

# Autorité démocratique et contestation. L'apport d'une approche épistémique

Alice Le Goff et Christian Nadeau

Autorité démocratique et contestation

Volume 40, numéro 2, automne 2013

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1023697ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1023697ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Le Goff, A. & Nadeau, C. (2013). Autorité démocratique et contestation. L'apport d'une approche épistémique. *Philosophiques*, 40 (2), 255–281.  
<https://doi.org/10.7202/1023697ar>

Résumé de l'article

Ce texte constitue une introduction au dossier. Il introduit les différentes contributions en mettant en relief leurs principales orientations. Ce faisant, il propose donc une cartographie conceptuelle, forcément partielle, des enjeux associés à la notion de démocratie épistémique et des enjeux du croisement de cette notion avec celle de démocratie de contestation. En un premier temps, nous revenons sur l'apport du procéduralisme épistémique et sur les questions qu'il soulève. Ensuite, nous revenons sur le néo-pragmatisme et la façon dont il permet d'envisager une justification épistémique de la démocratie. Puis nous mettons l'accent sur les enjeux d'un dialogue entre modèle républicain de la démocratie contestataire et modèle épistémique. Enfin, le texte propose un résumé du parcours proposé dans le cadre de ce dossier.

# Autorité démocratique et contestation. L'apport d'une approche épistémique

ALICE LE GOFF

Maître de conférences rattachée au Cerlis - Université Paris Descartes, Sorbonne  
Paris Cité  
alice.le-goff@parisdescartes.fr

CHRISTIAN NADEAU

Université de Montréal  
christian.nadeau@umontreal.ca

**RÉSUMÉ.** — Ce texte constitue une introduction au dossier. Il introduit les différentes contributions en mettant en relief leurs principales orientations. Ce faisant, il propose donc une cartographie conceptuelle, forcément partielle, des enjeux associés à la notion de démocratie épistémique et des enjeux du croisement de cette notion avec celle de démocratie de contestation. En un premier temps, nous revenons sur l'apport du procéduralisme épistémique et sur les questions qu'il soulève. Ensuite, nous revenons sur le néo-pragmatisme et la façon dont il permet d'envisager une justification épistémique de la démocratie. Puis nous mettons l'accent sur les enjeux d'un dialogue entre modèle républicain de la démocratie contestataire et modèle épistémique. Enfin, le texte propose un résumé du parcours proposé dans le cadre de ce dossier.

**ABSTRACT.** — This introduction brings out the main lines of the articles collected in the present issue. Our aim is to provide the reader with a conceptual overview of the main stakes of epistemic democracy and of its intersections with the model of contestatory democracy. First, we focus on epistemic proceduralism, its contributions and the questions it raises. Second, we emphasize the way neo-pragmatism deals with the epistemic justification of democracy. Then, we insist on the interest of a dialogue between epistemic democracy and the neo-republican model of contestatory democracy. Finally, the text sums up the path followed in that issue.

Le débat sur la « validité » des décisions collectives en démocratie, sur la façon dont ces dernières peuvent éventuellement honorer une quelconque prétention à la vérité est aussi vieux que la démocratie elle-même. Néanmoins, si elle a parfois pu puiser ses sources dans l'héritage aristotélicien, la formalisation de la problématique de la démocratie épistémique est récente. On peut, entre autres, la relier aux travaux de Joshua Cohen (1986) et à la réponse que ce dernier a tenté d'apporter aux théories du choix social et particulièrement à la critique par William Riker des conceptions « populistes » de la démocratie. À celles-ci, Riker reprochait, sur la base d'une mise en relief du phénomène des majorités cycliques et de la sensibilité des résultats des procédures démocratiques à des facteurs « arbitraires » comme l'ordre d'expression des préférences, de laisser croire que le vote exprimait une

volonté du peuple. Cohen oppose à cela l'idée que le vote est moins l'expression d'une volonté préexistante aux procédures qu'un effort de découverte de la volonté générale. Le vote est alors appréhendé comme un acte cognitif et la prise de décision comme un processus d'ajustement des croyances (et non de simple agrégation des préférences). La volonté générale est l'exemple type pris par Cohen pour illustrer l'importance d'un critère substantiel et indépendant des procédures dès lors qu'il s'agit d'évaluer les résultats de celles-ci.

Une telle démarche a donc d'emblée inscrit la problématique de la démocratie épistémique dans une prise de distance avec le procéduralisme strict. Le travail de David Estlund est l'un des principaux prolongements, au cours des dernières années, du travail de Cohen. Il s'inscrit également dans le développement plus large des débats sur la démocratie délibérative initiés dans les années 1980. Dès cette époque, les optiques délibératives ont proposé, contre les conceptions agrégatives de la démocratie, de faire reposer la légitimité politique sur la poursuite discursive du bien commun : contre la théorie du choix social, elles ont entrepris de mettre en lumière la dimension dynamique de la formation des préférences politiques, et c'est sur cette base qu'elles ont proposé de revisiter la notion de démocratie comme autogouvernement à l'aune du motif délibératif. Cependant, par-delà ces orientations communes, les optiques délibératives ont d'emblée été marquées par le clivage entre les optiques procédurales qui rapportent la légitimité des décisions aux procédures qui les produisent et les optiques substantielles qui la font reposer sur la conformité des résultats produits à des critères substantiels, indépendants de la procédure.

Une partie des premiers débats sur la démocratie délibérative a ainsi été orchestrée autour du dilemme entre des conceptions substantielles qui, au nom de la protection des droits individuels contre toute forme de majoritarisme, risquent de délimiter drastiquement l'auto-gouvernement du peuple et des conceptions procédurales qui refusent une telle délimitation au détriment — potentiellement — de la protection des libertés fondamentales. Si le dilemme est resté au cœur des débats, il met pourtant en jeu une opposition artificielle : en effet, toute justification des procédures elles-mêmes en appelle nécessairement à des considérations substantielles, sauf à considérer le choix des procédures comme totalement arbitraire ; et réciproquement, même les optiques les plus substantielles intègrent des critères procéduraux dans leur évaluation de la légitimité des décisions. Cela explique sans doute la prédominance croissante, dans le cadre de ces débats, de démarches tentant de dialectiser procédure et substance et de définir un procéduralisme limité (Girard et Le Goff, 2010).

La définition par Estlund d'un procéduralisme épistémique s'inscrit dans cette tendance de fond. Elle s'est inscrite dans un rapport polémique avec une autre forme de procéduralisme, défendu par des auteurs comme Thomas Christiano (1997) ou Gérald Gaus (1997), et structuré autour de la norme d'équité : suivant cette optique, la légitimité des procédures délibératives

ne peut dépendre de leur aptitude à produire des jugements vrais mais seulement de l'égal respect qu'elles expriment ou promeuvent. La valeur des procédures tiendrait dans ce cas à la norme d'équité qui les structure.

Mais il est douteux, souligne d'emblée David Estlund dans *L'autorité de la démocratie*, que l'on puisse rendre ainsi compte des institutions démocratiques : en effet, si l'équité est le fondement principal de l'importance des procédures démocratiques, pourquoi passer tant de temps à délibérer ou à procéder au vote ? Pourquoi ne pas prendre les décisions en tirant à pile ou face ou en tirant au sort l'avis ou le bulletin d'un individu ? Autrement dit, pourquoi ne pas privilégier des procédures aléatoires qui protègent la norme d'équité au moins autant que les procédures majoritaires classiques : « Une hypothèse naturelle de la raison pour laquelle nous voulons, de fait, que les opinions des gens soient prises en considération dans le processus est que nous attendons des opinions des gens qu'elles soient intelligentes — peut-être pas intelligentes au regard des critères très exigeants, mais plus en tout cas qu'une pièce qu'on lance en l'air » (Estlund, 2011, 21). La défense des procédures majoritaires implique dès lors une sensibilité aux opinions des électeurs, laquelle renvoie à un critère minimalement substantiel d'évaluation des résultats des procédures.

Le procéduralisme épistémique d'Estlund entreprend de mettre en relief ce critère en rendant compte des raisons pour lesquelles une discussion publique informée aboutissant au vote est plus attractive qu'une procédure aléatoire. L'enjeu est *in fine* de cerner l'autorité de la démocratie, l'autorité désignant ici le « pouvoir moral » qu'a un agent d'exiger ou d'interdire moralement, par les ordres qu'il donne, que certaines actions soient effectuées (2011, 13). Une telle autorité ne peut, selon lui, dériver, on l'a déjà compris, d'une conformité des procédures à la norme d'équité, mais elle ne peut pas non plus avoir sa source dans un principe d'expertise. En effet, tout l'enjeu est dès lors, dans un tel cadre, d'intégrer la connaissance, la vérité dans la conception de l'autorité démocratique sans justifier pour autant ce qu'il désigne comme l'« épistocratie » (le règne des experts).

La démarche d'Estlund est particulièrement emblématique des conceptions épistémiques qui ont émergé au cours des dernières années et qui semblent participer de l'émergence d'un nouveau paradigme démocratique, dans le domaine de la théorie normative. Mais si modèle épistémique il y a, il ne se réduit pas au procéduralisme épistémique : la démarche d'Estlund s'inscrit dans un mouvement plus large de réflexion sur l'articulation entre autorité démocratique et capacité des institutions à produire des décisions bonnes, pas seulement au sens où elles seraient équitables, mais au sens où elles pourraient prétendre à une certaine validité sur le plan épistémique. De ce mouvement participent notamment le nombre important de travaux qui ont entrepris, sur le plan formel, de revisiter le théorème de Condorcet<sup>1</sup>,

1. Voir, à titre d'exemple, Dietrich et Spiekerman, 2013.

mais aussi le travail d'un « délibérativiste » comme Robert Goodin (2003) sur les modalités de la réflexivité démocratique, ou encore le travail d'un historien comme Josiah Ober (2008) sur la façon dont l'organisation de la démocratie athénienne a pu parvenir à favoriser à la fois l'agrégation et la distribution de la connaissance parmi les citoyens. La question de savoir jusqu'à quel point et suivant quelles modalités il est envisageable de produire une justification épistémique de la démocratie a également été beaucoup discutée, au cours des dernières années, par les acteurs du renouveau pragmatiste.

Il ne s'agit dès lors pas ici de prétendre proposer un tour d'horizon exhaustif des enjeux et implications de l'idée de démocratie épistémique. Notre objectif, dans ce dossier et dans ce texte, sera plus modeste : il s'agira, d'une part, de mettre en relief certaines des questions soulevées par cette idée, en nous concentrant plus spécifiquement sur l'apport et les limites du procéduralisme épistémique, ainsi que sur la façon dont les pragmatistes contemporaines discutent l'articulation complexe entre décision démocratique et vérité. Mais il s'agira aussi, d'autre part, d'amorcer une réflexion sur les effets théoriques de croisements entre la problématique de la démocratie épistémique et d'autres problématiques qui sont au cœur des débats contemporains sur la décision démocratique et ses modalités de légitimation : on pense évidemment ici à la problématique délibérative mais aussi à la problématique, portée par le néo-républicanisme, de la démocratie de contestation qui insiste sur l'idée qu'une décision démocratique ne se légitime pas uniquement par le fait qu'elle émane des citoyens, mais aussi et surtout par le fait qu'elle est susceptible d'être institutionnellement contestée — l'enjeu étant ici de neutraliser l'écueil « classique » de la « tyrannie » de la majorité.

Le texte qui suit propose donc une cartographie conceptuelle, forcément partielle, à la fois des enjeux associés à la notion de démocratie épistémique et des enjeux du croisement de cette notion avec celle de démocratie de contestation. Au final, il pose aussi les bases d'un regard plus critique sur la problématique même de la démocratie épistémique et sur ses difficultés potentielles. C'est dans un tel cadre que s'inscrivent les contributions rassemblées dans ce dossier : chemin faisant, nous en présenterons les principaux objectifs en mettant l'accent sur le dialogue qui se tisse entre elles.

### **Le procéduralisme épistémique : apport et limites**

L'un des enjeux du dossier proposé ici au lecteur est notamment de revenir sur l'apport et les limites du procéduralisme épistémique élaboré par Estlund. Nous venons de rappeler quel en est le fil conducteur. Et d'emblée une question s'impose : ce que Estlund désigne par le vocable de procéduralisme épistémique ne recouvre-t-il pas un compromis foncièrement instable entre un libéralisme procédural et un libéralisme plus substantiel ? Estlund n'oscille-t-il pas constamment entre la volonté d'amender le procéduralisme en introduisant des critères extra-procéduraux d'évaluation des décisions

collectives et une approche déflationniste des prétentions épistémiques de ces mêmes décisions ?

Estlund entend montrer comment la démocratie génère des raisons morales d'obéir à la loi, en quoi elle est porteuse d'une force morale proche de celle du procès par jury car elle tient à des vertus épistémiques :

Les systèmes élaborés de recherche des preuves et de recueil des témoignages, les contre-interrogatoires, le traitement égalitaire des parties et la délibération collective par un jury contribuent tous à la capacité — assurément très imparfaite — qu'ont les procès à ne condamner les gens que s'ils sont coupables et à ne pas laisser trop de criminels en liberté (2011, 23).

L'idée clé du procéduralisme épistémique est précisément que « les lois produites démocratiquement sont légitimes et font autorité parce qu'elles sont produites suivant une procédure dont la tendance est de produire des décisions correctes » (2011, 23). Estlund invoque l'exemple de lois fiscales qui m'imposeraient plus qu'il n'est juste de le faire mais qui auraient été adoptées dans un système démocratique fonctionnant correctement avec des possibilités importantes de discussion et de débat : dans ce cadre, les objections qui sont les miennes ont été diffusées, discutées et on y a apporté des réponses, même si celles-ci paraissent inadéquates. Selon le procéduralisme épistémique, les lois en question sont légitimes bien qu'injustes en raison du fait que la procédure a une « valeur épistémique publiquement identifiable » (2011, 24). L'autorité dans un tel cadre repose bien sur une forme de consentement, mais il ne s'agit pas d'un consentement actuel, effectif (un tel critère est irréaliste), ni d'un consentement tacite lié au simple fait de bénéficier des avantages liés à l'existence de l'État, le problème étant dans ce cas qu'on peut se retrouver accorder son consentement sans s'en rendre compte. Estlund préfère invoquer un consentement normatif tenant au fait que « vous consentiriez si vous agissiez correctement d'un point de vue moral quand l'occasion vous serait donnée de consentir » (2011, 26-27).

Il s'agit ici pour Estlund de défendre la référence à la vérité dans l'évaluation des décisions collectives, mais tout en ayant pour objectif de rendre la vérité « inoffensive » pour la démocratie. La formulation d'un tel objectif vise l'idée arendtienne d'un caractère « despotique » des vérités normatives qui risqueraient d'étouffer la possibilité même du conflit, au cœur même du politique<sup>2</sup>. Mais elle vise aussi l'idée opposée, formulée par Rawls, qui identifie dans la prétention à formuler des vérités ultimes l'une des principales sources de conflit. De son côté, Estlund défend la référence à la vérité

---

2. Estlund souligne que Habermas et les délibérativistes s'inscrivent dans la lignée d'Arendt quand ils mettent en avant le refus de critères antérieurs à la décision : Habermas notamment suit Arendt lorsqu'il définit le politique en termes de contestations discursives et insiste sur l'idée qu'il ne peut partir de conclusions. Découle de cette crainte d'une préemption des choix politiques la défense d'un procéduralisme dont Estlund estime qu'il est trop radical et pur.

tout en la dissociant de l'idée que les plus savants doivent être obéis. Une telle idée est au cœur de l'écueil de l'épistocratie qu'Estlund définit au prisme de trois principes : un principe de vérité suivant lequel on reconnaît l'existence de critères normatifs extra-procéduraux qui sont vrais et servent à juger les décisions politiques, un principe de savoir suivant lequel certaines personnes connaissent mieux ces critères que d'autres, et un principe autoritaire stipulant que le savoir normatif des plus savants justifie le fait qu'ils exercent une autorité sur les autres (2011, 63). Contre un tel écueil, Estlund fait jouer un principe central pour lui, l'exigence d'acceptabilité qualifiée : suivant ce principe, la valeur épistémique des organisations politiques doit être évaluée dans des termes acceptables par le large éventail des points de vue qualifiés : « une approche épistémique de la politique, contrainte sur le plan moral par l'exigence d'acceptabilité générale, permet de construire un fondement pertinent et distinctivement démocratique pour l'autorité politique » (2011, 78).

Sur ce point, Estlund distingue l'autorité — c.-à-d. les conditions dans lesquelles un commandement est émis par un agent à l'endroit d'un autre, de sorte que ce commandement crée une exigence morale d'obéissance (2011, 82) — et la légitimité qui s'applique aux actes et aux menaces de coercition pratiqués par l'État. La légitimité requiert une justification dans des termes qui soient acceptables, même si elle ne requiert pas qu'ils soient acceptables par tous les points de vue : elle n'a besoin d'être acceptable que par les points de vue « qualifiés ». Il y a légitimité d'un État ou d'un mode de gouvernement s'il n'y a pas d'objection qualifiée possible contre lui.

L'épistocratie conduit à valider des comparaisons « blessantes » qu'elle ne peut espérer justifier auprès de tous les points de vue qualifiés, alors que la démocratie fait l'économie de telles comparaisons qui disqualifient des groupes au profit d'autres groupes. Éviter cet écueil de l'épistocratie passe par une démarcation claire entre procéduralisme épistémique et théorie de la correction : Estlund entend par là prendre ses distances avec toutes les théories ne reconnaissant comme légitimes que des décisions substantiellement justes. De telles théories rabattent la légitimité sur la validité et se heurtent au problème de la « déférence » au sens où elles semblent impliquer que des électeurs mis en minorité par une décision collective légitime doivent considérer que leur jugement est faux. Le procéduralisme épistémique se démarque d'une telle conception qui contrevient au respect des points de vue minoritaires et évite ainsi le problème de la déférence. Ainsi, les lois ne sont pas légitimes uniquement quand elles sont « correctes » : le procéduralisme épistémique implique qu'une procédure « modestement » épistémique donne légitimité et autorité aux lois en général, y compris à celles qui sont inadéquates. Ainsi comparé à la théorie de la justesse, « le procéduralisme épistémique génère une légitimité et une autorité plus importantes à partir de prétentions épistémiques moins exigeantes. Tout ce que cette théorie prétend, c'est que le processus démocratique a une certaine valeur épistémique

relativement modeste. Comme le processus peut conserver cette valeur épistémique même quand il fait erreur, cette théorie permet d'obtenir une légitimité et une autorité plus importantes pour un degré donné de valeurs épistémiques des procédures » (2011, 199-200).

Le procéduralisme épistémique dessine une solution de rechange à deux approches du libéralisme politique, c.-à-d. à l'approche intégralement procédurale qui refuse d'en appeler à un critère de vérité au-delà de l'acceptabilité par des citoyens raisonnables, aussi bien qu'à l'approche substantielle dogmatique qui en appelle à la vérité du critère d'acceptation, indépendamment de la procédure. La position d'Estlund vise à rien de moins qu'à dessiner les contours d'une version substantielle mais non dogmatique du libéralisme politique suivant laquelle aucune doctrine ne peut être invoquée dans des justifications si elle n'est pas acceptable par tous les citoyens raisonnables (2011, 109). Une telle position reste procédurale, car elle attribue une autorité aux décisions démocratiques en vertu de la tendance des procédures délibératives à produire de bons résultats plutôt qu'en raison de la « correction » de ces décisions. Mais le procéduralisme reste limité en ce qu'il intègre l'idée que la justification politique doit reposer au moins en partie sur la validité substantielle des décisions démocratiques.

L'approche ainsi dessinée par Estlund a de nombreux mérites. Elle a notamment celui de chercher à dénouer le dilemme souvent soulevé en ce qui concerne les optiques délibératives, de la validité et de l'inclusion. La position d'Estlund consiste à chercher un point d'équilibre entre ces deux critères d'évaluation de la décision collective. Reste que la perspective d'Estlund se heurte à tout un ensemble de questions critiques. La première question qu'on peut envisager a été soulevée par les défenseurs du procéduralisme équitable, Gerald Gaus et Thomas Christiano (1997) : ces derniers ont insisté de manière pertinente sur le fait qu'on se heurte à des problèmes épineux dès lors qu'on s'interroge sur la définition de critères indépendants d'évaluation des résultats des procédures démocratiques. Comment définir de tels critères dans un contexte social et politique caractérisé par un pluralisme de valeurs morales et politiques ? Or force est de constater qu'Estlund nous donne peu d'éléments pour répondre à une telle question tant la définition des critères extra-procéduraux, qu'il estime pourtant nécessaire, reste floue.

Mais d'autres questions « moins externes » peuvent également être adressées à la perspective de Estlund. En particulier, l'équilibre visé par Estlund entre justification épistémique de la démocratie et justification non épistémique n'est pas aussi stable qu'il y paraît. En effet, pour établir que la démocratie a une tendance modeste à produire de bonnes décisions, Estlund mobilise deux arguments : celui selon lequel les décisions démocratiques permettent d'éviter les « maux premiers » ; et un argument plus formel selon lequel l'auteur défend la valeur d'une délibération idéale, tout en mettant en relief les traits généraux des procédures démocratiques qui permettent de

dégager les résultats d'une telle délibération. Or la mise en relief des bases empiriques sur lesquels asseoir le premier argument est faiblement développée chez Estlund : celui-ci se borne à donner à ce même argument le statut de conjecture probable, au lieu d'explorer l'apport potentiel de travaux empiriques existant sur le sujet (Anderson, 2008) et de se livrer à un comparatif des performances des régimes politiques à l'aune du critère de l'évitement des maux premiers. L'essentiel de l'argumentation de Estlund repose dès lors sur une approche formelle qui l'amène à faire reposer sa défense du procéduralisme épistémique sur l'exigence d'acceptabilité qualifiée. Ce principe pourtant faiblement défini par Estlund devient alors l'épine dorsale de son approche. Mais on peut s'interroger à juste titre sur la dimension épistémique de cette exigence d'acceptabilité qualifiée. Pour lui donner un sens, ne convient-il pas de rapporter son fondement à la norme civique de respect mutuel ou de considération égale des citoyens dans un contexte pluraliste ? Au fond, comme l'a souligné E. Anderson, si l'optique d'Estlund est instable, c'est qu'elle est à la fois trop épistémique et pas assez : elle est trop épistémique parce qu'elle néglige l'articulation de la légitimité démocratique aux valeurs non épistémiques d'égalité et surtout d'autonomie collective ; et elle ne l'est pas assez en ce qu'elle s'appuie de façon centrale sur un principe non épistémique comme l'exigence d'acceptabilité qualifiée.

En outre, la position d'Estlund se caractérise par une certaine étroitesse lorsqu'elle s'appuie constamment sur une analogie problématique, celle du tribunal et de la démocratie : il existe pourtant un fossé entre la situation d'un jury confronté à un ensemble fini d'options (coupable ou non ? circonstances atténuantes ou non ?) et le contexte démocratique dans lequel la collectivité doit se livrer à un travail de construction des options elles-mêmes. Des modalités d'effectuation d'une telle construction par des processus de délibération ou de négociation, Estlund ne rend pas compte. De même, s'il insiste bien sur le fait que la dimension épistémique des procédures démocratiques tient à ce qu'elles se font le vecteur de processus d'apprentissage collectif, Estlund ne propose pas une description compréhensive des modalités d'un tel apprentissage. Plus largement, Estlund ne répond ni à la question de la portée de la vérité visée par les décisions collectives — il oscille entre une visée large de la vérité normative sur le bien ou le juste, une visée plus étroite du juste et une vérité appréhendée, encore plus étroitement, en termes d'évitement des « maux premiers » — ni à la question concrète des mécanismes démocratiques par lesquels les prétentions épistémiques de ces mêmes décisions peuvent ou non être validées (Gaus, 2011). Cela explique sans doute la modestie avec laquelle Estlund finit par caractériser l'exigence épistémique censée animer les procédures démocratiques, l'exigence d'acceptabilité l'emportant au fond toujours sur celle de validité.

Corrélativement, un autre problème tient à la difficulté à préciser le statut normatif du procéduralisme épistémique. D'un côté, Estlund ne s'engage pas dans une démarche de *design institutionnel* permettant de préciser

à quelles conditions les prétentions épistémiques des procédures démocratiques peuvent être effectives, ce qui laisse croire que les procédures existantes le satisfont. Mais de l'autre, Estlund insiste aussi sur la dimension idéale de la démocratie épistémique: s'il s'écarte de la notion habermasienne d'une situation idéale de parole constituant la vérité sur ce qui est bon et juste, il insiste sur la nécessaire référence à une situation épistémique « modèle »<sup>3</sup>. Cette situation n'a rien d'une utopie mais pose des exigences qui ne sont en général pas satisfaites. Déclarant ainsi refuser l'« utopophobie » portée par de nombreux courants de science politique — comme le courant élitiste —, Estlund défend sur cette base une théorie de l'aspiration qui assume d'imposer au monde réel des exigences plus élevées que celles qu'il satisfait, car seule une telle orientation peut, selon lui, déboucher sur une théorie critique des institutions: il s'agit d'éviter de formuler des exigences impossibles à satisfaire sans s'interdire de mettre en avant des exigences dont il est probable qu'elles ne seront pas satisfaites (2011, 492).

La posture de Estlund est intéressante sur ce point, car la situation modèle ne constitue pas un modèle à imiter dans la pratique: en effet, lorsque l'on est confronté à des cas de distorsion épistémique, par exemple quand un groupe cherche à imposer un rapport de force, il vaut mieux non pas persister dans la délibération rationnelle mais introduire un rapport de force compensatoire afin de revenir à une situation plus valable sur le plan épistémique. Estlund récuse ainsi la doctrine du reflet suivant laquelle nous devrions tenter de réaliser de façon approximative la situation épistémique modèle dans nos pratiques, et il donne à cette situation le rôle d'un outil en lui-même épistémique: elle constitue un point de référence à mettre en regard des délibérations réelles pour identifier les dérives. Après avoir donné aux exigences épistémiques un statut largement idéal, Estlund finit par conclure que « les délibérations démocratiques réelles seront, et devront être, très différentes de la délibération modèle, mais ce que nous voulons, c'est une raison de penser que, moyennant la réalisation de quelques conditions non utopiques (qui ont peut-être de bonnes chances d'être vérifiées, et peut-être pas), elles tendraient à aboutir à peu près aux mêmes conclusions, malgré les différences majeures qui les opposent » (2011, 337). Le moins que l'on puisse dire est que la position d'Estlund est sur ce point formulée de

---

3. Cette situation épistémique modèle comporte les traits suivants, selon les termes même de Estlund: tout le monde a un accès complet et égal au forum; tous les intervenants ont les mêmes possibilités de prise de parole; les gens ne disent que des choses dont ils pensent qu'elles vont aider les autres à apprécier les raisons qui peuvent faire que l'on adopte telle option plutôt qu'une autre dans l'éventail considéré; toute personne dont les intérêts sont en jeu est présente ou représentée; chaque intervenant dispose d'autant de temps que nécessaire; les pouvoirs de négociation sont égalisés; un même crédit est accordé aux interventions des autres; les intervenants reconnaissent une bonne décision quand ils en voient une; Estlund insiste aussi sur la nécessaire prise en considération des arguments de l'avocat du diable (2011, 323-325).

façon assez floue et que la façon d'envisager les médiations entre délibérations réelles et situation épistémique modèle reste peu claire. On peut relier cette difficulté à celle que pose l'exigence d'acceptabilité qualifiée. Outre l'absence d'analyse solide de ce qui compte comme « qualifié », on peut s'interroger sur la possibilité de trouver un système légal contre lequel il n'y a pas d'objection qualifiée. Comme l'a souligné David Copp (2011), Estlund traduit, au travers de cette exigence, l'idéal d'un certain type de libéralisme qui entend justifier l'autorité politique sur des bases qu'aucune personne raisonnable ne peut rejeter mais, dans le même temps, il semble avoir tendance à confondre l'idéal et la condition nécessaire d'application des décisions collectives.

Si l'apport de la réflexion de Estlund est indéniable, les difficultés posées par sa théorie sont donc nombreuses. Les contributions rassemblées dans le dossier mettent en lumière non seulement cet apport, mais aussi les questions soulevées par le travail d'Estlund : ainsi la contribution de Jessy Giroux propose une défense épistémique de la démocratie délibérative, clairement inscrite dans le sillage de Estlund ; celle d'Hélène Landemore propose de prolonger, d'approfondir et sur certains points d'amender et compléter l'argument procédural d'Estlund par un argument centré sur la notion de raison démocratique et qui met l'accent sur la notion d'intelligence collective. Les contributions de Charles Girard et Juliette Roussin croisent la lecture du procéduralisme épistémique avec celle du modèle de la démocratie de contestation, et par ce biais éclairent certains points aveugles de la démarche d'Estlund. Enfin, la contribution de Soumaya Mestiri part elle aussi de la mise en lumière des points aveugles du procéduralisme épistémique afin d'en proposer une déconstruction.

### **Le pragmatisme et la défense épistémique de la démocratie : jusqu'à quel point avons-nous besoin d'une justification épistémique de la démocratie ?**

La question de l'apport et des limites du procéduralisme épistémique défini par Estlund n'est cependant la seule question traitée dans le cadre de dossier tant il est vrai que la problématique même de la démocratie épistémique ne se réduit pas, on l'a déjà compris, à une telle perspective. Elle a notamment été au cœur de développements récents du pragmatisme, structurés autour de la comparaison de formes diverses de justification épistémique de la démocratie. Sur ce point se sont notamment opposés deux grands types d'approches : les approches ancrées dans la tradition deweyenne et les approches se réclamant de la tradition peircienne. Un retour succinct sur ces débats mène à une réflexion plus approfondie d'une part sur le rôle épistémique des procédures délibératives, mais d'autre part, et plus radicalement, sur notre besoin d'une justification épistémique de la démocratie : jusqu'à quel point avons-nous besoin d'une telle justification ?

Si les implications politiques de l'optique deweyenne ont été explicitées par Dewey lui-même et sont donc bien connues, celles de la démarche

de C.S. Peirce sont moins aisées à cerner. En quoi néanmoins Peirce peut-il être vu comme l'inspirateur d'une approche épistémique de la démocratie ? Les contributions de Cheryl Misak (2000 ; 2008) et de Robert Talisse (2005 ; 2007) permettent d'apporter quelques éléments de réponse sur ce point. C'est en effet sur la base d'une reprise du legs peircien que Misak a entrepris de défendre la nécessité d'une réarticulation entre vérité et décision politique. Ses adversaires théoriques sur ce point sont nombreux, du décisionnisme schmittien au libéralisme politique de Rawls en passant par le contextualisme radical de Rorty. Misak défend pour sa part la thèse selon laquelle l'adoption d'une approche pragmatiste de la croyance permet de redonner un sens à l'idée de vérité en politique. Le pragmatisme peircien part de l'abandon de la théorie réaliste de la vérité comme correspondance entre représentations et monde extérieur : elle débouche sur une optique naturaliste qui consiste à appréhender la vérité à partir de nos pratiques d'enquête, d'offre de raisons et de délibération. Sur une telle base, soutient Misak (2008), on peut renverser l'argument selon lequel la volonté de mettre l'accent sur l'articulation vérité-politique est dangereuse dans un contexte pluraliste, car elle risque d'aboutir à une profonde division du corps social. Il faut au contraire souligner que non seulement le pragmatisme encourage le développement d'une « culture de la justification », mais encore qu'il le fait sans jamais introduire la visée d'un consensus, le but de la délibération n'étant pas l'accord mais le dégagement d'une perspective susceptible de correspondre à des raisons et des preuves.

La perspective de Misak a été prolongée, déployée et approfondie par R. Talisse. Ce dernier a notamment eu à cœur de montrer en quoi la revitalisation d'un modèle peircien selon les axes proposés par Misak aboutit à des conclusions qui contredisent la défense libérale du principe de neutralité. Par là, il a soutenu que la défense d'un modèle peircien implique l'adhésion à une forme de « perfectionnisme épistémique ». Pour ce faire, il s'est appuyé en particulier sur une relecture de l'essai de Peirce intitulé *The Fixation of Belief* (1877) afin de montrer qu'on peut en faire dériver une conception à la fois épistémique, substantielle et susceptible de s'accorder avec un pluralisme raisonnable. Dans cet essai, Peirce établit une typologie des modes d'établissement de la croyance afin de montrer que la seule méthode qui puisse nous aider à éviter le doute est la méthode scientifique dans la mesure où elle ne se contente pas de l'isoler et de l'évacuer. Corrélativement, Talisse relit l'essai sur la fixation de la croyance comme une réflexion sur le statut d'agent épistémique (*epistemic agency*). En effet Peirce part du constat que nous sommes des créatures dotées de la capacité à raisonner. Nous nous engageons spontanément dans des actes d'inférence, de déduction, de formulation d'hypothèses, d'expérimentation afin d'anticiper sur l'avenir, de le prévoir et de nous y préparer. Quand des événements nous surprennent, nous sommes perturbés, la croyance est interrompue, l'action paralysée et

nous expérimentons le doute. Dès lors qu'une croyance est remise en cause, nous tentons d'en façonner une nouvelle.

L'épistémologie est donc envisagée sous l'angle des comportements, d'une étude des conduites, et les processus d'établissement de la croyance doivent être envisagés sous un angle non pas passif mais actif. Dans un tel cadre, la méthode scientifique ne peut être appréhendée simplement comme une bonne stratégie. Il faut plutôt y voir la seule méthode que nous pouvons délibérément adopter dans la mesure où la correspondance à une offre de raisons est une norme constitutive de la croyance. Les méthodes non scientifiques sont telles parce qu'elles transgressent cette norme constitutive. La distinction entre méthodes scientifiques et méthodes non scientifiques correspond donc à une distinction entre des types d'agents épistémiques : seuls ceux qui adoptent la première peuvent être considérés comme des agents épistémiques lucides et responsables.

De plus, l'accès au statut d'agent épistémique responsable ne doit pas être appréhendé uniquement sous un angle cognitif, mais aussi sous un angle social et politique. En effet, certains pré-requis sociaux et politiques doivent être satisfaits pour que nous puissions devenir des agents responsables sur le plan épistémique. Il ne faut ainsi pas négliger la manière dont Peirce articule les quatre méthodes d'enquête qu'il distingue à des contextes politiques. Peirce souligne bien que la méthode de la ténacité échoue la plupart du temps dans la mesure où elle se heurte aux pressions liées à l'interaction sociale. La ténacité ne pourrait « réussir » que dans un contexte asocial et apolitique, dans un contexte d'isolement. La méthode de l'autorité a, elle, l'inconvénient de recouvrir une simple extension de la ténacité du niveau individuel au niveau étatique. La méthode *a priori* n'est pas plus satisfaisante, car elle se contente de remplacer la contrainte institutionnelle par la pression plus diffuse de la société. Talisse suggère sur ce point que la méthode *a priori* correspond à une forme d'aristocratie épistémique, de même que la ténacité correspond à une forme d'anarchisme et la méthode d'autorité à une forme d'autoritarisme politique. Chacun de ces modes d'organisation politique paraît dès lors rigoureusement incompatible avec la méthode scientifique qui, elle, ne peut être en phase qu'avec un contexte démocratique. La méthode scientifique présuppose une communauté de chercheurs qui ne vise pas à promouvoir un corps de croyances spécifiques mais s'engage plutôt à prolonger indéfiniment l'enquête. Le but n'est pas la préservation des croyances mais leur correction par une méthode d'enquête pouvant produire des opinions plus stables. L'enquête implique que les chercheurs soient en permanence prêts à réviser leurs croyances en fonction de nouvelles informations. Et surtout elle présuppose un ensemble de conditions sociales et politiques propres à un contexte démocratique (Talisse, 2007). Une telle perspective est explicitement présentée comme susceptible de compléter la réflexion entamée par Estlund sur l'épistocratie : en effet, la défense épistémique de la démocratie est ici ancrée dans la nécessité — validée selon

Talisse (2009) par ce qu'il appelle l'épistémologie du sens commun (« *folk epistemology* ») — pour tout un chacun à accéder à l'« agency » sur le plan épistémique. Or un règne des experts serait clairement un obstacle à un tel accès.

La défense de la méthode scientifique constitue donc le vecteur d'une défense de la démocratie. La perspective peircienne implique, selon Talisse, la promotion de certaines pratiques démocratiques conditionnant la formation de certaines dispositions épistémiques chez les citoyens. En ce sens elle recouvre une conception substantielle de la démocratie. Talisse mobilise la notion d'un « perfectionnisme épistémique » pour traduire le fait que cette dimension substantielle peut être directement dérivée des engagements épistémiques liés à la défense de la méthode scientifique. L'optique peircienne implique le rejet des contraintes *ex ante* qui, selon la perspective du neutralisme libéral, sont censées devoir peser sur le débat public, et elle promeut un modèle spécifique de démocratie et de citoyenneté afin de favoriser des pratiques épistémiques adéquates. On peut également parler, selon Talisse, de perfectionnisme au sens où le déploiement de l'optique de Peirce aboutit à une remise en cause du primat du juste sur le bien — ou, pour le dire autrement, au sens où elle est articulée autour d'une mise en exergue du bien épistémique que constitue une enquête adaptée.

L'argument peircien peut donc être résumé ainsi : tous les acteurs politiques ont des croyances qui, par définition, prétendent à la validité ; la vérité est l'horizon idéal de toute enquête ; le meilleur moyen de conduire une enquête est d'avoir recours à la méthode expérimentale ; or la méthode expérimentale est en elle-même démocratique car elle implique de prendre en considération tous les arguments possibles sur un problème ; ainsi, il est essentiel de travailler à l'édification d'une communauté scientifique afin de satisfaire notre intérêt fondamental à la recherche de la vérité (MacGilvray, 2013, 5). Sur cette base, Talisse défend la supériorité du perfectionnisme épistémique inspiré par Peirce sur l'approche deweyenne de la démocratie qu'il caractérise par son substantialisme. Talisse critique ainsi l'idée deweyenne de démocratie comme « mode de vie » afin d'établir que la perspective de Dewey repose sur une conception substantielle de la démocratie qui ne peut intégrer de manière satisfaisante le fait du pluralisme raisonnable. Talisse vise plus spécifiquement l'idée mise en avant par Dewey selon laquelle seule une communauté démocratique peut cultiver les habitudes, dispositions et pratiques constituant une vie humaine et épanouie, la démocratie étant ainsi présentée comme un idéal éthique. Il s'agit de pointer la double dimension à la fois sociale et morale de l'idéal démocratique qui implique la possession et l'usage continuels de tout un ensemble de dispositions, le plus grand des biens étant défini comme l'expérience partagée. Cet idéal gouverne tous les modes d'association humaine, de la famille à la religion en passant par l'industrie et les institutions scolaires. Dans la mesure où l'idéal démocratique se définit sur la base d'une visée du développement humain, la

politique est dès lors tenue pour morale de part en part, dans ses fondements, ses méthodes, ses fins. Talisse oppose à une telle approche qu'il juge trop substantielle, le perfectionnisme strictement épistémique censé découler de la tradition peircienne. *In fine*, l'enjeu est ici de montrer que les approches peircienne et deweyenne correspondent à deux types bien distincts d'« espoir démocratique ». L'ordre social démocratique est défendu dans une optique deweyenne comme un idéal de perfection morale articulé à la notion de « croissance » ou de développement, alors qu'à l'inverse l'optique peircienne ne s'appuie sur aucune optique morale substantielle en ce qu'elle n'en appelle qu'aux « engagements » épistémiques que nous contractons en vertu du simple fait que nous avons de croyances ou des opinions. Le pragmatiste peircien ne propose pas un idéal moral pour la société, mais plutôt une analyse des pratiques épistémiques les plus appropriées, indépendamment de l'idéal moral auquel on adhère. Autant dire, si l'on suit Talisse (2007), que le modèle deweyen est inspiré par l'« espoir » de promouvoir un certain idéal éthique alors que l'« espoir » qui commande le modèle peircien est plutôt orienté vers la promotion d'une certaine forme de « responsabilité » épistémique.

Mais de leur côté, les tenants d'une lecture deweyenne de l'argument épistémologique (Bacon, 2010; Festenstein, 2004) assument précisément d'appréhender les vertus épistémiques de l'enquête comme des éléments constitutifs d'une certaine conception de l'auto-réalisation humaine. S'ils s'écartent de l'approche peircienne, c'est qu'une telle approche ne parvient pas à articuler de façon équilibrée les critères d'évaluation des décisions démocratiques que sont la validité et l'inclusion. L'optique peircienne met l'accent sur la validité bien plus que sur la visée d'inclusion : en effet, les exigences de l'enquête, telle qu'elle est conçue par Peirce, n'impliquent qu'une forme d'inclusion minimale. La seule norme d'inclusion qu'il est possible d'en dériver recouvre l'idée que celui qui mène l'enquête doit être ouvert aux contributions de tous, mais elle n'implique pas en elle-même l'idée que tous devraient avoir accès à la parole. À l'inverse, l'optique deweyenne semble offrir une justification plus interne et plus étroite de la recherche d'une inclusion démocratique en ce que cette dernière est impliquée par des valeurs qui ne sont pas indépendantes des vertus épistémiques de la délibération mais, au contraire, en dérivent de façon très directe. De ce point de vue, l'optique deweyenne permet, selon Festenstein, de penser une intrication profonde des vertus épistémiques et de la visée d'inclusion des procédures démocratiques. À la différence de ce que l'on a pu désigner par le vocable de procéduralisme de l'équité, l'approche deweyenne se structure autour d'une mise en relief de la valeur épistémique des procédures démocratiques. Mais elle se démarque aussi des autres optiques épistémiques : de par le lien interne qu'elle établit entre validité et inclusion, elle tente de parvenir à un équilibre entre ces deux termes en développant une approche compréhensive de la dimension constructive des processus démocratiques de prise de décision, ce qui lui

permet de rendre compte de la valeur épistémique de la diversité des points de vue d'une façon plus satisfaisante que les autres approches épistémiques.

En effet, ces dernières ont tendance à accorder un tel poids normatif aux critères de validité ou de correction extérieurs aux procédures que tout désaccord est interprété en termes d'opposition à une perspective valide, et donc en termes d'erreur. Elles ne rendent donc pas compte de la valeur épistémique potentielle d'une confrontation soutenue avec des perspectives différentes. Par l'idée d'une dimension constructive des procédures démocratiques, nous renvoyons, avec Fabienne Peter (2008), à l'idée que de telles procédures sont le vecteur de processus d'apprentissage collectif. Toutes les approches épistémiques prennent en considération cette dimension constructive des processus démocratiques. Mais on peut estimer, là encore avec Peter, que l'approche deweyenne constitue l'une des approches épistémiques les plus complètes sur ce point. Estlund traite bien des processus démocratiques comme de processus d'apprentissage, mais sa perspective ne rend pas compte de la valeur épistémique potentielle de délibérations démocratiques marquée par des controverses et des désaccords profonds et persistants. Il a recours à des arguments épistémiques en tant qu'instruments de sélection des procédures, mais ne produit pas une défense authentique et directe des procédures démocratiques sur le plan épistémique (celles-ci semblent le plus souvent défendues par défaut). De ce point de vue, il ne montre pas suffisamment en quoi la valeur des procédures démocratiques peut s'articuler à leur valeur en tant que procédures d'apprentissage.

L'un des atouts de la perspective deweyenne tient à l'inverse à la façon dont elle rend compte de cet aspect et, corrélativement, dont elle permet de concevoir la valeur épistémique des désaccords. Ainsi que l'a souligné E. Anderson (2006) l'approche deweyenne permet de concevoir le désaccord, même une fois qu'une décision a été prise, comme potentiellement fécond sur le plan épistémique et pas seulement comme relevant d'une erreur. Un tel désaccord peut par exemple nous alerter sur les défauts d'une politique choisie et nous pousser à définir des politiques plus adaptées. Pour que l'enquête sociale produise de bons résultats, elle doit, selon Dewey, être ouverte à une diversité de points de vue et d'expériences. Ainsi, l'approche deweyenne rend bien compte de la dimension épistémique de trois caractéristiques de la démocratie : la diversité, la discussion et le dynamisme ressaisit cette dimension du dynamisme à travers la notion de « *feedback* ». L'optique deweyenne met en relief l'apport épistémique de la diversité, une inclusion maximale étant seule à même de nous permettre de tirer parti de la dimension située de toute connaissance et de la distribution inégale des informations. Mais Dewey met aussi l'accent, en cohérence avec son optique expérimentale, sur la nécessité d'institutions permettant de maintenir le dynamisme ou la capacité à évoluer (élections à intervalles réguliers, médias libres et indépendants, implication active du public dans l'examen des politiques publiques, etc.). Comme le souligne Anderson, Dewey accorde une grande importance à tout

ce qui pourra institutionnaliser une forme de faillibilisme et d'attitude expérimentale en poussant les gouvernements à réviser leurs politiques à la lumière des « retours » qu'ils en ont de la part des citoyens. C'est en ce sens notamment que Dewey intègre l'apport épistémique du désaccord à tous les niveaux de la prise de décision : pendant la délibération, au moment de la décision et après que la décision ait été prise.

On touche ici à un autre aspect qui ressort de la comparaison à la fois avec la perspective d'Estlund et avec l'approche peircienne. À la différence de ces deux approches, la perspective deweyenne rend compte de la dimension épistémique de la démocratie délibérative et de la participation démocratique, mais sans jamais les réduire à cette seule dimension. De ce point de vue, la perspective deweyenne ne risque pas de verser dans l'écueil d'une réduction de l'engagement civique au seul aspect épistémique que représenterait la recherche de vérité (Bacon, 2010; Festenstein, 2004). Les objections visant la dimension substantielle de l'optique pèsent ici de peu de poids. Elles ne doivent pas nous amener à négliger les atouts d'une optique susceptible de déboucher sur une appréciation équilibrée et nuancée des diverses facettes, épistémiques et non épistémiques, de la légitimité démocratique. En apparence, il y a accord entre d'un côté Misak et Talisse et, de l'autre, des auteurs plus inscrits dans le courant deweyen, comme Knight et Johnson (2011), dès lors qu'il s'agit d'affirmer que la démocratie est la meilleure méthode pour évaluer correctement les performances des diverses institutions qui servent à coordonner nos interactions. Mais, dans l'optique deweyenne, si de telles institutions doivent être inclusives, ce n'est pas prioritairement pour maximiser nos chances de développer des croyances vraies, mais d'abord et avant tout pour éviter des formes d'oppression. Autrement dit, elles doivent être inclusives d'abord et avant tout pour garantir la prise en considération des intérêts de tous ceux qui en dépendent (Knight et Johnson, 2011; MacGilvray, 2013). De ce point de vue, l'optique deweyenne se démarque de la perspective de Misak ou Talisse mais converge avec celle de Estlund dès lors qu'il s'agit de montrer que la légitimité démocratique articule indissociablement une facette épistémique et une facette morale. Mais, à distance de la démarche d'Estlund, la perspective deweyenne est marquée par le renoncement à l'idée de fonder les conditions de la légitimité et de l'autorité démocratiques une fois pour toutes. Et elle se concentre dès lors sur la recherche d'un point d'équilibre, toujours mouvant en fonction des contextes, entre critères épistémiques et exigences morales d'égal respect. Une telle recherche ne s'aveugle pas sur les tensions persistantes qui peuvent demeurer entre ces critères et ces exigences (MacGilvray, 2013).

