans-le-compromis" (Grimm, 1984: 262). C'est à ce niveau tout à fait fondamental que se révèle, essentiel

entre tous, l'enjeu d'une réflexion en profondeur à partir de et sur la notion de compromis.

Si l'on admet l'idée suivant laquelle le compromis est un phénomène multidimensionnel, une notion-frontière, il apparaîtra nécessaire de cerner ne fût-ce que partiellement quelques-unes de ses principales dimensions et significations (Golding, 1979). C'est ce que nous proposons de faire dans cette introduction en privilégiant principalement trois dimensions fondamentales.²

Partant de l'idée que la notion de compromis est l'une de ces notions ambiguës, polysémiques, il convient, pour mieux cerner les dimensions et significations concurrentes, de distinguer analytiquement trois plans impliquant chacun au moins une acception spécifique. Précisons, dès à présent, qu'aucun plan ne saurait être considéré comme entièrement indépendant, car, naturellement, les différentes significations du compromis sont inextricablement mêlées. Nous examinerons donc le compromis en nous intéressant à ses dimensions *épistémologique, éthique et anthropologique*.

1. Dimension épistémologique: le compromis comme catégorie de pensée

La notion de compromis pourrait être envisagée comme une "catégorie de pensée" – au sens de Benveniste (1966) – avec laquelle la raison opère pour penser la diversité du réel, déceler la logique du monde sensible. La question est donc celle du rapport entre la pensée et l'expérience du monde: celle du rapport entre la raison et le réel. En simplifiant légèrement, on pourrait dire de la pensée que c'est un processus d'unification et d'uniformisation permettant de connaître le réel.³ Comme l'observe I. Pétrovici: "L'idéal de la pensée est l'unité et sa fonction est l'unification". Et d'ajouter:

Tel est le mécanisme essentiel de la pensée d'où découle le caractère constant des produits de la réflexion: l'unité dans la variété. Si telle est vraiment la structure de la pensée, on comprendra alors que son œuvre – résoudre par l'unification la diversité – ne peut pas prendre pratiquement une autre forme que le compromis. (Pétrovici, 1937: 738)

Nous voilà ainsi aux prises avec une posture épistémologique qui renonce à toute ambition d'un savoir absolu, d'une connaissance parfaite. C'est que l'être de l'homme et sa finitude le condamnent à se contenter d'un savoir relatif (mais non relativiste, on y reviendra). C'est dire, ainsi que l'écrit R. Grimm, "qu'il y aura toujours

inadéquation entre la réalité et notre perception de celle-ci, entre le signifiant et le signifié” (1984: 258). Il apparaît que, en raison de sa finitude, pour penser le réel et en réaliser un certain degré de synthèse, la raison humaine ne fait en définitive que rechercher à établir des compromis. “Il ne peut se conclure entre la pensée et la réalité perçue que des accords transactionnels, que des compromis plus ou moins temporaires” (Pétrovici, 1937: 739). Ces compromis entre l’idéal et le réel, l’unité et la diversité, entre l’unique et le pluriel, sont, *de facto*, toujours des compromis provisoires; c’est cela le gage et la condition *sine qua non* du progrès de la connaissance, c’est-à-dire de l’établissement de compromis qui ne sont pas facilement réfutables. Nous pourrions dire, à la suite de cet auteur, que

la raison humaine est aux aguets, qu’elle suit chaque nouvelle découverte afin de voir si elle n’aurait pas la possibilité de remplacer un ancien compromis par un autre plus avantageux pour elle, c’est-à-dire d’introduire davantage d’unité dans le monde de la diversité et de la multiplicité sensible. (Pétrovici, 1937: 739)