Dans le cadre du présent dossier, c'est la contribution de Yann Allard-Tremblay qui apporte un éclairage sur ces débats bien spécifiques. En effet, elle s'inscrit explicitement dans le sillage des approches pragmatistes que nous venons d'aborder. Elle illustre ainsi les ressources de telles approches dès lors qu'il s'agit d'illustrer la dimension constructive, sur le plan épistémique,

des procédures spécifiquement délibératives et la façon dont ces dernières peuvent faciliter l'émergence de désaccords tout en évitant qu'ils ne deviennent politiquement insoutenables.

### **Modèle épistémique et modèle contestataire : les enjeux d'un dialogue**

Mais les contributions rassemblées dans ce dossier ne se bornent pas à explorer les conceptions épistémiques de la démocratie afin d'en déterminer l'apport et les limites. Outre la question déjà évoquée de l'apport épistémique du désaccord est abordée, dans le cadre du présent dossier, la question de la portée d'une approche épistémique des formes de contestation démocratique. Une partie des contributions examinent cette question au prisme d'une exploration de la piste — inédite — d'un dialogue entre le modèle épistémique et le modèle contestataire tel qu'il a été formulé par P. Pettit (2004).

La question du statut de la contestation est un enjeu central des débats autour du modèle démocratique épistémique — cet enjeu a d'ailleurs affleuré dans les développements qui précèdent. Les défenseurs d'un tel modèle ont ainsi eu à cœur de mettre en relief la façon dont leurs optiques respectives échappaient à l'écueil du consensualisme. Il s'agissait par là de montrer que ces mêmes optiques étaient susceptibles de prendre en considération les critiques classiquement adressées au modèle délibératif par des auteurs comme Iris Young (2000).

Ainsi Talisse (2007) estime pouvoir défendre, sur la base d'une reprise du legs peircien, un « agonisme épistémique » reposant sur une norme de confrontation continue aux opinions d'autrui et sur une prise en considération des objections adressées au consensualisme délibératif. L'optique peircienne aurait donc la force d'éviter les pièges du consensualisme mais elle échapperait aussi, selon Talisse, à l'objection fréquemment mise en avant selon laquelle une politique peircienne de l'enquête serait élitiste sur un plan épistémique. Les arguments que présente Talisse sont les suivants : dans le cadre peircien, la position d'expert ne correspond à aucun moment à un statut que l'on pourrait détacher de l'enquête ; l'expertise est inséparable de l'enquête, laquelle correspond en elle-même à un processus obéissant à des normes d'inclusion qui prescrivent des pratiques épistémiques impliquant la recherche d'une confrontation avec des voix, des soucis, des arguments non orthodoxes. Les arguments d'inspiration deweyenne d'Anderson (2006) sur l'apport épistémique de la diversité vont dans le même sens, de même d'ailleurs que l'insistance de cette dernière sur la nécessité d'institutions permettant un « *feedback* » des citoyens et favorisant une révision, par les gouvernements, de leurs politiques à la lumière des « retours » des citoyens semble susceptible d'entrer en consonance avec le thème néorépublicain de la contestabilité, sur lequel nous allons revenir.

Rappelons-nous également la façon dont Estlund refuse la doctrine du reflet : les délibérations réelles ne sont pas supposées chez lui se calquer,

même de façon approximative, sur le modèle épistémique; et, au cas où ces délibérations se caractériseraient par des distorsions épistémiques, Estlund reconnaît la nécessité d'introduire des rapports de force compensatoire — afin de rétablir une situation plus satisfaisante sur le plan épistémique. De ce point de vue, Estlund défend un modèle de civilité élargie, répondant ainsi directement aux objections adressées aux optiques délibératives sur leur éviction des formes d'action contestataire. Malgré cela, le statut de la contestation pose problème chez Estlund: en effet, ou bien une décision est jugée bonne et il n'y a pas de raison de la contester; ou bien elle ne l'est pas et la contestation reste problématique, car c'est la procédure elle-même qui est censée être dotée d'une autorité morale fondant un devoir d'obéissance — en vertu de sa tendance à produire des décisions correctes (voir Mestiri dans ce dossier).

Si le statut de la contestation est ainsi resté problématique au sein des optiques épistémiques, cela tient au fait que, malgré leur prétention à mieux intégrer la conflictualité que les modèles délibératifs rationalistes classiques, aucune de ces optiques ne s'est réellement confrontée directement et de façon approfondie aux divers enjeux d'une articulation entre démocratie épistémique et démocratie de contestation. Pensons ici, à titre d'exemple, aux enjeux associés à la question de la confiance.

Les optiques épistémiques se bornent le plus souvent à envisager la question sous l'angle des désaccords internes aux procédures délibératives mais peine à envisager, en un sens plus large, le statut de la contestation — qu'elle prenne une forme institutionnelle ou extra-institutionnelle, voire anti-institutionnelle. Pour pallier ce déficit, ce dossier propose donc de problématiser les modes d'articulation possibles entre modèle épistémique et modèle néo-républicain de la démocratie de contestation. Ce modèle a été formulé par Pettit dans le but de cerner les contours d'une politique démocratique susceptible de promouvoir l'idéal de liberté comme absence de domination. Dans ce cadre, Pettit estime ne pouvoir s'en tenir au modèle électoral classique de la démocratie du vote. Non seulement il prend ses distances avec le modèle démocratique agrégatif, auquel il reproche de réduire les échanges politiques à des marchandages, et défend l'adoption d'un modèle démocratique délibératif, mais encore, il oppose au modèle électoral un modèle contestataire mieux susceptible, selon lui, de contourner l'écueil d'un majoritarisme problématique, qui rendrait les minorités trop vulnérables à la domination. De ce point de vue, Pettit marque son refus d'articuler la légitimité des décisions collectives à la référence à une quelconque volonté populaire: l'enjeu est ici de souligner le caractère primordial de la « contestabilité » institutionnelle des décisions démocratiques. Pour qu'une décision soit légitime, il ne s'agit pas tant que le peuple en soit l'auteur mais que les citoyens puissent exercer sur elle une forme de contrôle éditorial *ex post* — nous reprenons ici l'une des métaphores favorites de Pettit — sur le sujet, en la contestant par des canaux institutionnels dédiés.

On peut soutenir l'intérêt d'une articulation entre modèle épistémique et modèle contestataire sans s'aveugler sur les limites du point de vue normatif ainsi produit. L'intérêt d'une telle articulation est lié au fait que la contestabilité mise en relief par Pettit est en elle-même une propriété épistémique des procédures. Néanmoins, les difficultés ne tiennent-elles pas précisément au fait que le souci épistémique tend à dominer le modèle de la contestabilité de telle sorte que, souligne Girard dans sa contribution à notre dossier, « le gouvernement *pour le peuple* en vient à menacer le gouvernement *par le peuple* » ? Girard fait ici référence à la défense explicite par Pettit d'une dépolitisation des procédures contestataires. Non seulement Pettit aborde constamment la contestation sous un angle strictement institutionnel, mais en outre, il défend l'idée d'accorder à des comités indépendants d'experts un rôle central dans les procédures contestataires. Un tel point de vue est justifié par une méfiance explicite dans les compétences épistémiques du jugement populaire et de l'opinion publique. La contribution de Roussin converge avec celle de Girard dans la critique de la « pente dépolitisante » de l'approche de Pettit. D'un tel point de vue, la démocratie de contestation défendue par Pettit partage avec les procédures de la démocratie épistémique un même travers potentiel : elle justifie en effet qu'on accroisse la qualité des décisions démocratiques au prix de la démocratie elle-même.

La mise en dialogue entre modèle épistémique et modèle contestataire contribue donc à une mise en lumière des points aveugles de ces deux modèles. Elle semble bel et bien déboucher sur la nécessité de réviser et d'amender en profondeur le modèle contestataire. Néanmoins, il ne s'agit pas nécessairement de l'abandonner pour autant. Deux pistes sont ici proposées : d'un côté, il semble possible de maintenir le principe d'institutions contestataires à condition de repenser le fondement démocratique de leur autorité — dans ce cas, il s'agit alors de tempérer la dimension épistémique de la « contestabilité » en pensant sa pertinence au prisme de raisons plus proprement démocratiques (Roussin) ; de l'autre, il semble également intéressant, sans rompre avec les axes fondateurs du modèle contestataire, de repenser les conditions de rationalité du jugement des citoyens tel qu'il s'exprime au travers de la communication de masse — dans ce cas précis, il s'agit alors de déterminer dans quelle mesure un système médiatique réformé pourrait satisfaire aux conditions de la « contestabilité » en examinant la façon dont il pourrait offrir au public les moyens d'un jugement informé sur les politiques publiques (Girard). Alors que la première piste s'oriente davantage vers une critique du motif épistémique appliqué à la contestation, la seconde maintient plus fortement ce motif. Dans les deux cas cependant, il s'agit à nouveau de poser les bases d'un modèle contestataire susceptible de déboucher sur un équilibre satisfaisant entre validité et inclusion, entre les facettes épistémique et morale de la légitimité démocratique.

### Pour conclure

D'autres pistes auraient certainement pu être abordées dans le cadre d'un tel dossier. À titre d'exemple, il aurait pu être intéressant de s'interroger sur la façon dont il serait éventuellement possible d'évaluer les institutions démocratiques au prisme des « injustices épistémiques » dont elles sont susceptibles d'être le vecteur, et sur les modalités possibles de contestation de telles injustices. Le travail de Miranda Fricker (2007) a contribué à ouvrir une telle piste en théorisant la notion d'injustice épistémique, à la charnière des théories de la justice et de l'épistémologie sociale : une telle notion recouvre les processus de disqualification des contributions épistémiques et de la crédibilité de certaines personnes ou certains groupes en raison notamment de leur identité sociale. Anderson (2012) a prolongé le travail de Fricker en insistant sur la nécessité de ne pas s'en tenir, comme cette dernière, à une éthique de la vertu définissant des remèdes trop strictement individuels à ces formes d'injustice, mais plutôt d'envisager la question de leur contestation et de leur réduction sous un angle systémique et institutionnel. En cela, de telles contributions ouvrent la voie de nouvelles investigations susceptibles, par une articulation étroite entre épistémologie sociale et théorie démocratique, d'enrichir la réflexion sur la démocratie épistémique.

Mais il n'était donc pas question ici de prétendre à un questionnement exhaustif sur l'apport des approches épistémiques et sur le statut qu'elles peuvent accorder la contestation. Notre but était plus modestement d'apporter un éclairage sur certains enjeux importants de l'articulation entre autorité démocratique et contestation au prisme des optiques épistémiques. Nous sommes partis de la nécessité de prendre au sérieux le motif épistémique en repensant les rapports entre vérité et décision démocratique. Néanmoins, et sans pour autant rejoindre la posture d'un Richard Rorty (1994), nous avons aussi eu tendance à mettre en relief la nécessité de toujours garder en mémoire la « priorité de la démocratie sur la philosophie » : il s'agissait en cela de mettre en relief les limites de la démarche prétendant « fonder » l'autorité démocratique, et surtout les limites de toute démarche prétendant « fonder » ou « justifier » la démocratie en accordant une priorité trop exclusive au motif épistémique. Si elles évaluent certainement l'apport des optiques épistémiques, les diverses contributions réunies ici font pour la plupart droit à l'idée que la légitimité démocratique répond à des critères multiples et a des facettes diverses, entre autres morale et épistémique, entre lesquelles il s'agit de toujours chercher un point d'équilibre adapté, mais sans doute impossible à définir une fois pour toutes. Corrélativement, notre souci a été de mettre en dialogue des contributions résolument inscrites dans le cadre de la théorie normative et d'autres, comme celle notamment de S. Mestiri, qui en questionnent les frontières. Sur la base d'une telle pluralité, notre espoir est d'avoir posé les bases d'une réflexion plus approfondie sur l'articulation entre autorité démocratique et contestation, telle qu'elle peut être appréhendée au prisme des optiques épistémiques.

## Résumé et parcours du dossier

On l'a compris, il n'a pas été question dans le cadre de ce dossier d'aborder, de façon approfondie et systématique, l'ensemble des questions soulevées par l'émergence d'approches épistémiques de la démocratie et par le statut que peut avoir, dans ce système, la contestation démocratique. Les contributions réunies dans ce dossier mettent cependant en lumière certaines de ces questions, parmi les plus primordiales. Elles dessinent un parcours qui tend à souligner les limites inhérentes aux approches épistémiques dès lors qu'elles entreprennent de se confronter à la question de la contestation.

Les trois premières contributions du présent dossier se concentrent sur un examen des enjeux internes aux débats sur la démocratie épistémique. La contribution de Jessy Giroux qui ouvre le dossier propose une défense résolue de l'optique épistémique, inscrite dans le sillage de David Estlund. Dans « Le spectre épistocratique », Jessy Giroux part de l'idée qu'il existe bel et bien des vérités politiques et, sur cette base, il entend montrer qu'il est possible de faire de l'atteinte de ces vérités un objectif central de notre système politique sans pour autant verser dans l'écueil de l'épistocratie. Pour ce faire, Giroux adopte une stratégie argumentative consistant dans la défense de l'idée qu'une démocratie délibérative bien organisée démontre un potentiel épistémique supérieur à tout autre système politique. C'est sur cette base que Giroux esquisse une problématisation de la contestation : il met bien en relief le fait que si l'on adopte la démarche de la théorie idéale dont relève par exemple le procéduralisme épistémique, alors la contestation ne peut pas être conçue comme un reflet des failles institutionnelles. C'est pourquoi Giroux met à distance la théorie idéale et propose de déterminer le type de contribution épistémique auquel peut correspondre la contestation.

Le texte suivant, signé par H. Landemore, fait également le point de façon éclairante sur l'émergence des optiques épistémiques, mais dans le cadre d'une réflexion critique sur les limites du procéduralisme épistémique. Sans récuser la pertinence de cette perspective, Landemore insiste sur la nécessité de la compléter en articulant à l'argument procédural l'argument de la raison démocratique : cet argument appréhende l'autorité des décisions collectives en prenant appui sur la raison démocratique qui est fonction de la diversité cognitive des individus prenant part aux décisions plus que de leur capacité individuelle. Il s'agit notamment de mettre l'accent sur la diversité cognitive au cœur de l'intelligence collective. Si les décisions démocratiques sont légitimes, c'est notamment parce que les procédures démocratiques facilitent nos chances collectives de faire de bons choix. De ce point de vue, il s'agit d'enrichir et d'amender le procéduralisme épistémique, en dépassant certaines de ces limites : ainsi Landemore défend l'idée que, si l'épistocratie n'est pas une option tentante, ce n'est pas que nous ne pouvons savoir qui sont les experts, ce n'est pas non plus parce qu'il n'y a pas d'expert dont l'expertise ne soit immunisée contre les objections, mais parce que l'expert le plus fiable est le groupe pris comme un tout.

La contribution d'Allard-Tremblay s'inscrit elle aussi dans le cadre d'une approche épistémique de l'évaluation des décisions et de l'autorité démocratiques. Elle apporte cependant sur ces questions un éclairage différent des deux précédentes contributions en ce qu'elle s'inscrit moins dans le sillage du procéduralisme épistémique que dans celui des approches pragmatistes de la démocratie épistémique. Allard-Tremblay retient notamment de Misak et de Talisse l'insistance sur la façon dont le fait d'avoir une croyance engage tout agent dans une démarche épistémique. La prétention à la validité qui va de pair avec toute affirmation d'une croyance implique un engagement délibératif. Sur cette base, Allard-Tremblay entreprend de mettre en relief les vertus épistémiques de la délibération eu égard à leur influence sur nos désaccords politiques. Il s'agit d'éclairer la façon dont la délibération peut identifier et cadrer les problèmes de justice, la façon dont elle peut faire émerger les désaccords, mais aussi éviter que ceux-ci ne deviennent insurmontables et ne contribuent à favoriser un affaiblissement du corps politique. Allard-Tremblay examine ainsi la dimension « constructive » de la délibération, dimension qui tiendrait notamment au fait qu'elle nous permet de mieux comprendre ceux avec qui nous sommes en désaccord et de les considérer malgré tout comme des pairs épistémiques : c'est ainsi qu'elle peut éviter que des désaccords persistants ne deviennent politiquement insoutenables.

Dans le cadre de ces contributions, la contestation est donc principalement envisagée sous la forme de désaccords se manifestant au sein des procédures démocratiques, et elle est appréhendée à l'aune de sa portée épistémique. Les trois contributions suivantes mettent, chacune à sa manière et sous des angles différents, l'accent sur la nécessité d'élargir quelque peu l'approche du phénomène contestataire. Elles posent les bases d'une problématisation de l'apport et des limites des approches épistémiques de la contestation, à travers une mise en dialogue entre modèle contestataire et modèle épistémique. Le texte de Philip Pettit revient sur les axes structurant de la réflexion néo-républicaine sur la notion de démocratie de contestation. Selon Pettit, nous devons prendre garde à une énigme inhérente à toute démarche démocratique, ce qui exige de repenser les fondements normatifs de cette dernière.

Il y a trois affirmations plausibles que l'on fait communément au sujet de la démocratie, et qu'il paraîtrait problématique de rejeter : elles constituent, pour ainsi dire, les axiomes de la discussion lorsque l'on s'intéresse à l'essence de la démocratie. Cependant, ces affirmations sont incompatibles les unes avec les autres, et cela constitue une énigme pour la théorie de la démocratie. Cet article présente et justifie chacune de ces affirmations et montre que les approches classiques de la démocratie ne résolvent pas cette énigme de manière satisfaisante parce qu'elles n'y apportent qu'une solution *ad hoc* et ne parviennent à rétablir la cohérence de l'ensemble qu'en rejetant tout simplement l'un ou l'autre des axiomes en question. On esquissera

alors une stratégie de résolution différente, qui impliquera de réinterpréter et non de rejeter l'une des affirmations. Cela permettra de proposer une nouvelle manière de conceptualiser la démocratie en termes de régime de régulation délibérative. Selon Pettit, seule une approche délibérative permet de résoudre des tensions internes propres aux conceptions classiques de la démocratie.

Une telle réflexion permet de bien ressaisir l'importance du motif épistémique gouvernant l'élaboration de la contestabilité, motif épistémique souligné par ailleurs à la fois par la contribution de Juliette Roussin et par celle de Charles Girard. L'article de Juliette Roussin propose une lecture croisée des modèles épistémique et contestataire afin de mieux interroger la tendance des démocraties contemporaines à s'entourer d'institutions indépendantes ayant pour fonction de limiter et corriger les défaillances des corps démocratiques élus et représentatifs. L'auteure entend questionner le caractère démocratique de ces formes institutionnelles de contestation et défend la nécessité d'un contrôle démocratique plus étroit de celles-ci : si certaines autorités compétentes doivent exercer un contrôle sur les décisions publiques, alors, insiste Roussin, nous devons recevoir l'assurance que l'action de ces autorités est elle-même soumise à notre contrôle. C'est de ce point de vue que l'auteure explore la pertinence et les limites de la critique de l'épistocratie proposée par Estlund. Sa contribution aboutit également à mettre en lumière la réduction que risque de produire toute approche trop exclusivement épistémique des formes institutionnelles de contestation.

S'il part également d'une lecture croisée des modèles épistémique et contestataire et si, comme Roussin, il insiste sur les limites posées par un modèle de la contestabilité trop dominé par un motif épistémique, Girard s'attaque cependant à un objet différent — la communication de masse et sa capacité à se faire le vecteur de formes de contestation — et adopte une démarche quelque peu différente qui reste plus proche d'une optique épistémique. Il ne s'agit pas ici de poser des limites à la légitimation des institutions de la contestation en termes épistémiques, mais de déterminer comment répondre à la critique classique selon laquelle le jugement populaire façonné par la communication de masse est nécessairement incompétent : l'enjeu est dès lors de déterminer ce qui est requis pour que la communication de masse contribue à assurer la compétence du peuple. Girard soutient que l'équilibre entre prétention à la validité et dimension inclusive des décisions démocratiques implique un espace public médiatisé susceptible de fournir le contexte adapté à la formation du jugement critique des citoyens sur les politiques publiques — ce jugement critique étant susceptible dans certains cas de déboucher sur une contestation de ces mêmes politiques. Girard conteste qu'un tel contexte puisse émerger spontanément des actions des agents médiatiques, y compris lorsque sont assurées les conditions juridiques garantissant la liberté de la presse ainsi que le maintien de la diversité et de la pluralité des médias. Si un espace médiatique de la contestation doit émerger, il

doit être institué, et une telle institution ne peut passer que par une régulation démocratique des médias puisant dans les ressources offertes par l'éthique professionnelle journalistique, la critique sociale des médias et le droit de la communication. La réflexion sur la façon dont l'espace public médiatisé peut être porteur de formes authentiques de contestation est ainsi l'occasion *in fine* de repenser l'articulation possible entre modèle épistémique et modèle contestataire, dans le constant souci de trouver un point d'équilibre entre l'exigence d'inclusion et la prétention à la validité des procédures démocratiques.

La contribution de Soumaya Mestiri clôt le dossier en revenant plus largement sur la notion de démocratie épistémique et en en proposant une véritable déconstruction. La démarche vise ici le procéduralisme épistémique tel qu'il a été formulé par Estlund et radicalise le regard critique porté sur ce dernier par une grande partie des contributions rassemblées dans ce dossier. Mestiri réinscrit le débat sur la démocratie épistémique dans une réflexion sur les évolutions récentes du libéralisme. Il s'agit, au travers du procéduralisme épistémique, de cerner les limites de certaines stratégies d'hybridation conceptuelle visant, dans ce cas précis, à laisser croire que le libéralisme pourrait être substantiel sans être dogmatique. Mestiri interprète ainsi ce qu'elle considère comme l'échec du procéduralisme épistémique à l'aune des échecs successifs d'autres tentatives d'hybridation (multiculturalisme libéral et libéralisme postcolonial en particulier). Si échec il y a, il repose sur le caractère instable des compromis auxquels le procéduralisme épistémique tente constamment de parvenir dans la mesure où il est pris en étau entre une tendance à la substantialité et la tentation, afin de pallier les excès d'une telle tendance, de sans cesse réviser toute prétention épistémique à la baisse. Si échec il y a, il tient aussi à une difficulté avérée à penser la contestation, comme on l'a signalé un peu plus tôt. Un tel échec tient, selon Mestiri, au processus de « (faux) *mea culpa* dans lequel le paradigme libéralo-procédural est entré depuis une vingtaine d'années » afin de garder sa place dans ce que Mestiri nomme « la course aux paradigmes » et ce qu'on serait tenté d'appeler le « marché des modèles académiques de la démocratie ». Soucieux de répondre aux objections visant sa neutralité soupçonnée de n'être qu'une neutralité de façade, le libéralisme se serait engagé dans une stratégie problématique de brouillage des frontières et d'hybridation conceptuelle dont le procéduralisme épistémique serait emblématique dans son souci d'élaborer une « situation-idéale-de-parole-qui-ne-l'est-pas-vraiment », entre le procédé heuristique et l'« utopie réaliste », et de présenter Rawls comme un « fondationniste juste ce qu'il faut » (nous reprenons ici les formules de S. Mestiri). En définitive, les limites du procéduralisme épistémique tiendraient au refus d'Estlund de choisir entre une défense résolue des principes du libéralisme politique et la reconnaissance de la dimension métaphysique du libéralisme rawlsien et de ce qui en découle. Elles tiendraient

dès lors à l'occultation de l'impossibilité qu'il y a à parvenir à un point d'équilibre stable entre procédure et substance.

### Bibliographie

- Anderson, Elizabeth. 2006. « The Epistemology of Democracy », *Episteme: Journal of Social Epistemology* 3, p. 8-22.
- . 2008. « An Epistemic Defense of Democracy: David Estlund's Democratic Authority », *Episteme: Journal of Social Epistemology*, 5 (1), p. 129-39.
- . 2012. « Epistemic Justice as a Virtue of Institutions », *Social Epistemology*, 26 (2), p. 163-173.
- Bacon, Michael. 2010. « The Politics of Truth: a Critique of Peircean Deliberative Democracy », *Philosophy and Social Criticism*, 36 (9), p. 1075-91.
- Christiano, Thomas. 1997. « The Significance of Public Deliberation », in J. Bohman et W. Rehg (ed.), *Deliberative Democracy*, p. 243-277.
- . 2008. *The Constitution of Equality. Democratic Authority and its limits*, Oxford, Oxford University Press.
- Cohen, Joshua. « An Epistemic Conception of Democracy », *Ethics*, 97 (1), 1986, p. 26-38.
- Copp, David. 2011. « Reasonable Acceptability and Democratic Legitimacy: Estlund's Qualified Acceptability Requirement », *Ethics*, 121 (2), p. 239-269.
- Dietrich, Franz et Kai Spiekerman. 2013. « Epistemic Democracy with Defensible Premises », *Economics and philosophy*, 29 (1), p. 87-120.
- Estlund, David. 2011. *L'autorité de la démocratie. Une perspective philosophique*, trad. Y. Meinard, Paris, Hermann.
- Festenstein, Matthew. 2004. « Pragmatism and Two Models of Deliberative Democracy », *European Journal of Social Theory*, 7 (3), p. 291-306.
- Fricter, Miranda. 2007. *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*, Oxford, Oxford University Press.
- Gaus, Gerald F. 1997. « Reason, Justification and Consensus. Why Democracy Can't Have it All? », in J. Bohman et W. Rehg (dir.), *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, Cambridge, Mass., The MIT Press, p. 204-242.
- Gaus, Gerald F. 2011. « On Seeking the Truth (Whatever That Is) Through Democracy: Estlund's Case for the Qualified Epistemic Claim », *Ethics*, 121 (2), p. 270-300.
- Girard, Charles et Alice Le Goff. « Introduction », in C. Girard et A. Le Goff, dir., *La démocratie délibérative. Anthologie de textes fondamentaux*, Paris, Hermann, 2010, p. 11-112.
- Goodin, Robert E. 2003. *Reflective Democracy*, Oxford, Oxford University Press.
- . 2008. *Innovating Democracy. Democratic Theory and Practice after the Deliberative Turn*, Oxford, Oxford University Press.
- . (dir.) 1998. *The Theory of Institutional Design*, Cambridge, Cambridge University Press.
- . (avec C. List) 2001. « Epistemic Democracy: Generalizing the Condorcet Jury Theorem », *Journal of Political Philosophy* 9 (3) p. 277-306.
- Hardin, Russel, dir., 2004. *Distrust*, New York, Russel Sage Foundation.
- . 2006. *Trust*, Polity Press, London, 2006.

- Knight, James et James Johnson. 2011. *The Priority of Democracy. Political Consequences of Pragmatism*, Princeton, Princeton University Press.
- Ladha, Krishna K. 1992. «The Condorcet Jury Theorem, Free Speech, and Correlated Votes», *American Journal of Political Science*, vol. 36, n° 3, p. 617-634.
- Leydet, Dominique, dir., 2002. «La démocratie délibérative». Numéro spécial de *Philosophiques*, vol. 29, n° 1, automne 2002, Montréal.
- Leydet, Dominique et Hervé Pourtois. 2006. «Pluralisme et conflit dans les théories contemporaines de la démocratie», *Archives de philosophie du droit*, t. 49, p. 71-92.
- List, Christian. 2006. «The Discursive Dilemma and Public Reason», *Ethics*, n° 116, vol. 2, p. 362-402.
- List, Christian et Philip Pettit. 2004. «An Epistemic Free-Riding Problem? dans *Karl Popper, Critical Appraisals*, P. Catton et G. Macdonald (dir.), London, Routledge, p. 128-158.
- MacGilvray, Eric. 2005. «Democratic Doubts: Pragmatism and the Epistemic Defense of Democracy», *Journal of Political Philosophy*, 21 (4).
- Mellos, Koulla et Patrick Savidan. 1999. *Pluralisme et délibération. Enjeux de la philosophie politique contemporaine*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa.
- Misak, Cheryl. 2008. «A Culture of Justification: the Pragmatist's Epistemic Argument for Democracy», *Episteme*, p. 94-105.
- Ober, Josiah. 2008. *Democracy and Knowledge: Learning and Innovation in Classical Athens*, Princeton, Princeton University Press.
- Olson, Mancur. 1965. *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups*, Cambridge, Harvard University Press.
- Peter, Fabienne. 2008. «Pure Epistemic Proceduralism», *Episteme. A Journal of Social Epistemology*, 5(1), p. 33-53.
- Pettit, Philip. 2004. *Républicanisme: une théorie de la liberté et du gouvernement*, trad. de Jean-Fabien Spitz et Patrick Savidan, Paris, Gallimard.
- Pourtois, Hervé. 2005. «Délibération, participation et sens du désaccord», *Ethique publique*, vol. 7, n° 1 p. 145-154.
- Rancière, Jacques. 1995. *La mésentente*, Paris, Galilée.
- . 2005. *La haine de la démocratie*, La Fabrique, Paris.
- Ronsanvallon, Pierre. 2006. *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Paris, Seuil.
- Rorty, Richard. 1994. «La priorité de la démocratie sur la philosophie», *Objectivisme, relativisme et vérité*, trad. J. P. Cometti, Paris, PUF.
- Simmons, A. John. 2001. *Justification and Legitimacy: Essays on Rights and Obligations*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Savidan, Patrick. 2008. «Démocratie participative et conflit», *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 2, n° 58, p. 177-189.
- Talisse, Robert. 2005. *Democracy After Liberalism*, NYC, Routledge.
- . 2007. *A Pragmatist Philosophy of Democracy*, NYC, Routledge.
- . 2009. «Folk Epistemology and the Justification of Democracy», in *Does Truth Matter? Democracy and Public Space*, R. Geenens et R. Tinnevelt, Springer, p. 41-55.
- Tilly, Charles. 2005. *Trust and Rule*, Cambridge, Cambridge University Press.
- . 2007. *Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Tuck, Richard. 2008. *Free Riding*, Cambridge, Harvard University Press.
- Vermeule, Adrian. *Mechanisms of Democracy. Institutional Design Writ Small*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- Warren, Mark. 1999. « Democratic Theory and Trust » dans *Democracy and Trust*, Mark Warren, ed., Cambridge, Cambridge University Press, p. 310-345.
- Young, Iris Marion. 2000. *Inclusion and Democracy*, Oxford, Oxford University Press.
- Waldron, Jeremy. 1999. *Law and Disagreement*, Oxford, Oxford University Press.

# Pourquoi le grand nombre est plus intelligent que le petit nombre, et pourquoi il faut en tenir compte

Hélène Landemore

Autorité démocratique et contestation  
Volume 40, numéro 2, automne 2013

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1023698ar>  
DOI : <https://doi.org/10.7202/1023698ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)  
1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Landemore, H. (2013). Pourquoi le grand nombre est plus intelligent que le petit nombre, et pourquoi il faut en tenir compte. *Philosophiques*, 40 (2), 283–299. <https://doi.org/10.7202/1023698ar>

Résumé de l'article

Cet article présente les bases d'un argument épistémique en faveur de la démocratie définie comme procédure de décision collective. Il explore également les implications d'un tel argument épistémique par rapport à d'autres justifications établies de la démocratie, par rapport aux explications scientifiques de ses succès empiriques, et en termes de politiques publiques à mener. En ce qui concerne l'argument épistémique proprement dit, il repose sur le concept de « raison démocratique », autrement dit l'intelligence collective des individus dans le domaine politique, et propose, de manière contre-intuitive, que la raison démocratique est davantage tributaire de la diversité cognitive des individus qui prennent part aux décisions que de leurs aptitudes personnelles. Généralement, l'argument de la raison démocratique complète les arguments procéduraux basés sur l'équité et l'égalité pour offrir une explication fonctionnaliste complète de la démocratie. Pour finir, cet article défend l'idée de réformes institutionnelles favorisant la participation citoyenne dans le processus de prise de décision collective.

# Pourquoi le grand nombre est plus intelligent que le petit nombre, et pourquoi il faut en tenir compte

HÉLÈNE LANDEMORE

Université Yale

helene.landemore@yale.edu

**RÉSUMÉ.** — Cet article présente les bases d'un argument épistémique en faveur de la démocratie définie comme procédure de décision collective. Il explore également les implications d'un tel argument épistémique par rapport à d'autres justifications établies de la démocratie, par rapport aux explications scientifiques de ses succès empiriques, et en termes de politiques publiques à mener. En ce qui concerne l'argument épistémique proprement dit, il repose sur le concept de « raison démocratique », autrement dit l'intelligence collective des individus dans le domaine politique, et propose, de manière contre-intuitive, que la raison démocratique est davantage tributaire de la diversité cognitive des individus qui prennent part aux décisions que de leurs aptitudes personnelles. Généralement, l'argument de la raison démocratique complète les arguments procéduraux basés sur l'équité et l'égalité pour offrir une explication fonctionnaliste complète de la démocratie. Pour finir, cet article défend l'idée de réformes institutionnelles favorisant la participation citoyenne dans le processus de prise de décision collective.

**ABSTRACT.** — This paper presents the foundations of a systematic epistemic case for democracy as a collective decision-rule and explores the implications of this epistemic claim for normative justifications of democracy, scientific explanations of its empirical success, and policy reforms. As far as the epistemic case is concerned, the paper proposes an account based on the concept of “democratic reason,” or the collective intelligence of the people in politics. The paper argues that, counter-intuitively, democratic reason is more a function of the cognitive diversity of the individuals taking part in the decision than of their individual ability. As an account of democracy's epistemic benefits, the argument from democratic reason supplements procedural accounts based on fairness and equality to provide a complete functionalist explanation of democracy. Finally, the argument supports policy reforms increasing citizens' participation in the collective decision-process.

L'idée de sagesse collective — c'est-à-dire l'idée selon laquelle on est plus intelligent à plusieurs, et qu'en général plusieurs têtes valent mieux qu'une — est au moins aussi ancienne que les *Politiques* d'Aristote<sup>1</sup>. On pourrait dire que cette idée se trouve au cœur de toute entreprise collective, et peut-être même, de toute société. Les individus se rassemblent, parce qu'ils savent qu'ils peuvent obtenir davantage ensemble qu'ils ne le pourraient individuellement, et ils prennent des décisions de manière collective

---

1. Voir Waldron, 1995, pour un commentaire plus complet de ce qu'il a appelé, de manière particulièrement heureuse, la « doctrine de la sagesse de la multitude » ou DSM.

parce qu'ils croient que, du point de vue qualitatif, de telles décisions se révéleront en moyenne plus intelligentes que ne se révéleraient celles que chacun d'entre eux prendrait par lui-même. La position inverse, qui dénonce la « folie des foules » (Charles Mackay, 1841) et affirme que « trop de cuisinières gâtent la sauce », est cependant tout aussi commune. Dans les sciences politiques, depuis Platon jusqu'aux démocrates élitistes contemporains, l'idée que la multitude est incapable de se comporter de manière autonome, sans même parler de son inaptitude à prendre quelque décision avisée que ce soit, est sans doute celle qui domine<sup>2</sup>. Voilà qui est assez paradoxal, étant donné cette autre croyance communément acceptée, et selon laquelle la démocratie est la seule forme de gouvernement légitime (et pas juste le pire régime à l'exception de tous les autres).

Ces dernières années, cependant, l'idée d'intelligence collective appliquée aux sociétés a connu un regain d'intérêt à la faveur de travaux comme ceux de Howard Rheingold avec *Foules intelligentes* (2005), James Surowiecki avec *La sagesse des foules* (2008), ou Cass Sunstein avec *Infotopia: How Many Minds Produce Knowledge*. En parallèle, mais de manière indépendante, la théorie démocratique a vu un petit groupe d'individus auto-baptisés « démocrates épistémiques » reprendre à son compte, en général au sein du paradigme dominant de la « démocratie délibérative », l'idée d'autorité démocratique et celle de la capacité des institutions démocratiques à produire de bonnes décisions collectives (par exemple Estlund, 1997 et 2008 1; Goddin, 2003 et 2008). Dans le même temps, les théoriciens formalistes ont redécouvert le théorème du jury de Condorcet. La littérature qui a dérivé de ces deux sources s'est rapidement intéressée à la question de sa pertinence pour la démocratie (voir par exemple les débats qui ont eu lieu dans Grofman, Feld et Waldron, 1989). Plus récemment encore, Josiah Ober a soutenu que l'Athènes de l'Antiquité disposait de propriétés épistémiques qui l'ont rendue capable de collecter et de traiter l'information de manière plus efficace que toutes les cités-États rivales, telles que Sparte (Ober, 2010).

Il y a ainsi eu un retour en grâce de la vieille idée aristotélicienne selon laquelle plusieurs têtes valent mieux qu'une, réhabilitée de plusieurs points de vue. En rapprochant les différents travaux consacrés à cette question et en y ajoutant certains concepts empruntés à la psychologie et aux sciences cognitives, j'ai moi-même proposé une défense épistémique poussée de la démocratie fondée sur l'idée d'intelligence collective (Landemore, 2008, 2002a et 2013). Dans ce travail, je soutiens la thèse selon laquelle les institutions démocratiques, telles que la délibération inclusive et la règle de la majorité couplée au principe du suffrage universel, allient leurs propriétés épistémiques de manière à transformer le plomb de la contribution individuelle des

---

2. Pour une version récente de ce vieux thème platonicien, voir Caplan, 2007.

citoyens en l’or de la « raison démocratique »<sup>3</sup> et fournissent à la démocratie un avantage épistémique sur toute variante de l’oligarchie. Cette affirmation va plus loin que la conjecture timide avancée par David Estlund, selon laquelle la démocratie vaudrait épistémiquement mieux que le hasard, autrement dit, qu’elle serait plus susceptible de parvenir à la vérité qu’une procédure reposant sur le hasard, comme le fait de tirer à pile ou face quand on doit faire un choix entre deux options (Estlund, 2008). Elle prolonge également un argument proposé par John Stuart Mill en faveur de la supériorité du gouvernement représentatif sur toute forme d’aristocratie et de monarchie (Mill, 2010 [1861], chap. V)<sup>4</sup>. On peut enfin l’interpréter comme une version plus générale de la thèse de l’agrégation de la connaissance avancée par Ober.

Cet article se propose d’accomplir deux choses. La première est de présenter et défendre, sous forme condensée, l’idée qu’il existe un lien théorique entre le phénomène de l’« intelligence collective » ou de la « sagesse collective » d’une part, et le principe démocratique de la prise de décision collective d’autre part. La raison pour laquelle on peut s’attendre à ce que les plus nombreux soient plus intelligents que les moins nombreux réside, selon moi, dans le fait qu’il y a probablement une corrélation entre la prise de décision inclusive et la présence d’un élément dont il a récemment été démontré qu’il joue un rôle clé dans l’émergence de l’intelligence collective, à savoir la « diversité cognitive » (Hong and Page, 2001, 2004, 2009; Page, 2007). Dans la mesure où ce type de diversité s’accroît de manière caractéristique lorsque l’on inclut davantage d’individus, et toutes choses étant égales par ailleurs (c’est-à-dire, si l’on fait abstraction d’un certain nombre de facteurs d’interférences, comme les coûts de communication), les plus nombreux doivent être plus intelligents (Landemore, 2012a, 2012b, 2013).

Dans un second temps, cet article se penche sur les implications positives et normatives de l’idée d’intelligence collective dans la perspective d’une défense de la démocratie. Sur le plan des implications positives, je soutiens la thèse selon laquelle l’idée de « raison démocratique » — ou d’intelligence collective du peuple en matière politique — fournit un cadre conceptuel adéquat pour un certain nombre de recherches empiriques en sciences politiques et en économie, du moins le type de recherches qui visent à identifier des corrélations entre certains résultats considérés comme désirables, et la prise de décision démocratique. Il me semble également que l’idée d’une

---

3. C’est ainsi que je propose d’appeler l’intelligence collective que produisent les institutions démocratiques.

4. Mill pensait que le véritable risque pour la démocratie, ou, comme il l’appelle, le gouvernement représentatif, n’était pas de se trouver comparé à la règle d’un seul ou de quelques-uns, mais d’être comparé à une bureaucratie. Si l’on veut être tout à fait juste, il faut reconnaître que la manière dont il comprenait le fonctionnement du gouvernement représentatif (et en particulier des assemblées représentatives) diverge dans une certaine mesure de nos conceptions modernes. Par exemple, il ne pensait pas que la fonction des assemblées représentatives était de faire les lois, mais seulement de sélectionner les experts à qui serait confiée cette tâche.

intelligence collective du peuple fournit un cadre dans lequel un bon nombre des résultats produits par la recherche sur l'opinion publique pourraient trouver une interprétation moins décourageante qu'elle ne l'est d'ordinaire. Sur le plan de la théorie démocratique normative, il me semble que l'argument à tirer de l'intelligence collective peut non seulement s'ajouter au répertoire déjà existant des arguments en faveur de la démocratie, mais nous invite également à nous intéresser au statut de ces autres arguments. La conclusion, enfin, présente quelques réflexions sur les implications potentielles de l'argument de l'intelligence collective en ce qui concerne les politiques à mener. Je suggère que, là où ils sont possibles et conduits de la bonne manière, les efforts en vue de rendre le processus de prise de décision collective plus inclusif et plus ouvert à la participation citoyenne devraient aussi permettre de parvenir à des décisions collectives non seulement plus justes, mais aussi, dans l'ensemble, plus intelligentes.

### 1. La raison démocratique: l'argument de l'intelligence collective

Je commencerai par donner une première définition de l'idée de sagesse collective, ou d'intelligence collective, que j'applique au domaine de la politique démocratique sous le nom de « raison démocratique ». Je conçois la raison démocratique comme un certain type de phénomène d'émergence, celui en vertu duquel un peuple se révèle être plus intelligent ou plus sage que les individus qui le composent. Dans cet article, j'utiliserai indifféremment les termes « intelligence » et « sagesse », bien que le concept de sagesse soit plus riche que celui d'intelligence, puisqu'il recouvre les notions d'expérience, de connaissance éprouvée par le temps et, de façon plus générale, celle d'intelligence diachronique — autant d'aspects qui relèvent sans doute de la raison démocratique, mais sur lesquels je n'insisterai pas ici<sup>5</sup>. Le seul aspect diachronique de la raison démocratique dont nous dirons un mot dans cet article est celui introduit par l'institution de la représentation politique, dans la mesure où elle crée une forme de médiation temporelle entre l'apport des citoyens et sa traduction dans des politiques effectives.

L'argument substantiel que je propose en faveur de la démocratie, en liaison avec cette idée de raison démocratique, peut être résumé dans la simple affirmation suivante: la démocratie constitue une bonne procédure de prise de décision collective parce que, entre autres et toutes choses étant égales par ailleurs, elle maximise nos chances collectives de faire les bons choix<sup>6</sup>. De plus, la démocratie dispose d'une supériorité épistémique sur les autres procédures de prise de décision qui sont moins inclusives en raison du

5. Pour une étude plus complète de ces notions, voir par exemple l'article de D. Andler dans Landemore and Elster, 2012.

6. Laisant pour l'instant de côté la question philosophique épineuse de savoir ce qu'est un « bon » choix, on accepte l'idée qu'il existe un tel standard de correction indépendant de toute procédure (ce que requiert tout approche épistémique de la démocratie).

lien essentiel qui existe entre le caractère plus inclusif d'un processus de prise de décision, d'une part, et d'autre part, quelque chose qui s'est révélé être un élément clé de l'intelligence collective, à savoir la « diversité cognitive ».

Sans simplifier outrancièrement les choses, on peut dire que le phénomène de l'intelligence collective est le produit de deux facteurs. Le premier renvoie à l'aptitude ou à l'intelligence des membres du groupe pris individuellement, et que l'on peut exprimer sous la forme d'une aptitude moyenne. Appelons-la leur « QI ». Ce facteur renvoie à la propriété d'une « moyenne » idéale, ou d'un membre du groupe qui pourrait être considéré comme « représentatif ». L'autre facteur est celui de la « diversité cognitive » ou, en gros, l'existence de différentes manières de voir le monde, de l'interpréter, et d'y appliquer des modèles prédictifs, au sein d'un même groupe. Plus techniquement, la diversité cognitive renvoie à une diversité de perspectives (la manière de se représenter les situations et les problèmes), à une diversité d'interprétations (la manière d'élaborer des solutions en réponse à ces problèmes), et à une diversité de modèles prédictifs (la manière d'inférer les causes et les effets) (Page, 2007 : 7 ; voir également Stich, 1999). Remarquons que la diversité cognitive est une propriété du groupe lui-même, et non d'un individu donné en son sein.

Hong et Page montrent que l'aptitude individuelle et la diversité cognitive jouent un rôle différent selon les contextes — une intuition que nous pouvons tous saisir, mais qu'ils élèvent au rang de vérité mathématique. Dans les situations de résolution de problèmes, ce qui compte le plus pour la qualité de la réponse collective n'est pas tant l'intelligence des individus pris un par un, mais la diversité cognitive au sein de leur groupe (théorème de l'avantage de la diversité sur l'aptitude). Pour une illustration rapide et une mise en situation de cette idée (qui se trouve développée plus avant dans Landemore, 2012a et 2013), on peut songer au processus de décision tel qu'il se déroule dans *Douze hommes en colère*. Individuellement, tous les jurés initialement convaincus de la culpabilité du prévenu se seraient enfermés dans un jugement erroné. Même le juré qui s'écarte initialement du consensus (incarné par Henri Fonda) n'aurait pas été, seul, en mesure de fonder son intuition vague qu'on pouvait raisonnablement douter de la culpabilité du prévenu. Ce n'est qu'après avoir soumis l'ensemble des informations et des arguments disponibles à la discussion générale, les avoir passés au crible et examinés sous les différentes loupes du groupe que les membres du jury parviennent de manière unanime et assurée à un verdict de non-culpabilité.

L'idée générale ainsi illustrée dans ce film est que ce qui compte le plus pour la résolution de problèmes, par exemple, ceux auxquels ce jury devait faire face, est, plus que le degré d'intelligence respectif de chacun des membres du groupe, la variété des manières de penser qui existent en son

sein<sup>7</sup>. Après tout, au départ, dix des onze jurés ont tort — ils présentent un seuil de QI collectif très bas, si l'on veut. Pourtant, et ce en vertu d'une différence initiale de perspective sur la question (exprimée par le juré numéro 8), qui donne lieu à une discussion sur les raisons que chaque juré pourrait avoir de choisir le verdict de culpabilité, des perspectives différentes sont adoptées, lesquelles apportent de nouveaux éléments. En définitive, les jurés se montrent capables de se guider les uns les autres vers la bonne réponse. Autrement dit : un minimum de diversité cognitive peut compenser bien des incompétences individuelles.

Dans d'autres contextes, cependant, la diversité cognitive a autant d'importance que les aptitudes individuelles (théorème de la diversité). Ces contextes renvoient aux situations dans lesquelles on agrège simplement les jugements individuels en une réponse collective, sans qu'il soit possible de séparer les bonnes contributions des mauvaises, à la différence de ce qui se produit dans un processus diachronique et délibératif de résolution de problème comme celui qu'illustre l'exemple du jury (théorème de l'avantage de la diversité sur l'aptitude). Autrement dit, dans les contextes de pure agrégation (plutôt que de délibération), il y a une équivalence stricte entre les deux éléments de l'intelligence collective. Sans expliquer en détail pourquoi l'agrégation des jugements dans un groupe peut permettre de parvenir à des jugements et des prédictions collectifs plus pertinents que toute prédiction ou tout jugement individuels, disons juste que, d'après l'analyse proposée par Hong et Page, cette propriété tient à l'existence de corrélations négatives entre les prédictions de chacun des votants<sup>8</sup>. L'avantage des corrélations négatives de ce type est de garantir que, là où une personne se trompe, une autre personne a plus de chances de faire le bon choix, et inversement. Par conséquent, au total, les erreurs s'annulent de manière systématiquement avantageuse. Dès lors, l'erreur « moyenne » du groupe (c'est-à-dire l'erreur collective à laquelle on parvient, dans les cas où on peut la calculer, par exemple quand il s'agit de prédire des quantités) sera moindre que l'erreur moyenne d'un individu pris au hasard, et en fait elle est d'autant moindre que la différence entre les modèles prédictifs utilisés par les individus est grande (c'est-à-dire, qu'il y a plus de diversité cognitive au sein du groupe).

Pour donner une illustration de ce phénomène, prenons la manière dont les gens font des prédictions pour choisir, entre deux candidats, le meilleur président potentiel. Certains d'entre nous fonderont leur jugement sur sa compétence présumée en matière d'affaires sociales. D'autres feront une prédiction sur la base de son attachement au principe du conservatisme fiscal et sur l'état de l'économie tel qu'il est prévu pour les années à venir. Il y aura probablement des corrélations négatives entre les prédictions de quelqu'un

7. Pour un autre exemple tiré de la politique locale, voir Landmore, 2012b.

8. Je laisse au lecteur le soin de se reporter à la démonstration mathématique des théorèmes plus généraux dans Page, 2007 (chap. 8).

qui se concentre uniquement sur les compétences du candidat en matière sociale, et quelqu'un qui se concentre seulement sur ses compétences en matière de fiscalité. Dès lors, le jugement collectif produit par l'agrégation de modèles prédictifs aussi variés aura tendance à atteindre des prédictions plus exactes que ne le pourrait par lui-même un modèle prédictif individuel. En d'autres termes, il est plus probable que nous élisions le bon président si nous agrégeons les modèles prédictifs des démocrates et des républicains plutôt que de faire des prédictions sur la base des jugements d'un seul de ces groupes.

On pourrait cependant se demander d'où proviennent ces corrélations négatives. Elles proviennent du fait que, quand ils considèrent différents candidats, différents individus se focalisent sur différentes dimensions d'une même qualité (ce que Page appelle « perspective »), ici la compétence relative à la fonction de président. Une personne se concentre sur la compétence sur les questions sociales, une autre sur la compétence en matière économique. Cela produit ce que Page appelle des « interprétations de projection sans chevauchement », c'est-à-dire des interprétations de la compétence du candidat qui ne contiennent aucune variable ou dimension en commun (en l'occurrence, la compétence sur les questions sociales ou économiques)<sup>9</sup>.

Remarquons que, dans leur analyse, Hong et Page mettent l'accent non pas tant sur le grand nombre d'individus que sur la diversité cognitive qu'un tel nombre peut présenter. La beauté de leur explication vient du fait que l'agrégation des jugements individuels peut produire des résultats remarquables, quand bien même il n'y aurait qu'un petit nombre de personnes impliquées.<sup>10</sup> Selon les auteurs, il n'est pas besoin d'avoir une infinité de votants pour que la règle de la majorité garantisser une exactitude de 100 p. cent. C'est là un avantage majeur sur les explications de l'intelligence collective qui reposent sur la « loi des grands nombres », comme le théorème du

---

9. Page formule « la propriété de projection » comme suit : « Si deux individus fondent leurs modèles prédictifs sur différentes variables à partir de la même perspective (formellement, s'ils utilisent une projection qui ne recouvre pas les interprétations), alors la correction de leurs prédictions est corrélée négativement pour les projections binaires » (Page, 2007 : 203).

10. Il faut ici ajouter une mise en garde, sans quoi le résultat paraît trop optimiste. On ne peut pas avoir une infinité de variables ou de dimensions associées à une perspective donnée (disons, l'aptitude pour un poste). Quand le nombre de votants devient très élevé, le nombre de variables que les individus utilisent pour faire une prédiction peut rester proportionnellement assez bas (sur les questions sociales et économiques essentielles, les votants peuvent être sensibles au charisme personnel et aux variables de la politique étrangère, mais ils ne prendront plus en considération des variables comme le type de chien que possède la personne, ou son sens de l'humour). Pour éviter les corrélations positives quand le nombre d'individus qui composent la foule s'accroît, les votants doivent soit utiliser des interprétations groupées (*cluster interpretations*), soit baser leurs interprétations sur des perspectives différentes. L'interprétation d'un votant qui combine des considérations de compétence sur les questions sociales et des considérations de compétence sur les questions financières est un exemple d'interprétations groupées (*cluster interpretations*).

jury de Condorcet (TJC — Condorcet, 1785) ou l'idée de « miracle de l'agrégation » (Converse, 1971). En effet, puisque que la diversité cognitive peut émerger dès lors qu'il y a plus d'un seul prédicteur, la magie peut alors opérer même dans un petit groupe de trois personnes seulement, et son efficacité s'accroître substantiellement à chaque fois que l'on ajoute une personne au groupe, pour autant que cette personne apporte un modèle prédictif assez distinct (alors que dans le modèle du TJC l'avantage de la règle de la majorité ne se fait sentir qu'à la limite, quand on dispose d'une infinité de personnes, et ajouter un individu au groupe ne fait guère de différence).

Cette analyse, il faut le reconnaître, n'est pas plus à l'abri du risque de biais systématiques que ne le sont le TJC ou la thèse du miracle de l'agrégation. Si les citoyens partagent un certain nombre de conceptions erronées — des préjugés racistes, ou les biais systématiques mis en évidence par Bryan Caplan dans les affaires économiques (Caplan, 2007) —, la règle de la majorité ne fera qu'amplifier ces erreurs et, en tout état de cause, rendre les décisions démocratiques moins intelligentes que celle qu'aurait pu réussir à prendre un seul citoyen pris au hasard. Selon Hong et Page, cependant, le risque que la foule soit systématiquement dans l'erreur n'est réel que si l'exactitude prédictive individuelle fait défaut dans le groupe (les gens sont vraiment trop stupides) et que sa manière de faire des prédictions manque de diversité. À celui qui ferait l'hypothèse de votants qui disposent d'un minimum de compétence sur la question en jeu<sup>11</sup>, et d'une société libérale dans laquelle le désaccord et la diversité de pensée sont encouragés, on pourrait répondre que le scénario de Caplan, qui renvoie à la pire des situations où l'erreur moyenne est élevée et la diversité basse — ce qui correspondrait aux conditions du pire des scénarios, celui d'une décision majoritaire parfaitement stupide — n'est guère plausible.

On pourrait à présent se demander dans quelle mesure tout cela est pertinent pour une défense épistémique de la démocratie. En quoi l'émergence d'une intelligence collective dans les contextes de résolution de problèmes et d'agrégation de jugements importe-t-elle? Ma thèse est que la résolution de problèmes décrit de manière adéquate la tâche qu'est censée accomplir la délibération, tandis que dans le même temps la prédiction collective décrit de manière adéquate la tâche que la règle de la majorité est le mieux à même d'effectuer. On pourrait sans doute affirmer que, dans la politique démocratique, la prise de décision collective consiste en une première délibération, au cours de laquelle on identifie les problèmes et propose des

---

11. Ces questions peuvent renvoyer à ce que Lippia (2001) appelle « les choix importants » (le type de questions d'orientation politique que l'on propose à l'occasion d'un référendum), mais également à des questions plus complexes et parfois même techniques, comme des questions économiques ou la réforme du système électoral, si du moins on a donné aux citoyens, avant le vote, du temps pour délibérer entre eux, car cela peut considérablement améliorer la qualité de leur opinion, en tout cas celle de son contenu informationnel (voir par exemple Fishkin, 2009).

solutions. Suit alors une phase de vote, où l'on utilise la règle de la majorité pour déterminer laquelle des options proposées est la meilleure. Si tel est bien le cas, la combinaison des résultats que je viens de présenter permet de défendre un argument fort en faveur de l'intelligence démocratique, ou de ce que j'appelle « la raison démocratique ».

Pour chaque procédure, que ce soit la délibération ou le vote, la diversité cognitive se révèle être d'une importance ou égale ou supérieure à l'aptitude individuelle moyenne. Dans le système cognitif « délibération + règle de la majorité », la composante épistémique essentielle est celle de la diversité cognitive. L'aptitude individuelle moyenne a également son importance, mais seulement de manière secondaire. Quelle est à présent la manière la plus simple de maximiser la diversité cognitive au sein d'un groupe ? Mon avis est que la manière la moins coûteuse et la plus simple d'assurer une grande diversité cognitive est d'inclure davantage de membres dans le groupe de ceux qui prennent les décisions. Cela demeure valide, ajouterais-je, même si inclure davantage de membres signifie en un sens faire baisser l'aptitude du membre moyen. En d'autres termes, s'il faut choisir entre accroître la participation à la prise de décision et réduire le réservoir des décideurs à une petite poignée de « meilleurs et plus brillants », le pari le moins risqué — aussi contre-intuitif cela puisse-t-il paraître — consiste à miser sur le plus grand nombre.

Il en est ainsi parce que l'augmentation du nombre accroîtra naturellement la diversité cognitive. J'utilise le mot « naturellement » en me fondant sur l'hypothèse plausible (me semble-t-il) selon laquelle la diversité cognitive est quelque chose que l'on trouve dans n'importe quel groupe d'humains, puisque les gens viennent au monde pourvus de différentes boîtes à outils cognitives (voir les théories de l'« intelligence multiple », par exemple Gardner, 1985 ; Sternberg, 1985, Salovey and Meyer, 1990). Il se peut que la distribution de ces types d'intelligences varie d'une société à l'autre, mais il paraît raisonnable de considérer qu'aucune société n'est constituée de manière monolithique d'individus pré-câblés percevant tous exactement le monde de la même manière. Quoi qu'il en soit, même des individus pré-câblés de manière similaire développeraient au fil du temps, sur la base de leurs propres expériences, des outils cognitifs, des cadres mentaux, des perspectives et des heuristiques uniques. En définitive, je pense qu'il est correct de considérer que, si elles ont la chance de développer librement des aptitudes innées distinctes, à long terme des personnes différentes finiront par voir le monde et approcher les problèmes de manière également très différente.

À l'opposé, essayer d'augmenter le « QI » du membre moyen du groupe de décideurs en sélectionnant un certain type de personnes aura probablement pour effet de réduire la diversité cognitive (car les personnes éduquées dans une même école et une même discipline ont tendance à penser de manière plus semblable). Plus important encore, même si rendre le processus

de décision plus inclusif conduit à diminuer l'aptitude moyenne des membres du groupe, cette perte relative peut être plus que compensée par le gain de diversité cognitive. À l'inverse, le gain d'aptitude individuelle ne compensera pas nécessairement la perte de diversité cognitive. Cela s'explique une fois encore par le fait que, dans le cadre d'une prise de décision collective, la diversité cognitive a plus d'importance que l'aptitude individuelle pour l'émergence de l'intelligence du groupe. Autrement dit, il vaut souvent mieux sacrifier un certain taux d'aptitude moyenne en échange d'un montant équivalent de diversité cognitive, plutôt que de faire l'inverse.

On pourrait objecter que, même si elle est séduisante, l'idée d'inclure davantage de personnes se heurte à un problème de faisabilité au-delà d'un certain seuil. Bien qu'on puisse faire voter des millions d'individus, il est en effet impossible en pratique que tous les membres d'un groupe très large participent à la délibération. Au-delà d'un certain seuil numérique, la délibération se transforme en véritable chaos, auquel cas la supériorité épistémique semblerait aller par défaut à une délibération impliquant un plus petit nombre d'individus — et dans ce cas, on pourrait bien préférer s'en remettre aux plus intelligents ou aux plus cultivés. Cette objection est recevable, mais seulement dans une certaine mesure. Il y a sans doute un point de rupture au-delà duquel, quand davantage d'individus sont impliqués dans la délibération, on obtient des résultats de moindre qualité pour des raisons d'ordre purement pratique. Les sociétés ont heureusement trouvé depuis longtemps une solution à ce problème de seuil : la représentation. Ce qu'implique la théorie de l'intelligence collective, c'est que du point de vue épistémique le meilleur moyen de sélectionner des représentants n'est pas nécessairement d'avoir recours à des élections classiques, mais plutôt de procéder par tirage au sort. Si préserver la diversité cognitive compte effectivement davantage qu'élever l'aptitude individuelle moyenne des décideurs, alors procéder à une sélection par tirage au sort semblerait plus susceptible de conduire à des résultats intelligents qu'avoir recours à l'élection<sup>12</sup>.

Répétons-le : le point essentiel ici est que, si la diversité cognitive est l'élément clé de l'intelligence collective, alors, toutes choses étant égales par ailleurs, « plus » vaut épistémiquement mieux que « moins »<sup>13</sup>. Je propose ainsi de généraliser le « théorème de l'avantage de la diversité sur l'aptitude »

---

12. Il est bien entendu tout à fait possible, même si c'est peu vraisemblable, que la sélection par le moyen de l'élection préserve la diversité cognitive d'un groupe donné. Comme solution de rechange à un échantillon pris seulement au hasard, on peut proposer un échantillon également pris au hasard, mais stratifié : autrement dit, on fera une sélection au hasard parmi des groupes d'individus présentant un certain type de diversité. Cette dernière solution me laisse assez sceptique, partiellement en raison de la difficulté qu'il y a à définir les catégories sur la base desquelles l'échantillon devra être ainsi prélevé. Pour une exploration plus approfondie de ces questions, voir Landmore, 2013.

13. Remarquons que, dans la mesure où (et si c'est bien le cas que) la diversité cognitive est corrélée à d'autres formes de diversité, comme le genre ou la diversité ethnique, l'argument

en un « théorème de l'avantage du nombre sur l'aptitude », selon lequel ce qui importe le plus pour l'intelligence collective d'un groupe engagé dans une pratique délibérative, et de manière générale pour la démocratie, est le nombre de personnes que contient ce groupe. Cette idée que la diversité cognitive est corrélée au nombre ne sera pas toujours vérifiée, mais elle reste plus plausible que l'idée contraire, selon laquelle un groupe d'individus moins nombreux contiendrait davantage de diversité cognitive.

## 2. Les implications de l'argument de l'intelligence collective

Tournons-nous à présent vers les implications que l'on peut tirer de l'argument de l'intelligence collective. Il se peut que les plus nombreux soient plus intelligents que les moins nombreux, mais pourquoi doit-on en tenir compte ? Et qui doit en tenir compte ? Après tout, les démocrates sont déjà convaincus que la démocratie est une bonne chose. Dès lors, même si l'argument de l'intelligence collective peut les conforter dans leurs conclusions, il arrive néanmoins un peu après la bataille : les justifications fondées sur l'égalité, la justice, le consentement ou la liberté ont déjà fait tout le travail.

Sans doute l'argument de l'intelligence collective arrive-t-il trop tard pour défendre la cause de la démocratie. Bien des gens sont déjà morts au nom de l'égalité, du consentement, de la justice et de la liberté. Du point de vue historique, le recours à de telles valeurs s'est montré bien plus efficace, pour justifier le passage des systèmes monarchiques traditionnels à des formes de gouvernement démocratique, qu'un argument épistémique qui ne disposait, à cette époque, d'aucun fondement théorique, et encore moins empirique. Mais les sciences sociales sont aujourd'hui pourvues de moyens d'évaluer l'affirmation selon laquelle les démocraties sont des régimes relativement intelligents, par exemple en établissant une corrélation entre démocratie et paix (Weart, 1998) ou entre démocratie et diminution des risques de famines (Sen, 1999). Nous disposons également aujourd'hui de concepts (entre autres, celui d'intelligence collective) et de technologies (médias de masse, Internet, etc.) qui permettent de donner sens à l'idée que les plus nombreux sont plus intelligents que les moins nombreux. Autant du point de vue normatif que du point de vue du spécialiste des sciences sociales, il faut prendre au sérieux l'argument de l'intelligence collective, et ce pour un certain nombre de raisons.

Tout d'abord, l'argument de l'intelligence collective permet une explication fonctionnaliste de la légitimité de la démocratie, à la fois dans l'Antiquité et dans les deux cents dernières années. Une explication fonctionnaliste de ce genre consiste à montrer comment les effets épistémiques non intentionnels de la démocratie ont contribué, à long terme, à renforcer ce système sans que les acteurs impliqués n'en aient conscience, à titre de procédure privilégiée

---

laisse entendre que la discrimination positive est une bonne chose, pas seulement du point de vue de l'équité, mais aussi pour des raisons épistémiques.

de prise de décision, et même si on l'avait d'abord mise en place pour des raisons non épistémiques (par exemple, pour des raisons d'équité)<sup>14</sup>. En d'autres termes, l'argument de l'intelligence collective complète les arguments intrinsèques fondés sur l'équité, la justice, le consentement ou d'autres valeurs démocratiques encore, et permet alors d'expliquer pourquoi, bien qu'elle ait d'abord été recherchée et instaurée au nom de ces valeurs, la démocratie a été maintenue comme un idéal viable. L'argument de l'intelligence collective pourrait même aujourd'hui expliquer pourquoi, en Occident du moins, il semble que nous fassions la transition vers des formes de gouvernance toujours plus démocratiques, avec ce que les critiques appellent de manière péjorative l'émergence de « démocraties du public » (Manin, 1995, *Les principes du gouvernement démocratique*), lesquelles, pourrait-on dire, constituent des formes de démocraties représentatives plus directes, plus inclusives, et peut-être même, plus intelligentes. L'analyse fonctionnaliste rendue possible grâce à l'argument de l'intelligence collective n'est peut-être pas encore complète (il reste encore beaucoup de travail à accomplir pour comprendre le fonctionnement des « mécanismes » de la raison démocratique), mais c'est un début.

Deuxièmement, en tant qu'il relève d'une défense fonctionnaliste de la démocratie, l'argument de l'intelligence collective fournit un cadre théorique au travail des historiens et des spécialistes des sciences politiques quand ils s'efforcent d'établir des corrélations, sinon des liens de cause à effet, entre démocratie et développement (par exemple Przeworski, 2000), démocratie et paix (par exemple Weart, 1998), démocratie et diminution du risque de famine (Sen, 1999), démocratie et droits de l'homme ou baisse de la mortalité infantile, ou encore démocratie et capitalisation de la connaissance et de la production (Ober, 2010). Développement, paix, faible mortalité infantile, connaissance, et de manière générale information exacte concernant le monde, tout cela constitue autant de critères indépendants des procédures, tels que les présuppose une approche épistémique de la démocratie. Si l'on pouvait démontrer empiriquement que les démocraties satisfont mieux à ces critères que les oligarchies ou les dictatures, on disposerait de justifications empiriques en faveur de l'argument de l'intelligence collective, lequel permettrait en retour d'unifier ces différentes entreprises empiriques<sup>15</sup>.

Enfin, sur le plan positif des sciences politiques, l'argument de l'intelligence collective nous invite à remettre en question la validité des conclusions

14. Pour une définition des analyses fonctionnalistes, voir Hardin, 1980 et Elster, 2007.

15. À ce propos, l'argument de l'intelligence collective nous encourage également à faire le lien, non seulement entre différents types de littérature en théorie démocratique (en gros, la littérature normative et la littérature empirique), mais aussi entre les sciences politiques et d'autres disciplines encore. Les sciences politiques prennent généralement exemple sur l'économie, mais il y a tout un ensemble d'autres disciplines qui pourraient avoir un intérêt pour l'étude du comportement des votants ou celle des institutions démocratiques, parmi lesquelles les sciences cognitives et la théorie de l'information.

auxquelles sont parvenus les chercheurs en matière d'opinion publique, quant à l'incompétence du public en général<sup>16</sup>. La recherche en matière d'opinion publique est peut-être qualifiée quand il s'agit de mesurer l'ignorance des individus (supposée équivalente à leur (in)compétence en matière politique), mais elle ne constitue pas un bon moyen de mesurer ce qui est en définitive un élément encore plus essentiel de l'intelligence collective, à savoir la diversité cognitive. On ne peut tirer de conclusions convaincantes à propos de l'incompétence démocratique à partir de mesures qui, au mieux, ne tiennent compte que d'un seul facteur dans l'équation de l'intelligence collective. Tant que la recherche en matière d'opinion publique ne sera pas capable de démontrer que le manque d'aptitude individuelle ne peut être compensé par la présence d'une diversité cognitive suffisante, la critique portée contre la prise de décision démocratique reposera sur des fondements insuffisants.

De tout cela, on peut tirer au moins trois implications pour la théorie normative de la démocratie. Premièrement, l'argument de l'intelligence collective nous invite à réévaluer la validité des arguments traditionnellement invoqués en faveur de la démocratie, à partir des idées de consentement individuel, de liberté, de justice ou d'égalité. S'il ne retire rien à la valeur de ces arguments en tant que tels, il permet néanmoins de fournir une analyse convaincante de ce qui fait la valeur de la démocratie à ceux qui ne croiraient pas déjà en la valeur du consentement, de la liberté et de l'égalité — c'est-à-dire à quiconque ne partagerait pas déjà, à un degré ou un autre, la « foi en la démocratie » (Deneen, 2005). L'avantage de l'argument de l'intelligence collective est qu'il nous explique pourquoi il est instrumentalement bon d'inclure davantage de personnes dans le processus de décision, plutôt que d'exiger l'acceptation de ce principe d'inclusion en tant que tel, comme une question d'équité, de justice, ou de quelque autre valeur que ce soit. En ce sens, on peut dire que cet argument conforte les conclusions que l'on peut tirer des défenses purement intrinsèques de la démocratie, mais il leur donne un fondement plus utilitariste/instrumental/rationnel que ne pourrait le faire une simple croyance en la justice, l'égalité, le consentement ou la liberté. Une question demeure cependant sans réponse : celle de savoir si ces différents arguments opèrent en parallèle ou s'ils dépendent les uns des autres, et, dans ce dernier cas, s'ils se renforcent ou entrent en contradiction et se sapent les uns les autres. Plus haut, j'ai laissé entendre que l'argument de l'intelligence collective pouvait s'articuler aux arguments intrinsèques, au sein d'une analyse fonctionnaliste complète de la légitimité démocratique.

Une autre implication normative de l'argument de l'intelligence collective est qu'il remet en cause l'opposition traditionnelle que l'on fait entre les démocrates agrégatifs et les démocrates délibératifs, car la conception de la

---

16. Je renvoie ici à la littérature concernant les préférences éclairées, par exemple Althaus, 2003 et Caplan, 2007.

démocratie sur lequel cet argument repose ne peut être correctement saisie par aucun de ces deux groupes. En effet, selon cet argument, la délibération n'est pas l'unique clé de voûte de la raison démocratique : il ne la considère que comme l'un des mécanismes d'un système démocratique qui est beaucoup plus large. L'argument de l'intelligence collective reconnaît en particulier la valeur et l'intérêt spécifique d'un mécanisme d'agrégation comme la règle de la majorité, qui permet de transformer une multiplicité de jugements individuels en prédictions collectives correctes, au lieu de ne la voir que comme un pis-aller par rapport à la délibération. De la même manière, l'argument de l'intelligence collective se distingue de la conception que l'on associe d'ordinaire à la démocratie agrégative, selon laquelle la politique ne porte que sur une agrégation d'intérêts et de préférences. L'argument de l'intelligence collective repose au contraire sur la conception des démocrates délibératifs selon laquelle la politique constitue aussi, si ce n'est avant tout, une recherche collective pour trouver des solutions répondant à des problèmes collectifs, et à la question de la justice. S'il doit y avoir agrégation, ce ne peut être qu'une agrégation de jugements et de prédictions, et non une agrégation d'intérêts.

Enfin, l'argument de l'intelligence collective permet de protéger les analyses de l'autorité politique qui font place à des considérations épistémiques contre ce que David Estlund appelle « le risque de l'épistocratie ». D'après lui, en effet, « s'il existe un certain critère épistémique, alors il s'ensuit que certains savent mieux que d'autres, et que ce sont eux qui doivent gouverner, exactement comme dans le modèle aussi élégant que repoussant défendu par Platon dans *La République* » (Estlund, 1997 : 18). De même que permettre de discuter de la compétence des votants peut conduire à imposer des restrictions au droit de vote, partir du principe que l'autorité politique requiert un certain taux de succès épistémique pourrait nous encourager à déléguer les choix politiques à une caste de « savants » — qu'il s'agisse des rois-philosophes de Platon ou de tout autre type d'individus omniscients.

Si l'argument de l'intelligence collective est correct, nous ne courons cependant aucun risque de cette nature, puisqu'au regard de la plupart des questions politiques le groupe est vraisemblablement plus intelligent que n'importe quel sous-ensemble de ses membres défini *a priori*. En un mot : l'épistocratie n'est pas une option envisageable, non pas parce que nous ne pouvons jamais savoir qui sont les savants, ni parce qu'il n'y a aucun savant dont l'expertise ne puisse être remise en cause par les objections raisonnables des autres citoyens (ce qui constitue la réponse proposée par Estlund au défi de l'épistocratie), mais parce que le savant le plus fiable n'est autre en réalité que le groupe lui-même, par opposition à tout individu en particulier, ou tout groupe d'individus pris en son sein. Même s'il est probable que certains sous-ensembles d'experts s'y connaissent mieux sur certaines questions, toutes choses étant égales par ailleurs, le groupe en saura davantage

sur l'ensemble des questions. Voilà pourquoi, abstraction faite de toutes les autres raisons que nous pouvons avoir de choisir la démocratie, la prise de décision démocratique constitue une stratégie plus sûre que toutes les versions envisageables de la règle du petit nombre.

### Conclusion

Permettez-moi, en terminant, de dire un mot sur les implications politiques que l'argument de l'intelligence collective — s'il est correct — peut et devrait entraîner. J'ai mentionné précédemment que, si le but de la représentation est d'améliorer la qualité de la prise de décision collective sur le plan pratique, la sélection des représentants devrait se préoccuper davantage de préserver la diversité cognitive que d'élever le niveau de compétence individuelle des représentants — aussi contre-intuitif que cela puisse paraître. On pourrait objecter qu'il y a peut-être des manières plus intelligentes d'accroître la diversité cognitive que celle qui consiste à utiliser un échantillon choisi au hasard — par exemple en instaurant des quotas d'experts, sélectionnés dans différentes sous-catégories. Mais cela n'est vrai que si l'on part du principe que le type d'expertise dont on a besoin en politique peut être connu à l'avance. Sur ce point, je reprendrai à mon compte la réponse à la fois classique et convaincante que donnait le sophiste Protagoras au problème de la connaissance politique. Dans une discussion avec lui sur la raison d'être du principe de l'« iségorie » — le droit qu'ont tous les Athéniens de prendre la parole devant l'Assemblée —, Socrate remarque que, s'il s'agit de construire un édifice public ou un vaisseau pour l'armée, les Athéniens non seulement laissent les charpentiers et les ingénieurs s'exprimer, mais font aussi taire les ignares. Cependant, lorsque la question concerne le bien public, c'est-à-dire les orientations politiques générales de la cité, tout le monde est invité à s'exprimer. Loin d'accepter la conclusion implicite de Socrate selon laquelle la politique n'est pas un objet d'enseignement ou de connaissance, le sophiste répond par un mythe qui suggère que chacun d'entre nous a en lui une partie de la capacité divine au jugement politique, et que nous sommes plus à même d'atteindre la vérité quand nous prenons les décisions en commun. Mon interprétation de la réponse du sophiste et de la pratique de l'iségorie est que, sur certaines questions, les Athéniens reconnaissent qu'il n'y a pas un seul expert que l'on puisse identifier *a priori*, à part le groupe lui-même.

Une autre conclusion évidente s'impose ici : chaque fois que c'est possible, il faudrait que la prise de décision collective soit plus inclusive et participative qu'elle ne l'est d'ordinaire. La question de la faisabilité constitue naturellement une contrainte majeure pour l'argument, en particulier dans les sociétés qui se caractérisent par la division massive qu'elles instaurent, au sein du travail cognitif, entre les politiciens professionnels et les citoyens ordinaires. La multiplication des assemblées locales (*town-hall meetings*) n'est peut-être plus nécessairement le meilleur moyen d'y parvenir, mais il existe de nouvelles formes de participation, comme celles qui ont été offertes

récemment par l'initiative « Gouvernement ouvert », et qui ouvrent de nouvelles perspectives d'expérimentation. Il nous reste encore à explorer la partie immergée de l'immense iceberg que constitue l'intelligence collective en politique.

\* Traduit de l'anglais par Aude Bandini

## Bibliographie

- Althaus, Scott. *Collective Preferences in Democratic Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- Aristotle. *Politics*, traduit par C.D. Reeve, Indianapolis, Hackett Publishing, 1998.
- Caplan, Bryan. *The Myth of the Rational Voter. Why Democracies Choose Bad Policies*. Princeton, Princeton University Press, 2007.
- Cohen, Joshua. « An Epistemic Conception of Democracy », *Ethics* 97 (1), 1986, 26-38.
- Estlund, David. *Democratic Authority: A Philosophical Framework*, Princeton, Princeton University Press, 2008.
- . « Beyond Fairness and Deliberation: The Epistemic Dimension of Democratic Authority » in J. Bohman and W. Rehg (eds), *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, Cambridge MA, MIT Press, 1997, 173-204.
- Fishkin, James. *When the People Speak: Deliberative Democracy and Public Consultation*, Oxford, Oxford University Press, 2009.
- Gardner, Howard. *Frames of Mind: The Theory of Multiple Intelligences*, New York, Basic, 1983.
- Goodin, Robert. *Innovating Democracy: Democratic Theory and Practice After the Deliberative Turn*, Oxford, Oxford University Press, 2008.
- . *Reflective Democracy*, London, Oxford University Press, 2003.
- Hardin, Russel. « Rationality, Irrationality and Functionalist Explanation », *Social Science Information* 19, 1980, 755-772.
- Hong, Lu and Scot Page. « Interpreted and Generated Signals », *Journal of Economic Theory* 144 (5), 2009, 2174-2196.
- . « Groups of Diverse Problem Solvers Can Outperform Groups of High-Ability Problem Solvers », *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 101 (46), 2004, 16385-89.
- . « Problem Solving by Heterogeneous Agents », *Journal of Economic Theory*, 97 (1), 2001, 123-63.
- Landemore, Hélène. *Democratic Reason: Politics, Collective Intelligence, and the Rule of the Many*, Princeton N. J., Princeton University Press, 2013.
- . « Democratic Reason: the Mechanisms of Collective Intelligence in Politics », in H. Landemore and J. Elster, *Collective Wisdom: Principles and Mechanisms*. Cambridge, Cambridge University Press, 2012a.
- . « Deliberation, Cognitive Diversity, and Democratic Inclusiveness: An Epistemic Argument for the Random Selection of Representatives », *Synthese* DOI, 2012b, 10.1007/s11229-012-0062-6.
- . *Democratic Reason: Politics, Collective Intelligence, and the Rule of the Many* (Ph.D. Dissertation, Harvard University), 2008.
- Lupia, Arthur. « What We Should Know: Can Ordinary Citizens Make Extraordinary Choices? », Unpublished Paper prepared for the WCFA Conference on

- « Making Big Choices: Individual Opinion Formation and Societal Choice », 2001.
- Mackay, Charles. *Extraordinary Popular Delusions and the Madness of Crowds*, 1841.
- Manin, Bernard. *The Principles of Representative Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- Mill, John Stuart [1861]. *Considerations on Representative Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- Ober, Josiah. *Democracy and Knowledge: Innovation and Learning in Classical Athens*. Princeton and Oxford, University of Princeton Press, 2010.
- Page, Scott. *The Difference. How the Power of Diversity Creates Better Groups, Firms, Schools, and Societies*, Princeton, Princeton University Press, 2007.
- Przeworski, Adam. *Democracy and Development: Political Institutions and Well-Being in the World*, Cambridge, NY, Cambridge University Press, 2000.
- Rheingold, Howard. *Smart Mobs*, Cambridge, MA, Perseus Publishing, 2003. Traduction française: *Foules intelligentes: la nouvelle révolution sociale*, les éditions M21, 2005.
- Salovey, Peter and J.M. Meyer [1990]. « Emotional Intelligence » in Keith Oatley, Jennifer M. Jenkins, Nancy L. Stein, *Human Emotions: A Reader*, Oxford, Blackwell Publishers, 1998, 313-320.
- Sen, Amartya. *Freedom as Development*, Oxford, Oxford University Press, 1999. Traduction française: *Un nouveau modèle économique. Développement, justice, liberté*, Paris, les éditions Odile Jacob, 2000.
- Sternberg, Robert J. *Beyond IQ: A Triarchic Theory of Human Intelligence*, New York, Cambridge University Press, 1985.
- Stich, Stephen. « Reflective Equilibrium, Analytic Epistemology and the Problem of Cognitive Diversity », *Synthese* 74, 1988, 391-413.
- Surowiecki, James. *The Wisdom of Crowds. Why the Many are Smarter than the Few and How Collective Wisdom Shapes Business, Economies, Societies, and Nations*. New York, London, Toronto, Sidney, Auckland, Doubleday, 2004. Traduction française: *La sagesse des foules*, les éditions Jean-Claude Lattès, Paris, 2008.
- Sunstein, Cass. *Infotopia: How Many Minds Produce Knowledge*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2006.
- Waldron, Jeremy. « The Wisdom of the Multitude: Some Reflections on Book III Chapter 11 of the Politics », *Political Theory* 23, 1995, 563-584.
- Weart, Spencer. *Never At War: Why Democracies Will Not Fight One Another*, New Haven, Yale University Press, 1998.

## Le spectre épistocratique

Jessy Giroux

Autorité démocratique et contestation

Volume 40, numéro 2, automne 2013

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1023699ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1023699ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Giroux, J. (2013). Le spectre épistocratique. *Philosophiques*, 40 (2), 301–319.

<https://doi.org/10.7202/1023699ar>

Résumé de l'article

J'aborde dans cet article un problème que je nomme le « spectre épistocratique ». Le problème se présente ainsi : s'il existe des vérités politiques, c'est-à-dire des positions politiques qui soient véritablement bonnes, ne devrait-on pas faire de l'atteinte de ces vérités politiques l'objectif central de notre système politique, ce qui pourrait nous conduire à limiter le pouvoir populaire afin de laisser les individus « éclairés » prendre toutes les décisions politiques ? J'explore différentes stratégies possibles afin de défendre la démocratie contre l'attrait d'une telle épistocratie, et je conclus que la meilleure stratégie consiste à souligner qu'une démocratie délibérative bien organisée démontre un potentiel épistémique supérieur à tout autre système politique. Je termine en montrant comment une telle conclusion parvient à nous informer sur le phénomène de la contestation politique.

# Le spectre épistocratique

JESSY GIROUX

University of Toronto

jessy.giroux@mail.utoronto.ca

**RÉSUMÉ.** — J'aborde dans cet article un problème que je nomme le « spectre épistocratique ». Le problème se présente ainsi: s'il existe des vérités politiques, c'est-à-dire des positions politiques qui soient véritablement bonnes, ne devrait-on pas faire de l'atteinte de ces vérités politiques l'objectif central de notre système politique, ce qui pourrait nous conduire à limiter le pouvoir populaire afin de laisser les individus « éclairés » prendre toutes les décisions politiques ? J'explore différentes stratégies possibles afin de défendre la démocratie contre l'attrait d'une telle épistocratie, et je conclus que la meilleure stratégie consiste à souligner qu'une démocratie délibérative bien organisée démontre un potentiel épistémique supérieur à tout autre système politique. Je termine en montrant comment une telle conclusion parvient à nous informer sur le phénomène de la contestation politique.

**ABSTRACT.** — In this paper, I consider a problem that I call the “epistocratic specter”. The problem goes as follows: if there are political truths, by which I mean political positions that are truly good, shouldn't we make the attainment of such truths the central goal of our political system, which could lead us to restrict popular power and let only truly “enlightened” individuals make every political decision ? I explore various possible strategies in order to defend democracy against the appeal of such an epistocratic system, and I conclude that the best available strategy is one that emphasizes that a well-organized deliberative democracy possesses an epistemic potential that is superior to that of any other political system. I conclude by showing how this fact can inform our understanding of the phenomenon of political dissent.

## 1. Contestation, démocratie et vérité politique

En philosophie, on s'intéresse généralement au phénomène de la contestation politique dans la mesure où celui-ci soulève, et surtout incarne, le problème fondamental de la légitimité politique des limites de l'autorité étatique. En effet, indépendamment de la nature spécifique et de l'étendue de ses revendications, le contestataire<sup>1</sup> interpelle toujours implicitement le gouvernant sur ce lien étroit qui unit volonté populaire et gouverne légitime. Qu'il en appelle au renversement complet d'un régime politique, comme avec les révoltes du Printemps arabe; qu'il en appelle à un virage idéologique profond des gouvernements, comme avec le mouvement d'Occupy Wall Street; ou qu'il interpelle le parti au pouvoir sur un enjeu beaucoup plus circonscrit, comme le firent les associations étudiantes québécoises lors du Printemps Érables, le contestataire vient immanquablement rappeler au gouvernant que le peuple

---

1. L'usage du masculin vise uniquement à alléger le texte.

est sa source et sa raison d'être, le début et la fin de son existence. Lorsqu'on s'attarde au contexte des démocraties représentatives, le phénomène de la contestation soulève des questionnements philosophiques plus spécifiques. On se demandera par exemple dans quelle mesure la contestation perd de sa légitimité lorsqu'un gouvernement respecte le mandat pour lequel il a été élu, ou inversement, dans quelle mesure la contestation devient un devoir citoyen lorsqu'un gouvernement s'écarter de son mandat, et à quel moment cet écart justifie un renversement du pouvoir en place.

Dans le cadre du présent article, je souhaite aborder un problème philosophique qui s'éloigne quelque peu de ces enjeux traditionnellement associés au phénomène de la contestation politique. La nature inusitée de mon enquête s'explique surtout par le fait qu'elle soit largement motivée par des enjeux propres à la méta-éthique, à savoir le problème du relativisme moral et la possibilité de vérités objectives dans le domaine du normatif. Dans cette optique, mon intérêt pour le phénomène de la contestation politique tient principalement à ce que l'action du contestataire présuppose chez celui-ci l'acceptation de ce que j'appellerai une « vérité politique ». Dans « vérité politique », j'entends par *politique* la sous-catégorie du normatif qui concerne les décisions collectives, et j'entends par *vérité* l'idée qu'une position<sup>2</sup> politique X puisse être considérée comme étant « la bonne » position politique à adopter. Le concept se veut analogue au concept de vérité morale ; une proposition politico-économique telle que « on doit répartir la richesse » a une prétention à la vérité analogue à la proposition morale « on doit tenir ses promesses ».

Je soutiens qu'on ne peut, de manière cohérente, être contestataire sans reconnaître par le fait même une forme de vérité politique — à savoir la vérité de ce pourquoi l'on conteste. On pourrait objecter qu'il est possible de contester une position politique X tout en ne défendant pas d'autre option claire. Il est possible, par exemple, de protester contre un mode de scrutin uninominal à un tour, ou contre un impôt à taux unique sans pour autant défendre ou même connaître une solution préférable. Cependant, même dans de tels cas, le contestataire reconnaît l'existence de vérités politiques de manière *négative*, c'est-à-dire qu'en s'opposant à une position politique X, le contestataire soutient que X *n'est pas la bonne* position politique. Or soutenir que X n'est pas la bonne position politique revient à admettre une vérité politique, à savoir la vérité de non-X. Le fait que le contestataire ne sache pas quelle version de non-X est préférable n'enlève rien au fait qu'il reconnaisse que X n'est pas la bonne position politique. Cette forme de

---

2. J'utiliserai principalement le concept de « position politique » dans cet article. Ce concept englobe aussi bien les politiques (*polícies*) adoptées par les gouvernements que les principes ou théories politiques défendus par les différents acteurs politiques. J'emploierai également le concept de « décision politique » pour référer aux positions politiques qui sont adoptées par les gouvernants et les assemblées.

reconnaissance négative est donc la manière minimale par laquelle toute contestation politique présuppose l'acceptation d'une vérité politique.

Or, dès lors que l'on reconnaît l'existence de vérités politiques, on ouvre la boîte de Pandore et l'on se trouve confronté à ce que j'appelle le « spectre épistocratique ». Le spectre épistocratique se présente de la manière suivante: s'il existe effectivement des vérités politiques, il semble naturel de croire que celles-ci constituent un des objectifs principaux, sinon l'objectif principal des systèmes politiques. C'est presque une vérité de La Palice que de soutenir qu'on attend d'un gouvernement qu'il prenne de bonnes décisions c'est-à-dire, pour reprendre notre terminologie, des décisions conformes aux vérités politiques. Or la démocratie paraît très souvent constituer un obstacle à l'atteinte de ces vérités politiques; nul besoin d'être un cynique ou un élitiste platonicien pour reconnaître que les opinions populaires tantôt extrémistes, tantôt incohérentes que révèlent certaines enquêtes sont autant d'indices soulignant le *risque épistémique* associé à un système démocratique. Or, si l'atteinte de vérités politiques constitue réellement l'objectif central de tout système politique, ne devrait-on pas préférer un système épistocratique, c'est-à-dire un système qui restreint le pouvoir populaire dans le but de favoriser l'atteinte de vérités politiques?<sup>3</sup> En quoi la démocratie, marquée par son déficit épistémique, est-elle préférable à une épistocratie? Tel est le spectre épistocratique qui apparaît dès lors que l'on admet l'existence de vérités politiques.

Mon but ici est de proposer une défense de la démocratie. Pour ce faire, j'évaluerai dans les sections suivantes différentes stratégies argumentatives qui peuvent être utilisées afin de fonder la préférabilité de la démocratie sur l'épistocratie. Je distinguerai essentiellement trois grandes stratégies: la première consiste à rejeter la pertinence même du problème en niant (2) qu'il existe de quelconques vérités politiques, une stratégie que j'appelle nihilisme. La seconde consiste à démontrer (3) que la valeur centrale de la démocratie, à savoir l'égalité, est supérieure à la valeur centrale de l'épistocratie, à savoir la vérité, ce qui justifie un *trade-off*<sup>4</sup> entre égalité et vérité. La troisième consiste à nier une autre prémisse du problème en soutenant (4) que la démocratie, en dépit de certaines apparences, a en réalité une valeur épistémique supérieure à tout autre système politique. Je conclurai (5) que la troisième stratégie est la plus prometteuse si l'on cherche à fonder la supériorité du système démocratique, et je discuterai rapidement de ce que cela peut nous enseigner sur le phénomène de la contestation.

---

3. Un système épistocratique peut prendre différentes formes, mais se présente généralement comme une « gouverne des sages », ce qui peut consister en une restriction du droit de vote aux seuls citoyens suffisamment éduqués ou à tout autre procédure garantissant que seule l'élite intellectuelle ait un pouvoir décisionnel en matière politique. Voir Estlund 2008, chapitre XI: « Why Not an Epistocracy of the Educated? ».

4. Faute d'un équivalent réellement satisfaisant en français, j'emploierai dans cet article le terme anglais « *trade-off* ».

## 2. Le nihilisme ou quasi-nihilisme

La première stratégie envisageable afin de fonder la préférabilité de la démocratie par rapport à l'épistocratie consiste tout simplement à retirer à cette dernière ce qui justifie son attrait, à savoir sa valeur épistémique ou sa prétendue capacité à mener aux bonnes décisions politiques. On peut envisager différentes formes plus ou moins radicales de cette stratégie. Je considérerai ici deux versions : la première consiste en un discrédit total de la notion de vérité politique (2.1) et la seconde consiste en une réinterprétation de cette notion (2.2). Dans le premier cas, je parlerai de nihilisme pur et dur, et, dans le second, je parlerai plutôt de quasi-nihilisme.

### 2.1. Le nihilisme

J'ai souligné à la section 1 que l'acte de contestation présupposait la croyance en des vérités politiques, pour la simple raison que le contestataire reconnaît à tout le moins que la position politique qu'il conteste n'est pas la bonne position politique. Or il est possible que cette croyance soit en réalité une simple erreur, ou une illusion. Bien que toutes nos actions politiques reposent sur cette idée que certaines positions politiques sont bonnes et d'autres mauvaises, une telle idée est en réalité fautive, car il n'existe ultimement aucune position politique qui puisse réellement — c'est à dire objectivement — être dite supérieure à une autre.