A première vue, certains esprits, fidèles à l’idée d’une connaissance pure, totale et parfaite, peuvent se sentir embarrassés d’un argument qui met la raison aux aguets et perçoit la connaissance comme un “accord transactionnel” entre la pensée et la réalité; mais en y réfléchissant sérieusement de tels esprits admettront que, d’une certaine manière, cela n’est pas la marque de faiblesse d’un mode de pensée fondée sur le compromis, mais que c’est bel et bien la structure de l’esprit humain et la complexité du monde sensible qui sont à l’origine de cet état des choses. Pour étayer cet argument, I. Pétrovici en prend pour preuve différentes catégories de pensée bien connues par les épistémologues comme le principe de causalité, de virtualité, etc., mais nous ne les évoquerons pas ici faute de place. Il nous reste à avancer, avec cet auteur, que

seulement dans l’absolu, là où se confondent par hypothèse l’essence et l’existence, l’idéal avec la réalité, là où ne sont ni oppositions, ni négations, le compromis n’existe pas, mais dans la réalité relative, qui est notre sort, avec le sujet d’un côté et l’objet de l’autre, avec l’unité dans la variété, là où il y a éternellement besoin d’équilibre et d’accommodement, le compromis existe toujours . . . (Pétrovici, 1937: 742)

Pour clore ce premier registre, une dernière remarque s’impose au sujet de la relativité de notre connaissance et, d’une certaine manière, du rapport entre vérité et compromis. Répétons-le, relativité ne veut pas du tout dire relativisme.⁴ La vérité est accessible à travers des médiations et des procédés qui mêlent les facteurs les

plus divers: culturels, idéologiques, historiques, ce qu'un auteur comme M. Foucault nomme *épistémè*. Ce principe de relativité nous installe sur le chemin d'un savoir qui va de la vérité radicale et absolue à la vérité accessible, celle qui se donne à voir et savoir. Comme le note R. Grimm, "seule l'acceptation de cette relativité permet l'engagement vrai et évite le relativisme" (1984: 259).

La plus haute spéculation autour de la Vérité absolue ne vaut pas le moindre pas réel d'un homme réel s'avancant dans la réalité, car la spéculation n'est que jeu et figure tandis que le pas est vrai. La beauté du compromis, c'est que quelque chose de la Vérité passe dans le réel. (Del Vasto, 1962: 183; cité d'après Grimm, 1984: 259)

L'une des leçons à retenir des précédents développements est d'inscrire la réflexion sur le compromis dans une posture épistémologique qui révèle l'ampleur de sa valeur et de sa fonction en tant que catégorie de pensée. C'est aussi le mérite d'une telle approche que de mettre au fondement de la nature humaine, de la connaissance scientifique, de la morale, l'idée de pluralisme, remettant en question l'idée d'un monisme ontologique et axiologique.

2. Dimension éthique: du compromis comme catégorie éthique à la "valeur" comme concept de compromis

Le compromis est considéré ici en tant que dimension axiologique de l'existence qui, ainsi qu'on l'a suggéré antérieurement, parce qu'il postule le pluralisme des valeurs, s'inscrit en faux contre toute conception moniste. A vrai dire, l'une des caractéristiques du compromis dans le champ axiologique est qu'il s'enracine dans une anthropologie réaliste de l'agir humain et des valeurs. Pour R. Grimm:

Le compromis s'inscrit comme un principe de réalité. Il se soucie des médiations, de la praticabilité, des conséquences. Il prend acte des conditionnements et des limites. Il s'impose par la nécessité de gérer des alternatives, des oppositions, des écarts. Celui qui y consent ne veut ignorer ni la complexité des situations, ni la pluralité des réponses, ni la relativité des connaissances et des normes. (1984: 260)

La notion de compromis enseigne qu'il ne peut pas y avoir de morale absolue et que, pour des raisons inhérentes à la condition humaine, les choix moraux, les décisions et actions fondés sur le compromis ne sont jamais irréversibles; bien au contraire, ils s'accompagnent, la plupart du temps, d'un sentiment d'imper-

fection, d'incomplétude, voire, comme l'observe R. Grimm, de "culpabilité et de mauvaise conscience". De là découlent l'ambivalence du compromis et son caractère équivoque. Pour R. Grimm, le compromis signale le côté ambivalent et tragique de la vie humaine. Dans la même veine, Roger Mehl pense sans doute à cette ambivalence lorsqu'il écrit: "Il est donc possible de faire l'éloge de l'esprit de compromis, comme il est possible d'en énoncer les maléfices. L'esprit de compromis nous fait osciller entre la lâcheté et l'humilité" (1971: 59).

Mais cette ambiguïté n'affecte en rien le caractère non statique du compromis, puisqu'il doit demeurer en perpétuelle réévaluation; il ne peut se figer en une prétendue norme ou décision définitive, puisqu'il s'agit par définition d'un processus inachevé. C'est du reste pour cette raison que le compromis se situe à contre-pied de toute logique du "ou bien, ou bien" ou encore d'une morale du "tout ou rien" ou du "tout pour le tout".⁵ Le compromis apparaît non seulement comme une catégorie éthique qui place au premier plan les sentiments d'incomplétude et d'humilité, mais encore comme une "promesse" (Nachi, 2003) qui, comme toute espérance, préfigure la volonté de s'entendre, de vivre avec les autres (Rollin, 1993).

En traitant du compromis en tant que catégorie éthique (Kuflik, 1979), nous avons jusqu'à présent omis de parler de ce qui constitue vraisemblablement le cœur du système éthique: "les valeurs". Nous ne pouvons avancer ici une analyse détaillée de cette notion fondamentale. Aussi conviendrait-il de se contenter, pour ainsi dire, d'une digression à partir d'une idée fort suggestive avancée par Paul Ricœur (1990). En effet, P. Ricœur tient le terme "valeur" pour un "terme de compromis". Qu'est-ce à dire? Se référant à un argument emprunté à son maître Jean Nabert où ce dernier traite la "valeur" "en un sens mi-transcendental, mi-empirique, mi-apriorique, mi-historique", il estime, pour sa part, que "la notion de valeur n'est pas un concept moral véritable, mais un concept de compromis". Ce qui sous-tend cet argument c'est la volonté de l'auteur de permettre à la réflexion éthique de trouver un "équilibre réfléchi" entre l'universalité et l'historicité des valeurs et principes moraux. La réflexion doit, selon lui, assumer le paradoxe suivant:

d'une part, maintenir la prétention universelle attachée à quelques valeurs où l'universel et l'historique se croisent, d'autre part offrir cette prétention à la discussion, non pas à un niveau formel, mais au niveau des convictions insérées dans des formes de vie concrète. (Ricœur, 1990: 336)

Prendre la valeur pour un “concept de compromis” permet, aux yeux de Ricœur, de rendre compte de l'équilibre réfléchi auquel il confère tant d'importance pour la réflexion éthique. C'est le sens qu'il donne aux expressions: “d'universels en contexte”, “d'universels potentiels ou inchoatifs”. Il écrit:

En ce sens, je tiens le quasi-concept de valeur pour un terme de compromis, au point où se croisent la prétention à l'universalité et l'aveu d'historicité de certains devoirs dérivés auquel correspond de la part d'autrui un droit d'exiger. En ce sens, la notion de valeur n'est pas un concept moral véritable mais un concept de compromis, justifié par les cas où universalité et historicité se confortent mutuellement plutôt qu'elles ne se dissocient: condamnation de la torture, de la xénophobie, du racisme, de l'exploitation sexuelle des enfants ou des adultes non consentants, etc. (Ricœur, 1990: 336)