Une telle thèse peut être défendue de différentes façons. On pourrait par exemple soutenir, à la manière des non-cognitivistes en méta-éthique, que les énoncés politiques, compris comme sous-catégorie du normatif, n'ont tout simplement aucune valeur de vérité puisqu'ils n'ont pas pour fonction d'exprimer une quelconque croyance concernant un état de choses. Dans sa forme la plus simple et traditionnelle, cette théorie soutient que, lorsqu'un individu défend une position politique, ce qu'il fait réellement revient à exprimer une émotion, ou un sentiment d'approbation ou de désapprobation face à un enjeu<sup>5</sup>. Ainsi, un contestataire qui soutiendrait qu'il ne faut pas réduire le financement des programmes sociaux afin de ne pas nuire aux plus démunis devrait tout simplement être compris comme exprimant une émotion négative concernant le sort des plus démunis de la société. S'inspirant d'une telle théorie, on pourrait tenter de couper l'herbe sous le pied aux épistocrates en discréditant l'idée même qui leur accorde une certaine crédibilité, à savoir l'idée de vérité politique, en soutenant que les énoncés politiques n'ont tout simplement pas pour fonction de représenter des états de choses.

Le problème avec ce type de stratégie — un problème que partagent toutes les formes de non-cognitivism, tant l'émotivisme traditionnel que

---

5. Voir notamment Ayer (1936).

des versions plus complexes<sup>6</sup> — est que l'expérience courante tend à contredire l'idée que les énoncés politiques n'exprimeraient aucune croyance. Le contestataire qui s'oppose aux compressions budgétaires dans les programmes sociaux le fait normalement sur la base d'une croyance concernant le caractère injuste d'une telle politique. L'individu qui s'engage politiquement a généralement une vision du type de société qui lui paraît être juste, approprié, voir idéal. Il ne fait pas qu'exprimer son approbation ou désapprobation : il décrit des états de choses comme possédant ou non certaines propriétés (juste, bien, nécessaire, etc.), et détermine la « bonne position » comme étant celle qui correspond à cet état de choses. Bref, en s'opposant à ce qu'on pourrait appeler la phénoménologie politique, le non-cognitivist se trouve confronté à un fardeau on ne peut plus lourd.

Afin d'éviter d'avoir à remettre en cause l'expérience courante, on pourrait préférer se tourner vers une autre stratégie nihiliste<sup>7</sup> qui consiste à reconnaître que les énoncés politiques expriment des croyances, mais à soutenir que ces croyances sont *systématiquement fausses*, pour la simple et bonne raison qu'il n'existe aucune propriété correspondant à ces croyances. Ainsi, lorsque notre contestataire affirme qu'il est mal (ou injuste, ou cruel, etc.) de pénaliser les plus démunis en réduisant les budgets des programmes sociaux, il exprime une croyance qui est nécessairement fautive, puisqu'il n'existe aucune propriété dans le monde qui corresponde au terme « mal » (ou injuste ou cruel). Une telle « théorie de l'erreur<sup>8</sup> » laisse ainsi la phénoménologie politique intacte et s'attaque plutôt à la métaphysique qui soutient cette phénoménologie, métaphysique jugée suspecte. Puisqu'elle ne s'oppose pas à l'expérience courante et qu'elle affirme se ranger dans le camp de la parcimonie, cette forme de nihilisme semble offrir la meilleure façon de s'opposer à l'épistocratie en discréditant la notion de vérité politique.

L'acceptation d'un nihilisme aussi radical que celui considéré ici comporte cependant un coût énorme, que peu accepteront d'assumer : en rejetant l'idée même de vérité politique, on perd de ce fait le fondement rationnel nous permettant de dénoncer non-arbitrairement diverses atrocités. Si nos concepts normatifs sont dépourvus de tous référents pertinents, et si toute prétention à la validité normative repose ultimement sur une erreur, on ne possède alors aucun outil pour démontrer le caractère inacceptable d'un génocide, d'un système esclavagiste, etc. On pourra bien sûr continuer à combattre de telles atrocités, mais on ne pourra guère, de manière cohérente,

---

6. Pour une comparaison des différentes formes de non-cognitivism, voir Darwall, Gibbard et Railton (1992), p. 144-152.

7. Ou « anti-réaliste » pour employer un terme plus courant en philosophie morale contemporaine.

8. Voir notamment Mackie (1977).

prétendre que notre cause est plus noble ou plus juste que celle du camp adverse.

Même en supposant qu'un philosophe soit prêt à assumer les conséquences d'une telle position, on constate rapidement qu'un nihilisme aussi radical ne parvient tout simplement pas à remplir le mandat qui lui est confié, pour la simple raison qu'en rejetant les fondements mêmes de la validité normative une telle théorie, bien que révoquant la justification d'un système épistocratique, rend tout aussi impossible la justification d'un système *démocratique*. En effet, l'impotence justificatrice à laquelle conduit le nihilisme ne se limite pas aux *positions* politiques à proprement parler, mais s'étend également aux *systèmes* politiques eux-mêmes; s'il est impossible d'affirmer sans erreur que la défense des plus démunis de la société est une cause bonne (ou juste, ou noble, etc.), il est tout aussi impossible d'affirmer sans erreur que la démocratie est un système bon (ou juste, ou supérieur, etc.).

On pourrait tenter de contourner ce problème en faisant reposer la supériorité de la démocratie sur des énoncés entièrement *descriptifs* — capables de justification, contrairement aux énoncés évaluatifs. On pourrait par exemple dire que la supériorité de la démocratie tient au fait qu'elle permet, plus que tout autre système, d'accomplir une égalité entre les citoyens, ce qui constitue un énoncé descriptif évitant le piège propre aux énoncés évaluatifs. Une telle stratégie est cependant vouée à l'échec, puisqu'on ne pourra éviter d'en arriver tôt ou tard à faire reposer ces descriptions sur des évaluations, et on retombera alors dans le piège décrit précédemment. Par exemple, après avoir tenté de fonder la valeur de la démocratie sur sa capacité à accomplir une égalité entre les citoyens, il nous faudra encore considérer la prémisse évaluative selon laquelle l'égalité est bien (ou juste, ou désirable), et il nous faudra également démontrer que l'atteinte de l'égalité est une fin supérieure à d'autres fins susceptibles d'être visées par un système politique, ce qui requerrait également l'usage d'énoncés évaluatifs.

Bref, la stratégie nihiliste ne parvient tout simplement pas à remplir adéquatement sa mission. En discréditant complètement la notion de vérité politique, elle supprime par le fait même toute possibilité de justifier la supériorité de la démocratie. Faire appel au nihilisme pour critiquer l'épistocratie revient donc à jeter le bébé, et toute la pouponnière, avec l'eau du bain.

## 2.2. Le quasi-nihilisme, ou la vérité procédurale

On peut cependant concevoir une version plus modérée de l'argument nihiliste, que l'on pourrait qualifier de quasi-nihilisme, lequel permet de discréditer l'épistocratie tout en préservant une forme de justification normative. La stratégie consiste ici non pas à rejeter entièrement la notion de vérité politique, mais plutôt à rejeter l'idée que ces vérités seraient indépendantes des individus. Les vérités politiques seraient en réalité constituées, créées par les acteurs politiques.

Une telle stratégie amène généralement à interpréter la notion de vérité politique en termes procéduraux : une décision politique peut être dite bonne si et seulement si elle est le résultat d'une procédure acceptable. Cet argument ne doit pas être confondu avec la thèse du procéduralisme *épistémique*, selon laquelle la délibération démocratique est le meilleur *moyen* de tendre vers la vérité, conçue comme indépendante de la procédure<sup>9</sup>. La thèse considérée ici est beaucoup plus forte et consiste, non pas à dire que l'atteinte de la vérité devient « plus probable » grâce à la délibération, mais plutôt que la vérité est carrément constituée par la délibération. Ce qui est politiquement vrai *est* ce qui est accepté dans le cadre d'une (bonne) procédure délibérative. On cherche donc ici à faire abstraction de toute valeur extérieure à la délibération afin de justifier les décisions politiques. Une telle approche correspond à la définition que Brian Barry donne du constructivisme : « [*Constructivism is*] *the doctrine that what would be agreed on in some specified kind of situation constitutes justice* » (Barry, 1989, 268).

Cette stratégie quasi-nihiliste ou constructiviste paraît efficace pour retirer tout attrait à l'épistocratie, car si la vérité politique est effectivement un produit procédural, on n'a alors plus aucune raison de restreindre le pouvoir populaire et de confier ce pouvoir aux mains de prétendus experts (ou sages) capables de guider la société vers les vérités politiques. Nul ne peut prétendre être un expert si les vérités politiques sont constituées par les procédures. L'épistocratie deviendrait ainsi un système absurde, fondé sur une incompréhension de la nature des vérités politiques.

Bien qu'elle parvienne efficacement à discréditer l'épistocratie, une telle conception de la vérité politique pose cependant plusieurs problèmes, à commencer par l'arrivée d'une forme de relativisme : les décisions radicalement opposées de deux groupes délibératifs devront toutes deux être jugées bonnes si ces délibérations sont effectuées selon les règles de l'art. On ouvre ainsi la porte à la validation de positions extrêmes, dans la mesure où une assemblée constituée de personnes partageant les mêmes positions racistes (ou sexistes, etc.) en arriveraient à un consensus sur de telles positions — qui devraient alors être considérées comme bonnes. Il est cependant possible de résoudre un tel problème en spécifiant les termes de la délibération afin d'inclure les points de vue de toute personne potentiellement affectée par la décision<sup>10</sup>. On devrait ainsi inclure le point de vue des minorités ethniques ou sexuelles si l'on souhaitait délibérer sur des enjeux qui les concernent.

Un problème plus sérieux demeure cependant quant à la tentative de faire complètement fi de toute vérité politique qui n'est pas un produit procédural, ce que David Estlund nomme « *the flight from substance* » (Estlund, 2008, 65). C'est là une tentative qui semble vouée à l'échec. En effet, peu importe la façon dont on interprétera la valeur justificatrice inhérente à la

9. Voir section 4.

10. Voir par exemple la procédure décrite par Thomas Scanlon (1998).

procédure — qu'il s'agisse d'agrégation des préférences, de prise en considération des points de vue de toutes les personnes concernées, ou de l'abstraction des intérêts particuliers comme dans la procédure rawlsienne (Rawls, 1985) —, cette valeur procédurale sera *elle-même* en attente de justification :

No adequate distinction between purely procedural values, on the one hand, and substantive values, on the other, can explain on a purely procedural basis why political outcomes ought to answer to citizens' interests or values or choices at all (Estlund, 2008, 28).

La procédure doit pouvoir être justifiée sur la base de valeurs non procédurales, c'est-à-dire de vérités politiques indépendantes de toute procédure<sup>11</sup>. En l'absence de telles vérités non procédurales, on ne sait tout simplement pas pourquoi l'on devrait avoir recours à la procédure, et on est également incapable de discréditer certaines règles procédurales qui paraissent farfelues ou injustes. Or, s'il est impossible d'éliminer toute référence à des vérités non procédurales, c'est la stratégie quasi-nihiliste qui s'écroule par le fait même. En effet, s'il existe des vérités politiques indépendantes de la procédure, on est alors incapable de faire disparaître le spectre épistocratique, dans la mesure où l'existence de telles vérités ouvre la porte à la nécessité de points de vue d'experts.

Peut-être est-il possible pour un quasi-nihiliste d'admettre l'existence de vérités non procédurales sans pour autant être à la merci du spectre épistocratique. Par exemple, on pourrait soutenir que le rôle des experts est extrêmement circonscrit, se limitant à la détermination de règles procédurales à partir d'un nombre restreint de vérités politiques non procédurales. En soulignant ainsi la *portée limitée* des vérités non procédurales, on pourrait tenter de retirer son attrait à l'épistocratie<sup>12</sup>. Une telle stratégie me semble cependant peu prometteuse, pour la raison suivante : si l'on souhaite reconnaître l'existence de vérités politiques non procédurales tout en limitant leur portée, il nous faut expliquer pourquoi ces vérités ont une portée

---

11. Pour la suite du texte, j'emploierai l'expression « vérité procédurale » pour parler de toute position politique dont la vérité provient de l'acceptation dans le cadre d'une bonne procédure. La vérité procédurale s'oppose ainsi à la vérité non procédurale (ou vérité politique non procédurale), cette dernière correspondant à une position politique dont la vérité est indépendante de toute procédure. Enfin, une vérité procédurale ne doit pas être confondue avec une vérité *portant sur* la procédure : un énoncé du type « il faut prendre en considération le point de vue de toutes les personnes concernées » est une vérité portant sur la procédure — dans la mesure où elle permet de déterminer ce qui constitue ou non une bonne procédure — mais elle n'est pas (nécessairement) une vérité procédurale, puisque sa vérité ne découle pas (nécessairement) de son acceptation dans le cadre d'une bonne procédure. Cette dernière distinction deviendra vite importante dans la discussion qui suit.

12. Il ne s'agirait cependant plus à proprement parler d'une position quasi-nihiliste, puisqu'on reconnaîtrait l'existence de vérités politiques qui ne sont pas de simples produits procéduraux. On pourrait sans doute parler de quasi-quasi-nihilisme.

limitée. On peut alors concevoir deux stratégies différentes afin d'expliquer cette portée limitée, et toutes deux semblent vouées à l'échec.

La première stratégie consiste à soutenir que les *seules* vérités politiques non procédurales qui existent sont des vérités permettant de déterminer la bonne procédure. Ainsi, seuls les énoncés du type « il faut prendre en considération le point de vue de toutes les personnes concernées » seraient admis au rang de vérités politiques non procédurales. Tout type d'énoncé normatif qui ne porte pas sur la procédure elle-même, par exemple « il faut aider les plus démunis de la société », ne pourrait être dit vrai que dans la mesure où il serait admis dans le cadre d'une bonne procédure. Pour résumer en une formulation on ne peut plus chargée, cette stratégie consiste à nier l'existence de vérités non procédurales qui ne portent pas sur la procédure.

Le problème de cette première stratégie est qu'il paraît tout simplement invraisemblable que les seules vérités politiques non procédurales existantes soient des énoncés portant sur la bonne procédure. Cela est invraisemblable si l'on considère l'étroite similarité entre ce type d'énoncés et les énoncés politiques qui ne portent pas sur la procédure. Si l'on compare par exemple les deux types d'énoncés considérés ci-dessus — « il faut prendre en considération le point de vue de toutes les personnes concernées » et « il faut aider les plus démunis de la société » — on constate que tous deux semblent tirer leur validité de leur nature intuitive, c'est-à-dire de leur caractère évident en soi<sup>13</sup>. Ils soulèvent également le même type de problèmes épistémologique et métaphysique que ceux associés aux énoncés normatifs ou prescriptifs. Bref, la similarité entre ces types d'énoncés est telle qu'il nous faudrait apparemment de bonnes raisons pour admettre que seul l'un d'eux faudrait apparemment de bonnes raisons pour admettre que seul l'un d'eux puisse aspirer à la validité normative. Or le fait que seul l'un des énoncés (le premier) puisse permettre de déterminer ce qui constitue une bonne procédure est un type de considération qui ne semble tout simplement pas pertinent; ce n'est pas là le type de raison qui paraît justifier l'idée que seul un des types d'énoncés puisse prétendre être vrai. Pour cette raison, il paraît invraisemblable que les seules vérités politiques non procédurales qui existent soient des vérités portant sur la procédure. Dès lors que l'on ouvre la porte aux vérités non procédurales, on semble condamné à admettre que ces vérités puissent porter sur un large éventail d'objets.

La deuxième stratégie consiste à reconnaître l'existence de vérités non procédurales qui ne portent pas sur la procédure, en ajoutant cependant que, pour une raison ou une autre, ces vérités n'ont pas à être prises en considération. Ainsi, un énoncé du type « il faut aider les plus démunis de la société » pourrait être considéré comme non procéduralement vrai<sup>14</sup> sans pour autant être jugé important ou pertinent. L'argument consiste donc ici à

13. Voir Audi, 2008, pour une description de la justification intuitive d'énoncés moraux.

14. C'est-à-dire comme étant une vérité non procédurale.

soutenir que les seules vérités politiques *qui importent* sont les vérités procédurales. On pourrait par exemple affirmer que seules les vérités procédurales sont légitimes puisqu'elles sont les seules choisies par les agents concernés. Les vérités non procédurales seraient de moindre importance précisément en raison de leur caractère externe par rapport aux agents concernés. Une telle stratégie parviendrait ainsi à retirer son attrait au système épistocratique, dans la mesure où l'importance accordée à la position des experts ou des sages reflète l'importance accordée aux vérités non procédurales.

Le problème de cette deuxième stratégie est similaire au problème soulevé dans le cas de la première stratégie : il paraît tout simplement invraisemblable que les vérités non procédurales qui ne portent pas sur la procédure puissent être jugées non pertinentes ou sans importance. Dans bien des cas, la prise en considération de ces vérités est tout simplement incontournable. Par exemple, certaines positions tantôt extrêmes (par ex. autoriser le meurtre récréatif), tantôt collectivement auto-destructrices (par ex. autoriser l'annulation de contrats sans raison valable) sont telles qu'on ne peut faire autrement que de leur accorder une certaine importance ou pertinence — et on ne saurait tenir pour *bonne* la décision d'une assemblée qui incorporerait de telles positions, même si la procédure s'effectue dans les règles de l'art. Les vérités non procédurales de ce type ont une force contraignante inévitable sur ce qui peut ou non être considéré comme une bonne décision politique. Au-delà des exemples de positions extrêmes ou auto-destructrices, certaines politiques peuvent tout simplement être moins efficaces que d'autres dans l'atteinte d'objectifs communs, et l'adoption par une assemblée de telles politiques sous-optimales pourrait difficilement être qualifiée de bonne. Ce sont là des exemples parmi d'autres illustrant la difficulté, voire l'impossibilité de n'accorder d'importance qu'aux vérités procédurales<sup>15</sup>.

Les deux stratégies considérées afin de préserver l'argument quasi-nihiliste conduisent donc toutes deux à des positions invraisemblables, et, tout comme le nihilisme pur et dur, le quasi-nihilisme paraît tout simplement incapable d'éviter le spectre épistocratique. On se tournera donc vers une autre stratégie, qui consiste non pas à discréditer ou modifier la notion de vérité politique, mais plutôt à présenter celle-ci comme étant de second ordre par rapport à la valeur qu'incarne la démocratie, à savoir la valeur d'égalité.

### 3. La primauté de l'égalité

Il a été dit en introduction que l'on pouvait concevoir le choix de la démocratie comme étant l'acceptation d'un *trade-off* entre égalité et vérité : préférer la

---

15. On pourrait répondre ici qu'une procédure véritablement bonne permettrait d'éviter ce type de mauvaises décisions politiques. Or c'est là un type d'argument d'une autre nature que je considère — et appuie — à la section 5.

démocratie à l'épistocratie, c'est sacrifier un peu de bonnes décisions politiques — c'est-à-dire des décisions conformes aux vérités politiques — afin d'obtenir un peu plus d'égalité entre citoyens. Les stratégies nihiliste et quasi-nihiliste considérées à la section précédente cherchent essentiellement à rejeter cette idée de *trade-off*, et ce, en discréditant ou en modifiant la notion de vérité politique; puisque la vérité politique est illusoire (nihilisme) ou créée par la procédure (quasi-nihilisme), il n'y a pas de véritable sacrifice de la vérité politique qui découle du choix de la démocratie.

La stratégie que je souhaite considérer dans cette section est différente de la stratégie nihiliste en ce qu'elle reconnaît l'existence de vérités politiques et reconnaît également l'existence d'un *trade-off* entre égalité et vérité résultant du choix de la démocratie. Plutôt que de nier l'existence d'un *trade-off*, on cherchera plutôt à justifier celui-ci en soulignant la valeur supérieure de l'égalité qui est réalisée par la démocratie. L'argument se présente de la manière suivante: s'il est vrai qu'octroyer le vote à tous les citoyens, indépendamment de leur niveau d'éducation ou de leurs connaissances politiques, augmente le risque de mauvaises décisions politiques — que ce soit directement, par la voie de référendums, ou indirectement, par l'élection de gouvernements incompétents, opportunistes ou extrémistes —, il s'agit là d'un moindre mal par rapport à un système qui briserait l'égalité citoyenne en n'accordant le droit de vote qu'à une minorité éduquée. Plus abstraitement, cela revient à affirmer la supériorité ou la primauté axiologique de la valeur d'égalité politique, par rapport à la valeur de vérité politique.

Le défi qui attend une telle stratégie est bien sûr de parvenir à une démonstration acceptable de la supériorité de l'égalité politique par rapport à la vérité politique. Or c'est là un défi qui est beaucoup moins évident qu'il ne le paraît à première vue. En effet, comment peut-on comparer deux entités aussi abstraites et déterminer que l'une d'elles est supérieure à l'autre? Il va sans dire que nous ne possédons aucune forme d'unité de mesure nous permettant de comparer des entités abstraites de ce type. Or, pour parvenir à fonder *in abstracto* la supériorité d'une valeur sur une autre, il nous faut sinon une unité de mesure, du moins une explication plausible de cette supériorité. Malheureusement, aucune explication concevable ne paraît véritablement efficace. Pour illustrer le principal problème qui guette ce type de démonstrations *in abstracto*, je considère ici rapidement un exemple que l'on retrouve dans *The Constitution of Equality: Democratic Authority and its Limits* de Thomas Christiano (Christiano, 2008).

Dans le premier chapitre de cet ouvrage, Christiano se livre à une enquête des sources de l'autorité démocratique et propose un modèle résolument fondationnaliste de la démocratie qui peut être interprété comme une défense de la primauté axiologique de la valeur d'égalité. Selon Christiano, l'autorité de la démocratie doit être comprise comme reposant sur sa réalisation d'un principe d'« égalité publique » de tous les citoyens, principe qui repose à son tour sur un principe plus abstrait d'« égalité », laquelle est

pour sa part interprétée dans le sens de « dignité humaine », et enfin doit être comprise dans le sens de « valeur intrinsèque ». Dire des hommes qu'ils sont égaux revient, selon Christiano, à dire qu'ils ont une égale dignité, qui revient à son tour à dire qu'ils sont les seuls êtres capables de percevoir et de créer des valeurs intrinsèques, ce fait *leur accordant* du même coup une valeur intrinsèque: « *Equal status is based on the fact that human beings all have essentially the same basic capacities to be authorities in the realm of value* » (Christiano, 2008, 17).

Selon Christiano, donc, l'égalité *émane* en quelque sorte de l'humanité au niveau le plus primaire, élémentaire, que l'on puisse concevoir. Aucune autre valeur ne peut prétendre jouir d'un statut comparable. C'est pour cette raison que la réalisation de l'égalité doit être l'objectif premier de tout système politique, et pour cette raison que la démocratie, qui est fondée sur le principe d'égalité, est préférable à tout autre système politique, y compris l'épistocratie. Il y a donc ici une véritable tentative de fonder *in abstracto* la supériorité de la valeur d'égalité.

Le problème de cette démonstration de Christiano, un problème qui guette toute tentative de ce type, est que ce qu'on appelle une démonstration n'est en réalité qu'un simple « récit » présentant l'égalité comme étant la valeur primaire. Or, on pourrait tout à fait proposer un récit différent permettant d'accorder la primauté non pas à la valeur d'égalité mais plutôt à la valeur de vérité. Christiano lui-même offre d'ailleurs les éléments permettant de construire un tel récit, notamment lorsqu'il affirme: « *The interest in truth is fundamental because it is the interest that gives purpose to having beliefs for rational beings* » (*ibid.*, 154). On pourrait ainsi dire que c'est la vérité, et non l'égalité, qui est au fondement de toute autre valeur, en soulignant par exemple que, pour des êtres rationnels comme nous, l'objectif ultime est de faire sens de ce monde dans lequel nous avons été projetés contre notre gré. La valeur d'égalité pourrait alors être comprise comme *découlant* simplement de cette valeur de vérité plus fondamentale: les êtres humains peuvent être dits égaux dans la mesure où ils ont en commun cette quête ultime de la vérité.

On peut également concevoir des récits de différente nature permettant de considérer d'autres types de valeurs comme étant primordiales. La question urgente devient alors la suivante: comment peut-on déterminer quel récit est supérieur à l'autre? Confronté à deux récits distincts ayant chacun une cohérence interne et un attrait intuitif, on voit mal comment on pourrait parvenir à trancher entre l'un ou l'autre. En tant que reconstructions imaginaires des fondements axiologiques de l'univers politique, l'un comme l'autre paraît plausible, et opter pour l'un plutôt que pour l'autre semble être un choix purement *ad hoc*. Or, dans la mesure où le premier récit — fondant l'égalité — permet de fonder la supériorité de la démocratie, et où le second — fondant la vérité — permet de fonder la supériorité de l'épistocratie, et dans la mesure où l'on ne semble disposer d'aucun critère

pour préférer l'un plutôt que l'autre, on se voit obligé de conclure qu'une telle stratégie argumentative ne permet pas de chasser le spectre épistocratique.

Peut-être existe-t-il une autre façon de fonder *in abstracto* la supériorité d'une valeur sur une autre en offrant un type de démonstration qui s'apparente moins à un simple récit. Si une telle démarche est possible, elle m'échappe. Quoi qu'il en soit, je préfère à présent me tourner vers une troisième stratégie afin de fonder la supériorité de la démocratie, une stratégie qui me paraît de loin être la plus prometteuse.

#### 4. La valeur épistémique de la démocratie

Les stratégies précédentes se sont soldées par un échec. En tentant de discréditer la notion de vérité politique (nihilisme), on parvient certes à invalider la justification de l'épistocratie, mais on invalide par le fait même la justification de toute position ou de tout système politique, y compris la démocratie elle-même. En tentant d'interpréter la vérité politique comme un produit procédural (quasi-nihilisme), on est confronté à l'inévitabilité de faire appel à des vérités non procédurales, et on se retrouve à nouveau face au spectre épistocratique. Enfin, en tentant de démontrer *in abstracto* la supériorité axiologique de la valeur d'égalité afin de fonder la supériorité de la démocratie, on semble parvenir à n'offrir rien de mieux, en guise de démonstration, qu'un simple récit.

La troisième stratégie que je souhaite considérer ici consiste à nier le problème de départ en soutenant qu'il n'existe aucun véritable *trade-off* entre égalité et vérité. Il n'existerait pas de tel *trade-off* pour la simple raison que, loin de mener à un déficit épistémique, la démocratie maximiserait en réalité les chances d'atteindre de bonnes décisions politiques. Aucun autre système, aucune forme de gouverne des sages, par exemple, ne pourrait autant que la démocratie — ou plus exactement, autant qu'une démocratie *bien organisée* — mener aux vérités politiques.

Cette stratégie est clairement plus répandue dans la littérature que les deux précédentes et peut prendre différentes formes<sup>16</sup>. Il s'agit de l'idée principale qui sous-tend la plupart des théories « délibérativistes » contemporaines : plutôt que de concevoir que les délibérations démocratiques *constituent* la vérité (quasi-nihilisme de la section 2), la plupart des délibérativistes conçoivent la délibération comme étant la meilleure procédure pour parvenir aux vérités politiques, conçues comme indépendantes de la

---

16. Une stratégie de ce type est défendue par Thomas Christiano. En plus de tenter de démontrer la primauté axiologique de l'égalité (section 3), Christiano souligne le potentiel épistémique indéniable de la démocratie : « *We have reason to think that a society that promotes public deliberation will make better decisions. [...] In short, the process of public deliberation will serve as a kind of filtering device taking out the egregious forms of ignorance regarding interests and justice* » (Christiano, 2008, 194).

délibération elle-même. L'argument déployé contre l'épistocratie consiste donc à nier que la gouverne d'une poignée de prétendus experts soit épistémiquement préférable à une procédure fondée sur la délibération démocratique. Certes, en limitant la participation citoyenne à la simple élection de représentants, les démocraties actuelles ont une valeur épistémique plutôt limitée, mais l'épistocrate s'attaque vraisemblablement à un homme de paille s'il juge de la valeur épistémique de la démocratie en se référant strictement aux démocraties représentatives contemporaines. Il suffit en effet de concevoir un design institutionnel plus raffiné, plaçant au cœur du processus politique la délibération et l'échange d'idées entre citoyens, pour saisir l'immense potentiel épistémique propre à la démocratie.

Mon but ici n'est pas de présenter les différents modèles de procédures délibératives qui ont été proposés ou testés à travers les années, et d'en évaluer la valeur épistémique. D'autres que moi se sont livrés de manière fort éclairante à une analyse de ces différents modèles et des nombreux enjeux qu'ils soulèvent<sup>17</sup>. Mon but est plutôt de déterminer en vertu de quelles caractéristiques une bonne démocratie délibérative peut être dite supérieure à tout autre système politique en tant que véhicule menant aux vérités politiques. Je me limiterai à distinguer deux grandes façons par lesquelles on peut concevoir la démocratie comme possédant un potentiel épistémique supérieur à tout autre système politique: 1) en soulignant l'apport du nombre de participants à la délibération (4.1); 2) en soulignant la valeur ajoutée aux lois et aux décisions politiques par la procédure délibérative (4.2).

#### 4.1. La valeur *instrumentale* de la procédure démocratique

La première stratégie est la manière la plus standard de concevoir la valeur épistémique de la démocratie. L'avantage comparatif de la démocratie, selon cette approche, tient tout simplement au nombre de ses participants potentiels, qui s'étend bien sûr à l'ensemble des citoyens. S'il est vrai que deux têtes valent mieux qu'une, des millions de têtes peuvent certainement valoir leur pesant d'or, ne serait-ce que par le nombre de points de vue, d'arguments et de contre-arguments qui peuvent être soulevés et évalués. Tout le défi consiste donc à parvenir à tirer profit de ce potentiel épistémique en développant des mécanismes qui facilitent l'échange, l'évaluation et la rétention d'idées, et qui limitent les risques d'irrationalité souvent associés aux phénomènes de masse.

On peut ainsi facilement voir en quoi une démocratie délibérative efficace rendrait inattractif le modèle épistocratique d'une gouverne des sages; dans la mesure où la démocratie délibérative donne voix à *tous* les citoyens, les sages — ou l'élite intellectuelle — demeurent des joueurs à part entière

---

17. Voir surtout Goodin (2008).

de ce système, et leur contribution est donc théoriquement tout aussi présente dans ce système. Or, puisque la démocratie délibérative préserve l'apport des citoyens au point de vue éclairé, l'épistocratie paraît perdre son avantage comparatif. La seule différence qui demeure entre les deux systèmes est donc celle du nombre de points de vue entendus dans le processus décisionnel, et, en se limitant au principe du « deux têtes valent mieux qu'une », l'avantage épistémique semble clairement aller du côté du système qui ouvre le débat à l'ensemble des citoyens.

Il s'agit là de l'argument de base favorisant la thèse de la supériorité épistémique de la démocratie délibérative. Plusieurs prémisses peuvent bien sûr être mises en doute ou critiquées. On pourrait par exemple souligner que les points de vue éclairés de la société risquent fort de se perdre dans la médiocrité majoritaire, que la rhétorique supplantera inévitablement la logique et que les positions qui seront adoptées à la suite d'une délibération ouverte à tous ne seront pas les meilleures ou les plus rationnelles, mais plutôt celles défendues par les meilleurs orateurs. Si ces objections sont légitimes, on notera que, pour la plupart d'entre elles, il suffira au défenseur de la démocratie délibérative de rétorquer que la solution réside, non pas dans une restriction de la participation populaire, mais plutôt dans un meilleur encadrement de cette participation, c'est-à-dire dans un perfectionnement procédural qui favorise une présentation plus fidèle de la valeur des idées émises. Le *potentiel* épistémique de la démocratie délibérative demeure donc supérieur à celui de l'épistocratie, et l'accomplissement de ce potentiel devient un problème strictement empirique quant à la qualité du design institutionnel.

On pourrait bien sûr rétorquer que le problème demeure entier si aucun design empiriquement réalisable ne parvient à enrayer les différentes formes d'irrationalité collective et à soutenir le potentiel épistémique promis par la théorie. Soutenir qu'il est possible de réaliser la pleine valeur épistémique de la démocratie délibérative n'est peut-être ultimement qu'un acte de foi. Évidemment, on pourra répondre au sceptique que la croyance en l'*impossibilité* de réaliser le potentiel épistémique de la démocratie délibérative est tout autant un acte de foi. On aura alors l'impression d'avoir atteint un cul-de-sac.

Plutôt que de chercher une sortie à cette impasse, il est possible d'envisager une deuxième manière de concevoir la supériorité épistémique de la démocratie délibérative<sup>18</sup>.

---

18. Cela ne revient pas à dire que la première manière de concevoir cette supériorité épistémique échoue, mais simplement que son acceptation n'est pas nécessaire à la thèse d'une supériorité épistémique.

#### 4.2. La valeur ajoutée par la procédure démocratique

En plus de soutenir que l'inclusion de l'ensemble des points de vue de la société maximise les chances d'atteindre les bonnes décisions politiques, on peut souligner que l'inclusion de l'ensemble des points de vue augmente la *valeur* des décisions elles-mêmes. Autrement dit, si la première stratégie consiste à souligner la valeur instrumentale de la procédure démocratique dans l'atteinte des bonnes décisions politiques, la deuxième stratégie consiste plutôt à souligner que la procédure démocratique est elle-même un élément constitutif des bonnes décisions politiques<sup>19</sup>.

L'idée essentielle qui sous-tend une telle proposition est la suivante: le fait que les citoyens soient auteurs de leurs propres lois apporte une certaine plus-value à celles-ci. À l'inverse, une loi ou une décision politique qui est prise indépendamment des individus concernés et qui leur est ensuite imposée voit sa valeur affectée par son caractère autoritaire ou externe. Pour simplifier, on distinguera la valeur objective et la valeur subjective d'une loi ou d'une décision politique: même une décision que l'on sait être objectivement supérieure à toute autre — par exemple parce qu'elle est la meilleure façon connue de répondre à un problème donné — perd au moins une partie de son attrait lorsqu'elle nous est imposée par une tierce instance<sup>20</sup>. Nous préférons prendre nous-mêmes les décisions qui nous concernent, au risque de passer à côté des meilleures décisions objectives, plutôt que de laisser d'autres prendre ces décisions à notre place<sup>21</sup>.

Dans cette perspective, dire que la démocratie a une valeur épistémique supérieure à tout autre système revient à dire que seule la démocratie voit ses lois ou décisions *bonifiées* par ce qu'on peut appeler la légitimité intrinsèque de la procédure démocratique. Cela ne veut pas dire que *toutes* les lois résultant d'une démocratie sont préférables à *toutes* les lois résultant d'une épistocratie. Des démocraties peuvent mener — et ont historiquement mené — à des atrocités, et dans de tels cas on préférera incontestablement des lois plus éclairées émanant d'un système non démocratique. Cependant, le fait qu'une loi provienne d'une bonne procédure démocratique est un élément qui y ajoute toujours une valeur positive. On peut s'inspirer de la théorie de W. D. Ross (Ross, 1930) et souligner qu'être le fruit d'une bonne procédure démocratique est toujours, pour une loi ou une décision politique,

---

19. Cette stratégie ne doit pas être confondue avec la stratégie « quasi-nihiliste » qui conçoit les vérités politiques comme étant *constituées* par la procédure délibérative. La différence peut être présentée de la manière suivante: selon la stratégie quasi-nihiliste, pour que X soit la bonne décision politique X doit être choisi dans le cadre d'une bonne procédure délibérative. À l'inverse, selon la stratégie que j'expose dans cette section, X peut résulter d'une bonne procédure délibérative sans pour autant être la bonne décision politique, mais le fait qu'elle soit choisie dans une bonne procédure délibérative est un élément qui ajoute toujours de la valeur à une décision.

20. J'entends par tierce instance un corps décisionnel non élu ou choisi par la population.

21. Je ne prétends pas qu'il s'agisse là d'un principe absolu n'admettant aucune exception.

un bien *prima facie* (ou *pro tanto*). Ce bien *prima facie* ne constitue cependant qu'un aspect de la valeur finale de la loi ou de la décision, et cet aspect peut ultimement être supplanté par d'autres aspects. Ainsi, une loi choisie démocratiquement mais aux conséquences atroces est *prima facie* bonne par sa nature démocratique, *prima facie* mauvaise pour ses conséquences atroces, et — fort probablement — *globalement* mauvaise en vertu du poids supérieur de sa dimension négative. Néanmoins, qu'une loi ou une décision politique soit le produit d'une bonne procédure démocratique constitue toujours un bien *prima facie*, une plus-value.

Je vois mal comment on pourrait nier l'existence d'une telle plus-value propre aux lois et aux décisions démocratiques. On peut tout au plus tenter d'en minimiser l'importance, en affirmant que cette valeur ajoutée est somme toute marginale, et qu'elle ne peut à elle seule fonder la supériorité épistémique de la démocratie par rapport à l'épistocratie. C'est là un argument qui me semble cependant peu convaincant. Il suffit à mon sens de considérer l'analogie avec les décisions individuelles pour voir à quel point on accorde une valeur importante à ce que j'appelle la légitimité intrinsèque. Le fait que nous soyons responsables des décisions qui nous concernent est crucial pour les êtres que nous sommes. Il en va de notre autonomie et de notre dignité. Je vois mal pourquoi ce même principe perdrait de son importance lorsqu'il est appliqué aux collectivités.

Rappelons enfin que, même si l'on est sceptique quant à l'importance de la valeur ajoutée aux lois ou aux décisions par la procédure démocratique, on peut continuer à défendre la supériorité épistémique de la démocratie en utilisant la stratégie que j'ai présentée à la section 4.1. Une critique efficace doit s'attaquer à la fois à l'argument de la valeur instrumentale et à celui de la valeur ajoutée. S'il reste des doutes quant au succès de ces deux stratégies argumentatives, j'espère tout de même avoir convaincu le lecteur que ce type de stratégie est plus prometteur que les stratégies considérées dans les sections précédentes.

## 5. Conclusion : la contestation comme outil épistémique

L'enquête à laquelle je me suis livré dans cet article avait pour point de départ la notion de vérité politique. L'existence de telles vérités politiques est reconnue implicitement par tout contestataire, ne serait-ce que parce que l'acte de contestation présuppose la croyance selon laquelle la position politique contestée n'est pas la bonne position politique. Or, s'il existe effectivement des vérités politiques, pourquoi ne devrait-on pas maximiser nos chances de les atteindre en limitant le pouvoir populaire et en évitant ainsi le déficit épistémique généralement associé à la démocratie ? Tel est le spectre épistocratique auquel j'ai tenté de répondre.

Les deux premières stratégies argumentatives que j'ai envisagées ne sont pas parvenues à fonder la préférabilité de la démocratie par rapport à l'épistocratie. Alors que la tentative de discréditer ou de modifier la notion de vérité

politique a résulté en une incapacité de justifier le système démocratique, la tentative de démontrer la supériorité axiologique de la valeur d'égalité n'a pu mener à une forme de démonstration pertinente. La troisième stratégie s'est cependant révélée plus efficace; s'il est vrai que les démocraties représentatives contemporaines comportent un déficit épistémique, le système politique qui démontre le potentiel épistémique le plus élevé demeure la démocratie, à savoir une démocratie délibérative bien organisée. La supériorité épistémique d'un tel système peut être conçue de deux manières différentes: 1) elle a une valeur instrumentale, puisque le nombre élevé de participants augmente la possibilité d'atteindre les bonnes décisions politiques; 2) elle a une valeur ajoutée, puisque la procédure délibérative jouit d'une légitimité intrinsèque apportant une plus-value aux lois et aux décisions qui en découlent.

Si cette troisième stratégie est effectivement la meilleure manière de défendre la démocratie contre l'épistocratie, on peut tirer quelques leçons quant au rôle de la contestation dans la vie politique d'une société. Notons d'abord que la contestation serait un phénomène marginal, sinon inexistant dans une démocratie délibérative *idéale*. Dans une perspective utopiste, la société aurait des mécanismes de délibération et d'inclusion citoyenne parfaitement organisés, offrant toujours aux citoyens le moyen de faire entendre leur voix à l'intérieur des institutions. Ces institutions permettraient aux citoyens de présenter leurs désaccords dans le cadre de débats visant l'exhaustivité complète des enjeux — c'est-à-dire menant à l'atteinte de vérités politiques<sup>22</sup>. La contestation peut donc être conçue comme le reflet d'une imperfection institutionnelle.

Quittant le terrain de la théorie idéale, on notera que, dans le cadre de nos démocraties représentatives, la contestation apporte une contribution épistémique en lien avec les deux types de valeurs que j'ai associées à la démocratie délibérative: la valeur instrumentale et la valeur ajoutée. D'une part, l'acte de contestation contribue à la possibilité d'atteindre des vérités politiques (valeur instrumentale) en alimentant le débat public et en présentant la position politique contestée comme n'étant pas la bonne. Par ses actions, le contestataire pousse le gouvernant à justifier ses positions et induit par le fait même une forme de délibération qui, bien qu'imparfaite et menée à forces inégales, augmente notre connaissance des enjeux politiques.

D'autre part, comme on l'a mentionné dans l'introduction, l'acte de contestation interpelle toujours implicitement le gouvernant sur le lien étroit qui unit volonté populaire et gouverne légitime. Ainsi, en l'absence d'une

---

22. Faute d'espace, je laisse de côté la critique fort pertinente selon laquelle l'exhaustivité complète des débats est inconcevable en raison de contraintes pratiques — principalement les contraintes de temps — inhérentes à la vie politique. Tôt ou tard, on doit clore le débat, sans qu'on n'ait pu faire entièrement le tour de la question. Pour cette raison, même dans un système idéal, des citoyens pourraient juger ne pas avoir eu la possibilité d'exposer entièrement leurs positions et dès lors avoir recours à la contestation.

bonne démocratie délibérative, la contestation agit comme un rappel que les décisions politiques qui ne reflètent pas les positions de la population perdent par conséquent une partie de leur valeur ; en effet, elles ne bénéficient pas de la valeur ajoutée découlant du fait que ce sont les individus concernés qui prennent eux-mêmes les décisions les concernant — ce que j'ai appelé la légitimité intrinsèque<sup>23</sup>.

La contestation politique constitue donc un double outil épistémique. Si son apport au débat public est indéniable, elle n'élimine cependant guère le besoin de perfectionner nos institutions afin que les points de vue des citoyens soient mieux intégrés et puissent contribuer plus directement au bien commun. S'il est vrai que la démocratie a un potentiel épistémique supérieur à tout autre système politique, nous serions bien bêtes de ne pas en tirer parti<sup>24</sup>.

### Bibliographie

- Ackerman B. et J. Fishkin. *Deliberation Day*, Yale, Yale University Press, 2004.
- Audi, R. « Intuition, Inference, and Rational Disagreement in Ethics », *Ethical Theory and Moral Practice*, vol. 11 (5), 2008, 475-492.
- Ayer, A. J., 1936. *Language, Truth, and Logic*. Londres, Penguin Classics, chapitre VI : « Critique of Ethics and Theology », p. 115-130.
- Barry, B. *Theories of Justice*, Berkeley, University of California Press, 1989.
- Christiano, T. *The Constitution of Equality: Democratic Authority and its Limits*, New York, Oxford University Press, 2008.
- Darwall, S., A. Gibbard et P. Railton. « Towards *Fin de siècle* Ethics : Some Trends », *The Philosophical Review*, vol. 101, 1992, p. 115-189.
- Estlund, D. *Democratic Authority: A Philosophical Framework*, Princeton, Princeton University Press, 2008.
- « The Insularity of the Reasonable: Why Political Liberalism Must Admit the Truth », *Ethics*, vol. 108, n° 2, 1998, p. 252-275.
- Goodin, R. *Innovating Democracy: Democratic Theory and Practice after the Deliberative Turn*, New York, Oxford University Press, 2008.
- Habermas, J. *Truth and Justification*, Cambridge, MIT Press, chapitre VI : « Rightness Versus Truth: on the Sense of Normative Validity in Moral Judgments and Norms », 2005, p. 237-276.
- Mackie, J. *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Viking Press, 1977.
- McDowell, J. *Mind, Value, and Reality*, Cambridge, Harvard University Press, 1998.
- Rawls, J. « Justice as Fairness: Political, not Metaphysical », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, n° 3, 1985, p. 223-251.
- Scanlon, T. M. *What We Owe to Each Other*, Cambridge, Belknap Press, 1999.

23. On peut, à juste titre, souligner que la démocratie représentative préserve une partie de cette valeur ajoutée. En effet, dans la mesure où ce sont les individus concernés (c'est-à-dire les citoyens) qui choisissent les représentants prenant les décisions pour eux, la démocratie représentative préserve une partie de cette valeur ajoutée, puisque ce sont indirectement les individus concernés qui prennent les décisions les concernant.

24. Un exemple original de réformes promettant de tirer parti du potentiel épistémique de la démocratie est proposé par Bruce Ackerman et James Fishkin dans *Deliberation Day* (Ackerman et Fishkin, 2004).

# La fonction constructive de la délibération : de l'accord à l'ajustement

Yann Allard-Tremblay

Autorité démocratique et contestation  
Volume 40, numéro 2, automne 2013

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1023700ar>  
DOI : <https://doi.org/10.7202/1023700ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)  
1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Allard-Tremblay, Y. (2013). La fonction constructive de la délibération : de l'accord à l'ajustement. *Philosophiques*, 40 (2), 321–349.  
<https://doi.org/10.7202/1023700ar>

Résumé de l'article

Les théories épistémiques et délibératives de la démocratie soulignent l'importance du processus de la délibération quand l'objectif poursuivi est de parvenir à de bonnes décisions. Dans cet article, nous nous intéresserons aux différents mécanismes grâce auxquels une délibération publique à la fois ouverte, libre et inclusive, peut parvenir à de bonnes décisions, avant d'envisager ce que la délibération peut apporter en cas de désaccord. Nous nous concentrerons plus particulièrement ici sur la fonction constructive de la démocratie, c'est-à-dire sur cette capacité qu'a la démocratie délibérative d'identifier et de formuler, de manière épistémiquement instructive, les problèmes de justice auxquels doit faire face le corps politique. Il faudra donc d'abord expliquer comment la démocratie permet de colliger l'information et de la mettre à disposition de chacun, afin d'expliquer ensuite comment la délibération peut permettre l'émergence d'accords entre les individus. Nous verrons alors que la délibération a des limites, et pourquoi elle se révèle incapable de surmonter certains désaccords. Nous tâcherons enfin d'expliquer le rôle qu'elle joue dans la formulation des désaccords politiques. Sur ce point, nous montrerons que la délibération permet d'éviter que ne surgissent des désaccords politiques insoutenables, qui mettraient en péril l'intégrité du corps politique.