Il va sans dire que ces développements succincts sur la notion de valeur ne prétendent nullement épuiser la réflexion.⁶ Ajoutons simplement que le modèle de *De la justification. Les économies de la grandeur* recentre l'analyse des valeurs à partir des principes de “grandeur” qui sont au fondement des évaluations et jugements des acteurs sociaux (Boltanski et Thévenot, 1991). Les “grandeurs” sont des principes d'équivalence, des valeurs de référence qui orientent et justifient les actions des personnes. Ces dernières mobilisent des valeurs pour chercher à construire des accords, des compromis entre principes d'équivalences issus de diverses “cités” (Boltanski et Thévenot, 1991). Certes, les personnes connaissent des tensions, vivent des épreuves et moments d'incertitude par rapport aux valeurs et prétentions à la justice, mais elles parviennent la plupart du temps à des compromis viables qui permettent d'éviter le recours à la violence. Nous reviendrons plus loin sur cette idée de compromis chez ces deux sociologues.

3. Dimension anthropologique: le compromis comme catégorie de la pratique

Le compromis est une donnée fondamentale de la vie sociale. Il peut être compris comme une pratique “normale”, régulière, susceptible de prévenir et de mettre fin au conflit et désaccord (Roy, 1990). Il est à peine exagéré d'affirmer que le compromis peut être considéré comme un “fait social total”. Il est vrai qu'on a souvent tendance, s'agissant du compromis, de considérer qu'il serait exclusivement réservé au domaine de la vie politique (Hallowell, 1944; Smith,

1942); un domaine “où le compromis trouve sa plus luxuriante existence”, selon une expression empruntée à I. Pétrouvič. Mais à y regarder de près, il n’est pas difficile de se faire à l’idée que le compromis est un phénomène plus général, à différents égards, inhérent aux activités humaines, à la vie en société. Ainsi que l’écrit Eugène McCarthy:

les politiciens ne sont pas les seuls à établir des compromis dans la société. Le compromis est une marque des relations humaines, non seulement en politique, mais dans presque toutes les véritables institutions ou relations sociales impliquant deux personnes ou plus. (McCarthy, 1957; cité dans Médevielle, 1998: 8)

Il ne peut se détacher de la “condition humaine”, ce qui nous autorise à lui conférer une dimension anthropologique.⁷

Il apparaît ainsi clairement que l’existence du compromis est liée à l’existence humaine. C’est à ce titre que G. Simmel a pu parler, s’agissant du compromis, de “l’une des plus grandes inventions de l’humanité”. Autrement dit, le compromis est consubstantiel au monde social et, de fait, inextricablement mêlé aux activités humaines les plus élémentaires. Il sommeille, si l’on peut dire, dans les replis des relations sociales. Il fait partie des pratiques, des techniques que les humains utilisent tout naturellement pour ajuster leurs actions, former des accords, prévenir des disputes ou régler des différends. En cela, il est bel et bien une catégorie de l’action ou de la pratique. Dès lors, d’un point de vue strictement sociologique, le compromis peut être perçu comme un ensemble de pratiques, d’actions, d’échanges réciproques dont on peut constater l’existence, saisir la nature, scruter la fonction et la logique pratiques. La sociologie gagne à ériger le compromis en un concept opératoire indispensable pour une approche pragmatique de la vie quotidienne, du monde vécu. Des programmes de recherche peuvent être établis pour dégager des typologies, des idéaux-types des compromis dans la perspective d’élaborer une théorie du compromis.

Dans cette perspective, plusieurs orientations seraient possibles. Nous mentionnerons très brièvement, à titre indicatif, quelques-unes parmi les plus significatives. D’abord, en s’inspirant des travaux de M. de Certeau, il serait sans doute intéressant de voir dans quelle mesure, sociologiquement, le compromis peut se révéler comme une “invention du quotidien”, un “art de faire” finalement assez proche des traits dominants de la culture ordinaire dont Michel de Certeau a réussi avec brio à restituer les “logiques opératoires”⁸. Ces logiques opératoires ne sont pas sans rappeler celles

qui animent le compromis en tant qu'il est une pratique d'ajustement des actions ou décisions aux situations et, de fait, constitue un effort incessant de régler au plus juste des désaccords, des situations de dispute ou de conflit (Schelling, 1986).