# La fonction constructive de la délibération : de l'accord à l'ajustement

YANN ALLARD-TREMBLAY

CREUM, Université de Montréal  
yann.allard-tremblay@umontreal.ca

**RÉSUMÉ.** — Les théories épistémiques et délibératives de la démocratie soulignent l'importance du processus de la délibération quand l'objectif poursuivi est de parvenir à de bonnes décisions. Dans cet article, nous nous intéressons aux différents mécanismes grâce auxquels une délibération publique à la fois ouverte, libre et inclusive, peut parvenir à de bonnes décisions, avant d'envisager ce que la délibération peut apporter en cas de désaccord. Nous nous concentrerons plus particulièrement ici sur la fonction constructive de la démocratie, c'est-à-dire sur cette capacité qu'a la démocratie délibérative d'identifier et de formuler, de manière épistémiquement instructive, les problèmes de justice auxquels doit faire face le corps politique. Il faudra donc d'abord expliquer comment la démocratie permet de colliger l'information et de la mettre à disposition de chacun, afin d'expliquer ensuite comment la délibération peut permettre l'émergence d'accords entre les individus. Nous verrons alors que la délibération a des limites, et pourquoi elle se révèle incapable de surmonter certains désaccords. Nous tâcherons enfin d'expliquer le rôle qu'elle joue dans la formulation des désaccords politiques. Sur ce point, nous montrerons que la délibération permet d'éviter que ne surgissent des désaccords politiques insoutenables, qui mettraient en péril l'intégrité du corps politique.

**ABSTRACT.** — Deliberative epistemic theories of democracy highlight the importance of deliberation for the achievement of correct decisions. The aims of this paper are to discuss the mechanisms which allow an open, free and inclusive forum of deliberation to achieve correct decisions and to discuss the impact of deliberation on disagreement. I concentrate on the constructive function of democracy which designates the capacity of deliberative democracy to identify and frame the problems of justice faced by a polity in epistemically positive ways. I first explain how democracy can pool information. This is then used to explain how deliberation can enable agreement to emerge. This is followed by a discussion of the limits of deliberation and how it is unable to resolve some disagreements. The final element of my discussion is an explanation of the role of deliberation in framing political disagreements. I argue that deliberation helps in avoiding unsustainable political disagreements which could bring about political decay.

Les conceptions délibératives de la démocratie sont celles qui définissent la légitimité démocratique en tant que conditions nécessaires qui doivent être satisfaites pour qu'une délibération soit bien conduite. D'après ces conceptions, il faut que les institutions politiques responsables des prises de décision offrent des espaces publics de délibération à la fois *ouverts*, *inclusifs* et *libres*, et qu'on y considère les agents comme politiquement égaux. De tels espaces de délibération sont ouverts si tous les agents peuvent

y avoir accès. Ils sont inclusifs quand tous les avis peuvent y être exprimés. Ils sont libres quand les agents ont la possibilité d'en fixer l'ordre du jour. Par ailleurs, on considère que le respect de certains « droits libéraux », par exemple la liberté d'expression et de conscience, ou encore la liberté d'association, est constitutif de la légitimité démocratique.

Pour que de telles théories de la démocratie soient dites « épistémiques », il faut que le bon fonctionnement des instances délibératives en démocratie puisse y être associé à une forme de bien épistémique. L'approche qui, à cet égard, a notre préférence est une approche de type pragmatiste (Knight & Johnston, 2011; Talisse, 2009; Misak, 2000). D'après celle-ci, le fait que les agents ont des croyances les engage envers la vérité. En vertu de cet engagement, ils ont également le devoir d'affirmer certaines de leurs croyances et de participer au processus social d'échange de raisons. La délibération est un tel processus social d'échange de raisons. Par conséquent, c'est l'engagement que nous partageons envers la vérité qui explique notre engagement envers la délibération, comme processus de prise de décisions politiques (Talisse, 2009, 87-88). La justification de la délibération est alors de nature épistémique : le fait qu'on bénéficie d'espaces publics de discussion qui soient à la fois ouverts, libres et inclusifs est ce qui permet de comprendre que la prise de décision démocratique est capable, à long terme, de déboucher sur de bonnes décisions, en soumettant les opinions à l'épreuve des arguments et des faits, conformément à ce que prescrit la logique de l'enquête.

On partira ici du principe que l'ensemble de ces affirmations est, de façon générale, correcte. Elles permettent de clarifier le cadre dans lequel la discussion se déroulera par la suite. Le but sera d'examiner les mécanismes par lesquels la délibération et le débat démocratique peuvent accroître nos chances de parvenir à une bonne décision. Pour le dire autrement, on cherchera à déterminer quelles sont les vertus épistémiques de la délibération démocratique en s'intéressant à l'influence que celle-ci peut avoir sur les désaccords potentiels. De manière générale, nous recourons aux procédures de prise de décision à partir du moment où nous sommes en désaccord sur ce qu'il faut faire. Ce sont précisément ces désaccords que la délibération doit permettre de surmonter sur le plan épistémique, si elle constitue effectivement, sur ce plan, un élément essentiel de la légitimité démocratique. Notre but dans cet article sera ainsi : 1) d'expliquer les mécanismes par lesquels la délibération peut surmonter les désaccords de manière épistémiquement satisfaisante; 2) d'exposer les limites de la délibération; et 3) de montrer que même lorsqu'on se retrouve confronté à des désaccords impossibles à surmonter par la délibération, celle-ci peut néanmoins permettre d'éviter d'en arriver à des décisions intenables qui mettraient l'intégrité du corps politique en péril. Notre discussion portera sur ce que l'on appelle d'ordinaire la *fonction constructive* de la démocratie délibérative, et se développera à partir de cette notion. Cette fonction renvoie à la capacité qu'a la

démocratie délibérative d'influencer, de manière épistémiquement positive, l'identification et la formulation des problèmes de justice auxquels doit répondre la décision politique, ainsi que la formulation des solutions que l'on peut y apporter.

Nous nous efforcerons tout d'abord de rendre compte des mécanismes par lesquels la délibération démocratique permet de colliger l'information, ou de la mettre en commun. Nous verrons comment cette fonction aide à établir le programme de la discussion, ainsi qu'à formuler et à comprendre les problèmes de justice auxquels la société doit répondre, et à y proposer des solutions satisfaisantes. Nous nous intéresserons alors à l'idée de processus de révision. Dans un second temps, il s'agira d'expliquer comment la fonction constructive 1) permet l'émergence de l'accord, et 2) peut fournir une solution lorsque surgissent des désaccords à première vue indépassables. À cette fin, nous montrerons tout d'abord qu'on ne peut raisonnablement pas s'attendre à ce que la délibération conduise les agents à se mettre d'accord dans toutes les circonstances. Mais nous expliquerons que même lorsque nous sommes confrontés à des désaccords insurmontables, la fonction constructive de la démocratie délibérative joue encore un rôle important : notre thèse est qu'elle a la capacité de réduire ou de limiter le désaccord de sorte que s'il n'est pas soutenable il s'exprime sur le plan moral plutôt que sur le plan politique. Cela permettra de souligner le fait qu'une conception épistémique de la démocratie ne peut pas être purement « épistémique », mais doit également être « pratique ». Autrement dit, les objectifs que poursuit la prise de décision en démocratie ne sont pas aussi exclusivement épistémiques que ceux poursuivis dans une enquête scientifique. Il arrive souvent que nous devions prendre une décision, bien que nous soyons incapables de surmonter nos désaccords. Il est par conséquent essentiel de montrer comment la délibération peut permettre de formuler les problèmes de justice auxquels est confronté le corps politique de manière à éviter des désaccords insoutenables qui risqueraient de menacer son intégrité.

### **La fonction constructive et la mise en commun de l'information**

Le premier aspect de la fonction constructive de la démocratie auquel nous nous intéresserons est la mise en commun de l'information. Cette fonction a trait à la capacité qu'a la démocratie, dans la perspective d'une prise de décision, de colliger et de mettre à la disposition de tous un lot de connaissances autrement éparpées, et de participer ainsi à l'élaboration des politiques à mettre en œuvre. Sous bien des aspects, cette capacité de la démocratie à mettre l'information en commun exerce une influence directe sur la manière dont on formule à la fois les problèmes de justice auxquels la société doit faire face, les solutions envisageables et les positions soutenues par les agents. Voilà qui explique pourquoi cette fonction est appelée fonction « constructive » : elle contribue à donner forme à l'ensemble de ces éléments. Peter, suivant en cela Sen (1999), en propose la définition suivante : il s'agit

de « la manière dont les agents individuels s'instruisent les uns les autres à l'occasion des processus délibératifs de prise de décision, sur la nature des problèmes qui les affectent et la question de savoir quel serait le meilleur moyen de les résoudre » (Peter, 2009, 3). Cette définition contient les deux premiers aspects de ce qui constitue la fonction constructive de la démocratie et dont il est question ici : d'une part l'identification des problèmes de justice, et d'autre part la mise en commun de l'information. Pour que la fonction constructive atteigne son but, il importe cependant aussi que sa définition inclue un troisième élément dont il sera question par la suite, à savoir le processus de révision.

### *L'identification des problèmes de justice*

Le premier élément constitutif de la fonction constructive de la démocratie est sa fonction d'identification. Cette fonction permet de déterminer les problèmes de justice auxquels les membres d'un corps politique doivent répondre, et de se fixer un programme correspondant (Anderson, 2008, 134). La fonction d'identification comprend deux volets : 1) elle permet de déterminer le programme en fonction de ce que les agents estiment devoir être fait. Par exemple, il se peut que les agents considèrent que les ressources collectées devraient être redistribuées de manière à résoudre le problème de la pauvreté. Parce qu'elle garantit que l'élaboration du programme est ouverte à toute contribution et que chacun peut y contribuer librement, la démocratie garantit que ce que les agents jugent être des problèmes de justice peut effectivement être soumis à la discussion commune. On ne pourrait le garantir de manière aussi fiable dans un système qui ne serait ni ouvert ni libre. 2) L'identification des problèmes de justice doit également tenir compte des solutions déjà mises en œuvre par le passé, car certaines propositions peuvent avoir des effets pervers ou imprévus, ou encore se révéler inefficaces au regard des objectifs visés. Grâce à une discussion publique à la fois ouverte, inclusive et libre, la démocratie parvient, de manière plus fiable, à colliger l'information concernant les différentes solutions envisagées, ce qui est une manière de s'assurer qu'elles seront réellement efficaces.

Peter explique que « la délibération publique peut déboucher sur la découverte de problèmes qui affectent les politiques envisagées, ou sur la formulation de nouvelles propositions politiques » (Peter, 2009, 73). La fonction d'identification serait ainsi une conséquence de la délibération publique, c'est-à-dire d'une discussion publique ouverte, libre et inclusive. Si nous voulons bien comprendre en quoi consiste cette fonction d'identification de la démocratie délibérative, et par là sa fonction constructive, il nous faut d'abord comprendre comment la démocratie peut effectivement parvenir à mettre l'information en commun. Car si elle en était incapable nous ne pourrions guère espérer qu'elle identifie correctement les problèmes de justice ni qu'elle permette de concevoir de meilleures politiques. C'est pourquoi nous nous pencherons dans ce qui suit sur la manière dont la démocratie

permet effectivement de mettre à la disposition de tous une connaissance qui, comme telle, est éparpillée, et comment elle le fait au moyen d'une distribution appropriée de la connaissance, sociale et technique.

#### *Mettre l'information en commun*

Il ne suffit pas que l'information soit accessible pour qu'on en fasse nécessairement bon usage : par exemple, multiplier les opinions différentes concernant l'avortement ne garantit en rien que celles qui sont véritablement correctes et pertinentes pourront être plus facilement identifiées. Il faut aussi montrer qu'il y a une bonne manière de mettre l'information en commun et de reconnaître celle-ci. On doit alors montrer que la démocratie est précisément à même de mettre correctement l'information en commun, et sous les bonnes formes. Autrement dit il faut, grâce à la démocratie, qu'on ait les moyens de reconnaître ce qui constitue une information pertinente, et une *nouvelle* information pertinente. Nous avons affirmé plus haut que l'information pertinente est, dans les faits, éparpillée, et qu'il y a deux types de connaissance qui sont pertinents si on cherche à comprendre en quoi consiste le fait de mettre l'information en commun : ce sont la connaissance sociale et la connaissance technique. Nous verrons alors comment la démocratie, au moyen de ces deux types de connaissance, s'avère capable de reconnaître l'information pertinente et de prendre des décisions rationnelles.

La connaissance pertinente dont il faut tenir compte quand on prend une décision en politique est éparpillée, et ce pour au moins trois raisons :

- 1) Les effets que peuvent avoir un problème ou une politique donnés sont toujours incertains : une certaine politique, par exemple, peut avoir des effets pervers ou imprévisibles, en raison de la complexité des institutions humaines, de circonstances changeantes ou même d'un changement de comportement inopiné de la part des agents. On ne peut alors pas penser que les décisions sont bonnes si on ne les considère que de manière isolée, sans aucune autre information concernant les conséquences réelles que peuvent entraîner un problème ou une politique.
- 2) Si on tient compte du pluralisme social, de la diversité des expertises humaines et de celle des expériences humaines, il ne paraît pas déraisonnable de penser que les expériences pertinentes sont éparpillées. Si on adopte une conception pragmatiste de la démocratie, la bonne enquête exige que les croyances et les jugements normatifs soient soumis à l'examen des raisons et des expériences avant d'être reconnus comme rationnels. Il est par conséquent tout à fait essentiel de rassembler ces différents éléments d'information.
- 3) On peut bien s'attendre à ce qu'il y ait des désaccords concernant la valeur normative de différentes propositions. Cela peut s'expliquer

par le pluralisme social, le caractère limité de la compréhension humaine, les biais cognitifs ou encore le pluralisme moral. Si nous voulons respecter ces désaccords, il nous faut accepter l'idée que même un groupe d'agents, aussi différents soient-ils les uns des autres, risque de ne pas représenter correctement l'ensemble des désaccords pertinents que l'on trouve dans la société. Par conséquent, nous pouvons accepter l'idée que l'information politique pertinente est éparpillée, et que seule une procédure largement ouverte, inclusive et diverse peut permettre de rassembler l'ensemble des perspectives pertinentes.

Si l'on veut comprendre comment la démocratie peut réussir à rassembler une information pertinente, mais éparpillée, on peut se tourner vers une classification de la connaissance qui la sépare en deux catégories, comme celle de Ober (2008). Ces deux catégories ne sont pas censées être exhaustives, ni complètes, ni mutuellement exclusives. Il s'agit davantage d'une classification à visée heuristique, permettant de comprendre comment il est possible de « mettre l'information en commun », plus que d'une classification stricte des différents types de connaissance. La première catégorie est celle de la *connaissance technique* : on peut la définir comme « la connaissance spécifique qui porte sur la manière dont on doit utiliser les outils et processus afin d'atteindre les fins désirées dans tout domaine donné » (Ober, 2008, 92). On peut aussi y inclure, de manière plus générale, tout type de connaissance empirique, par exemple le nombre d'habitants d'une ville donnée, ou toute connaissance scientifique ordinaire. Il s'agit pour l'essentiel d'une connaissance qui porte sur les meilleurs moyens de résoudre divers problèmes. C'est un type de connaissance que l'on retrouve éparpillée dans différents champs d'expertise humaine, et dont certains agents difficiles à identifier clairement peuvent néanmoins disposer (Ober, 2008, 95). Elle renvoie d'habitude à des considérations factuelles, plus qu'aux jugements normatifs portés par les agents. Il n'est cependant pas impossible d'inclure, dans sa définition, la connaissance (sociologique) des problèmes de justice, ou de la manière dont les agents jugent la valeur normative respective des différentes options.

La seconde catégorie est celle de la *connaissance sociale*, laquelle « recouvre la connaissance d'autrui, des normes, des institutions et de leurs pratiques spécifiques » (Ober, 2008, 91). Cette connaissance porte sur la manière dont les institutions fonctionnent, sur ce que sont les lois, et sur l'identité et les tâches qui incombent aux individus dans les différentes institutions. De celui qui dispose d'une grande connaissance sociale on dira souvent qu'il sait « comment le système marche ». D'autre part, et plus intéressant encore, la connaissance sociale concerne la connaissance d'autrui, et la question de savoir qui sait quoi — qui est un expert, et dans quel domaine. On peut l'associer à la capacité d'obtenir la connaissance nécessaire pour prendre une décision, en utilisant les ressources sociales, c'est-à-dire en se

fiant à d'autres agents. Cela s'explique par le simple fait que la connaissance, une fois encore, est éparpillée, et que nous devons par conséquent nous reposer sur une « division du travail épistémique » (Festenstein, 2009, 73). La connaissance sociale est par conséquent un élément clé si l'on veut comprendre en quoi consiste le fait de mettre l'information en commun.

Si la démocratie doit faire un usage adéquat de la connaissance éparpillée un peu partout, et si d'autre part la connaissance sociale veut atteindre son but, il faut que les autres agents soient dignes de confiance, ce qui n'est pas sans soulever un certain nombre de problèmes. Cela vient du fait que « les relations politiques mettent radicalement en question les conditions de possibilité de la confiance », car un certain nombre de conflits d'intérêts entrent toujours en jeu (Festenstein, 2009 : 74). Faire confiance est une chose difficile en politique, car « [n]ous n'avons aucune envie d'être dupés, que ce soit par le biais de ruses intentionnelles, ou en raison de notre propre complaisance lorsque nous nous fions au témoignage d'individus incompetents » (Festenstein, 2009, 74). Il faut donc concevoir la connaissance sociale portant sur les capacités dont disposent les autres agents comme un composé de confiance et d'expérience. On ne devrait pas croire un agent dont les témoignages n'ont jamais aucune pertinence au regard des buts de l'enquête, cependant il est impossible de le savoir avant d'en avoir fait l'expérience. Aussi la connaissance sociale — si elle a une utilité — doit-elle se développer au fil du temps, afin qu'un certain nombre d'expériences aient pu être effectuées (Ober, 2008, 97). Par conséquent, sans confiance épistémique, on voit mal comment la démocratie détiendrait quelque propriété épistémique que ce soit, puisque la connaissance sociale joue un rôle essentiel quand on veut mettre l'information en commun. Si les agents ne peuvent pas se faire mutuellement confiance, on peut douter qu'ils agiront en fonction des données qu'ils auront recueillies auprès de leurs concitoyens. Il ne s'agit pas ici de réduire la confiance que nous pouvons avoir en la fonction épistémique de la démocratie, mais plutôt d'expliquer que si la démocratie doit remplir sa fonction épistémique il faut que les agents soient capables de se fier aux témoignages et aux preuves des uns et des autres. La confiance est une condition nécessaire de la démocratie<sup>1</sup>.

Pour que le discours et la délibération mettent correctement l'information en commun, il faut qu'ils s'inscrivent dans une forme de structure, qui leur est fournie par la connaissance sociale. Cette capacité qu'a la connaissance sociale à colliger la connaissance technique peut se comprendre sur le modèle du processus « qu'on appelle parfois processus de “sommation”, au moyen duquel un grand groupe d'individus réussit à prendre en considération différents “ensembles de connaissance/d'expertise” » (Ober, 2008,

---

1. Il n'est pas nécessaire que la confiance vienne en premier. La démocratie peut être instaurée sur la base d'un « acte de foi », comme c'est par exemple le cas lorsque de vieux ennemis commencent à se faire confiance.

110). On retrouve un tel processus dans les *Politiques* d'Aristote, dont Ober reprend un passage : « C'est aussi pourquoi la multitude est meilleur juge en ce qui concerne les arts et les artistes : en effet, les uns jugent une partie, les autres une autre, et tous jugent le tout<sup>2</sup>. » Ober explique ainsi que certains individus sont des experts quand il s'agit de juger, pour reprendre l'exemple d'Aristote, des différentes qualités d'un spectacle d'art, par exemple la qualité des rimes, ou de la musique et de la danse : autrement dit, il y a des experts dans ces différents domaines. On s'attend cependant à ce que, grâce à la connaissance sociale, la multitude sache qui est l'expert dans chaque domaine. Par conséquent, « Aristote partait du principe que chaque individu se faisait son opinion à partir de la réponse donnée par ceux qui, dans la foule, étaient reconnus comme étant les plus à même de porter un jugement correct sur un aspect particulier du problème. C'est là, me semble-t-il, ce qu'il faut comprendre par "les uns jugent une partie, les autres une autre, et tous jugent le tout" » (Ober, 2008, 111). Ce que l'on obtient, au moyen de la connaissance sociale, c'est une sorte de sommation de l'ensemble des jugements portés par les experts. Pour expliquer la manière dont l'information est mise en commun, on pourrait appliquer à la démocratie contemporaine ce qu'Aristote dit de la « sommation » dans l'Athènes de l'Antiquité.

La société contemporaine a mis en place plusieurs institutions qui permettent de reconnaître facilement ceux qui sont des experts, et en quel domaine. Aucune d'entre elles n'est absolument infaillible, mais elles donnent néanmoins de bonnes raisons de s'en remettre à certains agents comme autant d'experts. Pour l'essentiel, une « démocratie participative à grande échelle doit trouver les moyens de s'organiser, de manière à ce que la petite communauté des individus qui sont directement en rapport les uns avec les autres constitue une partie fondamentale de son architecture institutionnelle » (Ober, 2008, 90). Les petites communautés où les individus sont directement en rapport les uns avec les autres ont, sur les communautés beaucoup plus larges, cet avantage que les individus qui les composent y ont une connaissance sociale de première main. Celle-ci ne peut pas être obtenue dans une démocratie à grande échelle. Il est alors important de faire en sorte que la connaissance sociale qui peut être obtenue par certaines parties du système puisse être redistribuée partout ailleurs. À Athènes, on y parvenait en mettant différents petits groupes sociaux, ayant différentes perspectives sociales, en liaison les uns avec les autres, ce qui permettait à la connaissance sociale locale d'être partagée et relayée par différents réseaux, à grande échelle (Ober, 2008, 107). Aujourd'hui, ce sont les ordres professionnels et les diplômés délivrés par le système éducatif qui assument cette tâche : ils donnent des raisons de considérer un individu donné comme digne de confiance, ou comme « *prima facie*, un expert » dans un domaine donné. Ainsi, dans le

---

2. Aristote, *Les Politiques*, L. III. chap. 11, 1281-a; traduction et présentation de Pierre Pellegrin (2<sup>e</sup> édition), GF-Flammarion, Paris, 1993, p. 241.

réseau relativement petit que constitue la philosophie académique, le fait d'avoir obtenu un diplôme de doctorat donne à ceux qui n'ont pas une connaissance sociale privilégiée du titulaire de ce diplôme et qui se trouvent dedans aussi bien qu'en dehors de ce domaine (les employeurs ou les étudiants par exemple) des raisons de considérer cet individu comme « *prima facie*, un expert » dans ce champ de connaissance<sup>3</sup>.

Remarquons qu'une interaction entre connaissance sociale et connaissance technique est essentielle pour qu'une démocratie parvienne à prendre de bonnes décisions politiques. On ne doit pas empêcher l'innovation en présentant les jugements des experts comme étant au-dessus de tout soupçon, ni empêcher les agents de se faire leur propre opinion. Surowiecki soutient que plusieurs conditions doivent être satisfaites pour qu'une procédure de prise de décision soit « sage » en ce sens. L'une d'entre elles est l'« indépendance (c'est-à-dire que les opinions des individus ne soient pas déterminées par les opinions de leur entourage) » (Surowiecki, 2005, 10). Même si, en vertu de la connaissance sociale, on fait confiance aux experts pour parvenir à une décision, il ne s'agit pas de formuler des jugements qui seraient simplement copiés sur ceux des experts. C'est en consultant différents experts que les agents pourront réellement prendre de meilleures décisions — ils doivent néanmoins faire usage de leur propre entendement, sans quoi ils ne tiendront pas compte de leur propre apport d'informations, et tout le bénéfice de la diversité sera alors perdu.

L'idée de connaissance sociale nous permet en outre de répondre à une objection formulée par Richardson, en ce qui concerne le bénéfice épistémique que représente la diversité pour la délibération. Richardson affirme en effet que le fait d'inclure davantage de perspectives dans un débat ne contribue pas nécessairement à l'acheminer vers davantage de vérité (Richardson, 2002, 77). De fait, il est vrai, la diversité — que l'on atteint en multipliant les points de vue — peut n'aboutir qu'à rendre les questions plus confuses, et les réponses plus difficiles encore. Mais lorsque les agents savent où trouver l'information pertinente, cette objection perd de sa force. Pour reprendre une expression commune, Richardson dirait que « trop de cuisiniers gâtent la sauce ». Nous lui répondons : « Pas s'il y a des chefs dans la cuisine. » On n'a pas à craindre, comme le fait Richardson, que la diversité rende la délibération trop compliquée, puisque la connaissance sociale permet de mettre sur pied « un corps de décideurs capables de reconnaître (grâce à la connaissance sociale) qui sont les vrais experts, et capables de décider (par le vote) quel poids il faut donner aux différents domaines d'expertise dans les jugements “tout bien considéré” » (Ober, 2008, 112).

La démocratie n'est cependant pas le seul système qui puisse tirer avantage de la connaissance sociale. Mais il est celui qui est le plus à même

---

3. Voir Fuerstein (2008, 87). Le fait que nous utilisons tous les deux l'exemple du diplôme de doctorat est tout à fait fortuit.

d'y parvenir: grâce à une délibération libre et ouverte, il peut encourager, tester et vérifier que la connaissance sociale est adéquate. Il donne à la connaissance sociale davantage d'occasions de se développer en augmentant le nombre de réseaux possibles, notamment grâce à la délibération puisque, par ce moyen, les agents en apprennent davantage les uns sur les autres (Ober, 2008, 135). De plus, la démocratie fournit aussi tous les éléments nécessaires pour que la connaissance soit partagée et l'expertise reconnue: des « incitations, de sorte que les agents qui disposent de connaissances choisissent de partager leur savoir » et que « les agents disposent des moyens de communiquer la connaissance utile »; il faut que ces moyens « soient aussi le moins coûteux possible ». (Ober, 2008, 119). Puisque la démocratie fournit un espace ouvert de discussion publique, elle permet aux agents de partager et de communiquer facilement ce qu'ils savent. En outre, puisque dans une démocratie les agents peuvent en venir à entretenir des intérêts communs ou étroitement liés les uns aux autres<sup>4</sup> grâce aux décisions conjointes et aux interactions politiques, on peut raisonnablement s'attendre à ce que la communication y soit davantage encouragée, et que les agents misent davantage sur un tel système que, par exemple, dans une oligarchie, où l'identification avec le corps politique est moins facile. On ne peut cependant exclure la possibilité qu'une décision soit mauvaise, et si on veut garantir que la démocratie puisse réellement faire usage de l'ensemble de la connaissance technique, il faut alors inclure un processus de révision<sup>5</sup>.

#### *Le processus de révision*

Si la démocratie doit se montrer capable de prendre de bonnes décisions, il faut que ses décisions tiennent compte des preuves avancées et des considérations qui entrent en jeu aussi bien au moment où elles sont prises qu'après qu'elles l'ont été. Les décisions doivent rester ouvertes à la révision en raison de leur faillibilité. Cela explique également qu'il est nécessaire, pour la légitimité démocratique, de prévoir un processus de révision — qui ne soit pas outrancièrement complexe — si on veut sauvegarder l'idée que la procédure de prise de décision peut aboutir à de bonnes décisions.

Le faillibilisme est l'idée selon laquelle « aucune croyance n'est considérée *a priori* comme certaine ou comme échappant à la critique et à la révision » (Festenstein, 2009, 70). Cela n'implique pas que toutes les croyances seraient en soi « suspectes ». L'idée est plutôt que l'on peut continuer d'entretenir une croyance avec confiance, pour autant qu'elle est bien justifiée (Westbrook, 2005, 4). Ce point est essentiel pour la conception pragmatiste

4. Voir Ober (2008, 142) et Christiano (2008, 80-81).

5. On affirme souvent que le marché vaut mieux que la démocratie quand il s'agit d'agréger des connaissances. Nous ne disposons pas de l'espace nécessaire pour discuter cette objection ici, mais renvoyons le lecteur à Knight et Johnston (2011, 51-89) pour un argument qui rejette l'idée de la supériorité du marché sur la démocratie.

de la démocratie qui a notre faveur, dans la mesure où, ce que nous voulons, ce sont des décisions rationnelles et bien justifiées, fondées sur les preuves dont nous disposons pour l'instant. Or puisque la justification exige une certaine sensibilité aux raisons et aux preuves, on ne peut pas isoler une croyance bien justifiée de toute considération de raisons et de preuves. Et dans la mesure où la légitimité démocratique exige que l'on se représente la procédure de prise de décision comme susceptible de donner lieu à de bonnes décisions, il suit qu'on ne peut pas considérer les décisions démocratiquement légitimes comme étant infaillibles. Les décisions démocratiques que l'on a pu prendre à un moment donné doivent demeurer ouvertes à la révision, notamment parce qu'en ce qui concerne les décisions politiques nous ne savons jamais quand toutes les raisons et toutes les preuves pertinentes ont bien été prises en considération.

Cela s'explique par différentes raisons. Par exemple, les circonstances peuvent évoluer : émergence de nouvelles technologies, de nouveaux groupes sociaux, de nouvelles croyances, etc. Il se peut que certaines expériences ou certaines considérations n'aient pas été disponibles au moment où la décision a été prise. La délibération et la mise en commun de l'information peuvent être imparfaites. Il se peut que les agents ne tiennent pas compte de certaines raisons, en vertu de leur propre faillibilité ou encore de l'influence de discours dominants (Young, 2001, 685-686). De plus, il arrive souvent qu'au moment où on prend la décision la délibération ne soit pas parvenue à son terme, faute de temps, en raison de l'urgence du problème, ou pour d'autres raisons encore. Enfin, la loi s'applique sur plusieurs générations, et ce qui était considéré comme justifié par une communauté politique à un moment donné de son histoire peut ne plus l'être à un moment ultérieur. Tous ces facteurs ont une influence sur ce qui constitue la bonne décision à prendre. Or si on ne peut changer les lois, ou si elles ne tiennent pas compte de nouveaux éléments de preuve, on peut suspecter qu'elles n'ont pas atteint la vérité. La démocratie est une procédure imparfaite : elle peut viser la vérité, mais on ne peut pas s'attendre à ce qu'elle parvienne à atteindre le vrai à chaque fois, dans chacune de ses décisions. Dès lors, si la démocratie vise la vérité, il nous faut un processus de révision qui nous donne de bonnes raisons de penser qu'*au fil du temps* elle pourra parvenir à de bonnes décisions, en s'autocorrigéant<sup>6</sup>. La fonction constructive de la démocratie exige donc un processus de révision, ce que l'on appelle aussi un processus de retour d'information<sup>7</sup>.

La faillibilité des décisions démocratiques et le besoin d'un processus de retour d'information impliquent que la délibération doit demeurer ouverte et que les agents n'ont pas, sur le plan épistémique, à s'en remettre systématiquement à ses résultats puisque, si l'on veut profiter des bénéfices

---

6. Voir Festenstein (2009, 71).

7. Cette position est également défendue par Anderson (2006, 12).

épistémiques de la diversité, il faut que leurs jugements restent indépendants et libres. Autrement dit, il faut que la légitimité démocratique autorise la contestation : on ne peut pas s'attendre à ce que les agents croient toujours que chacune des décisions prises est la bonne ou la vraie. Il le faut parce que la contestation signale « des déficiences dans la politique choisie et peut susciter une nouvelle recherche, visant de meilleures politiques ». Elle est, par conséquent, « épistémiquement productive » (Peter, 2009, 117). En restant ouverte, la délibération est un moyen approprié pour que le processus de retour d'information se déroule correctement : « Les démocraties sont conçues pour tenir compte de ce type de nouvelles données et y répondre ; ce n'est pas le cas, en général, des autocraties » (Anderson, 2006, 13). Les systèmes qui ne reconnaissent pas leur propre faillibilité et ne sont pas suffisamment ouverts pour, une fois la politique choisie avec les conséquences qu'elle entraîne, tenir compte de l'information reçue en retour, ne satisferont pas ce critère du retour d'information.

En résumé, la démocratie permettrait une meilleure compréhension des problèmes de justice et des moyens de les résoudre grâce à sa plus grande capacité de mettre la connaissance technique en commun. Cette capacité à mettre l'information en commun vient de l'ouverture et de la diversité de la délibération, et pour l'exercer, il faut la délibération *et* la connaissance sociale. Une fois l'information mise en commun, il faut en expliquer l'effet sur le désaccord. Pour l'instant, le tableau que nous avons dressé des caractéristiques épistémiques de la démocratie pourrait sembler par trop idyllique : on a l'impression que tous les agents en viendront finalement à se mettre d'accord. Il y a pourtant de nombreuses raisons de penser que les agents continueront à être en désaccord, même après la délibération et la mise en commun de l'information. Il faut donc expliquer l'attitude que peut adopter la démocratie dans les cas de désaccords, aussi bien ceux qui sont surmontables que ceux qui ne le sont pas.

### **La fonction constructive et les désaccords**

La fonction constructive de la démocratie est un outil bien adapté lorsqu'il s'agit de résoudre des problèmes de coordination de premier ordre (des problèmes factuels). Ce sont là les problèmes qui portent sur l'identification des moyens appropriés en vue d'atteindre les fins sur lesquelles on s'est mis d'accord. Supposons par exemple que les agents s'accordent sur le fait qu'ils doivent assurer un approvisionnement durable en denrées alimentaires et également le bien-être des animaux d'élevage. Ils sont aussi d'accord sur ce que cela veut dire. Grâce à la fonction constructive, on mettra les différentes informations en commun, ainsi que les avis des différents experts sur le sujet, pour permettre de sélectionner les meilleurs moyens d'y parvenir. De la même manière, par le processus de révision, la nature expérimentale de la démocratie est garantie : les moyens sélectionnés pourront être révisés s'ils s'avèrent incapables d'atteindre la fin visée. Il faut cependant expliquer

comment cette fonction constructive peut également opérer quand on a affaire à des problèmes de coordination de second ordre (des problèmes normatifs) — des problèmes qui se posent lorsque le désaccord porte sur la question de savoir quelles fins méritent d'être poursuivies : dans l'exemple proposé, les agents pourraient ne pas s'entendre sur la signification à donner au terme de « bien-être ».

On expliquera d'abord comment la délibération et la fonction constructive peuvent permettre de réduire et de limiter les désaccords, le type d'influence qu'elles exercent sur les jugements de valeur et, par conséquent, sur les désaccords de second ordre entretenus par les agents. On verra alors qu'il y a de bonnes raisons de penser que certains désaccords résisteront à la délibération. À partir de ce point, nous défendrons la thèse selon laquelle, même si certains désaccords sont insurmontables, la démocratie possède des ressources qui permettent d'empêcher que les désaccords moraux ne deviennent des désaccords politiques. Ces ressources relèvent de la fonction constructive, puisqu'elles sont ce qui permet de définir les problèmes de justice auxquels la démocratie doit faire face. Nous n'affirmons pas que la démocratie peut toujours empêcher que des désaccords politiques ne surgissent — pas plus que nous n'affirmons qu'il s'agit là d'une chose pour laquelle la démocratie serait particulièrement efficace. Nous pensons plutôt que, au sein de la démocratie, nous avons des raisons épistémiques de considérer nos concitoyens comme raisonnables, des raisons dont nous ne disposerions pas dans un système où il n'y aurait pas de délibération libre et ouverte. Reconnaître ce caractère raisonnable d'autrui est quelque chose d'essentiel pour juger de ce qui est ou non soutenable lorsque l'on est confronté à des désaccords insurmontables. Cette dernière fonction épistémique que l'on peut attribuer à la démocratie montre que notre approche, par opposition avec la plupart des approches épistémiques de la démocratie, rend compte des fins pratiques du processus de prise de décision, plutôt que de ses seules fins épistémiques.

#### *La délibération et la limitation du désaccord*

Dans cette section, nous défendons l'idée que la mise en commun de l'information et la délibération peuvent agir sur plusieurs des différentes sources de désaccord, de manière à en diminuer l'influence. Cette fonction de limitation du désaccord que remplissent la délibération et le processus de mise en commun de l'information ne devrait guère faire l'objet de controverses, car notre compréhension fondamentale de ce que sont le raisonnement et la rationalité implique que nous évaluions les actes sur la base de raisons et de preuves. Cette compréhension fondamentale inclut également l'idée que, dans la majorité des problèmes auxquels nous sommes confrontés, à un ensemble de preuves donné doit correspondre une attitude doxastique donnée — ce que l'on appelle d'ordinaire « la thèse de l'unicité » (Feldman & Warfield, 2010, 6). Il n'est pas nécessaire d'accepter cette thèse dans tous les

domaines de l'épistémologie pour en saisir la pertinence ici. Il suffit de reconnaître que l'idée selon laquelle si les agents partagent leurs preuves et qu'ils sont rationnels, alors ils devraient parvenir à des résultats au moins très similaires, est *prima facie* plausible et renvoie à une définition assez intuitive de ce qu'est la rationalité. Il est peu probable que nous nous attendions à ce que les agents soient toujours justifiés d'adopter à la fois *P* et non-*P* sur la base des mêmes preuves, comme si le désaccord était la norme en épistémologie<sup>8</sup>. Notre thèse est ici que, *ceteris paribus*, plus les preuves sont similaires plus les résultats du raisonnement devraient l'être également<sup>9</sup>. Par conséquent, puisqu'elles rendent l'ensemble des preuves disponibles plus uniforme et qu'elles en améliorent le contenu, la délibération d'une part et la mise en commun de l'information d'autre part vont dans le même sens que notre principe fondamental selon lequel des preuves identiques devraient, en général, susciter des réponses identiques.

La fonction constructive de la démocratie délibérative peut *limiter* les désaccords et permettre à la démocratie d'affronter les désaccords authentiques. Par désaccords authentiques, nous entendons ici les désaccords qui ne résultent pas simplement des incompréhensions (McMahon, 2009, 93). La démocratie peut y parvenir en fournissant un ensemble de preuves plus uniforme. Nous envisagerons ici deux types de désaccords : les désaccords épistémiques et les désaccords métaphysiques (Besson, 2005, 52-57). Le premier type n'a rien d'énigmatique et s'explique par les diverses disparités épistémiques qui existent entre les agents. Le second type repose sur le principe selon lequel « c'est la morale, et non la société, qui est pluraliste et *hétérogène* quand elle affirme la validité de toute une pluralité de valeurs irréductiblement distinctes et concurrentes » (Besson, 2005, 54). Ce dernier type de désaccords peut paraître résister plus fortement à l'effet de limitation du désaccord créé par la délibération, mais on verra néanmoins que même les désaccords métaphysiques peuvent être soumis à la réflexion rationnelle, et qu'en améliorant le raisonnement la délibération peut au moins aider à éliminer les erreurs.

Pour ce qui est des désaccords épistémiques, les agents peuvent en arriver à différentes conclusions, en vertu du fait qu'on a mis à leur disposition des informations différentes. Les agents *A* et *B*, qui partagent l'opinion selon laquelle l'avortement est une pratique acceptable pour autant qu'elle

---

8. Il y a des raisons pour lesquelles les agents peuvent en arriver à soutenir *P* et non-*P*, alors même qu'ils raisonnent correctement, dans certaines circonstances, raisons que nous trouvons convaincantes (Goldman, 2010). Néanmoins, ces raisons expliquent aussi pourquoi les agents sont justifiés de diverger de la norme.

9. Pour justifier cette affirmation, il suffit de voir à quel point elle est utile pour expliquer la pertinence de l'épistémologie du désaccord. S'il n'y avait pas de problème apparent dans le fait qu'il existe des désaccords raisonnables — dans le fait que des pairs, sur la base de preuves identiques, puissent parvenir à des réponses différentes — alors il n'y aurait pas lieu de remettre en question la portée épistémique du désaccord.

n'entraîne aucune douleur pour le fœtus, peuvent néanmoins être en désaccord sur la question de savoir jusqu'à quand on peut l'autoriser, s'ils disposent d'informations différentes concernant le stade à partir duquel le fœtus commence à ressentir la douleur. L'argument fondamental en faveur de l'idée que la démocratie a la capacité de limiter les désaccords épistémiques renvoie à sa capacité à mettre l'information en commun, et à expérimenter au moyen de son processus de révision. Elle permet ainsi l'émergence d'un ensemble de preuves plus uniformes et plus adéquates<sup>10</sup>. Par exemple, supposons qu'après avoir mené son enquête un agent *A* obtienne la preuve que le fœtus ne ressent pas de douleur jusqu'à dix-huit semaines de grossesse, ce qui confirme son opinion, et que d'autre part un agent *B* ne trouve aucune preuve confirmant son opinion selon laquelle le fœtus ne ressent pas de douleur jusqu'à dix semaines de grossesse seulement. Dans la mesure où l'agent *B* est rationnel, nous nous attendons à ce qu'il se laisse guider par la force des preuves, de sorte que le désaccord puisse être surmonté. Voilà qui montre comment la mise en commun de l'information limite les désaccords épistémiques.

Dans les cas de désaccords métaphysiques, la question est plus complexe puisque l'on part du principe que la morale est plurielle. Autrement dit, les agents peuvent avoir des intuitions morales conflictuelles, mais avoir quand même raison. Malgré tout, on peut s'attendre à ce que le raisonnement collectif et la mise en commun de l'information limitent les erreurs, même dans de tels cas. Cela parce que les intuitions ne constituent pas la totalité de nos jugements moraux — comme le dit Misak : « On peut défendre la pertinence de la perception et de l'expérience dans le domaine moral. [...] nous trouvons des raisons, des arguments, des situations imaginaires, et des expériences de pensées convaincants et pouvons, à la lumière de tout cela, réviser nos jugements moraux » (Misak, 200, 90). La notion de désaccord métaphysique laisse entendre que les agents pourraient se présenter avec des conceptions différentes de ce que l'on doit faire, résultant de leur manière différente de comprendre les valeurs morales. Même si tel était le cas, on ne peut cependant pas isoler ce qu'un agent considère comme une valeur morale du monde de l'expérience : les intuitions morales *peuvent* être révisées et ajustées sous la pression de l'expérience et des raisons. On pourrait même réviser ses intuitions en fonction de l'expérience d'autrui, ou sous l'influence d'un nouvel argument convaincant. Par exemple, il se peut que l'on réviser son jugement moral sur le viol quand, après y avoir été relativement insensible, on en vient à faire la connaissance de quelqu'un qui a subi une telle épreuve. L'idée est ici simplement que, même s'il peut parfois nous arriver de ne pas réussir à prouver que l'un ou l'autre a tort lorsque nous adhérons à des valeurs différentes, il n'est pas impossible de réviser ces valeurs sur la base d'expériences et d'arguments. Même si les valeurs sont incommensurables, la manière dont

---

10. Voir Goodin (2003, 79).

nous les comprenons n'est pas indépendante du monde de l'expérience et du raisonnement (Misak, 2000, 91). La mise en commun de l'information met l'expérience au service de l'évaluation morale de nos valeurs et de nos intuitions. Par conséquent, la fonction constructive de la démocratie permet bien aux raisons et aux expériences d'agir sur les désaccords métaphysiques — et sur les désaccords de second ordre — de manière à limiter le nombre d'erreurs possibles.

Dès lors, la délibération démocratique a bien un effet, et ce, de différentes manières, sur les jugements de valeur et sur ce que les individus jugent ressortir de la justice, aussi bien sur le plan factuel que sur le plan normatif. Dans la mesure où, en général, la mise en commun de l'information « fait en sorte qu'il est probable — quoiqu'incertain — que la vérité l'emportera sur le préjugé » (Besson, 2005, 227), on peut envisager qu'elle augmentera la probabilité que les conceptions normatives adoptées par les agents soient vraies, au moins en limitant le nombre d'erreurs dues à des inexactitudes factuelles dans les jugements de valeur. Il reste néanmoins des raisons de penser que certains désaccords subsisteront.

#### *Les désaccords insurmontables*

Nous proposons ici d'expliquer comment il est possible que des désaccords subsistent, même lorsqu'on a eu recours à la délibération et mis l'information en commun. Nous partons du principe que les agents sont raisonnables et que leurs capacités mentales sont intactes : cela exclut l'idée que les désaccords durables ne soient dus qu'à des erreurs ou des incompréhensions. Nous faisons également abstraction du fait que l'entendement humain est fini, et que la rationalité et la moralité peuvent être plurielles. Ce qui pourrait sans doute aider à comprendre le fait que des désaccords subsistent, mais, ce que nous recherchons, ce sont plutôt des arguments fondés sur l'idée que la délibération peut présenter plusieurs faiblesses. Le fait qu'il existe des désaccords durables (et que ceux-ci soient donc possibles) pose problème pour plusieurs conceptions de la démocratie délibérative — différentes de celle que nous défendons — qui considèrent que l'accord et le consensus constituent le but des procédures de prise de décision. De nombreux démocrates délibératifs<sup>11</sup> pensent en effet que la délibération « transformera le désaccord en accord raisonnable » (Besson, 2005, 230). À l'inverse, il nous semble qu'il y a de très bonnes raisons de penser que la délibération ne peut pas toujours garantir qu'on en arrivera à un accord raisonnable. Nous reviendrons d'abord sur les arguments proposés par Besson, avant de nous intéresser à certaines considérations, plus convaincantes encore, empruntées au domaine de l'épistémologie du désaccord.

---

11. Besson fait référence à Barber, (1984); Sunstein, (1988); Cohen, (1989), et (Mansbridge), 1980.

En premier lieu, Besson fait remarquer qu'il ne va nullement de soi que multiplier les options disponibles par le biais d'une délibération ouverte puisse augmenter nos chances de parvenir à un accord (Besson, 2005, 230), ce qui rejoint l'argument proposé par Richardson contre la thèse de la diversité. Il se peut tout à fait que nous rendions la vérité accessible au moyen de la délibération, mais cela ne signifie pas que celle-ci fera l'objet d'un commun accord. Autrement dit, un accord raisonnable n'est jamais assuré. En second lieu, Besson affirme que la délibération « peut seulement *contribuer à éclaircir les raisons d'être du désaccord* » (Besson, 2005, 230). Si les agents *A* et *B* sont en désaccord, et même s'ils délibèrent, ils peuvent ne parvenir qu'à mieux comprendre pourquoi ils ne sont pas d'accord, sans qu'aucun n'en tire pour autant davantage d'inclination à adopter la position de l'autre<sup>12</sup>. En soi, une meilleure compréhension de la position de l'autre n'implique nullement que l'on devrait avoir moins confiance en la sienne.

Il y a de bonnes raisons de penser que la délibération ne conduit pas nécessairement à l'émergence d'un accord, mais cela n'explique pas clairement pourquoi il arrive que parfois elle y parvienne, et parfois non. C'est pourquoi il nous faut avoir recours à d'autres arguments, tirés du domaine de l'épistémologie du désaccord. Nous ne donnerons pas davantage de raisons pour expliquer la possibilité du désaccord. Notre but est plutôt d'exposer les limites de la délibération. L'idée est ici, pour l'essentiel, que la délibération souffre de nombreuses imperfections du point de vue de la communication des preuves qui entrent en jeu dans l'épistémologie morale. Elle peut échouer à transmettre les raisons et les preuves pertinentes pour les trois raisons suivantes<sup>13</sup> : 1) il se peut que nous n'ayons pas accès aux preuves pertinentes ; 2) il se peut que nos preuves ne puissent pas être exportées ; 3) il se peut que, en tant qu'agents différents les uns des autres, nous ayons des intuitions morales préthéoriques mutuellement exclusives, quoi que cohérentes du point de vue interne. Le premier point est examiné par Sosa, lorsqu'il rappelle l'argument de Moore en réponse au défi sceptique en épistémologie : « C'est un mythe de croire que nous pourrions toujours, ou même seulement le plus souvent, repérer les "preuves" sur lesquelles nous nous reposons effectivement quand nous menons l'enquête » (Sosa, 2010, 291). Sosa donne l'exemple de la croyance que nous entretenons en ce qui concerne le nom d'un de nos enseignants : je peux avoir une croyance vraie, justifiée, selon laquelle le nom de mon enseignante en deuxième année était « Diane », même si la preuve ne m'est plus accessible, ou si je ne peux plus la donner. Je me sens néanmoins tout à fait justifié d'entretenir cette croyance. Cela a deux implications pour la délibération et le désaccord :

12. Voir également Knight and Johnson, 2011, 142.

13. Les deux premières raisons peuvent s'appliquer à la fois aux preuves morales et aux preuves non morales.

- 1) Puisque la preuve n'est pas accessible, elle n'est pas exportable. Je sais que mon enseignante s'appelait Diane, mais je ne pourrais d'aucune manière vous en donner la preuve : mon témoignage est la seule preuve de la preuve (Goldman, 2010, 210-211). En termes de jugements normatifs, je peux très bien croire que la charité est une vertu parce que j'ai acquis cette croyance par l'expérience et le raisonnement. Si la preuve qui me permettrait de justifier cette croyance ne m'est désormais plus accessible, je ne dispose plus d'aucune preuve qui permettrait de surmonter le désaccord.
- 2) Puisque ma propre preuve ne peut pas être présentée comme telle, il me sera bien difficile d'être affecté par des arguments et des raisons qui, en principe, la remettraient en cause. Dès lors, la délibération échoue à remplir sa fonction. Il est important de souligner, comme le fait Sosa, que « [n]ous pouvons être justifié de tenir à notre opinion lors d'un désaccord, même si nous sommes incapables de formuler cette justification. Cela ne nous autorise cependant pas à revendiquer cette opinion en public. Les exigences du débat public ne sont pas les mêmes que celles de la croyance privée » (Sosa, 2010, 292). Par conséquent, les désaccords insurmontables peuvent bien trouver une place dans l'épistémologie du désaccord, mais ils ne constituent pas des désaccords politiques *ultima facie raisonnables*, puisqu'ils seraient incapables de donner lieu à des politiques rationnellement motivées. Ce type de preuves « inopérantes » explique néanmoins dans quelles conditions la délibération peut s'avérer incapable de déboucher sur un accord.

En second lieu, van Inwagen fait remarquer — bien qu'il dise avoir des doutes à ce propos — que « la preuve n'est pas toujours de nature publique, que certaines preuves ne sont pas *exportables* » (van Inwagen, 2010, 26). Par exemple, si un agent est accusé d'avoir tué quelqu'un, le fait qu'il n'a pas commis ce meurtre n'est une preuve de son innocence que pour lui. Ce n'en est une preuve pour personne d'autre (Goldman, 2010, 210-211)<sup>14</sup>. En épistémologie morale, il nous arrive fréquemment d'avoir recours à des intuitions pour expliquer la manière dont nous comprenons la morale. Mon intuition que A est bien ou bon n'est pas quelque chose que je peux vous transmettre. Je peux vous dire que je dispose de cette preuve-là, mais vous ne pouvez parvenir à partager mes intuitions. De plus, il y a des expériences que l'on ne peut tout simplement pas exprimer correctement par le langage, ou que la communication échoue à saisir parfaitement — pensons au viol. À

---

14. De la même manière : « D'ordinaire, j'ai souvent accès à des informations me concernant, informations auxquelles je n'ai pas accès en ce qui vous concerne — appelons-les les *informations personnelles*. Les informations personnelles sont les informations dont on dispose quant au fonctionnement de ses propres facultés cognitives » (Lackey, 2010, 309-310).

partir de là, il semble que la délibération ne peut pas toujours atteindre son but, qui est l'échange des raisons, puisque dans de tels cas les raisons, en vertu de leur nature propre, ne peuvent pas être communiquées.

En troisième lieu, le désaccord peut trouver son origine dans le fait que « les deux parties en présence ont des *intuitions morales préthéoriques* suffisamment différentes, ce qui les conduit à croire en des principes fondamentaux différents sur le plan moral » (Wedgwood, 2010, 219). Ces ensembles peuvent tout à fait être mutuellement exclusifs, tout en étant cohérents du point de vue interne. Il pourrait alors n'y avoir « aucune incohérence susceptible d'alerter celui qui croit de son erreur, et on voit mal comment une réflexion supplémentaire menée sur la base de ces mêmes intuitions pourrait le conduire à corriger son erreur » (Wedgwood, 2010, 222). Dans des désaccords de ce type, il n'y a tout simplement pas de point d'ancrage à partir duquel la délibération pourrait amener l'une des deux parties à prendre conscience du fait qu'elle est dans l'erreur. Une possibilité consisterait à montrer qu'il y a contradiction entre, d'une part, l'une des croyances soutenues par une des parties et, d'autre part, le monde tel qu'il est en réalité. Cependant, il n'y a pas (ou très peu) de faits moraux parfaitement clairs et authentiques en eux-mêmes, sur la base desquels on pourrait prouver à quelqu'un que ses croyances morales sont fausses. Dès lors, il se peut que la délibération soit incapable de fournir à un agent une quelconque raison de considérer ses opinions comme fausses. Nous pouvons également aller au-delà du cas des intuitions morales préthéoriques, et étendre l'argument à d'autres ensembles de croyances fondamentales. Gaus explique que « les individus commencent avec différents ensembles de croyances rejetées et acceptées. Même si des individus différents appliquent parfaitement les mêmes opérations logiques à deux de ces ensembles, il n'y a aucune raison de croire qu'ils aboutiront au même ensemble de croyances » (Gaus, 1996, 43). De tels agents seront ainsi confrontés à des désaccords raisonnables insurmontables.

Dans cette section, nous avons montré que l'on peut s'attendre, de manière générale, à ce que les propriétés épistémiques de la démocratie permettent de limiter les désaccords et de nous mettre sur la voie de l'accord<sup>15</sup>. Des désaccords insurmontables demeurent néanmoins possibles, en ce qui a trait à la fois aux croyances factuelles et aux croyances normatives. En ce sens, il faut expliquer comment la fonction constructive de la démocratie délibérative peut offrir une solution dans les cas de désaccords insurmontables. Nous défendrons la thèse selon laquelle elle peut y parvenir en permettant d'éviter les désaccords politiques insoutenables.

---

15. Un état totalitaire ayant recours au lavage de cerveau pourrait sans doute atteindre le même but, mais il ne saurait atteindre la justice en tant que vérité. Par opposition, la démocratie vise clairement à atteindre la vérité.

*La prévention des désaccords politiques : la soutenabilité*

On peut classer grossièrement les désaccords en deux catégories générales : les désaccords moraux et les désaccords politiques. Les désaccords politiques portent sur ce que nous devrions nous imposer — ou nous abstenir de nous imposer — mutuellement par le biais de nos institutions politiques — songeons aux partisans pro-vie et pro-choix. Un désaccord moral ressemble davantage à celui qui oppose les végétariens aux partisans de l'alimentation carnée : il peut y avoir une « trêve politique » entre les deux — même si le végétarien pense qu'il est moralement condamnable de manger de la viande, il ne tentera pas, d'ordinaire, d'imposer ce jugement par le biais des institutions politiques.

On peut dire qu'une décision est soutenable si elle parvient à établir une coordination intentionnelle sur la durée : imposer le végétarisme par la loi pourrait déboucher sur un conflit violent, et il ne s'agirait alors pas d'une décision soutenable. On peut éviter de tels conflits en les maintenant à un niveau moral, comme c'est le cas pour le végétarien et le partisan de l'alimentation carnée. Notre thèse est ici que la démocratie nous fournit des raisons de maintenir certains conflits au niveau moral plutôt qu'au niveau politique, car leur donner un tour politique nous mettrait dans une situation insoutenable et susciterait la discorde, c'est-à-dire à cette absence de coordination qui conduit à la désagrégation du corps politique. Cela tient au fait que la démocratie nous fournit des informations qui concernent le caractère raisonnable ou non de nos adversaires. Soyons clairs : nous n'affirmons pas ici qu'il y a toujours des raisons suffisantes de ne pas donner un tour politique à un désaccord ; notre thèse est plus faible que cela. Elle affirme simplement que, pour autant que l'on considère ses adversaires comme raisonnables, on a des raisons d'éviter les désaccords politiques qui nous mettraient dans des situations insoutenables, ou de discorde. En d'autres termes, on dispose de raisons qui garantissent que la coordination sera possible, et il se peut que cela implique qu'on doive s'abstenir, *ceteris paribus*, de donner un tour politique à nos opinions quand elles s'avèrent trop sujettes à controverse. Il nous faut alors ajuster, ou en quelque sorte « tempérer » les opinions que nous défendons, de manière à éviter la désagrégation politique. Nous étayerons cette thèse, afin d'expliquer plus en détail comment la démocratie peut nous informer du caractère raisonnable ou non de nos adversaires, c'est-à-dire de leur disposition à répondre ou non aux raisons et aux preuves qui leur sont fournies, et à ajuster leurs croyances en conséquence.

*Être prêt à éviter le désaccord politique*

Si l'on veut montrer que la démocratie est capable d'éviter la désagrégation du corps politique, même dans les cas de désaccord insurmontables, il faut d'abord établir qu'une procédure de prise de décision démocratique inclusive qui persisterait dans le temps est quelque chose d'épistémiquement désirable. Cela nous donnera une raison normative de rechercher des décisions

soutenables. La seconde étape consistera à établir que les désaccords entretenus avec nos pairs impliquent une certaine limitation de ce que nous sommes autorisés à affirmer dans le cadre d'un raisonnement politique pratique — ce qui correspond à une forme de réciprocité faible. Ces deux étapes attireront l'attention sur le fait qu'il nous faut avoir des raisons de considérer nos adversaires comme des individus raisonnables, ou encore comme des pairs sur le plan épistémique. Sans cette condition — selon laquelle nos adversaires sont également des individus raisonnables —, les raisons que l'on pourrait avoir de préférer ce qui est soutenable tombent d'elles-mêmes<sup>16</sup>.

D'après la conception pragmatiste de la démocratie, si on se préoccupe de vérité ou de justice, il faut aussi se préoccuper des conditions adéquates de l'assertion et de l'évaluation de la vérité. Lorsque l'on est confronté à des désaccords politiques, ces conditions sont celles qui sont fixées par la pratique de la délibération et de l'échange de raisons. Un lieu public de délibération ouvert et inclusif est nécessaire si on veut prétendre évaluer la vérité des croyances en cause, en ce qui concerne la justice : dès lors, on a des raisons de vouloir garantir à ce lieu de délibération une existence durable. Une décision soutenable est une décision qui empêche que les désaccords ne se transforment en conflits ouverts, auquel cas ce que l'on vise n'est plus une coopération, mais une obéissance forcée. Il y a par conséquent une raison *prima facie* de chercher à éviter de donner corps à des opinions insoutenables, c'est-à-dire à des opinions très controversables et dont la présentation constituerait une menace pour la stabilité à long terme de notre corps politique. Cela vaut même si l'agent qui soutient de telles opinions le fait avec confiance et parce qu'elles lui tiennent particulièrement à cœur. En effet : « C'est en passant sous silence les prémisses controversables que nous préservons la démocratie, et par conséquent garantissons les conditions sous lesquelles notre propre pratique épistémique peut se poursuivre » (Talisso, 2009, 154). Viser la vérité exige que l'on soit prêt à faire des concessions et à s'abstenir d'essayer d'imposer ses croyances quand elles s'opposent radicalement à celles des autres, tout simplement parce que l'existence d'une entité politique délibérative est une condition importante de la poursuite de la vérité. On dispose donc d'un argument normatif qui justifie la volonté de parvenir à des décisions soutenables.

De plus, les désaccords entre pairs influent sur ce qu'on est prêt à soutenir ou non dans un raisonnement politique pratique. Selon nous, quand la coordination est de mise et que les agents sont en désaccord avec leurs pairs

---

16. Cette première étape est une reformulation de l'argument pragmatiste que nous faisons nôtre, et qui est développé par Misak (2000) et Talisso (2009). La seconde étape correspond à une généralisation de l'argument présenté par Talisso (2009, 147-149). Le fondement que nous proposons pour justifier la « condition selon laquelle nos adversaires sont des agents également raisonnables » rend l'argument de Talisso plus probant encore, et explique mieux comment la démocratie parvient à établir une situation soutenable.

épistémiques, ils doivent s'abstenir, dans une certaine mesure, d'agir sur la base des croyances sur lesquelles porte le désaccord, qu'il leur faille réviser ces croyances ou non<sup>17</sup>. Cela est nécessaire parce que tout désaccord raisonnable constitue une énigme pour tous ceux qui se considèrent mutuellement comme des pairs. Autrement dit, que le désaccord affecte ou non les croyances des agents, il affecte néanmoins ce qu'ils devraient accepter et acceptent effectivement<sup>18</sup> dans le cadre d'un raisonnement pratique politique. Cela s'explique par le fait que, lorsque l'on fonde une action sur quelque chose qui fait l'objet d'un profond désaccord, on ne témoigne pas le respect qui convient à ses pairs (au sens de la forme faible de réciprocité à laquelle on a fait allusion plus haut)<sup>19</sup>. En d'autres termes, on ne traite alors pas ses adversaires en pairs épistémiques. En effet, si les agents se considèrent, au moins en gros, comme des pairs épistémiques, on en retrouvera la trace dans ce qu'ils acceptent comme fondement de l'action. Ils ne doivent pas essayer de mettre en œuvre quelque chose que leurs pairs épistémiques considéreraient comme totalement injuste et immoral, car cela reviendrait à n'accorder aucun poids aux opinions de leurs pairs dans leurs raisonnements politiques pratiques. Par conséquent, quand les agents se considèrent mutuellement comme des pairs épistémiques et qu'ils ne peuvent se démontrer réciproquement qu'ils ont tort, ils ont l'obligation pratique de s'abstenir d'agir sur la base de quelque chose qui serait trop sujet à controverse, si du moins ils entendent accorder du poids au fait qu'ils se considèrent mutuellement comme des pairs<sup>20</sup>. On peut expliquer cela par le fait que les agents se préoccupent de la question de savoir si leur solution de coordination est correcte ou non. Prendre parti pour la solution de coordination à laquelle nos pairs s'opposent le plus résolument, c'est, sur le plan épistémique, n'avoir aucun respect pour leur jugement. Si l'on veut parvenir à une coordination volontaire, il faut tenir compte du jugement de ses pairs: c'est là une des choses qu'exige la coordination avec les pairs<sup>21</sup>.

---

17. Nous ne nous prononcerons pas sur la question de savoir quel est le comportement doxastique qu'il convient d'adopter en cas de désaccords entre pairs, puisque cela n'est pas nécessaire pour établir notre thèse.

18. « Croire que  $p$ , c'est avoir le sentiment que  $p$  est bien ainsi. Accepter que  $p$ , c'est adopter comme principe le fait d'être prêt à prendre  $p$  comme prémisse dans des inférences, ou comme base pour agir » (Elgin, 2010, 64). Cette assertion s'appuie sur Cohen (1992).

19. Pour une conception similaire, mais présentée sous une forme plus substantielle, voir Brettschneider (2007, 58).

20. Il ne s'agit là que d'une nécessité *prima facie*. Il pourrait en effet y avoir des raisons de ne pas s'abstenir d'agir ainsi dans certaines circonstances. Et il pourrait y avoir aussi des raisons de s'en abstenir qui n'auraient rien à voir avec le fait que nous considérons nos pairs comme des pairs (Besson, 2005, 158).

21. La position que nous défendons ici doit être distinguée des politiques de l'« évitement » ou de l'« omission » que l'on trouve chez Rawls (Talisse, 2009, 48-52), même si elle leur est similaire à certains égards. L'idée n'est pas que nous ne devrions jamais utiliser des prémisses controversables, ou ne recourir qu'à des prémisses acceptées par tous, mais seulement que ce

Cette conception est assez similaire à la conception libérale selon laquelle nous devrions tous nous considérer mutuellement comme libres et égaux. Ainsi, selon Gaus, « les personnes morales sont toutes des interprètes compétentes des exigences que la morale fait peser sur chacun » (Gaus, 2011, 15). Pour Scanlon par exemple, cela signifie que si nous sommes en désaccord avec nos pairs nous ne devrions recourir qu'à des « principes qu'ils ne peuvent pas raisonnablement rejeter » — parce qu'agir autrement reviendrait à ne pas reconnaître nos pairs comme libres et égaux, c'est-à-dire comme des « interprètes de la moralité qui nous sont égaux » (Gaus, 2011, 17). Ce que Gaus entend par « considérer les agents comme libres et égaux » n'est pas très différent de ce que nous entendons par l'idée d'égalité épistémique, au moins approximative. Nous admettons sans ambages que, dans une large mesure, démocratie et libéralisme sont compatibles. Mais il nous semble cependant que si l'argument épistémique en faveur de la démocratie d'une part, et la position libérale d'autre part, parviennent à des conclusions similaires, c'est à partir de prémisses différentes. L'argument libéral part des principes de liberté et d'égalité, tandis que l'argument épistémique qui nous intéresse découle d'une part du fait que nous nous préoccupons de la vérité, et d'autre part du fait que nous dépendons des autres si vous voulons correctement l'établir. Les arguments épistémiques impliquent que, si nous sommes des pairs (et nous considérons mutuellement comme tels), il y a quelque chose de condamnable dans le fait que je vous force à agir selon une opinion que vous jugez inacceptable, comme si votre avis n'avait aucun poids dans ce que je juge devoir être fait. Aussi proche de la conception libérale qu'elle puisse paraître, l'idée est ici néanmoins différente : il y a des cas où il sera tout à fait raisonnable de rejeter l'application d'une opinion, sans que mon argument trouve en cela rien de problématique. Notre position est en ce sens plus faible que les positions libérales (ou au moins que certaines d'entre elles) : éviter les désaccords *insoutenables*, cela fait partie de ce qu'est « respecter » (en un sens épistémique) ses pairs épistémiques ; mais cela ne signifie pas que les seules opinions politiques légitimes soient celles qui ne peuvent pas être raisonnablement rejetées par tous. Notre attention à la question de l'égalité et du respect de nos pairs est davantage motivée par des raisons épistémiques que par des raisons morales substantielles : traiter autrui comme un pair épistémique a des conséquences épistémiques sur ce que l'on devrait accepter à titre de prémisses dans un raisonnement pratique, même si on pourrait par ailleurs, dans un même cas, avoir recours à un argument moral comme celui que fournit le libéralisme.

Le problème est qu'il est loin d'aller de soi que, en cas de désaccords continus, tout le monde se montrera prêt à considérer encore son adversaire comme un individu raisonnable et un pair. De fait, la phénoménologie du

---

qui importe est d'assurer une situation soutenable. Voir également Bellamy et Schönlau sur l'idée d'« arrondir les angles » dans ce contexte (Bellamy and Schönlau, 2004, 416).

désaccord indique que « [d]’ordinaire, on pense de part et d’autre que l’autre a tort, et chacun suppose que l’autre a commis une erreur de raisonnement » (Hershenov, 2005, 232). Supposer qu’il a commis une erreur de raisonnement revient à faire déchoir l’autre de son statut de pair — cela parce que l’on part du principe que l’on n’est pas soi-même en train de commettre une erreur, en vertu de « l’information personnelle » dont on dispose. Le problème est alors que les agents ne considèrent plus leurs adversaires comme des pairs, alors que cela est nécessaire si nous attendons de la démocratie qu’elle établisse une situation soutenable.

Dès lors, il faut que la démocratie fournisse une preuve du fait que notre adversaire est bien un de nos pairs épistémiques. Plus précisément, il suffirait que nous ayons une preuve du fait que notre adversaire est, plus ou moins, l’un de nos pairs épistémiques. Nous voulons dire par là que l’on doit être capable de considérer son adversaire comme disposant approximativement des mêmes preuves que soi et comme étant un individu épistémiquement raisonnable. Si la démocratie peut nous fournir une telle connaissance de nos adversaires, et nous pensons que c’est le cas, alors c’est qu’elle a bien le pouvoir — même s’il est très faible — d’empêcher que les désaccords insoutenables ne se transforment en désaccords politiques. Et cela parce que considérer quelqu’un comme un pair répond à la fois à une exigence normative (liée à la volonté de parvenir correctement à la vérité) et à une exigence pratique. Dans la prochaine section, nous expliquerons pourquoi la phénoménologie du désaccord s’avère poser moins de problèmes qu’il n’y paraît, en montrant que la démocratie fournit bien la preuve du fait que nos pairs sont raisonnables (ou déraisonnables).

#### *Comment nous en venons à nous connaître les uns les autres*

Beaucoup de choses ont été dites, en théorie démocratique, sur le rôle joué par la délibération dans la révision de nos préférences et de nos opinions. Nous nous concentrerons ici sur une propriété épistémique de la démocratie délibérative qui a souvent tendance à être négligée<sup>22</sup>. La délibération fournit en effet un type de connaissance qui est essentiel si on veut comprendre ce qui nous conduit à considérer nos adversaires comme des pairs raisonnables, et cette connaissance est précisément la connaissance de ce que sont nos adversaires : « C’est par le biais de processus que sont l’échange d’arguments, l’émission de critiques, et l’élaboration de réponses face aux objections que nous en venons à nous voir mutuellement comme des agents qui raisonnent et qui sont raisonnables » (Talisso, 2009, 148). Grâce à l’échange de raisons et à la délibération, nous acquérons des connaissances concernant non seulement ce qui fait l’objet de la délibération, mais aussi les raisonnements, les

22. Voir également la discussion de Peter à propos de la valeur épistémique non instrumentale de la délibération (Peter, 2013).

opinions et les préférences des autres. Autrement dit, nous acquérons une certaine connaissance de l'autre, et du type d'individu qu'il est.

Cette fonction de la délibération ne nous donne pas de raisons supplémentaires de considérer le résultat de la délibération comme correct. Mais, comme l'explique McAfee, cela nous fournit un autre type de connaissance qu'il faut avoir pour pouvoir considérer nos adversaires comme des pairs dans les cas de désaccords soutenables :

En observant encore et encore la manière dont se déroulent les délibérations, moi comme d'autres avons été frappés par quelque chose de proprement stupéfiant. Il arrive souvent que les participants quittent l'endroit en disant qu'ils n'ont pas nécessairement changé d'avis sur les choses, mais qu'ils ont en revanche changé d'avis sur les autres, et sur les avis des autres. Lors d'une consultation publique qui se tenait à Austin, au Texas, il y avait un petit groupe débattant de la famille et des affaires économiques et dans lequel se trouvaient à la fois une mère bénéficiant des allocations sociales et une dame riche de Westchester en manteau de fourrure. Chacune s'est engagée dans la délibération avec des idées bien arrêtées au sujet de l'autre (monstre, garce, profiteuse, etc.). Pourtant, au fur et à mesure de la délibération, elles ont commencé à se voir mutuellement comme des personnes humaines, familières, finalement pas si étrangères que cela (McAfee, 2008, 262).

Cette fonction de la démocratie délibérative permet aux agents de se considérer mutuellement comme des pairs, et de comprendre leurs points de vue respectifs. Si cela n'aide peut-être pas réellement à parvenir à un accord, cela permet en revanche de parvenir à une situation soutenable : reconnaître leur caractère raisonnable permet aux agents de se considérer mutuellement comme des pairs et de contrer, ou du moins d'atténuer, la phénoménologie du désaccord. Si l'on persiste à traiter les autres comme des pairs, même dans les cas de désaccords soutenables, on peut espérer que les opinions fortement opposées ne déboucheront pas sur des actes, et que certains désaccords seront maintenus au niveau moral plutôt qu'au niveau politique. Il s'agit alors là d'une propriété épistémique essentielle de la démocratie afin que sa fonction constructive puisse être d'une aide quelconque lorsqu'il s'agit d'éviter que des décisions potentiellement délétères pour le corps politique ne soient mises en œuvre.

On peut comprendre cette propriété épistémique de la démocratie en se fondant sur l'idée suivante : lors d'un désaccord qui ne se produit pas dans le cadre d'une délibération entre différents adversaires, mais dans une situation où l'on sait que l'on partage les mêmes preuves, il est correct de penser que l'adversaire se trompe pour autant que ce que l'on soutient relève des informations dont on dispose sur ses propres processus cognitifs. Si l'on réexamine ses preuves et que l'on s'avère néanmoins incapable d'identifier

une erreur ou une faute<sup>23</sup>, et que l'on sait par ailleurs que l'on n'est pas sous l'effet de drogues ou de quelque autre entrave cognitive, il paraît correct d'affirmer que son adversaire doit, d'une manière ou d'une autre, se tromper. La délibération permet en fin de compte une meilleure compréhension des processus cognitifs de l'adversaire, de ses intérêts, de ses jugements de valeur et de ses opinions en général. À l'aide d'une meilleure compréhension de ce genre, on pourra acquérir des raisons de reconnaître ses adversaires comme des pairs, puisque, comme le soutient McMahon: « Si nous voyons celui avec qui nous sommes en désaccord (quant à ce qu'exigent les valeurs publiques substantielles) prendre une part effective à la délibération partagée, fournir des réponses plausibles — à défaut d'être parfaitement convaincantes — aux critiques qui lui sont adressées, notre confiance en ses compétences intellectuelles n'en sera que renforcée » (McMahon, 2001, 101)<sup>24</sup>. La délibération nous fournit à la fois une certaine connaissance des capacités de nos adversaires à raisonner, et des raisons qu'ils ont de soutenir les opinions qu'ils soutiennent. On peut persister à être en désaccord avec eux, et continuer de penser que leurs opinions sont erronées — même si on est incapable de dire en quoi consiste l'erreur en question. Il devient néanmoins beaucoup plus difficile, quand on se trouve dans le cadre d'une délibération effective, de soutenir qu'ils ne sont pas raisonnables ou qu'ils sont incapables de raisonner correctement<sup>25</sup>. Ainsi, en fournissant aux uns et aux autres une connaissance de leurs opinions, intérêts, valeurs et capacité à raisonner respectifs, la délibération donne aux agents des raisons de se considérer mutuellement comme des pairs, et de penser que la démocratie peut permettre d'éviter que les désaccords insurmontables ne deviennent des désaccords politiques insoutenables.

## Conclusion

La fonction constructive de la démocratie est une propriété épistémique importante de la démocratie, principalement pour deux raisons. Premièrement, grâce à sa fonction de mise en commun de l'information, elle permet d'identifier et de formuler les problèmes de justice auxquels toute communauté politique doit faire face. Nous avons également montré que cette capacité à mettre l'information en commun par le biais de la connaissance sociale explique comment la délibération peut contribuer à surmonter les

---

23. Voir Hershenov (2005, 232), sur les différentes manières d'identifier des insuffisances.

24. Remarquons que l'interprétation inverse est aussi possible: nous pourrions tout à fait cesser de considérer notre adversaire comme un pair s'il se montrait incapable de manifester les traits caractéristiques nécessaires à ce que nous le reconnaissons comme un être raisonnable.

25. Voir Goodin (2003) et la discussion qu'il propose de l'idée de « délibération intérieure », pour comprendre pourquoi la délibération effective n'est pas le seul moyen de parvenir à reconnaître une position comme raisonnable.

désaccords. On y parvient en uniformisant davantage l'ensemble des preuves dont on dispose et en corrigeant les erreurs de raisonnement, y compris lorsque l'on est confronté à des désaccords qui prennent racine dans l'attachement à des valeurs incommensurables.

Deuxièmement, nous avons déterminé certaines des limites de la délibération qui l'empêchent d'aboutir à des accords. La fonction constructive de la démocratie délibérative a néanmoins son importance ici, puisqu'elle permet de formuler les désaccords auxquels le corps politique sera confronté. Nous avons soutenu que, parce qu'elle nous fournit une connaissance de ce que sont nos concitoyens, la délibération nous donne des raisons d'éviter d'en arriver à des désaccords politiques qui entraîneraient la désagrégation du corps politique. Nous disposons par là d'un argument épistémiquement fondé en faveur d'une forme faible de réciprocité, qui exige que nous modifions des opinions que nous n'hésiterions pas, sans cela, à faire valoir avec véhémence.

Sans doute faudrait-il s'intéresser davantage à l'étendue de ce que recouvre la forme faible de réciprocité que nous défendons. Nous n'avons en effet pas spécifié quand exactement il pourrait être approprié (ou non) pour un agent de transformer un désaccord moral en désaccord politique, quand bien même il serait en profond désaccord avec ses concitoyens. Nous avons plutôt soutenu l'idée qu'il y a des raisons *pro tanto* d'éviter les désaccords politiques insoutenables, lesquels risqueraient d'entraîner la désagrégation du corps politique. Il pourrait cependant y avoir des raisons convaincantes de mettre un terme à une association politique, qui l'emporteraient sur l'exigence d'échange de raisons et de délibération, ou même sur le fait que nous considérons nos concitoyens comme des pairs. La nécessité de se coordonner n'est sans doute pas la fin dernière de la politique, même si nous avons de bonnes raisons à la fois épistémiques et politiques de la chérir.

\* Traduit de l'anglais par Aude Bandini

## Bibliographie

- Anderson, E. « An Epistemic Defence of Democracy: David Estlund's Democratic Authority », *Episteme*, 5 (1), 2008, 129-139.
- Anderson, E. « The Epistemology of Democracy », *Episteme*, 3 (1) 2006, 8-22.
- Aristote. *Les Politiques*, traduction et présentation de Pierre Pellegrin (2<sup>e</sup> édition), Paris, GF-Flammarion, 1993.
- Barber, B. *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*, Berkeley, University of California Press, 1984.
- Bellamy, R. et J. Schönlau. « The Normality of Constitutional Politics: An Analysis of the Drafting of the EU Charter of Fundamental Rights », *Constellations*, 11 (3) 2004, 412-434.
- Besson, S. *The Morality of Conflict; Reasonable Disagreement and the Law*, Oxford, Hart Publishing, 2005.
- Brettschneider, C. *Democratic Rights; The Substance of Self-Government*, Princeton, Princeton University Press, 2007.

- Christiano, T. *The Constitution of Equality*, Oxford, OUP, 2008.
- Cohen, J. *An Essay on Belief and Acceptance*, Oxford, Clarendon Press, 1992.
- Cohen, J. «Deliberation and Democratic Legitimacy», in A. Hamlin & P. Pettit, *The Good Polity*, Oxford, Blackwell, 1989.
- Elgin, C. Z. «Persistent Disagreement», in R. Feldman & T. A. Warfield, *Disagreement*, Oxford, OUP, 2010, 53-68.
- Feldman, R. & T. A. Warfield. «Introduction», in R. Feldman & T. A. Warfield, *Disagreement*, Oxford, OUP, 2010, 1-9.
- Festenstein, M. «Truth and Trust in Democratic Epistemology», in R. Geenens & R. Tinnevelt, *Does Truth Matter? - Democracy and Public Space*, Dordrecht, Springer, 2009, p. 69-79.
- Fuerstein, M. «Epistemic Democracy and the Social Character of Knowledge», *Episteme*, 5 (1), 2008, 74-93.
- Gaus, G. *Justificatory Liberalism - An Essay on Epistemology and Political Theory*, Oxford, OUP, 1996.
- . *The Order of Public Reason - A Theory of Freedom and Morality in a Diverse and Bounded World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- Goldman, A. I. «Epistemic Relativism and Reasonable Disagreement», in R. Feldman & T. A. Warfield, *Disagreement*, Oxford, OUP, 2010, p. 187-215.
- Goodin, R. E. *Reflective Democracy*, Oxford, OUP, 2003.
- Hershenov, D. B. «Two Epistemic Accounts of Democratic Legitimacy», *Polity*, 37 (2), 2005, 216-234.
- Knight, J. & J. Johnson. *The Priority of Democracy - Political Consequences of Pragmatism*, Princeton, Princeton University Press, 2011.
- Lackey, J. «A Justificationist View of Disagreement's Epistemic Significance», in A. Haddock, A. Millar & D. Pritchard, *Social Epistemology*, Oxford, OUP, 2010, p. 298-325.
- Mansbridge, J. *Beyond Adversary Democracy*, New York, Basic Books, 1980.
- Mcafee, N. «Democracy's Normativity», *Journal of Speculative Philosophy*, 22 (4), 2008, 257-265.
- McMahon, C. *Collective Rationality and Collective Reasoning*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- . *Reasonable Disagreement - A Theory of Political Morality*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- Misak, C. *Truth, Politics, Morality - Pragmatism and Deliberation*, London, Routledge, 2000.
- Ober, J. *Democracy and Knowledge - Innovation and Learning in Classical Athens*, Princeton, Princeton University Press, 2008.
- Peter, F. *Democratic Legitimacy*, New York, Routledge, 2009.
- . «The Procedural Epistemic Value of Deliberation», *Synthese*, 190 (7), 2013, 1253-1266.
- Richardson, H. S. *Democratic Autonomy - Public Reasoning about the Ends of Policy*, Oxford, OUP, 2002.
- Sen, A. *Development as Freedom*, New York, Knopf, 1999.
- Sosa, E. «The Epistemology of Disagreement» in A. Haddock, A. Millar & D. Pritchard, *Social Epistemology*, Oxford, OUP, 2010, p. 278-297.
- Sunstein, C. R. «Beyond the Republican Revival», *Yale Law Journal*, 97 (8), 1988, 1539-1590.

- Surowiecki, J. *The Wisdom of Crowds — Why the Many Are Smarter than the Few*, London, Abacus, 2005.
- Talisse, R. *Democracy and Moral Conflict*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- Van Inwagen, P. « We're Right. They're Wrong », in R. Feldman & T. A. Warfield, *Disagreement*, Oxford, OUP, 2010, p. 10-28.
- Wedgwood, R. « The Moral Evil Demons », in R. Feldman & T. A. Warfield, *Disagreement*, Oxford, OUP, 2010, p. 216-246.
- Westbrook, R. B. *Democratic Hope - Pragmatism and the Politics of Truth*, London, Cornell University Press, 2005.
- Young, I. M. « Activist Challenges to Deliberative Democracy », *Political Theory*, 29 (5), 2001, 670-690.

## L'énigme démocratique

Philip Pettit

Autorité démocratique et contestation  
Volume 40, numéro 2, automne 2013

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1023701ar>  
DOI : <https://doi.org/10.7202/1023701ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)  
1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Pettit, P. (2013). L'énigme démocratique. *Philosophiques*, 40 (2), 351–368.  
<https://doi.org/10.7202/1023701ar>

Résumé de l'article

La démocratie signifie d'abord et avant toute chose l'idée d'un contrôle populaire, et ce par l'ensemble des moyens possibles. Ces moyens donnent lieu à la légitimité. Mais ces contrôles populaires, du moins tels qu'ils sont entendus dans de nombreuses discussions, ne donnent pas lieu à la légitimité espérée. Les théories de la démocratie ne partagent pas une même conception des choses à ce sujet, ce qui donne lieu à une pluralité d'approches. Dans cet article, l'auteur soutient que la réponse la plus intéressante à cette question implique une réinterprétation de la notion de contrôle populaire.

# L'énigme démocratique

PHILIP PETTIT

Laurance S. Rockefeller University Professor of Politics and Human Values at  
Princeton University  
ppetit@princeton.edu

**RÉSUMÉ.** — La démocratie signifie d'abord et avant toute chose l'idée d'un contrôle populaire, et ce par l'ensemble des moyens possibles. Ces moyens donnent lieu à la légitimité. Mais ces contrôles populaires, du moins tels qu'ils sont entendus dans de nombreuses discussions, ne donnent pas lieu à la légitimité espérée. Les théories de la démocratie ne partagent pas une même conception des choses à ce sujet, ce qui donne lieu à une pluralité d'approches. Dans cet article, l'auteur soutient que la réponse la plus intéressante à cette question implique une réinterprétation de la notion de contrôle populaire.

**ABSTRACT.** — Democracy means popular control, by almost all accounts. And by almost all accounts democracy entails legitimacy. But popular control, at least as that is understood in many discussions, does not entail legitimacy. So something has got to give. Democratic theories divide on what this is, so that the question prompts a taxonomy of approaches. The most appealing answer, so the paper suggests, involves a reinterpretation of the notion of popular control.

Il y a trois affirmations plausibles que l'on fait communément au sujet de la démocratie, et qu'il paraîtrait problématique de rejeter : elles constituent, pour ainsi dire, les axiomes de la discussion lorsque l'on s'intéresse à l'essence de la démocratie. Cependant, ces affirmations sont incompatibles les unes avec les autres, et cela constitue une énigme pour la théorie de la démocratie. Cet article présente et justifie chacune de ces affirmations, et montre que les approches classiques de la démocratie ne résolvent pas cette énigme de manière satisfaisante parce qu'elles n'y apportent qu'une solution *ad hoc* et ne parviennent à rétablir la cohérence de l'ensemble qu'en rejetant tout simplement l'un ou l'autre des axiomes en question. Nous esquisserons alors une stratégie de résolution différente, qui impliquera de réinterpréter et non de rejeter l'une des affirmations. Cela permettra de proposer une nouvelle manière de conceptualiser la démocratie en termes de régime de régulation délibérative. Dans une telle conception, les trois affirmations constituent un ensemble cohérent, tout en demeurant, chacune prise individuellement, parfaitement plausibles.

## 1. L'énigme

Les trois affirmations qui constituent l'énigme sont les suivantes :

- L'axiome de l'équivalence : « démocratie » veut dire le pouvoir au peuple.
- L'axiome de la légitimité : la démocratie implique la légitimité.

- L'axiome de la tyrannie : le pouvoir au peuple n'implique pas la légitimité.

Il est clair que ces affirmations sont incohérentes les unes par rapport aux autres. Deux concepts, ceux de démocratie et de pouvoir au peuple, apparaissent comme logiquement équivalents : c'est là ce qu'il faut comprendre par « veut dire ». Cependant, l'un de ces deux concepts, celui de démocratie, est censé impliquer celui de légitimité, alors que le second, celui de pouvoir au peuple, n'est pas censé le faire. Alors de deux choses l'une : ou bien on rejette l'une des affirmations, ou bien on réinterprète ces affirmations de manière à rétablir leur cohérence. Or aucune de ces affirmations ne paraît en soi ni ambiguë ni contestable. Aussi le fait qu'elles soient incohérentes les unes par rapport aux autres a-t-il quelque chose d'énigmatique.

Le premier axiome repose la signification du terme « démocratie », telle qu'on peut la déduire de son étymologie même. « Démocratie » vient de deux mots grecs, « démos » signifiant le peuple, et « kratos » le pouvoir, d'où l'idée que dans toute démocratie le peuple exerce une certaine influence, du moins quand l'extension de ce terme de « peuple » est donnée et ne pose pas de problème. [2] En particulier, il exerce une influence sur l'exercice du gouvernement ou par son intermédiaire. L'influence qu'il exerce ne doit cependant être ni partielle ni erratique, comme peut l'être, par exemple, celle du temps qu'il fait sur le gouvernement. Elle doit avoir un poids significatif, et viser systématiquement une fin qui soit considérée également par tous comme un bien — sans quoi elle n'offrira pas au peuple le type de pouvoir ou de contrôle requis. Cette première affirmation, ou axiome de l'équivalence, identifie la démocratie à un régime dans lequel le peuple dispose d'une influence, c'est-à-dire d'un pouvoir de ce type.

Le second axiome exprime l'intuition qui se trouve au fondement d'un argument classique dans le débat démocratique. J'utiliserais cet argument si j'affirmais, en vue de défendre un tant soit peu une loi ou une politique, que, ayant été introduites par l'intermédiaire de moyens démocratiques, celles-ci bénéficient donc de la garantie que leur confère un régime légitime, et on doit alors le reconnaître. Il est difficile de résister à cet argument, et c'est pourquoi la seconde affirmation nous paraît spontanément correcte. Bien entendu, elle n'offre pas grand-chose pour la défense d'une loi ou d'une politique donnée, puisque lorsque vous acceptez de reconnaître le régime comme légitime vous n'acceptez pas nécessairement l'idée que ses lois et ses politiques sont toutes invariablement justes, ou les meilleures. Il vous faudra surtout reconnaître que, puisqu'elles ont été adoptées au sein de ce régime — et, peut-on penser, en accord avec les procédures fixées par celui-ci — le gouvernement a le droit de promulguer et de faire appliquer ces lois et ces

politiques, et il vous faudra accepter le fait que, si vous voulez vous y opposer, c'est au sein du système qu'il faudra le faire<sup>1</sup>.

S'opposer à une décision au sein du système signifie alors exploiter les ressources de la démocratie pour la remettre en cause dans les tribunaux, les lieux de débats politiques, les médias, ou même dans la rue. À la limite, cela peut même vouloir dire avoir recours à la désobéissance civile. Une telle désobéissance demeure dans les limites du système dans la mesure où vous acceptez le droit qu'a le gouvernement de vous punir pour avoir désobéi. En affichant une telle acceptation du régime — et par voie de conséquence, l'acceptation de la censure et de la punition —, vous soulignez l'intensité de votre sentiment et, par conséquent, la force de votre revendication à bénéficier du droit démocratique d'être entendu<sup>2</sup>.

Je décris le troisième axiome comme étant celui de la tyrannie, parce qu'il recouvre l'affirmation commune selon laquelle le pouvoir du peuple peut donner lieu à une forme de tyrannie de la majorité. Cette affirmation est aussi vieille que la démocratie elle-même et souligne le fait qu'une majorité peut se servir du gouvernement en faveur de ses propres intérêts, et agir d'une manière qui revient à traiter les membres d'une minorité ou d'une autre comme n'étant pas égaux aux autres. Le mot de « tyrannie » est important, car il indique clairement qu'un système fondé sur l'idée que le pouvoir revient au peuple risque d'être non seulement imparfait ou injuste, mais tout à fait illégitime. L'idée qui se trouve derrière cette troisième affirmation est que le fait d'attribuer le pouvoir au peuple n'implique pas qu'il soit légitime, précisément parce que certaines décisions de la majorité peuvent se prendre systématiquement au détriment d'une minorité, de sorte qu'elles deviennent illégitimes.

## 2. Les réponses classiques

À l'énigme démocratique, on peut apporter trois réponses classiques. Plus exactement, en théorie démocratique, il y a trois positions classiques qui

---

1. Remarquez que je définis ici la légitimité d'un régime sans la relier à une obligation, *pro tanto* ou autre, de respecter les prescriptions du régime. Je pense tout simplement qu'une telle légitimité a plutôt un lien avec l'obligation, dans le cas où vous vous opposeriez aux lois, de vous y opposer au sein du système. Voir Pettit, 2012, et, sur des sujets connexes, Simmons, 1979.

2. Il peut également être encore mieux de s'opposer à un régime illégitime au sein du système, bien entendu, en particulier par la désobéissance civile. Dans ce cas, la désobéissance civile signifierait traiter le régime comme s'il était légitime, tout en pensant qu'il ne l'est pas en réalité. Une telle tactique pourrait contribuer à installer des moyens de pression qui pousseront le régime à adopter un modèle d'organisation et d'action de plus en plus légitime. Tenir un individu ou une institution pour responsables lorsqu'ils ne peuvent pas être adéquatement tenus pour tels peut contribuer à les rendre responsables. Cela peut les « responsabiliser » (Garland, 2001; Pettit, 2007). De la même manière, traiter un régime comme légitime, au moyen de la désobéissance civile disons, peut permettre d'obtenir l'appui d'autrui et d'exposer le gouvernement à la publicité de manière à ce que le système fonctionne de manière toujours plus légitime.

proposent des réponses différentes à cette énigme, chacune réfutant un axiome différent. Pour des raisons qui s'éclairciront au fil de la discussion, je les nomme populisme, libéralisme et éclectisme.

La réponse populiste accepte l'idée que la démocratie signifie le pouvoir au peuple, et qu'elle implique également la légitimité; mais elle évite le problème en niant la troisième affirmation — l'axiome de la tyrannie — et part du principe que, si un système repose sur le pouvoir populaire, c'est un régime légitime. L'idée est de s'en tenir à la logique de la loi de la majorité, et d'accepter la conclusion selon laquelle cette loi est toujours une loi légitime, même si, d'une manière ou d'une autre, elle s'exerce au détriment d'une minorité. Cette position est populiste dans la mesure où elle donne la priorité aux droits collectifs du peuple sur les droits individuels de ses membres, notamment ceux qui se trouvent dans le camp des minorités.

La réponse libérale accepte l'idée que la démocratie signifie le pouvoir au peuple, comme l'affirme le premier axiome, et que le pouvoir au peuple n'implique pas la légitimité, comme l'affirme le troisième; elle évite le problème en rejetant la seconde affirmation selon laquelle la démocratie implique la légitimité. Je tiens cette réponse pour libérale, car on l'associe en particulier à l'argumentation développée par William Riker (1982) en faveur du libéralisme et contre le populisme. Il y accepte l'identification entre démocratie et pouvoir au peuple, mais soutient que, tel qu'il est exemplifié dans les systèmes de vote habituels, le pouvoir populaire ne garantit pas la légitimité: il est tout à fait compatible avec une violation des droits des minorités — ce qui, intuitivement, constitue l'illégitimité d'un régime. Il accepte ainsi la conclusion selon laquelle la démocratie n'implique pas la légitimité. Pour qu'un régime soit reconnu comme légitime, propose-t-il, la prise de décision politique ne devra pas seulement émaner d'une source démocratique, mais aussi respecter les droits individuels de ceux qu'elle affecte. Selon cette approche, la démocratie n'est pas garante de la légitimité. Il faut, pour qu'un système soit légitime, que cette prise de décision soit contrebalancée par un régime contre-majoritaire de droits individuels. Ce régime structurera son action autour d'une constitution qui limitera l'étendue du champ d'application de la volonté démocratique.