L'intérêt de ce rapprochement entre ces "arts de faire" propres à la vie ordinaire et les figures ordinaires du compromis, telles que nous suggérons de les appréhender, réside dans le fait qu'il nous aide à mieux comprendre à la fois l'importance de la place du compromis dans le monde de la vie quotidienne et la logique qui est au fondement des pratiques et activités sociales.

D'autre part, on serait tenté de faire le même rapprochement avec les analyses que G. Simmel (1981) avait consacrées à certaines formes sociales comme la mode ou le conflit. D'abord, parce que Simmel a été l'un des rares sociologues, sinon le seul, à parler explicitement du compromis. Ensuite, parce que, lui aussi, parle d'invention, estimant que le compromis est "une des grandes inventions de l'humanité"; invention qui, comme le souligne J. Freund, "a permis aux hommes de cohabiter et de créer une société sans avoir à se mesurer constamment dans les combats" (Freund, 1981: 74). La société est donc le lieu par excellence d'une perpétuelle "invention de compromis". Ce dernier est à l'origine de toutes les formes de l'échange, de toute vie sociale. "Tout échange de chose", écrit Simmel, "est un compromis, . . . les échanger suppose toujours une privation et un renoncement" (1999: 344; cité dans Rol, 2002: 111).

Enfin, l'autre contribution qu'on pourrait convoquer pour alimenter une sociologie du compromis est celle apportée par Boltanski et Thévenot dans *De la justification. Les économies de la grandeur*. Pour bien saisir leur contribution, il est nécessaire de placer la notion de compromis dans une problématique théorique plus large que les deux auteurs s'efforcent de construire. A cet égard, le modèle qu'ils développent est l'un des rares modèles sociologiques, sinon le seul, à accorder tant d'importance à la construction des figures de compromis. La figure du compromis tient une place centrale dans la justification des différents ordres de grandeurs. Pour éclaircir les diverses facettes de l'analyse du compromis dans cette perspective des économies de la grandeur, lisons L. Thévenot:

Cependant, aucun ordre de justification ne suffit à lui seul à régir les coordinations complexes que réclame une vie organisée en société, et la confrontation entre plusieurs formes de justification nécessite la réalisation de *compromis*. Par ce terme, on n'entendra pas les simples arrangements entre particuliers ou entre

groupes d'intérêts rivaux. . . . Une notion de compromis en rapport avec l'exigence de justification suppose un effort pour dépasser les tensions entre plusieurs justifications. Le compromis reste soumis aux critiques poussant à bout l'une ou l'autre des formes de justification engagées; cependant, il vise leur compatibilité locale. Frayer un compromis peut être le fait d'un être humain qui favorise, en personne, le passage d'un ordre à l'autre, mais le stabiliser durablement requiert des équipements. . . . Plus généralement, l'examen de la réalisation de compromis durables et étayés offre un passage des théories de justice aux théories des organisations, en invitant à considérer les organisations comme des dispositifs composites destinés à frayer de tels compromis et à composer avec une pluralité d'impératifs. (1996: 792-3)

Le compromis se voit ainsi érigé au rang d'un concept central et revêt le statut d'une catégorie opératoire comparable à celle de "grandeur" ou de "convention". En somme, l'idée de base est qu'il existe une pluralité des formes de justification que les acteurs déploient pour faire valoir leur sens de la justice ou pour trouver un accord en cas de dispute ou de différend. Aucune société ne possède de "système unique" de justification de ce qui est juste ou injuste. Dans les termes de nos auteurs, il existe plusieurs ordres de grandeur impliquant chacun une forme spécifique de justification.

C'est ce pluralisme de la justification qui véhicule en son sein l'idée de compromis. Car, dans cette optique, le "bien commun" ne peut être atteint par le seul recours à une grandeur unique. Il faut le concours de plusieurs modèles de justification, de plusieurs ordres de grandeur. Et justement, le compromis a pour vocation de résoudre des conflits de grandeurs en mobilisant des arguments et des justifications relevant de plusieurs "cités", se situant à l'intersection de différentes modalités de justification. Reprenant ces idées chères à nos deux auteurs, P. Ricœur écrit:

Le compromis est donc essentiellement lié à un pluralisme de la justification, c'est-à-dire aux arguments que les gens mettent en avant dans les conflits. Il n'existe pas de super-règle pour résoudre les conflits, mais on résout les conflits à l'intérieur d'un ordre homogène où les gens se reconnaissent. Les marchands et les acheteurs se situent dans l'ordre commercial, et les règles qui régissent cet ordre sont différentes de celles qui apparaissent, par exemple, dans l'ordre familial. (1991: 2)

Caractérisant cette forme spécifique qu'est le compromis, l'auteur ajoute plus loin que "Le compromis est toujours faible et révoquant, mais c'est le seul moyen de viser le bien commun. Nous n'atteignons le bien commun que par le compromis, entre des références fortes mais rivales" (1991: 3).

Le compromis s'inscrit, nous l'avons souligné à maintes reprises, entre des exigences rivales, entre des intérêts contradictoires, entre

des ordres de grandeur multiples. De nombreux conflits sont résolus par la négociation et par la construction de compromis. Dans de nombreuses situations les institutions sociales et politiques et les organisations sont amenées à trouver des compromis pour pouvoir coopérer et se stabiliser. Prenons l'exemple de l'entreprise que cite Ricœur:

Elle a une stratégie productiviste, mais elle a aussi affaire à des gens qui sont célibataires ou mariés, lesquels sont aussi des citoyens, ayant des droits, comme celui de se syndiquer. Le compromis, dans la vie de l'entreprise, est précisément l'art de combiner différents plans de référence, sans les confondre. (1991: 3)

Ainsi donc, considéré à partir de ce triptyque, *épistémologique, éthique et anthropologique*, le compromis s'impose comme une *catégorie paradigmatique*. On ne saurait dès lors se priver de s'interroger sur la possibilité (ou non) d'ériger le compromis en paradigme sociologique à part entière; autrement dit, nous avons de bonnes raisons de plaider pour la constitution d'une théorie du compromis.

L'une des leçons que l'on peut retenir des précédents développements est que l'on ne peut explorer la richesse de la notion de compromis et identifier ses contours que si on reste attentif à son caractère multidimensionnel (politique, économique, éthique, social). Le compromis, on l'a vu, n'a pas la même signification ni la même logique dans les domaines politique, social et éthique. Ne dit-on pas du politique qu'il est "l'art du compromis"? En ce sens, J. H. Hallowell considère le compromis "comme un idéal politique" (1944). Il en va différemment en éthique où le compromis peut être perçu tantôt comme un signe de faiblesse ou un manquement à l'intégrité de certains principes ou convictions (Benjamin, 1990) et tantôt comme l'expression d'un ensemble de qualités ou vertus morales – modération, prudence et justice – et peut même représenter une forme de moralité. C'est ce que certains nomment le "paradoxe du compromis" (Luban, 1985: 415).

Ce sont ces différentes facettes du compromis que les contributeurs à ce numéro tenteront de dévoiler, chacun dans son domaine et à partir de ses interrogations propres.

D'une façon générale, on l'a dit, le compromis est une pratique courante qui concerne différents aspects de la vie sociale. Dans la vie quotidienne, les relations entre des personnes ou des groupes sociaux fonctionnent largement avec des compromis. Dans la sphère du politique ou de l'économie, pour ne citer que ces deux exemples, les négociations, tractations et compromis sont au fonde-

ment des délibérations et accords. Est-ce que de tels compromis requièrent le même processus d'élaboration et revêtent les mêmes formes? Quelles sont les conditions de formation et de réussite d'un compromis? Comment peut-on situer le compromis par rapport à d'autres notions voisines comme celle de marchandage, arrangement, entente, négociation, consensus, délibération, etc.? Mais d'abord, qu'entend-on plus précisément par compromis?