Alors que le populisme rejette la troisième affirmation et le libéralisme la seconde, l'éclectisme rejette la première. Il affirme qu'on doit identifier la démocratie non pas avec le pouvoir au peuple, mais seulement avec une répartition éclectique du pouvoir populaire, sous la contrainte d'un facteur indépendant: d'ordinaire un certain ensemble de droits individuels. L'éclectisme embrasse une conception dite «composée» de la démocratie (par exemple Mayerfeld, 2009). Pour être considéré comme démocratique, un régime devra ainsi contenir à la fois l'élément de pouvoir et l'élément de contrainte. À lui seul, l'élément de pouvoir n'assurera pas la démocratie. Cette précision ayant été apportée, le deuxième et le troisième axiomes peuvent être conservés: la démocratie au sens éclectique impliquera la

démocratie, ce qui ne serait pas le cas du pouvoir populaire à lui seul. On adopte souvent ce type de position dans la théorie du droit et la théorie politique contemporaines. On la trouve dans la conception de la démocratie défendue par Ronald Dworkin (2006, 131) lorsqu'il écrit : « Une communauté qui néglige constamment les intérêts d'une minorité ou d'un groupe n'est, pour cette raison-même, pas démocratique. »

La stratégie utilisée par les trois positions que nous venons de décrire est parfaitement claire. Chacune endosse deux des axiomes et dérive la fausseté du troisième de l'acceptation des deux premiers. L'éclectisme soutient que la démocratie, mais pas le pouvoir populaire, implique la légitimité, et en conclut que l'on ne peut tenir la démocratie et le pouvoir au peuple pour équivalents, la première requérant un régime de droits individuels. Le libéralisme soutient que la démocratie équivaut à donner le pouvoir au peuple, mais que le pouvoir populaire n'implique pas la légitimité ; il conclut que la démocratie n'implique pas non plus la légitimité : il faut là aussi que certains droits soient respectés. Le populisme soutient que la démocratie équivaut au pouvoir du peuple, et qu'elle implique donc la légitimité. Il conclut ainsi que le pouvoir populaire implique la légitimité. On peut représenter cet ensemble sous la forme du tableau suivant :

	Axiome de l'équivalence	Axiome de la légitimité	Axiome de la tyrannie
Éclectisme	Non	Oui	Oui
Libéralisme	Oui	Non	Oui
Populisme	Oui	Oui	Non

L'une de ces trois positions a-t-elle de quoi nous séduire ? Je ne le pense pas. Chacune d'entre elles souffre d'un défaut manifeste, à savoir que dans chaque cas la raison supposée de rejeter l'axiome visé n'est rien d'autre que l'idée selon laquelle, ce faisant, on résoudra l'énigme. En ce sens, le rejet est *ad hoc*. L'éclectisme est séduisant dans la mesure où il préserve les axiomes de la légitimité et de la tyrannie ; le libéralisme parce qu'il préserve ceux de l'équivalence et de la tyrannie ; le populisme enfin, parce qu'il préserve les axiomes de l'équivalence et de la légitimité.

Il n'y aurait pas là de problème particulier si, dans chaque cas, l'axiome rejeté n'était pas si convaincant. Mais, intuitivement au moins, chacun de ces axiomes paraît irréfutable. L'axiome de l'équivalence présente clairement l'idée, essentielle pour la démocratie, selon laquelle le peuple gouverne en exerçant le contrôle sur le gouvernement, ou par lui. Le rejeter sous prétexte que le peuple devrait gouverner sous la contrainte d'un ensemble donné et indépendant de droits semble revenir à redéfinir ce qu'est la démocratie selon ses propres fins, c'est-à-dire à manipuler les lois. Les choses

seraient différentes si l'argument consistait à dire que la notion même de pouvoir populaire, dans le sens qui convient, requiert un régime de droits: c'est le type de position que je défendrai par la suite<sup>3</sup>. La position éclectique est que la démocratie n'est pas seulement une affaire de pouvoir populaire, en dépit de l'étymologie et de la signification de ce terme. Elle requiert l'intervention d'un autre élément, qui n'a rien à voir avec la notion de pouvoir<sup>4</sup>.

L'axiome de la légitimité présente une affirmation que l'on retrouve classiquement sur deux fronts dans la discussion sur l'essence de la démocratie. Elle apparaît, en premier lieu, dans l'affirmation commune selon laquelle si vous admettez qu'un régime est démocratique mais niez qu'il soit légitime, alors vous êtes un élitiste qui rejette les termes de l'échange démocratique. Vous dites qu'il ne suffit pas, pour que le régime soit légitime, que le peuple gouverne: il faut qu'il gouverne bien, c'est-à-dire qu'il gouverne à la lumière d'une autorité que l'on présume supérieure. L'axiome de la légitimité intervient aussi, en second lieu, dans l'affirmation commune que l'on retrouve dans la classification des différents régimes, et selon laquelle si un système de gouvernement paraît intuitivement illégitime, par exemple parce qu'il n'accorde pas d'indépendance à la justice, alors ce régime n'est pas démocratique à proprement parler. Si l'illégitimité implique l'absence de démocratie, alors il faut que la démocratie implique la légitimité.

L'axiome de la tyrannie s'impose intuitivement encore plus fortement que les deux autres axiomes. Cet axiome se retrouve au premier plan des commentaires canoniques que l'on peut trouver en ce qui concerne la pratique démocratique, tant à l'époque classique, ou moderne, que contemporaine. Il a toujours paru évident que le gouvernement du plus grand nombre pouvait avoir des conséquences délétères sur la vie de quelques-uns, et on a toujours considéré comme allant de soi qu'un abus de pouvoir systématique mené contre une minorité constituait quelque chose d'illégitime. Le contrôle électoral peut conduire à la tyrannie de la majorité, or la tyrannie est le paradigme même de ce qu'est un régime illégitime.

Les trois réponses que nous venons de rappeler, ainsi que les critiques que l'on peut y opposer, trouvent une interprétation naturelle dans les termes de la conception électoraliste ou représentative du peuple comme ensemble des membres de la société, considérés comme des sujets indépendants. Mais

---

3. Pour mémoire, les formules utilisées par Ronald Dworkin laissent parfois entendre que les droits individuels devraient être pris en considération, non à titre de contrainte indépendante pesant sur le contrôle populaire, mais à titre de contrainte requise par la notion de pouvoir populaire elle-même.

4. Stephen Holmes (1995, 2006), endossant quelque chose qui ressemble à la position éclectique, l'adoucit en affirmant que, si la notion de démocratie ne requiert pas un régime de droits individuels, l'organisation de la démocratie, en revanche, l'exige. L'idée est qu'un régime démocratique serait écrasé par le poids des prises de décision si les droits individuels ne résolveraient pas un grand nombre de questions. Voilà qui est probablement la meilleure défense que l'on puisse présenter en faveur de ce qui demeure une perspective typiquement éclectique.

il vaut la peine de remarquer qu'elles se retrouvent aussi dans la conception rivale, participative, du peuple en tant qu'il constitue une assemblée dont les membres ont le devoir d'agir sous le signe de l'unité. Il s'agit là du peuple considéré *en bloc* plutôt qu'*en masse*, selon l'image que Hobbes (1994) et Rousseau (1973) ont donnée du peuple souverain. Hobbes pensait que le peuple pouvait légitimement adopter ce statut d'auto-incorporation et de souverain, même s'il ne pensait pas que cela fût nécessaire pour que le gouvernement soit légitime. En réalité, il préférerait l'accord en vertu duquel le peuple serait représenté par un souverain individuel. Par contraste, comme on sait, Rousseau soutenait que le peuple, en tant qu'assemblée, constituait le seul souverain légitime.

Interprété dans les termes du modèle électoraliste, l'éclectisme affirme qu'il ne suffit pas que le peuple dispose d'un contrôle électoral pour que l'on ait affaire à une démocratie; le libéralisme affirme quant à lui que, si ce contrôle est suffisant pour la démocratie, la légitimité n'est pas garantie pour autant, et le populisme considère que le contrôle électoral ne permet pas de rendre compte du caractère illégitime d'une tyrannie de la majorité. Mais toutes ces affirmations trouvent aussi leur traduction dans le modèle de l'assemblée. L'éclectisme dirait qu'il ne suffit pas que le peuple gouverne en assemblée pour qu'on ait affaire à une démocratie; selon le libéralisme, le fait qu'une assemblée gouverne suffit pour la démocratie, mais ne garantit pas la légitimité; et le populisme, de la manière la plus effrontée qui soit, dirait que le contrôle par une assemblée n'autorise pas la tyrannie illégitime de la majorité.

### 3. Identification de la stratégie de réinterprétation

Chacune des trois positions que l'on vient d'identifier peut être soutenue, mais au regard des problèmes qu'elles posent aucune ne s'avère particulièrement attractive. L'éclectisme demande une redéfinition radicale de ce qu'est la démocratie, le libéralisme un rejet de l'idée fondamentale que l'approbation démocratique est une garantie de légitimité, et le populisme, l'acceptation de l'idée très discutable selon laquelle aucune contrainte collective ne peut peser de manière illégitime sur la vie des individus. Vers quoi devons-nous alors nous tourner ?

Les stratégies que nous avons discutées impliquent toutes le rejet d'une des affirmations, par conséquent il nous faut payer le prix de son abandon. Une autre stratégie, si l'on veut résoudre l'énigme, consisterait à réinterpréter plutôt qu'à rejeter. Elle trouverait des raisons d'affirmer, si on les comprenait bien, que chacune de ces affirmations prises individuellement est vraie, mais que prises toutes ensemble elles se contredisent. Y a-t-il de l'espoir de ce côté-là ?

Si la stratégie de la réinterprétation devait fonctionner, au moins l'un des termes essentiels que sont ceux de « démocratie », de « pouvoir au peuple » et de « légitimité » devrait avoir un sens différent dans les deux

axiomes où il apparaît. Or les termes de « démocratie » et de « légitimité » sont censés être utilisés dans un sens approprié, quelle que soit la manière dont on les interprète. L'idée est que, peu importe la manière dont on comprend la démocratie, celle-ci implique le pouvoir au peuple et conduit à la légitimité, et, peu importe la manière dont on comprend la légitimité, celle-ci est le résultat de la démocratie, mais pas du pouvoir populaire. Par conséquent, le seul espoir pour une stratégie de réinterprétation est qu'elle soit capable d'établir que le « pouvoir au peuple » prend un sens particulier dans l'axiome de l'équivalence, et un autre dans l'axiome de la tyrannie.

Dans l'axiome de la tyrannie, on associe clairement le pouvoir au peuple à la loi du plus grand nombre — il s'agit, en gros, de la règle de la majorité. Si on le prend en ce sens, cet axiome est clairement vrai. Autrement dit, la stratégie réinterprétative ne fonctionnera que si on peut réinterpréter l'idée du pouvoir populaire, dans l'affirmation de l'équivalence, en un sens non majoritariste — plus précisément, de manière à préserver l'idée que la démocratie entraîne la légitimité. Si on comprend ainsi le pouvoir populaire en un sens dans l'axiome de l'équivalence, et en un autre dans l'axiome de la tyrannie, alors il n'y a plus de contradiction problématique entre les trois affirmations.

Nous avons vu tout à l'heure que si le pouvoir est exercé démocratiquement par le peuple, il faut que le peuple exerce un degré significatif d'influence sur le gouvernement, et cette influence doit toujours viser une fin jugée désirable et partagée. L'exercice majoritaire de l'influence peut sans doute être significatif, que ce soit dans l'électorat ou dans une assemblée, mais la raison pour laquelle il pose un problème est qu'il semble bien pouvoir toujours viser une fin majoritaire, et non pas partagée: la satisfaction du plus grand nombre, qui est relativement indifférent à celle des moins nombreux. Cette fin peut être systématiquement poursuivie parce que les votants agissent comme autant de factions en faveur des fins de leur groupe, et que la fin de la faction majoritaire l'emporte, ou bien parce que chacun des votants agit en tant qu'individu en faveur de ses propres fins, et que la fin qui est poursuivie par le plus grand nombre — c'est-à-dire par la faction majoritaire — l'emporte. Mais si l'axiome de la tyrannie interprète le contrôle populaire comme une influence majoritaire en faveur des fins de la majorité, alors nous pouvons peut-être comprendre la notion de pouvoir, dans l'affirmation de l'équivalence, comme une forme d'influence qui diffère de tous les autres processus majoritaires.

Si cela est plausible, nous pouvons alors proposer une version crédible de la stratégie réinterprétative. Nous pourrions reformuler les trois axiomes sous une forme qui les rendra individuellement convaincants, mais néanmoins collectivement cohérents. Cette reformulation pourra ressembler à ce qui suit:

- Axiome de l'équivalence: la démocratie signifie le pouvoir au peuple, non majoritaire.

- Axiome de la légitimité: la démocratie implique la légitimité.
- Axiome de la tyrannie: le pouvoir au peuple n'implique pas par lui-même la légitimité.

Y a-t-il une interprétation plausible du pouvoir populaire, et non majoritaire, qui permette de concevoir ce pouvoir comme répondant bien à l'idée de démocratie? Le défi est ici de trouver une conception non majoritariste des rapports entre moyens et fins, laquelle nous permettrait de dire que le peuple exerce le pouvoir populaire associé à la démocratie quand il utilise ce moyen en vue de cette fin. Plus spécifiquement, le défi est de trouver une conception de ces rapports que nous puissions espérer intégrer à une représentation adéquate des institutions: il ne doit pas s'agir de quelque chose que les institutions réelles seraient incapables de promouvoir de manière fiable.

Une fois la question posée de cette manière, il devient clair qu'il y a en lice au moins une réponse possible dans la littérature. On la trouve dans le modèle de l'assemblée qui fut présenté par Rousseau dans *Le contrat social*, publié en 1762. Selon Rousseau, à proprement parler la démocratie exige non seulement que le peuple légifère en assemblée, comme le montre son modèle de l'assemblée, mais qu'il agisse également en tant qu'exécuteur de ses propres lois — ce qui, à ses yeux, n'est pas désirable. Cependant, abstraction faite de la terminologie propre à Rousseau, on peut raisonnablement traiter le gouvernement par l'assemblée, tel qu'il le propose, comme un modèle de démocratie<sup>5</sup>.

Rousseau accepte le second axiome, selon lequel la démocratie, prise dans le sens approprié d'assemblée du peuple, implique la légitimité, et il approuve aussi, conformément à la tradition républicaine, le troisième axiome selon lequel le pouvoir populaire en lui-même — le contrôle de la majorité, de l'assemblée — n'implique pas la légitimité. Pour résoudre l'énigme, il réinterprète le premier axiome, l'affirmation de l'équivalence selon laquelle la démocratie équivaut au contrôle populaire, au contrôle de l'assemblée. Selon lui cette affirmation est vraie pour autant que le pouvoir populaire — ou contrôle de l'assemblée — est contraint, de sorte qu'il est exercé par l'assemblée prise comme un tout, dans le cadre de la poursuite des volontés de l'assemblée prise comme un tout: la volonté générale. Ainsi contraintes, les décisions de l'assemblée seront immunisées contre les intérêts des corporations, des factions ou des coalitions. Rousseau peut ainsi

---

5. Hobbes (1994), bien entendu, opte pour une voie différente. Il affirme que le troisième axiome devrait être rejeté, puisque selon lui il n'y a pas de tyrannie. Tout individu ou corps qui exerce la souveraineté gouverne effectivement, préservant ainsi de tout retour à l'état de nature, et il est un gouvernant légitime. Cette position dérive d'une théorie beaucoup plus large de la nature de l'État ou du bien commun. Hobbes considère que la démocratie pourrait donner lieu à la légitimité, sans que l'on se retrouve confronté à l'énigme de la démocratie, mais il pense également que d'autres régimes efficaces peuvent être tout aussi légitimes.

représenter l'axiome de l'équivalence comme étant cohérent avec l'affirmation selon laquelle le contrôle de l'assemblée, puisqu'il peut aussi n'être soumis à aucune contrainte, n'implique pas automatiquement la légitimité. Il reformule les trois axiomes sous la forme cohérente suivante :

- Axiome de l'équivalence : la démocratie signifie le pouvoir, adéquatement contraint, à l'assemblée.
- Axiome de la légitimité : la démocratie implique la légitimité.
- Axiome de la tyrannie : le pouvoir de l'assemblée n'implique pas en lui-même la légitimité.

La solution de Rousseau n'est cependant pas d'un grand intérêt par elle-même, pour au moins trois raisons. Tout d'abord elle présuppose, de manière tout à fait irréaliste, qu'une assemblée regroupant tous les membres d'une société pourrait s'acquitter de la tâche de gouverner. Il n'y a aucune version plausible de cette idée qui puisse s'appliquer, pas plus à une démocratie électorale qu'à une démocratie d'assemblée. Ensuite, la volonté générale que la prise de décision démocratique est censée incarner demeure quelque chose de bien obscur<sup>6</sup>. Et enfin, les mesures proposées en vue de contraindre l'assemblée et qui permettent l'incarnation de la volonté générale sont loin d'être vraiment convaincantes. On pourrait proposer que l'assemblée ne puisse voter qu'à propos des affaires générales, et non à propos de questions qui présentent un intérêt particulier pour certains individus ; on pourrait aussi proposer d'éviter toute discussion qui risquerait de conduire à la formation de factions. Mais il est loin d'être clair que chacune de ces mesures puisse être mise en œuvre de manière fiable.

L'idée essentielle de l'approche rousseauiste est que le pouvoir exercé par le peuple devrait être contraint de manière à ce qu'il reflète sa volonté

---

6. En fait, on ne peut pas identifier la préférence ou la volonté d'un groupe d'agents — la volonté collective — à celle en faveur de laquelle une majorité se prononce. Prenons les simples préférences ponctuelles concernant la question de savoir si  $p$ , si  $q$ , et si  $p \& q$ , parmi un groupe de trois individus A, B et C. Ce scénario est une déclinaison du scénario sur les jugements qui est discuté un peu plus loin dans l'article. A et C pourraient préférer que  $p$ , de sorte qu'une majorité se prononce en faveur de cela, B seul étant contre. B et C pourraient préférer que  $q$ , de sorte qu'une majorité est en sa faveur, A seul étant contre. Mais A et B préférerons de manière cohérente que non- $p \& q$ , de sorte qu'une majorité préfère que  $p$ , une majorité préfère que  $q$ , et une majorité préfère que non- $p \& q$ . La seule résolution que peut prendre le groupe, pour agir comme un agent collectif, consiste à prendre parti contre la préférence de la majorité sur certains points : en l'occurrence, en tant que groupe, il formera la volonté que  $p$ , que  $q$ , et aussi, contre la majorité, que non- $p \& q$ . Voir Pettit, 2001, chap. 5 ; List and Pettit, 2002 ; Pettit, 2003b ; List, 2006 ; List and Pettit, 2011. Rousseau pourrait accepter cette idée, pour autant qu'il montre que la volonté collective n'est pas nécessairement identique à la volonté de la majorité. Mais, bien entendu, cela montre également, contre ce qu'affirme Rousseau, que la volonté collective n'est pas nécessairement identique à celle de la majorité, même quand cette volonté est formée en respectant les contraintes appropriées. Et elle ne montre nullement que la volonté collective ainsi formée sera préservée de toute influence partisane.

générale, notamment parce que celle-ci n'est pas toujours bien reflétée par le vote de la majorité. Selon lui, les moyens par lesquels s'exerce le pouvoir populaire devraient être limités de manière à ce que l'incarnation de cette volonté soit prise pour but, afin d'éviter une tyrannie de la majorité et de mettre en place un régime assurant la légitimité. Étant donné que la volonté générale rousseauiste ne semble pas constituer un objectif atteignable vers lequel s'exercerait le contrôle populaire, y a-t-il cependant une option différente qui puisse jouer ce rôle ? Quelles sont les autres fins populaires, et les moyens populaires afférents, que l'on pourrait identifier comme étant essentiels pour le type de pouvoir populaire que le premier axiome identifie à la démocratie ?

#### 4. La stratégie réinterprétative en application

Si l'on renonce à faire de la volonté générale le but du pouvoir populaire, la solution qui se présente le plus immédiatement à l'esprit est celle que suggère l'opposition entre volonté et raison. Quand il s'agit de réfléchir au pouvoir dont un sujet individuel dispose sur sa vie, l'une des grandes oppositions à laquelle on se trouve confronté est celle qui oppose l'école de pensée volontariste, associant ce pouvoir au pouvoir de la volonté — peu importe la manière dont on l'entend — à l'approche intellectualiste qui l'identifierait plutôt au pouvoir de la raison. Cela laisse alors entendre que, si nous devons trouver une solution à l'approche rousseauiste qui permette d'éviter l'énigme démocratique sur un mode parallèle, nous devrions réfléchir à la possibilité d'une forme de pouvoir populaire qui soit conçu, tant sur le plan des fins que sur le plan des moyens adoptés, de manière à incarner ce que l'on pourrait envisager comme la raison du peuple.

L'idée d'un système de pouvoir populaire fondé sur la raison se décline en deux variantes, selon que ce système est censé donner corps soit au raisonnement que mène le peuple à propos de ce que, collectivement, il devrait faire, soit aux raisons qu'il valide comme autant de considérations relatives à la question de ce que, collectivement, il devrait faire. On utilise en général le terme de « démocratie délibérative » pour désigner la première proposition, bien qu'on ne l'applique souvent à la démocratie que dans l'une ou l'autre de ses incarnations locales seulement : une réunion publique en ville, ou une association à but non lucratif, ou un comité officiel (Cohen, 1989; Gutmann and Thompson, 1996; Bohman and Rehg, 1997; Elster, 1998). La seconde proposition, que je trouve plus attrayante, se retrouve parfois à l'arrière-plan des discussions concernant la démocratie délibérative, mais il est rare qu'on la formule correctement. Tandis que la première défend l'idée d'une démocratie menée de manière délibérative, la seconde se prononce en faveur d'une démocratie régulée de manière délibérative. Elle met l'accent, non pas d'abord sur l'exercice du raisonnement par le peuple, mais sur le fait que le gouvernement — soit représentatif, soit participatif — doit rendre compte de ses décisions sur la base des raisons qui sont invoquées dans le

débat public, et que celles-ci doivent être acceptées par le peuple de façon générale.

Ceux qui prônent la démocratie régulée de manière délibérative recommandent que le raisonnement s'effectue au sein des membres du groupe concerné, un raisonnement qui porte en particulier sur la question de savoir quelle décision servira au mieux le groupe, et non sur celle de savoir ce qui permettra de promouvoir les intérêts particuliers de ses membres (Coleman and Ferejohn, 1986). Mais parce que dans la démocratie il y a toujours des désaccords, cette délibération individuelle devra aboutir, à un moment donné, à un vote. Et parce que le fait de voter sur des affaires reliées entre elles est toujours susceptible de donner naissance à un ensemble incohérent de jugements de la part du groupe, l'idéal de la démocratie délibérative exige des membres qu'ils soient préparés à délibérer en tant que groupe, et non pas seulement individuellement, sur ce qui est le plus à même de résoudre de telles incohérences. Une délibération collective de ce genre ne pourra cependant être conduite ailleurs qu'au sein d'un groupe de taille relativement réduite. Par conséquent, l'idéal d'une démocratie régulée de manière strictement délibérative est nécessairement impossible à mettre en œuvre à l'échelle nationale (Pettit, 2003a).

Le seul point qui manque peut-être de clarté dans cet argument est l'affirmation selon laquelle, quand elle se prononce sur des questions liées les unes aux autres, la majorité est susceptible de donner lieu à un ensemble de jugements contradictoires. Mais cela peut être démontré (Pettit, 2001, chap. V; List and Pettit, 2002; Pettit, 2003b; List and Pettit, 2011). Pour l'illustrer, prenons un petit groupe de seulement trois personnes, A, B et C, qui doivent voter, au même moment ou à des moments différents, pour savoir si  $p$ , si  $q$  et si  $p \& q$ . A et C peuvent voter que  $p$ , B que non- $p$ . B et C peuvent voter que  $q$ , et A que non- $q$ . Ainsi, à titre de majorité, A et B voteront de manière cohérente que non- $p \& q$ . Car après tout, A pense que non- $q$  et B, que non- $p$ . S'il agit selon le principe strict du vote à la majorité, ce groupe devra soutenir que  $p$ , que  $q$  et que non- $p \& q$ . Or aucun groupe d'agents sensés ne sera satisfait par un tel ensemble de jugements incohérents, si du moins ces jugements sont étroitement liés à une prise de décision. Par conséquent, il faudra que le groupe délibère, en tant que groupe, sur la question de savoir lequel des jugements majoritaires il doit rejeter afin de s'assurer que ce groupe agisse selon une vision cohérente.

Mais si un pouvoir populaire basé sur la pratique de la délibération ne semble pas envisageable, qu'en est-il de l'idée voisine de pouvoir populaire basé sur une régulation délibérative, c'est-à-dire une régulation assurée par les raisons populaires ? Pour introduire cette possibilité, il nous faut répondre à trois questions : qu'est-ce que les raisons populaires ? Comment peuvent-elles réguler le gouvernement ? Et un tel système de régulation démocratique nous permet-il de résoudre l'énigme démocratique ?

*Première question*

Supposons que, comme cela se produit souvent dans la démocratie électorale, les membres d'une société débattent constamment de la question de savoir ce que leur gouvernement, ou eux-mêmes, devraient faire en telle ou telle circonstance. Nous pouvons imaginer que les discussions ont lieu chez les gens, dans les couloirs de bureaux et les bars, aussi bien que dans des débats plus formels dans les médias, dans les réunions politiques, ou au sein du Parlement ou du Congrès. Dans une démocratie véritablement fonctionnelle, de telles discussions, normalement, ne finissent pas en bagarres, même si elles font apparaître des divisions entre les membres et peuvent mettre au jour des désaccords assez profonds. Que ce soit le cas signifie que les participants doivent se montrer capables d'identifier les considérations présentées par chacun quand il défend ses positions, et dont il peut s'attendre à ce que les autres les trouvent adéquates ou pertinentes pour les questions d'ordre collectif qui font l'objet du débat. Les désaccords viendront du fait que les gens donnent un poids différent à ces différentes considérations, ou qu'ils ont des opinions divergentes sur la réalité en cause — ou encore, bien entendu, du fait qu'il y a des problèmes de cohérence ou de logique d'un côté ou de l'autre. Mais quelle que soit la quantité de désaccords qui surgit de telles sources, le fait que les discussions entre les différentes parties se poursuivent, sans déboucher sur un conflit ouvert, signifie que ces parties doivent être capables de trouver ou de forger des raisons en faveur de ce qu'elles avancent, et qui seront jugées valables par tous comme autant de considérations à traiter dans le processus collectif de prise de décision. Ces raisons seront de toute manière pertinentes pour résoudre le problème de savoir ce que la collectivité doit faire; ce ne seront pas des raisons uniquement liées à des intérêts partisans, ou dépendant de croyances partagées seulement par certaines parties de la communauté, ou n'ayant aucun lien, d'une manière ou d'une autre, avec les problèmes communs.

Toutes les parties apprennent à trouver leur chemin dans les discussions concernant les décisions collectives, y compris les discussions qui dépassent leur cercle immédiat ou qui touchent différents cercles de la société: il est de leur devoir de se familiariser avec des considérations de cette nature. Ces considérations constitueront des raisons en faveur ou en défaveur de certaines décisions collectives, que tous reconnaîtront comme pertinentes, chacune bénéficiant incontestablement de cette reconnaissance, et ainsi de suite, selon l'ordre habituel. Elles constitueront une monnaie commune, en principe susceptible d'être constamment enrichie, pour l'évaluation et la régulation de la prise de décision collective.

À quoi peut-on s'attendre quant à la variabilité des raisons communes ou populaires qui peuvent émerger dans une société et servir à la régulation du gouvernement? Il faut que certaines de ces raisons soient reconnues comme la condition même pour qu'une monnaie commune de raisons populaires puisse émerger, se développer, et gagner un pouvoir d'influence. Cela

comprend des considérations relatives au respect, lesquelles empêchent que des individus soient traités comme moins que des personnes, accessibles par la parole et le raisonnement — par exemple, prendre parti contre toute restriction du droit à la parole, et pour la limitation du champ d'action du gouvernement —, et d'autres considérations relatives à l'égalité, qui empêchent de traiter toute partie comme étant moins digne d'un égal respect. Ces considérations pourraient militer contre le fait de nier à certaines personnes un droit égal à la parole et à l'association, par exemple, ou de leur refuser une égale immunité face à certaines actions du gouvernement. D'autres considérations pourraient être plus ou moins universellement irréfutables, si du moins elles ne sont pas nécessaires en tant que conditions de possibilité de la régulation délibérative; c'est le cas de celles qui militent en faveur du droit à un minimum d'éducation, de bien-être et de sécurité, conditions toutes essentielles pour inspirer le respect. Enfin, d'autres raisons encore pourraient consister en considérations culturellement variables, portant sur les limites de la propriété privée ou la position d'une certaine religion dans la vie publique, ou le besoin d'homogénéité culturelle<sup>7</sup>.

### *Seconde question*

Comment des raisons populaires de ce genre pourraient-elles être intégrées dans la vie politique, et utilisées de manière à réguler le gouvernement? Les élections seront évidemment de toute première importance, à la fois pour éviter toute prise abusive de pouvoir par une dynastie ou une coterie quelconques, et pour fournir un contexte approprié au genre de discussion et de délibération publiques qui permettent aux raisons populaires de prendre corps et d'atteindre à la reconnaissance<sup>8</sup>. Mais il est tout aussi évident qu'il y aura des garde-fous et des institutions de nature non électorale qui aideront à s'assurer, en premier lieu, qu'aucune décision collective ne sera prise

---

7. Il est possible que John Rawls (1999) ait souvent en tête quelque chose comme les raisons populaires lorsqu'il parle des raisons publiques, et mes idées ont clairement été influencées par son propos. Je préfère cependant parler de raisons populaires, pour souligner certains points qui sont absents chez Rawls et qu'il aurait peut-être même rejetés: tout d'abord, le fait qu'elles soient le résultat du débat en cours; en second lieu, le fait qu'elles soient pertinentes pour un tel débat, quel que soit l'endroit, privé ou public, formel ou informel, dans lequel il a lieu; et en troisième lieu, le fait qu'en principe les raisons populaires qui opèrent au sein d'une société, ou même dans un espace public international, ne sont pas nécessairement des raisons qui véhiculent une force morale indépendante. Le langage des raisons populaires, tel que je l'utilise ici, est peut-être davantage dans l'esprit d'Habermas (1984, 1989) que dans celui de Rawls. Je remercie Tim Scanlon pour notre discussion sur ce sujet.

8. Knights (2005) apporte une preuve convaincante du fait que c'est la fréquence des élections, à la fin du dix-septième siècle et au début du dix-huitième siècle, de même que l'existence d'une culture du pamphlet, des journaux et des clubs, qui ont permis la formation d'une politique discursive: une politique dans laquelle les différentes factions, avec leurs intérêts, ont donné lieu à des partis idéologiques qui se concentraient sur des différences de politique publique ouvertes à la négociation, de manière délibérative.

en faveur d'options que les raisons populaires proscrieraient ; et, à s'assurer, en second lieu, que les décisions collectives par lesquelles on arbitrera entre d'autres options, plus ou moins acceptables, seront toujours prises sur la base de procédures que les raisons populaires reconnaîtront comme valides : selon le contexte, celles-ci pourront consister en un vote parlementaire, en un recours à une instance impartiale ou un ensemble d'experts, en un référendum général, et d'autres moyens.

Les instruments de nature non électorale auxquels on fera appel seront de nature variée, selon ce qu'exige l'implémentation de la régulation délibérative et les influences qu'exercent les raisons particulières validées par la discussion publique. Il est presque certain qu'elles incluront des contraintes sous la forme de lois, pesant sur la manière dont le gouvernement agit ; des contraintes relatives aux droits individuels, pesant sur ce qu'il fait ; des restrictions institutionnelles comme la séparation des pouvoirs, des mesures de responsabilisation et la dépolitisation de certaines décisions ; et, ce qui est peut-être le plus important, le fait que les gens ordinaires et leurs représentants soient exposés à un pouvoir de surveillance et de contestation effectif. Les institutions électorales composeront avec ces éléments afin de créer une dynamique d'échange spécifiquement démocratique entre ceux qui sont dans le gouvernement, ceux qui se trouvent en dehors, et les gens ordinaires. Si cette dynamique fonctionne bien, alors elle permettra de s'assurer que le gouvernement n'agit pas contre les raisons populaires, et que, quand les raisons populaires exigent qu'il agisse, il agisse effectivement. Il respecte alors les exigences des raisons populaires, que ce soit dans la manière dont il agit, ou dans la manière dont il échoue à agir.

### *Troisième question*

Le modèle du régime régulé de manière délibérative nous donne-t-il une représentation plausible du pouvoir populaire et nous permet-il de résoudre l'énigme démocratique ? Je crois que c'est le cas. Il implique un système dans lequel les individus influencent le gouvernement dans différents lieux, comme on l'a vu, et à bien des niveaux. Si tout se passe à peu près bien, cette influence devrait avoir pour effet systématique — bien que peut-être seulement à long terme — de discipliner le gouvernement de sorte que les politiques ou les processus qui ne respectent pas les raisons populaires soient mis sur la touche. Et cet effet devrait être bien reçu de toute part, pour autant que l'on accepte en général que ces raisons sont celles qui devraient prévaloir dans la vie publique. Cette acceptation se manifestera dans la manière dont les individus s'attendent à ce que les autres, y compris au sein du gouvernement, se comportent lorsqu'ils défendent leurs causes.

Si les institutions électorales et non électorales qui prévalent en vertu de l'acceptation générale facilitent bien la régulation délibérative du gouvernement, alors on peut considérer que le réseau qu'elles constituent incarne bien le pouvoir du peuple. De nombreux acteurs joueront un rôle au sein de

ce réseau, depuis les citoyens dans leurs rôles électoral et contestataire, jusqu'à ceux qu'ils éliront aux postes législatifs et exécutifs, en passant par ceux qui seront invités à jouer un rôle judiciaire, ou ceux qui travailleront dans les banques centrales ou les commissions électorales, et auxquelles les décisions publiques seront déléguées. Le réseau impliqué tâchera généralement de satisfaire un certain modèle global, plus ou moins cohérent, de résultats — sans quoi la société sombrerait dans l'anarchie — et, ce faisant, il lui faudra être fidèle aux types de raisons valorisées dans la discussion publique. Il devra ainsi exclure les politiques et procédés qui sont en contradiction avec ces considérations.

Nous sommes à présent en mesure de voir comment l'approche esquissée ici peut permettre de résoudre l'énigme démocratique, selon une stratégie réinterprétative parallèle à celle que l'on trouve chez Rousseau, bien qu'elles soient très différentes l'une de l'autre. La régulation délibérative constitue une forme de pouvoir populaire, en vertu de l'argument que l'on vient de proposer, et les raisons populaires qu'elle met en jeu laissent espérer que le régime ainsi imposé assurera la légitimité. Il est certain qu'il n'exclut pas le danger d'une tyrannie de la majorité. Nous pouvons alors réinterpréter les trois axiomes démocratiques d'une manière qui les rende individuellement convaincants, et cohérents les uns avec les autres.

- Axiome de l'équivalence: la démocratie signifie le pouvoir au peuple, régulé de manière délibérative.
- Axiome de la légitimité: la démocratie implique la légitimité.
- Axiome de la tyrannie: le pouvoir populaire n'implique pas en lui-même la légitimité.

L'important, dans cette dernière section, n'était pas de fournir une défense convaincante de l'idée de démocratie régulée de manière délibérative, ni des moyens institutionnels par lesquels elle pourrait être établie. Je m'y intéresse ailleurs (Pettit, 2012). Selon moi, il est important de disposer d'une conception de la démocratie qui résolve l'énigme démocratique, et mon seul objectif ici a été de montrer l'existence d'un candidat qui promet d'être capable de le faire: un candidat qui se trouve en réalité dans une famille de candidats, car la régulation délibérative peut donner lieu à des interprétations variées<sup>9</sup>. Il ne faut pas se représenter la démocratie en termes purement électoraux et majoritaristes — bien que la faveur de nombreux spécialistes (Przeworski, 1999) aille de ce côté-là —, du moins pas si on veut

---

9. Si on comprend les commentaires de Ronald Dworkin de manière non éclectique, comme on l'a souligné plus haut, on peut alors situer son approche dans cette famille. Et il en va de même pour l'approche adoptée par Jürgen Habermas (1996, 42) lorsqu'il soutient qu'un régime de droits individuels est nécessaire à la participation délibérative dans le gouvernement. Tout dépend de la manière dont on comprend l'expression «participation délibérative», notamment, si on conçoit cette catégorie de manière assez large pour qu'elle inclue ou recouvre celle de régulation délibérative.

résoudre l'énigme démocratique. Et il n'est pas nécessaire de la penser ainsi. Une approche différente existe, bien qu'elle n'ait pas reçu jusqu'à présent toute l'attention qu'elle méritait, et dont elle aurait besoin<sup>10</sup>.

\* Traduit de l'anglais par Aude Bandini

### Bibliographie

- Bohman, J. and W. Rehg, Eds. (1997). *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*. Cambridge, Mass., MIT Press.
- Cohen, J. (1989). Deliberation and Democratic Legitimacy. *The Good Polity*. A. Hamlin and P. Pettit: 17-34.
- Coleman, J. and J. Ferejohn (1986). "Democracy and Social Choice." *Ethics* 97: 6-25.
- Dworkin, R. (2006). *Is Democracy Possible Here? Principles for a New Political Debate*. Princeton, Princeton University Press.
- Elster, J., Ed. (1998). *Deliberative Democracy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Garland, D. (2001). *The Culture of Control: Crime and Social Order in Contemporary Society*. Chicago, University of Chicago Press.
- Gutmann, A. and D. Thompson (1996). *Democracy and Disagreement*. Cambridge, Mass, Harvard University Press.
- Habermas, J. (1984, 1989). *A Theory of Communicative Action, Vols 1 and 2*. Cambridge, Polity Press.
- Habermas, J. (1996). Postscript to *Between Facts and Norms*. Habermas, *Modernity and Law*. M. DeFlem. London, Sage: 135-50.
- Hobbes, T. (1994). *Leviathan*. ed E. Curley. Indianapolis, Hackett.
- Holmes, S. (1995). *Passions and Constraint: On the Theory of Liberal Democracy*. Chicago, University of Chicago Press.
- Knights, M. (2005). *Representation and Misrepresentation in Later Stuart Britain: Partisanship and Political Culture*. Oxford, Oxford University Press.
- List, C. (2006). "The Discursive Dilemma and Public Reason." *Ethics* 116: 362-402.
- List, C. and P. Pettit (2002). "Aggregating Sets of Judgments: An Impossibility Result." *Economics and Philosophy* 18: 89-110.
- List, C. and P. Pettit (2011). *Group Agency: The Possibility, Design and Status of Corporate Agents*. Oxford, Oxford University Press.
- Mayerfeld, J. (2009). "Democratic Legitimacy of International Human Rights Law." *Indiana International and Comparative Law Review* 19.
- Pettit, P. (2001). *A Theory of Freedom: From the Psychology to the Politics of Agency*. Cambridge and New York, Polity and Oxford University Press.
- Pettit, P. (2003a). Deliberative Democracy, the Discursive Dilemma, and Republican Theory. *Philosophy, Politics and Society Vol 7: Debating Deliberative Democracy*. J. Fishkin and P. Laslett. Cambridge, Cambridge University Press: 138-62.

---

10. Une version de cet article a été présentée au titre de *Inaugural Edmund Burke Lecture*, au Trinity College de Dublin, en 2007. J'ai tiré grand bénéfice des commentaires du public, et en particulier des remarques proposées par mon répondant, Leif Wenar.

- Pettit, P. (2003b). Groups with Minds of their Own. *Socializing Metaphysics*. F. Schmitt. New York, Rowan and Littlefield.
- Pettit, P. (2007). "Responsibility Incorporated." *Ethics* 117.
- Pettit, P. (2012). *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Przeworski, A. (1999). A Minimalist Conception of Democracy: A Defense. *Democracy's Value*. C. Hacker-Cordon and I. Shapiro. Cambridge, Cambridge University Press.
- Riker, W. (1982). *Liberalism against Populism*. San Francisco, W.H. Freeman and Co.
- Rousseau, J.-J. (1973). *The Social Contract and Discourses*. London, J.M. Dent & Sons Ltd.
- Simmons, A. J. (1979). *Moral Principles and Political Obligations*. Princeton, Princeton University Press.

## Démocratie contestataire ou contestation de la démocratie ? L'impératif de la bonne décision et ses ambiguïtés

Juliette Roussin

Autorité démocratique et contestation  
Volume 40, numéro 2, automne 2013

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1023702ar>  
DOI : <https://doi.org/10.7202/1023702ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)  
1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Roussin, J. (2013). Démocratie contestataire ou contestation de la démocratie ?  
L'impératif de la bonne décision et ses ambiguïtés. *Philosophiques*, 40 (2),  
369–397. <https://doi.org/10.7202/1023702ar>

Résumé de l'article

Cet article a pour objet d'interroger la tendance actuelle des démocraties à s'entourer d'institutions indépendantes au fort degré de compétence en vue de limiter et de corriger les défaillances éventuelles des corps démocratiques élus et représentatifs. La légitimité démocratique de ces institutions contre-majoritaires leur viendrait, selon certains théoriciens de la démocratie, de ce qu'elles offrent la possibilité de contester les décisions collectives lorsque celles-ci sont mauvaises ou injustes, contribuant ainsi à l'amélioration globale des performances du régime démocratique. À partir notamment d'une lecture des travaux de Philip Pettit sur la démocratie contestataire et d'une réflexion sur l'approche épistémique défendue par David Estlund, nous questionnons au contraire le caractère démocratique de ces formes institutionnelles de contestation et montrons que, tant qu'elles ne font pas l'objet d'un contrôle démocratique plus étroit, elles peuvent être interprétées comme des modes de contestation de la démocratie plutôt que comme des instruments de son amélioration.

# Démocratie contestataire ou contestation de la démocratie ?

L'impératif de la bonne décision et ses ambiguïtés

JULIETTE ROUSSIN

Université de Paris-I Panthéon-Sorbonne

juliette.roussin@univ-paris1.fr

**RÉSUMÉ.** — Cet article a pour objet d'interroger la tendance actuelle des démocraties à s'entourer d'institutions indépendantes au fort degré de compétence en vue de limiter et de corriger les défaillances éventuelles des corps démocratiques élus et représentatifs. La légitimité démocratique de ces institutions contre-majoritaires leur viendrait, selon certains théoriciens de la démocratie, de ce qu'elles offrent la possibilité de contester les décisions collectives lorsque celles-ci sont mauvaises ou injustes, contribuant ainsi à l'amélioration globale des performances du régime démocratique. À partir notamment d'une lecture des travaux de Philip Pettit sur la démocratie contestataire et d'une réflexion sur l'approche épistémique défendue par David Estlund, nous questionnons au contraire le caractère démocratique de ces formes institutionnelles de contestation et montrons que, tant qu'elles ne font pas l'objet d'un contrôle démocratique plus étroit, elles peuvent être interprétées comme des modes de contestation de la démocratie plutôt que comme des instruments de son amélioration.

**ABSTRACT.** — This paper investigates a current tendency among democracies to appeal to highly competent independent institutions in order to constrain and amend the potential deficiencies of elected and representative democratic bodies. According to some democratic theorists, these counter-majoritarian institutions enjoy democratic legitimacy because they allow the contestation of ill-devised or unjust collective decisions, and hence contribute to the global improvement of democratic results. Based on a reading of Philip Pettit's work on contestatory democracy and of David Estlund's epistemic approach, the paper questions the democratic nature of these institutional forms of contestation and shows that, as long as they are not subjected to tighter democratic control, these institutions can be interpreted as ways of contesting democracy rather than as implements for its improvement.

## Introduction

Existe-t-il un incontestable démocratique ? <sup>1</sup> Derrière cette question se cache un dilemme contre lequel la réflexion contemporaine n'a cessé de buter. Ou bien la démocratie se conçoit comme une méthode inclusive et égalitaire de décision collective, que la communauté politique peut appliquer à chaque fois qu'elle a à déterminer sa volonté. La communauté démocratique est alors autorisée à décider de ses affaires et à définir ses normes, sans qu'aucun

---

1. Je remercie Christopher Hamel et Eric Monnet pour leur précieux travail de relecture.

domaine ne soit *a priori* soustrait à sa compétence. En ce cas rien en démocratie n'est par principe incontestable: du remboursement de la dette publique à la déclaration de nouveaux droits, tous les engagements antérieurs, toutes les valeurs collectives et, à la limite, la méthode de décision démocratique elle-même peuvent en théorie être reconsidérés à tout moment. Aucun idéal n'est définitionnel. Ou bien on conçoit au contraire la démocratie comme un régime politique reconnaissable à un certain nombre de normes substantielles et d'exigences politiques et sociales constitutives telles que l'égalité, la participation, l'État de droit, l'intérêt général, la justice sociale, etc. Ces normes et ces exigences fondamentales doivent alors être tenues à l'écart de la délibération et de la contestation démocratiques, précisément parce qu'elles en constituent les conditions de possibilité et de légitimité. C'est pourquoi leur protection est confiée, à l'intérieur du régime, à des institutions et pouvoirs spécifiques dont la mission s'exerce y compris, parfois, contre les intentions réformatrices de la communauté démocratique elle-même. De tels principes sont non seulement définitionnels, mais démocratiquement incontestables.