Ce sont là quelques-unes des questions auxquelles les contributions réunies dans ce numéro tenteront d'apporter des éléments de réponse en s'appuyant à la fois sur les résultats de certaines analyses produites ces dernières années en philosophie juridique et morale, en théorie politique et en sociologie et sur l'étude de "cas" pratiques. L'ambition de cette réflexion, en réunissant les contributions des philosophes, des sociologues et des politologues, est d'essayer de cerner les contours du concept de compromis, de comprendre ce qu'on entend effectivement par "sens du compromis" et de faire ressortir l'importance et les enjeux que ce concept peut avoir pour rendre intelligibles certaines questions qui traversent aussi bien les sociétés pluralistes que les systèmes politiques démocratiques.

Mohamed Nachi

*Département de Sciences Sociales
Université de Liège*

Notes

1. L'une des rares tentatives de réflexion systématique touchant aux domaines éthique, juridique et politique est développée dans l'ouvrage collectif publié sous la codirection de Roland Pennock et John Chapman (1979). Voir notre étude (Nachi, 2001).

2. Nous proposons de délaissier provisoirement la dimension théologique en sachant toutefois qu'il s'agit d'une donnée importante pour penser les traditions religieuses. Nous renvoyons le lecteur à l'étude de R. Grimm (1984: 262 et sq.).

3. "Se dit de l'entendement et de la raison, en tant qu'ils permettent de *comprendre* ce qui constitue la matière de la connaissance, en tant qu'ils réalisent un degré de synthèse plus élevé que la perception, la mémoire ou l'imagination" (Lalande, 1983: 752).

4.

Le relatif, ce n'est pas le relativisme; c'est même, au contraire, ce qui nous permet de l'éviter. En regard d'un point de vue absolu, tous les points de vue sont équivalents. Si la sincérité est un devoir absolu, point n'est besoin d'envisager les situations où elle est plus ou moins malmenée: devant un absolu, le plus ou moins ne tient pas, tout s'aligne. Par contre, s'accepter comme vivant au sein du relatif, c'est la condition même qui permet de

hiérarchiser, de faire passer tel objectif avant tel autre, de donner le pas à une décision sur une autre; bref de faire œuvre éthique. (Le Du, 1975: 37; cité d'après Grimm, 1984: 260)

5. Au sujet de cette “loi du tout-ou-rien” en tant que morale intransigeante, on se reportera avec intérêt à l'analyse que lui consacre V. Jankélévitch (1981: 52).

6. Pour un approfondissement de la pertinence du concept de valeur pour la réflexion sur les sociétés modernes, voir notamment, d'un point de vue philosophique, P. Valadier (1997) et, d'un point de vue sociologique, O. Kutu (1998).

7. G. Simmel (1999) établit une connexion forte entre compromis et “condition humaine”, dissociant celle-ci de la “nature humaine” qu'on trouve présente chez un auteur comme Durkheim. Pour une discussion de la manière dont Simmel et Durkheim utilisent ces deux termes, voir Rol (2002: 119).

8. Rappelons que M. de Certeau (1990) a pu dégager trois traits dominants qui sont des manières d'inventer le quotidien: la tactique, la “perruque”, le braconnage.

Références

- Benjamin, M. (1990) *Splitting the Difference: Compromise and Integrity in Ethics and Politics*. Lawrence: Kansas University Press.
- Benveniste, E. (1966) “Catégories de pensée, catégories de langage”, in *Problèmes de linguistique générale I*, pp. 63–74. Paris: Gallimard.
- Boltanski, L. et Thévenot, L. (1991) *De la justification. Les économies de la grandeur*. Paris: Gallimard.
- de Certeau, M. (1990) *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*. Paris: Gallimard.
- Del Vasto, L. (1962) *Approches de la vie intérieure*. Paris: Ed. du Rocher.
- Freund, J. (1981) “Introduction”, in G. Simmel *Sociologie et épistémologie*, pp. 7–78. Paris: PUF.
- Golding, M.P. (1979) “The Nature of Compromise: A Preliminary Inquiry”, in J.R. Pennock et J.W. Chapman (eds) *Compromise in Ethics, Law, and Politics, Nomos XXI*, pp. 3–35. New York: New York University Press.
- Grimm, R. (1984) *L'institution du mariage. Essai d'éthique fondamentale*. Paris: Cerf.
- Hallowell, J.H. (1944) “Compromise as a Political Ideal”, *Ethics* 54(3): 157–73.
- Jankélévitch, V. (1981) *Le paradoxe de la morale*. Paris: Seuil.
- Kuflik, A. (1979) “Morality and Compromise”, in J.R. Pennock et J.W. Chapman (eds) *Compromise in Ethics, Law, and Politics, Nomos XXI*, pp. 38–65. New York: New York University Press.
- Kutu, O. (1998) *La négociation des valeurs*. Bruxelles: De Boeck.
- Lalande, A. (1983) *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 14^{ème} éd. Paris: PUF.
- Le Du, J. (1975) *L'idéal en procès*. Paris: Ed. du Cerf.
- Luban, D. (1985) “Bargaining and Compromise: Recent Work on Negotiation and Informal Justice”, *Philosophy and Public Affairs* 14(4): 397–416.
- McCarthy, E. (1957) “Compromise and Politics”, in R.M. MacIver (ed.) *Integrity and Compromise. Problems of Public and Private Conscience*, pp. 19–28. New York: Harper and Brothers.

- Médevielle, G. (1998) *L'absolu au cœur de l'histoire. La notion de compromis chez Ernest Troeltsch*. Paris: Cerf.
- Mehl, R. (1971) *Les attitudes morales*. Paris: PUF.
- Nachi, M. (2001) "La vertu du compromis: dimensions éthique et pragmatique de l'accord", *Revue Interdisciplinaire d'Etudes Juridiques* 46: 81–110.
- Nachi, M. (2003) *Ethique de la promesse. L'agir responsable*. Paris: PUF.
- Pennock, J.R. et Chapman, J.W., eds (1979) *Compromise in Ethics, Law, and Politics, Nomos XXI*. New York: New York University Press.
- Pétrovici, I. (1937) "La philosophie du compromis", *Revue Bleue, Politique et Littéraire* 75: 735–42.
- Ricœur, P. (1990) *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.
- Ricœur, P. (1991) "Pour une éthique du compromis (entretien avec P. Ricœur)", *Alternatives Non Violentes* 80: 2–7.
- Rol, C. (2002) "Le compromis. Un fragment de la pensée politique de Georg Simmel", *Simmel Studies* 12(1): 109–41.
- Rollin, F. (1993) "Éthique, sociétés pluralistes et compromis", *Le Supplément* 186 (septembre–octobre) (No sp. "Le compromis en morale"): 5–17.
- Roy, J. (1990) "Compromis", in A. Jacob (dir.) *Encyclopédie philosophique universelle, t.II: Les notions philosophiques*, p. 330. Paris: PUF.
- Schelling, T.C. (1986) *Stratégie du conflit*. Paris: PUF.
- Simmel, G. (1981) *Sociologie et épistémologie*. Paris: PUF.
- Simmel, G. (1995) *Le conflit*. Paris: Circé.
- Simmel, G. (1999) *Sociologie*. Paris: PUF (Coll. "Sociologies").
- Smith, T.V. (1942) "Compromise: Its Context and Limits", *Ethics* 53(1): 1–13.
- Thévenot, L. (1996) "Justification: justification et compromis", in M. Canto-Sperber (dir.) *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, pp. 789–94. Paris: PUF.
- Valadier, P. (1997) *L'anarchie des valeurs*. Paris: Albin Michel.