Outre les mesures constitutionnalistes qui ont pu classiquement accompagner cette seconde conception, et notamment le contrôle juridique de constitutionnalité, force est de constater la tendance croissante au sein des régimes démocratiques à encadrer les décisions collectives — populaires ou législatives — par des mécanismes et des instances institutionnels chargés d'en fixer les limites ou d'en corriger les défaillances. La fonction avouée de ces autorités administratives indépendantes, agences de régulation, ou autres commissions d'experts consiste en outre non pas tant à préserver les conditions constitutives de la démocratie, à l'instar du projet constitutionnaliste évoqué, qu'à promouvoir l'efficacité et la qualité des décisions publiques. On est ainsi placé face à un phénomène curieux: au nom de l'amélioration des performances démocratiques globales, des instances non élues, parfois non directement responsables devant le peuple, prennent le relais des citoyens et de leurs représentants, soit en leur retirant *a priori* l'autorité décisionnelle en certaines matières, soit en soumettant *a posteriori* leurs décisions à examen, et le cas échéant à contestation. Ces instances semblent donc non seulement compléter mais contourner, voire remettre en question les voies traditionnelles, c'est-à-dire électorales ou majoritaires, de la prise de décision démocratique. Pourtant, parmi les théoriciens de la démocratie qui se sont attachés à penser ces nouveaux phénomènes, certains ont mis en avant que la logique « contestataire » de ces institutions contre-majoritaires bénéficiait à la démocratie bien plutôt qu'elle ne la mettait en danger. Ces théoriciens soutiennent en effet que de telles instances de contestation, en tant qu'elles contribuent à produire de meilleures décisions politiques, sont globalement favorables au régime démocratique: par un cercle vertueux de la contestation, la possibilité institutionnelle de mettre en cause l'autorité

démocratiquement élue viendrait renforcer la démocratie en améliorant la qualité de ses décisions.

Le présent texte a pour objectif de critiquer ce prétendu cercle vertueux en soulignant que le quasi-monopole des fonctions contestataires par des institutions non populaires participe bien plutôt d'une entreprise de contestation de la démocratie qu'il n'œuvre à son renforcement<sup>2</sup>. Nous aurons en particulier à nous demander s'il est légitime d'assimiler des modes d'examen et de surveillance institutionnalisés et non populaires à des formes de « contestation », et *a fortiori* à des formes de contestation démocratique : même si l'on adopte une perspective restreinte, exclusivement institutionnelle sur la contestation en démocratie, les instances de la « démocratie de contestation », selon l'expression du philosophe Philip Pettit, ne reviennent-elles pas dans leur forme même à contester les principes démocratiques de la décision collective ? Ces questions engagent à interroger conjointement la notion de démocratie de contestation et celle de « démocratie épistémique », popularisée par des travaux récents en théorie de la démocratie. Dans la mesure où c'est l'idéal « épistémique » (en un sens large sur lequel nous reviendrons) d'une démocratie compétente ou performante qui recommande la mise en place d'instances non représentatives chargées de contester les décisions collectives, il nous faudra nous demander de quelle façon la règle faite à la démocratie de prendre de bonnes décisions politiques s'accommode des exigences participatives et égalitaires que le régime doit satisfaire de façon tout aussi impérative. Les tensions et liens conceptuels entre contestation et démocratie épistémique feront l'objet d'une première partie, et les possibles implications anti-démocratiques des formes non populaires de contestation seront examinées dans la deuxième partie ; la troisième partie s'attachera quant à elle à penser les conditions d'une réappropriation de ces formes de contestation par les institutions démocratiques.

### 1. Vertus épistémiques de la contestation en démocratie

La démocratie est le seul régime qui prévoit dans sa constitution la possibilité permanente de contester les institutions et les décisions politiques que prennent les gouvernants. En ce sens, la contestation du pouvoir, sous ses diverses formes, fait partie intégrante de la démocratie. On peut même aller jusqu'à considérer qu'elle en constitue un élément définitionnel incontournable : un régime démocratique se reconnaît communément au fait que le pluralisme politique y est garanti, c'est-à-dire que l'opposition politique y exerce en continu un droit d'expression et de regard sur les actes de la majorité au

---

2. Nous nous concentrons délibérément ici sur les voies *institutionnelles* de la contestation, sans suggérer pour autant, bien entendu, que la contestation démocratique se réduirait à ces formes. La société civile use de nombreux modes de contestation contre le pouvoir politique (mouvements sociaux, mobilisations d'associations, enquêtes de presse, etc.) qui ne tombent pas sous le coup de la critique que nous formulons dans ce texte.

pouvoir, et que la tenue périodique d'élections libres rend possible l'alternance politique régulière. Ce n'est pas seulement, donc, que la démocratie prend soin de ménager un espace indépendant des institutions politiques pour l'expression informelle des revendications de la société civile et des mouvements sociaux: en reconnaissant l'opposition politique dans ses droits, en lui ouvrant des voies officielles d'expression et d'action, elle *institutionnalise* la pratique de la contestation comme un pré-requis et un impératif. La démocratie possède ainsi la propriété remarquable d'intégrer en elle-même les moyens nécessaires à sa propre contestation. Comme le fait remarquer Pierre Rosanvallon, les multiples manifestations de défiance et de mécontentement à l'endroit du régime démocratique ne doivent pas être lues comme les signes d'une quelconque « crise » contemporaine de la démocratie, pas plus que leurs traductions institutionnelles ne sont des tentatives essentiellement libérales de surveiller et contenir un pouvoir démocratique autrement laissé sans frein<sup>3</sup>. Parce que la contestation du pouvoir démocratique, que nous comprendrons ici en un sens non spécifique de manifestation effective d'opposition, de désaccord politique, de défi au pouvoir, est aussi vieille que la démocratie, il est possible de retracer une généalogie proprement démocratique des formes institutionnelles de la contestation politique. Rosanvallon rappelle ainsi que l'avènement de la démocratie moderne fut marqué par toutes sortes de projets et d'expérimentations destinées à pérenniser, en les institutionnalisant, des formes de contestation populaire du pouvoir politique. Qu'il s'agisse du « conseil des censeurs » de Pennsylvanie ou du « jury national » rêvé par Hérault de Séchelles<sup>4</sup>, l'objectif était en chaque cas de s'assurer que les représentants gouvernaient effectivement selon la volonté et dans l'intérêt des citoyens qui, les ayant élus, se réservaient de surcroît le droit d'exercer sur leur action une surveillance et une contestation plus permanentes. L'importance primordiale reconnue au désaccord dans la vie démocratique ne tire donc pas sa source de l'aspiration libérale à un pouvoir limité par des contre-pouvoirs; elle ne s'explique pas non plus par un élargissement du principe de tolérance au domaine politique, en vertu duquel il faudrait laisser toutes les opinions politiques s'exprimer librement, y compris celles que nous ne partageons pas, par respect des personnes ou simple souci de pacification. Non, l'institutionnalisation démocratique du désaccord repose avant tout sur la conviction qu'en étant constamment soumises à une contestation citoyenne potentielle, les politiques démocratiques mises en œuvre par les représentants élus auront moins de chances de dévier de l'intérêt général. En ce sens, la contestation représente un instrument essentiel du *bon gouvernement* démocratique, contribuant à l'orienter vers ce que la communauté des citoyens définit comme de bonnes décisions politiques.

---

3. Rosanvallon, Pierre, *La contre-démocratie: La politique à l'âge de la défiance*, Paris, Seuil, 2006, p. 19, 142.

4. Pour une description, voir *ibid.*, p. 141, 93.

La première vertu de la contestation politique est à cet égard de mettre au jour les manœuvres des gouvernants lorsque ceux-ci s'écartent de la mission qui leur a été confiée, et de les rappeler constamment au service de l'intérêt commun. La contestation prend ainsi d'abord la forme d'une enquête sur les agissements du pouvoir: le travail d'investigation de la presse, les questions au gouvernement, les commissions d'enquête parlementaire, la mobilisation des personnes et associations de la société civile sont autant de moyens de traquer, de révéler et de mettre en cause les « intérêts sinistres » que les gouvernants poursuivent parfois au nom du peuple. Comme l'illustrent le travail de la commission Charbonneau au Québec ou, à titre de contre-exemple, le tragique silence de la presse américaine lors de la campagne pour la deuxième guerre d'Irak, la contestation sert d'auxiliaire à la vérité là où les détenteurs du pouvoir auraient tout intérêt à ce que celle-ci ne soit pas découverte.

Mais elle remplit également une fonction plus positive de révélateur pour des intérêts, des perspectives et des jugements qui sans cela resteraient ignorés des représentants du pouvoir. Même en postulant que les gouvernants élus sont exclusivement animés par des intentions bienveillantes, leur méconnaissance de certains faits, intérêts et enjeux, leur partialité idéologique, leur manque d'imagination politique parfois, peuvent les conduire à favoriser de mauvaises mesures politiques. La possibilité laissée à l'opposition politique de contester ces mesures contribue, si elle est suivie d'effets, à produire de meilleures décisions politiques — c'est-à-dire des décisions plus impartiales, plus justes, ou pratiquement plus efficaces que celles que préconisait au départ la seule majorité politique. Le processus de discussion et d'amendement d'un projet de loi à l'assemblée permet ainsi de renforcer la légitimité de la loi, mais aussi d'en accroître la justesse ou la « validité », dans la mesure où l'épreuve de la contestation est l'occasion de compléter la loi par des perspectives et des considérations pertinentes qu'elles n'avaient pas prévues au départ et de la délivrer des fausses conceptions et des données erronées sur lesquelles elle s'appuyait.

Sous ce dernier aspect, la notion de contestation démocratique semble donc pleinement s'insérer dans ce que la théorie politique contemporaine désigne sous le nom de « démocratie épistémique ». Ce concept, introduit par les articles de Joshua Cohen<sup>5</sup>, de Jules Coleman et de John Ferejohn<sup>6</sup>,

---

5. Joshua Cohen, « An Epistemic Conception of Democracy », *Ethics*, vol. 97, n° 1, octobre 1986, p. 26-38.

6. Jules Coleman et John Ferejohn, « Democracy and Social Choice », *Ethics*, vol. 97, n° 1, 1986, p. 6—25.

puis développé par les travaux de David Estlund<sup>7</sup> et d'Hélène Landemore<sup>8</sup>, renvoie à l'idée que la démocratie tend plus probablement que tout autre régime à prendre de bonnes décisions politiques, étant entendu que la nature d'une « bonne décision » s'évalue à l'aune de critères de justesse ou de correction objectifs et indépendants. Deux facteurs expliquent cette « sagesse du nombre » selon les auteurs : d'une part, les vertus du principe de majorité lorsqu'il sert à trancher entre un grand nombre de décideurs (doués d'un degré minimal d'intelligence)<sup>9</sup>, d'autre part, la diversité d'informations et d'idées qu'apporte la participation d'un grand nombre d'individus à la délibération et la décision collectives<sup>10</sup>. Les vertus « épistémiques » de la démocratie, sa propension à produire des résultats politiques corrects, sont un constituant essentiel de sa légitimité dans la conception épistémique : la supériorité de la démocratie ne tiendrait ainsi pas seulement à l'égalité de statut qu'elle garantit à ses membres dans la détermination de leurs affaires communes, mais également à la capacité de ses procédures à identifier, mieux que les régimes autocratiques ou aristocratiques, les mesures politiques les plus justes (*right*).

Avant d'en venir au rapport dynamique, mais non dénué de tensions, que la démocratie épistémique entretient avec la notion de contestation démocratique, arrêtons-nous brièvement sur certaines difficultés qui s'attachent au concept lui-même. C'est d'abord pour protester contre la thèse qui fonde les théories du choix social, selon laquelle la démocratie pourrait se réduire à une méthode d'agrégation des préférences individuelles, que les tenants d'une approche normative ont accolé à la démocratie le qualificatif d'« épistémique », afin de suggérer que la décision collective est affaire de connaissance et de jugement sur le bien commun, conçu comme une norme qui transcende la volonté politique, et non pas uniquement affaire de pondération entre des intérêts particuliers. Ces penseurs entretiennent cependant un certain flou sur ce qui constitue une décision politique correcte<sup>11</sup>. Une démocratie performante selon les critères épistémiques favorise-t-elle

---

7. David M. Estlund, « Making Truth Safe for Democracy », in David Copp, Jean Hampton et John E. Roemer, dir., *The Idea of Democracy*, New York, Cambridge University Press, 1995, p. 71-100; David M. Estlund, « Beyond Fairness and Deliberation: The Epistemic Dimension of Democratic Authority », in James Bohman et William Rehg, dir., *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1998, p. 173-204; David M. Estlund, *L'autorité de la démocratie : une perspective philosophique*, Paris, Hermann, 2011.

8. Hélène Landemore, *Democratic Reason: Politics, Collective Intelligence, and the Rule of the Many*, Princeton University Press, 2012.

9. C'est la thèse connue sous le nom de « théorème du jury » que Condorcet défend dans son « Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix », in *Sur les élections et autres textes*, Paris, Fayard, 1986.

10. Voir en particulier Landemore, *Democratic Reason*.

11. Gerald Gaus, « On Seeking the Truth (Whatever That Is) through Democracy: Estlund's Case for the Qualified Epistemic Claim », *Ethics*, vol. 121, n° 2, janvier 2011, p. 274.

l'intérêt général, la justice, l'efficacité économique, la puissance militaire, l'avènement de la vérité scientifique? Les critères de la correction varient ou sont plus souvent laissés indéterminés par les auteurs, dont certains se contentent de renvoyer à la nécessité pour les citoyens de se mettre d'accord, au moyen d'une procédure idéale ou qui se distingue des voies ordinaires de la décision politique, sur ce qui constitue pour eux les critères « acceptables<sup>12</sup> » de la correction politique. Au vu de cette indétermination, la notion de démocratie « épistémique » n'ajoute pas grand-chose à l'idée, somme toute assez intuitive, qu'il existe de plus ou moins bonnes décisions politiques. L'épithète suggère néanmoins aussi que la décision politique serait ou devrait être l'affaire de connaissances objectives, factuelles et morales, comme si la démocratie pouvait se résumer à un système de maîtrise de l'information dans lequel les conflits d'intérêts et les désaccords de principe étaient susceptibles de se régler par un simple appel à l'intelligence des décideurs. La dimension conflictuelle du champ politique tend alors à se réduire un malentendu que la rationalité politique peut venir dissiper. Cela a bien sûr une incidence sur le statut de la contestation. Dans la perspective épistémique, tout ce qu'un mouvement contestataire peut refléter de rapports de force sociaux et politiques est laissé de côté, la contestation n'étant appréhendée qu'en tant qu'équivalent heuristique de la liberté de contradiction dans une controverse scientifique.

La conviction que la décision politique est affaire de connaissance va logiquement de pair avec l'idée qu'il se trouve « une « bonne réponse unique<sup>13</sup> » à chaque question politique considérée. Si cette thèse implique un traitement binaire des choix politiques (comme corrects ou incorrects) dont s'accommodent mal la complexité et la variation de circonstances caractéristiques du domaine politique, le principe d'une « singularité de la vérité<sup>14</sup> » politique est néanmoins assoupli par l'idée, partagée par la plupart des théoriciens, que la bonne décision politique n'est pas établie une fois pour toutes mais est plutôt le fruit d'un processus indéfini d'approximation et de corrections successives. Selon cette version affinée de la démocratie épistémique, aucune décision politique n'est correcte absolument, elle est seulement meilleure que les autres, et toujours susceptible d'être améliorée selon les circonstances ou l'émergence de nouveaux éléments. C'est la raison pour laquelle la contestation représente un outil « épistémique » intéressant pour la démocratie: d'une part, comme nous l'avons dit, la contestation fondée

---

12. Estlund, *L'autorité de la démocratie*, p. 50. Il est manifeste que l'exigence épistémique perd beaucoup de sa force dans la version d'Estlund: dès lors que la validité des critères dépend de leur acceptabilité par les citoyens, on peut mettre en question l'objectivité et l'indépendance des normes morales opposables à la volonté majoritaire.

13. C'est la thèse que Ronald Dworkin défend au sujet des droits moraux; voir Ronald M. Dworkin, *Prendre les droits au sérieux*, Paris, PUF, 1995, p. 397.

14. Jeremy Waldron, *The Dignity of Legislation*, New York, Cambridge University Press, 1999b, p. 159.

d'une décision collective, en amont lors de son élaboration à l'assemblée, ou en aval, par la presse, par les acteurs de la société civile ou par certaines institutions politiques, incite à corriger ce que cette décision avait de partial, d'incomplet ou d'injuste et contribue de façon plus générale à améliorer la qualité des politiques démocratiques. Les procédures de contestation viendraient ainsi se joindre aux procédures majoritaire et délibérative en tant que moyens démocratiques de favoriser la prise de décisions politiques correctes. Mais d'autre part, dans la mesure où ce processus est indéfini, la contestation ne risque pas d'être réduite au silence une fois « la bonne décision » arrêtée par le processus démocratique. Comme le souligne Elizabeth Anderson, la décision collective qui résulte du vote majoritaire ne prétend pas mettre un terme à la recherche de la bonne solution politique, et la possibilité pour ses opposants de continuer à exprimer à son encontre certaines réserves et objections est absolument déterminante pour l'amélioration des décisions politiques futures<sup>15</sup>.

Contrairement à ce que pourrait laisser croire une description trop rigide de la démocratie épistémique donc, la protection constitutionnelle de la contestation politique (réduite il est vrai à un exposé contradictoire policé) est tout à fait compatible avec l'idée que le régime est tourné vers la recherche de décisions politiques « correctes », quel que soit par ailleurs ce que les théoriciens entendent par là. La relation problématique entre les concepts de démocratie épistémique et de contestation se joue à un niveau plus fondamental. Dans la conception épistémique, la légitimité des décisions démocratiques est instrumentale, c'est-à-dire qu'elles ne sont justifiées (et les procédures qui les produisent avec elles) que si elles satisfont aux normes de correction établies par ailleurs. En cas d'écart significatif de compétence politique entre les individus, tel que certains disposeraient des connaissances politiques pertinentes quand d'autres en seraient rigoureusement dépourvus, l'impératif épistémique commanderait en toute logique de remettre l'entière responsabilité de gouverner aux personnes suffisamment qualifiées pour prendre de bonnes décisions politiques, violant du même coup les principes démocratiques d'égalité et d'autodétermination<sup>16</sup>. Afin d'empêcher la collision des deux exigences démocratique et épistémique, les démocrates soucieux de ménager la qualité des décisions politiques n'ont cessé d'envisager des correctifs « épistémiques » à la pure voix du nombre — ainsi le vote plural, le bicaméralisme, le contrôle de constitutionnalité ou la consultation

15. Elizabeth Anderson, « The Epistemology of Democracy », *Episteme: A Journal of Social Epistemology*, vol. 3, n° 1, 2006, p. 17.

16. C'est pour éviter une telle conséquence que David Estlund tempère son propre engagement en faveur de la démocratie épistémique par l'exigence que toutes les décisions soient prises par le biais d'une procédure acceptable par tous. La conception d'Estlund est pour cette raison un « procéduralisme épistémique » et non une théorie purement épistémique (voir Estlund, *L'autorité de la démocratie*, p. 23). Au demeurant rien, dans l'idée que la démocratie n'est légitime que si elle prend de bonnes décisions, ne justifie strictement cette clause procéduraliste.

d'experts peuvent être lus comme des stratégies visant à laisser la décision collective entre les mains des citoyens et de leurs représentants (impératif démocratique) tout en confiant le soin de vérifier et, le cas échéant, de contester la validité ou la justesse de celle-ci à un petit nombre de personnes dont la compétence et la situation institutionnelle sont censées leur fournir les armes pour améliorer les décisions prises par le plus grand nombre (impératif épistémique). Dans cette perspective, on pourrait tout à fait concevoir la « démocratie épistémique » comme une forme de *régime mixte* dans lequel, la part démocratique étant laissée aux procédures majoritaires, les instances minoritaires de délibération et de contestation se chargent d'assurer à la décision démocratique sa qualité. Et il est remarquable pour nous qu'ainsi comprise la démocratie épistémique capture finalement assez bien l'état contemporain de nos démocraties, dans lesquelles des procédures et des instances non électorales et non majoritaires sont chargées de tempérer, par les contre-pouvoirs contestataires qu'elles exercent, les résultats démocratiques obtenus par la voie des élections populaires et des instances représentatives élues.

## 2. Contester la démocratie de l'intérieur

L'avènement de la démocratie moderne est en effet indissociable de la mise en place de procédures et d'institutions « contre-majoritaires<sup>17</sup> », c'est-à-dire indépendantes des pouvoirs démocratiquement élus et chargées d'exercer sur eux une forme de contrainte et de régulation<sup>18</sup>. Le développement technocratique de l'administration, la systématisation du contrôle de constitutionnalité des lois par la cour constitutionnelle, la multiplication des agences indépendantes aux niveaux national et supranational illustrent la tendance des démocraties à déléguer davantage de pouvoir décisionnel ou régulateur à des élites non élues. On aurait tort néanmoins de ne voir dans ces phénomènes que l'expression d'une méfiance à l'endroit de la souveraineté populaire et parlementaire, tant les institutions en question se pensent comme d'authentiques auxiliaires de la démocratie, ayant pour mission d'améliorer ses performances et de renforcer par là même sa supériorité technique et morale sur les autres régimes. Reste que ces adjutants ne prennent pas les formes démocratiques traditionnelles (électorales et représentatives) et que c'est cette distinction qui contribue à leur légitimité. L'indépendance d'une banque centrale ou d'une agence est ainsi perçue comme une garantie d'impartialité et de détachement à l'égard des intérêts politiques de court terme qui, associée à l'expertise technique dont sont créditées ces institutions, leur

---

17. Alexander M. Bickel, *The Least Dangerous Branch: the Supreme Court at the Bar of Politics*, Bobbs-Merrill, 1962.

18. Pour une perspective historique, voir l'ouvrage au titre évocateur de Jan-Werner Muller, *Contesting Democracy: Political Ideas in Twentieth-Century Europe*, Yale University Press, 2011.

permettrait de prendre de meilleures décisions que les représentants élus. L'amélioration des décisions collectives à laquelle ces institutions œuvrent leur confère donc une légitimité « par les résultats<sup>19</sup> » qui non seulement compense, mais découle même en réalité de leur absence de légitimité électorale et représentative.

Nous nous proposons d'interroger le statut démocratique complexe de ces différentes institutions et procédures contre-majoritaires à partir d'une lecture de Philip Pettit, dont les travaux sur la « démocratie de contestation » (*contestatory democracy*) constituent à notre connaissance la première tentative philosophique systématique de fonder la légitimité de ces instances sur des principes proprement démocratiques. Pettit pense la légitimité démocratique au prisme de l'idée républicaine de liberté comme non-domination : pour être légitime, un État doit promouvoir la liberté de ses membres, c'est-à-dire non seulement éradiquer les relations de dépendance et de domination entre eux, mais également s'abstenir de se comporter lui-même en agent de la domination en exerçant dans leur existence des interférences qu'ils ne contrôlent pas<sup>20</sup>. Sachant que celles-ci sont inévitables, comment les citoyens peuvent-ils contrôler les interférences que représentent les lois, les mesures politiques, les impôts décidés par l'État ? En influençant et en orientant la prise de décision collective vers la poursuite de l'intérêt général. Pettit définit l'intérêt général ou les intérêts communs comme des biens dont la protection et la promotion collectives sont susceptibles d'être recherchées par tous ceux qui reconnaissent la nécessité d'une vie commune sur une base égalitaire<sup>21</sup>. Autrement dit, c'est seulement dans un État démocratique, où les citoyens peuvent exercer une influence effective sur la direction que prend le gouvernement, que ceux-ci sont en mesure de s'assurer que l'État n'utilise pas son pouvoir de coercition à des fins arbitraires mais qu'il identifie et défend les intérêts communs explicites de ses membres, et uniquement ceux-là<sup>22</sup>. Pettit rejoint donc les théoriciens de la démocratie épistémique sur deux points essentiels : premièrement, la démocratie doit être organisée de manière à prendre les meilleures décisions politiques possibles, et est justifiée dans la mesure où elle y parvient avec une certaine probabilité (en d'autres termes,

19. Pierre Rosanvallon, *La légitimité démocratique : Impartialité, réflexivité, proximité*, Seuil, 2008, p. 20.

20. Philip Pettit, *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*, New York, Cambridge University Press, 2012, p. 153.

21. *Ibid.*, p. 245 ; Philip Pettit, « Democracy, Electoral and Contestatory », in Ian Shapiro et Stephen Macedo, dir., *Designing Democratic Institutions*, New York, New York University Press, 2000, p. 110 (NOMOS XLII).

22. Philip Pettit, « Republican Freedom and Contestatory Democratization », in Hacker-Cordon, Casiano et Ian Shapiro, dir., *Democracy's Value*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 173 ; Pettit, « Democracy, Electoral and Contestatory », p. 114 ; Philip Pettit, « Deliberative Democracy, the Discursive Dilemma, and Republican Theory », in James S. Fishkin, et Peter Laslett, dir., *Debating Deliberative Democracy*, Oxford, Blackwell, 2003, p. 152.

la justification de la démocratie est purement instrumentale); deuxièmement, il existe un « critère indépendant » des préférences ponctuelles des individus, auquel les décisions démocratiques réelles peuvent être rapportées pour mesurer leur qualité effective<sup>23</sup>. Ce critère, c'est l'intérêt général, norme commune que l'État démocratique doit s'efforcer de réaliser pour écarter le risque de la domination étatique et au nom de laquelle il est donc légitime de juger, et éventuellement de critiquer, les résultats démocratiques. C'est à ce point qu'entre en jeu la démocratie de contestation.

Selon Pettit, les ressources associées à la démocratie électorale constituent en effet une forme de contrôle sans doute indispensable, mais absolument insuffisante, sur les décisions et actions de l'État. La participation au processus électoral n'assure pas une influence politique assez contraignante et déterminée pour empêcher le gouvernement élu de dégénérer, soit en une tyrannie de la majorité, soit au contraire en une « tyrannie de l'élite démocratique<sup>24</sup> ». Rien dans la nature agrégative de l'élection ne s'oppose en effet à ce que le gouvernement, soutenu par une majorité de citoyens, néglige systématiquement les intérêts et les droits d'un sous-groupe minoritaire à l'intérieur de l'État et substitue à l'intérêt commun les préférences de la majorité. De la même manière, la sanction électorale semble un trop maigre garde-fou contre l'éventualité, que Pettit juge nettement plus préoccupante, que les dépositaires du pouvoir chargés d'élaborer ou d'appliquer la politique démocratique n'accordent une influence prépondérante à leurs intérêts particuliers plutôt qu'à l'intérêt général. Ce garde-fou est même totalement inopérant lorsque l'intérêt *électoral* des gouvernants s'oppose directement à l'adoption de certaines mesures bénéfiques, mais impopulaires ou défavorables à leur réélection. Au-delà, on conçoit aisément que l'élection ne prémunisse pas contre la possibilité que des membres de l'administration, des représentants du pouvoir judiciaire ou des fonctionnaires de police, par exemple, usent arbitrairement de la part de pouvoir qui leur est allouée.

S'ils veulent véritablement contrôler les interférences de l'État, les citoyens doivent donc disposer des moyens effectifs de dénoncer ces formes majoritaires et élitistes de domination étatique: il faut, en d'autres termes, compléter la démocratie électorale par une série d'institutions démocratiques à visée « contestataire ». La « démocratie de contestation » pensée par Pettit légalise et institutionnalise la possibilité pour les citoyens de protester à titre individuel contre ces décisions collectives qu'ils estiment partiales ou contraires aux intérêts avouables de ceux qu'elles affectent; elle prévoit

---

23. Pettit, « Democracy, Electoral and Contestatory », p. 138: « que les intérêts communs soient définis indépendamment des institutions démocratiques [...] signifie que la procédure démocratique n'est pas pure » (selon la terminologie imposée par Rawls dans *Théorie de la justice*, §14).

24. *Ibid.*, p. 117; Pettit, « Deliberative Democracy, the Discursive Dilemma, and Republican Theory », p. 152.

diverses voies de recours et ménage des espaces conçus sur le modèle d'une « cour d'appel impartiale<sup>25</sup> », dans lesquels les décisions publiques peuvent être examinées, critiquées et jugées conformes, ou non, à l'intérêt commun. Ce second moment est démocratique, selon Pettit, parce qu'il donne aux individus qui estiment que leurs intérêts et leurs arguments n'ont pas été traités équitablement au cours du processus électoral l'occasion de les faire valoir à nouveau devant des instances qui, affranchies de la logique agrégative et majoritaire de l'élection, sauront les prendre également en considération. Là où la procédure électorale permet au peuple en sa capacité collective de participer à la détermination des décisions communes, les procédures contestataires garantissent de surcroît aux citoyens un mode de contrôle individualisé, « distributif ou minoritaire<sup>26</sup> » sur ces mêmes décisions.

C'est en vérité la « contestabilité », bien davantage que l'élection, qui définit la démocratie aux yeux de Pettit : « Un gouvernement est démocratique [...] à condition que le peuple jouisse, individuellement et collectivement, de la possibilité permanente de contester les décisions de ce gouvernement<sup>27</sup>. » Ceci signifie deux choses : d'une part, la possibilité prévue par le régime de contester ses propres résultats est la marque de sa nature démocratique ; d'autre part, seules les décisions publiques ayant résisté à la contestation peuvent véritablement être tenues pour démocratiques et légitimes. À l'image de la réfutabilité dans l'épistémologie poppérienne, la contestabilité des décisions collectives vaut comme épreuve de vérification ou de confirmation : parmi toutes les lois et mesures qui prétendent servir l'intérêt général, les procédures contestataires permettent ainsi de disqualifier celles qui favorisent les intérêts particuliers d'une majorité ou de l'élite ; inversement, quand toutes les objections et critiques formulées au cours de ce processus de contestation ne sont pas parvenues à mettre en évidence la partialité ou l'injustice des décisions collectives, nous avons de bonnes raisons de les présumer « conformes aux intérêts et aux opinions du peuple dans son ensemble<sup>28</sup> » — ou du moins, si elles pénalisent forcément certains et en avantagent d'autres, impartiales dans le traitement qu'elles appliquent aux uns et aux autres. On retrouve donc ici la dualité caractéristique de la contestation des décisions publiques, tout à la fois signe distinctif du régime démocratique et facteur d'amélioration substantielle de ses résultats.

25. Pettit, « Republican Freedom and Contestatory Democratization », p. 179.

26. *Ibid.*, p. 178.

27. Philip Pettit, *Républicanisme : Une théorie de la liberté et du gouvernement*, Paris, Gallimard, 2004, p. 245. Pettit récuse par ailleurs la définition électorale de la démocratie, arguant que « la démocratie ne peut pas se définir en référence à l'élection » et se reconnaît non pas à la présence d'institutions électorales, mais à la possibilité effective pour les citoyens d'exercer un contrôle sur les décisions et actions de l'État. Voir Pettit, *On the People's Terms*, p. 207.

28. Pettit, *Républicanisme*, p. 267 ; voir aussi Jean-Fabien Spitz, *Philip Pettit : le républicanisme*, Paris, Michalon, 2010, p. 98.

À mesure que l'on entre dans le détail des modalités de la démocratie de contestation cependant, le scepticisme de Pettit à l'égard des formes majoritaires et populaires de la politique se fait davantage sentir. Il n'est pas tant question pour Pettit de réfléchir au rôle des mouvements sociaux et des manifestations spontanées de contestation populaire dans la dynamique démocratique que de penser le régime démocratique comme une *économie de la contestation*, c'est-à-dire comme un système capable de canaliser l'opposition des citoyens en mettant à leur disposition une série de ressources permettant d'exprimer cette opposition par des voies institutionnelles, voire d'anticiper et d'éviter tout bonnement son expression. Pettit distingue ainsi plusieurs types de ressources contestataires, dont un seul correspond à une contestation effective, *ex post*, des décisions et actions publiques. Les autres types de ressources visent pour leur part à épargner aux citoyens la peine d'une contestation permanente en identifiant les motifs récurrents de récrimination légitime (la protestation contre un procès uniquement à charge, par exemple) et en y apportant des réponses *a priori* sous forme de procédures standardisées et de contraintes pesant sur la décision et l'action politiques (ici, la constitutionnalisation du droit à un procès équitable)<sup>29</sup>. Les principales ressources *ex ante* sont ainsi « procédurales », et consistent en substance dans les principes qu'on associe généralement au libéralisme politique et à l'État de droit : principe d'un gouvernement limité et protection constitutionnelle des droits individuels, empire du droit, séparation des pouvoirs, bicamérisme, tous les traditionnels freins libéraux au pouvoir sont ici présentés par Pettit comme les instruments d'une contestation démocratique, qui serait simplement institutionnalisée et intégrée au système<sup>30</sup>. Une autre de ces ressources procédurales est la délégation à des corps « dépolitisés » combinant indépendance électorale, haut degré d'expertise ou de représentativité, et neutralité partisane<sup>31</sup>, de certaines décisions collectives, en raison de leur caractère politiquement sensible ou de leur forte technicité. Sur le modèle des banques centrales qui fixent le taux d'intérêt directeur en toute indépendance de l'exécutif, ces corps dépolitisés (comités d'experts, commissions indépendantes, agences de régulation) se substitueraient aux représentants élus dans les domaines où la « passion populaire<sup>32</sup> » et les intérêts électoraux risqueraient sans cela de l'emporter sur l'intérêt commun, comme la réforme du cumul des mandats ou la politique pénale. On ne peut qu'être frappé du sens extrêmement particulier que revêt sous la plume de Pettit le concept de « contestation » démocratique : ce n'est pas uniquement

29. Pettit, « Democracy, Electoral and Contestatory », p. 122 sq. ; voir aussi Philip Pettit, « Depoliticizing Democracy », *Ratio Juris*, vol. 17, n° 1, 2004, p. 62.

30. Pettit, « Democracy, Electoral and Contestatory », p. 127-29 ; Pettit, *On the People's Terms*, p. 217, 221.

31. Pettit, « Democracy, Electoral and Contestatory », p. 129.

32. Pettit, « Depoliticizing Democracy », p. 54.

que le fonctionnement normal des institutions démocratiques prévoit des canaux pour l'expression d'oppositions, mais surtout que ces institutions sont organisées et limitées, en amont, de façon à éviter que la contestation n'ait lieu — les contraintes libérales et les corps dépolitisés remplaçant avantageusement la contestation populaire lorsqu'il s'agit de contrôler l'État.

C'est seulement quand, malgré ces diverses précautions, les institutions publiques échouent visiblement à identifier l'intérêt commun qu'intervient la contestation effective, *ex post*, des décisions par les citoyens. Ces derniers doivent donc disposer de diverses médiations institutionnelles pour faire entendre leur désaccord : ils doivent notamment pouvoir solliciter un médiateur indépendant ou saisir, éventuellement par l'entremise d'organisations non gouvernementales ou de groupes de pression spécialisés, certaines cours de justice spécifiques afin que leurs plaintes soient entendues et donnent lieu à enquête publique. Comme la référence à la « cour d'appel » le laissait deviner, le modèle de la procédure de contestation *ex post* est essentiellement judiciaire : qu'il s'agisse de porter plainte contre la négligence ou la malveillance d'agents de l'État, de faire évaluer le « mérite substantiel<sup>33</sup> » de certaines mesures administratives par des tribunaux spécialisés ou de saisir la cour constitutionnelle pour qu'elle détermine si une loi votée au parlement bafoue un droit individuel, ce sont surtout les tribunaux qui assurent, d'après Pettit, le contrôle institutionnel des décisions publiques. La judiciarisation de la contestation est encore selon lui le meilleur moyen d'obtenir que les intérêts et arguments des particuliers et de l'opposition soient examinés en toute impartialité, car la nature dépolitisée des cours de justice leur permet d'évaluer la décision publique sans qu'interfèrent des considérations « politiques », c'est-à-dire électoralistes, partisans ou idéologiques. C'est également grâce à la « dépolitisation » de leur situation et de leur perspective que les « autorités non élues » autres que judiciaires, telles que les commissaires aux comptes, les commissaires aux droits de l'homme, les hautes autorités et autres comités indépendants chargés de surveiller et de régler l'action de l'État dans divers domaines, parviennent à identifier l'intérêt commun là où la majorité électorale avait échoué<sup>34</sup>.

Le détail des différentes procédures de contestation prévues par Pettit soulève trois interrogations majeures, qui tournent toutes autour du statut démocratique de la contestation dans sa théorie de la démocratie. C'est d'abord l'impératif de dépolitisation qui pose question. Comprise comme exclusion des positions partisans, la dépolitisation témoigne d'une méfiance problématique envers la logique même de la politique démocratique, dont Pettit semble tenir le caractère partisan pour intrinsèquement arbitraire et hostile à la considération de l'intérêt public. Il n'est pas certain que les

33. Pettit, « Democracy, Electoral and Contestatory », p. 133.

34. Pettit, « Depoliticizing Democracy », p. 53, 62 ; Pettit, *On the People's Terms*, p. 216.

décisions collectives puissent ainsi être « dépolitisées » : la réforme de la politique pénale ou le plan de retraites, pour reprendre les exemples que donne Pettit, ne sont pas susceptibles d'une gestion exclusivement technique ou d'un traitement purement objectif, neutre de toute prise de position morale et politique; ce sont au contraire des questions essentiellement politiques, sur lesquelles la division et le désaccord sont sans doute inévitables, et contribuent à dessiner les traits et fixer les principes de la communauté politique. Nadia Urbinati fait remarquer à raison que le désir de dépolitiser les décisions témoigne du crédit excessif dont jouissent, dans la sphère politique mais aussi auprès des penseurs de la démocratie, les figures respectives de l'expert et du juge<sup>35</sup>. Or, souligne Urbinati, réduire la décision politique à une délibération judiciaire impartiale ou à une évaluation rationnelle et technique revient à perdre la spécificité du jugement politique, en l'identifiant à une activité cognitive orientée vers la recherche d'un résultat correct ou la résolution d'un cas<sup>36</sup>. Quoique Pettit se défende d'une appréhension étroitement « épistémique » ou cognitive de la décision politique, il n'en demeure pas moins vrai que, pour lui, les corps dépolitisés sont mieux placés que d'autres pour faire les choix collectifs qui s'imposent dans un certain nombre de domaines. Le raisonnement qui sous-tend l'impératif de dépolitisation se résume à ceci : une cour constitutionnelle, une commission indépendante composée d'experts, de professionnels et d'individus représentatifs sont susceptibles de meilleures décisions qu'une assemblée élue, directement responsable devant les citoyens. Implicitement, on comprend aussi que la contestation est mieux portée par des instances dépolitisées et compétentes que par les citoyens en personne. Mais on peut alors légitimement se demander si le travail de réglementation, de surveillance, et parfois d'abrogation des choix démocratiques issus de la majorité électorale qu'effectuent ces corps doit être regardé comme une forme de contestation démocratique. La dépolitisation a-t-elle réellement pour fonction de permettre aux citoyens d'exercer un « contrôle populaire » sur les décisions prises en leur nom, comme le prétend Pettit ? Il semble bien plutôt que sa seule justification soit l'amélioration des décisions qu'elle permet, et qui autorise de surcroît qu'on passe outre les prérogatives de ce corps plus démocratique dans sa source d'autorisation, sa composition et surtout l'exercice de sa responsabilité qu'est l'assemblée législative. C'est bien la perspective d'une décision politique de qualité, plus que l'exigence de ménager des espaces de contestation populaire à proprement parler, qui milite pour l'instauration d'agences indépendantes ou de cours constitutionnelles. Le mot d'ordre « Pas de démocratisation sans

35. Nadia Urbinati, « Unpolitical Democracy », *Political Theory*, vol. 38, n° 1, février 2010, p. 79.

36. *Ibid.*, p. 72. On ne voit pas par ailleurs en quoi leur indépendance électorale empêcherait l'expert et le juge de s'appuyer sur leurs propres conceptions politiques pour juger des cas qui leur sont soumis. Pettit joue ici sur l'ambiguïté du terme « dépolitisation ».

dépolitisation<sup>37</sup> » que Pettit avait fait sien sonne dans ce contexte comme une provocation, ce dont le philosophe semble au demeurant avoir pris acte dans son dernier ouvrage, où il met la notion de dépolitisation à distance<sup>38</sup> — sans toutefois renier la conception sous-jacente d'une démocratie mieux « contrôlée » lorsqu'un certain nombre de décisions sont soustraites aux autorités élues.

Ceci doit nous conduire à nous interroger, deuxièmement, sur le fondement démocratique d'instances de contestation que leur fonctionnement, leur mode de désignation et leur composition distinguent à dessein de formes de contrôle et de surveillance plus populaires. Pettit admet que sa caractérisation de la contestation comme institutionnelle, individualisée, et partiellement assurée par les procédures et les contraintes associées à l'État de droit peut à première vue paraître bien éloignée de ce que l'on entend couramment par « contestation ». Mais, tout en concédant que les modalités institutionnelles de la contestation reposent sur le socle d'une « citoyenneté contestataire<sup>39</sup> » déterminée à surveiller les agissements des gouvernants et à se mobiliser contre les lois et les pratiques iniques à l'occasion de mouvements populaires de grande ampleur, comme le mouvement féministe ou la lutte pour les droits civiques aux États-Unis, Pettit estime que laisser le soin de contester les décisions publiques aux seules mobilisations populaires serait aussi peu efficace que dangereux. Inefficace d'abord, parce qu'il existe d'innombrables raisons de contester les actions d'un État, et que le « tumulte d'une protestation populaire informelle<sup>40</sup> » est absolument inadapté à l'expression et à la réception impartiale de toutes les plaintes. Dangereux ensuite, car dans bon nombre de cas un « grand débat populaire » sur le modèle de ceux qui ont accompagné les mouvements pour les droits civiques et pour les droits des femmes « constituerait la pire forme possible d'examen des plaintes concernées<sup>41</sup> », en raison de la passion populaire et de l'esprit partisan qui animent ces débats. En pensant une contestation institutionnelle, individualisée et dépolitisée, Pettit trouve le moyen de « réaliser le contrôle que la contestabilité démocratique donnerait aux gens ordinaires<sup>42</sup> »... mais sans leur remettre les rênes de la contestation.

Le paradoxe est donc le suivant : dans la théorie de Pettit, ce n'est de fait « pas vraiment le peuple<sup>43</sup> » qui exerce ce contrôle démocratique et populaire que la contestation est censée renforcer de façon décisive, mais

---

37. Pettit, « Depoliticizing Democracy », p. 64.

38. Pettit, *On the People's Terms*, p. 231.

39. *Ibid.*, p. 226 ; voir aussi Philip Pettit, « The Power of a Democratic Public », in Reiko Gotoh et Paul Dumouchel, dir., *Against Injustice: The New Economics of Amartya Sen*, Cambridge University Press, 2009, p. 86.

40. Pettit, *Républicanisme*, p. 259.

41. *Ibid.*

42. Pettit, « Democracy, Electoral and Contestatory », p. 121.

43. Pettit, « The Power of a Democratic Public », p. 87.

plutôt des porte-paroles professionnels, des instances indépendantes, des normes de droit, une certaine organisation des pouvoirs, etc.; dans ces circonstances, on peut difficilement voir dans la « contestation » en question un procédé populaire ni même à proprement parler « démocratique »; pourtant c'est bien au nom de la démocratie, de sa disposition à identifier et poursuivre l'intérêt commun et par conséquent, à renforcer le contrôle des citoyens sur l'action de l'État que Pettit préconise d'instituer ces différents mécanismes « contestataires ». La démocratie, pour sa protection et son perfectionnement, serait donc contrainte de recourir à des mécanismes étrangers voire, pour certains, contraires à la démocratie. Ce n'est là un paradoxe, réplique Pettit, que pour ceux qui défendent une conception étroitement causale du « contrôle » comme influence directe et délibérée d'un agent sur la conduite d'un autre<sup>44</sup>. En réalité, il faut selon Pettit briser le mythe de la participation démocratique et comprendre que « le contrôle populaire n'implique pas l'action populaire<sup>45</sup> »: les citoyens ordinaires ne sont certes pas activement engagés dans la contestation, mais ils exercent néanmoins un « mode de contrôle passif<sup>46</sup> » sur l'action du gouvernement grâce à une organisation de pouvoirs et de contre-pouvoirs qui assure que les résultats démocratiques se conformeront aux intérêts communs explicites des citoyens. Il existe ainsi une « division du travail<sup>47</sup> » contestataire comme il existe une délégation de la décision politique, sans qu'on puisse taxer l'une ou l'autre d'implications anti-démocratiques: au contraire, soutient Pettit, la surveillance du gouvernement est rendue plus efficace par sa délégation à des groupes de pression spécialisés et à des instances non élues.

Cela se peut, mais en quoi serait-ce là une forme de contrôle « populaire » ou de contestation « démocratique »? Il est curieux que Pettit, qui se réclame du républicanisme de tradition romaine, préconise d'employer exclusivement les instruments de limitation du pouvoir politique consacrés par le libéralisme, des freins et contrepoids constitutionnels à la pression exercée par les groupes mobilisés de la société civile, et n'évoque jamais les institutions romaines qui, à l'instar du tribunal, visaient explicitement à permettre au peuple d'exercer un certain degré de contrôle politique. À ce titre, l'approche de Pettit semble participer d'un mouvement d'occultation des différentes formes institutionnalisées de contestation que la tradition démocratique cherchait à promouvoir<sup>48</sup>: outre le tribunal romain dont un philosophe a récemment proposé une version modernisée (assez fantaisiste il est

---

44. Pettit, « Democracy, Electoral and Contestatory », p. 139; Pettit, « Depoliticizing Democracy », p. 62; Pettit, *On the People's Terms*, p. 227.

45. Pettit, « The Power of a Democratic Public », p. 87.

46. Pettit, « Democracy, Electoral and Contestatory », p. 140.

47. Pettit, *On the People's Terms*, p. 226.

48. Rosanvallon, *La contre-démocratie*, p. 149.

vrai)<sup>49</sup>, l'exemple historique du conseil des censeurs de Pennsylvanie ou, plus près de nous, celui des assemblées de citoyens de la Colombie-Britannique et d'Islande suggèrent au contraire qu'il est possible de penser des institutions de la contestation qui, sans reposer sur le principe d'une participation active de tous les citoyens, soient néanmoins plus démocratiques, dans leur composition, leur réactivité et l'exercice de leur responsabilité que des agences de régulation, des autorités de surveillance ou des cours constitutionnelles. Pourquoi dès lors Pettit réserve-t-il le quasi-monopole de la contestation à des institutions minoritaires, juridiques, indépendantes et compétentes, si ce n'est par méfiance profonde envers le contrôle populaire qu'il appelle pourtant formellement de ses vœux, et parce qu'il est convaincu que les premières sauront *mieux que les citoyens ordinaires* identifier et promouvoir l'intérêt commun ?

La troisième grande interrogation porte justement sur l'intérêt commun et sur ses modalités d'identification. Après tout, si la contestation est nécessaire en démocratie pour que les décisions démocratiques soient les bonnes, discernent avec le plus d'acuité l'intérêt commun, pourquoi n'en laisserait-on pas le soin aux individus et institutions dont la compétence, l'expérience ou la situation institutionnelle font supposer qu'ils sauront mieux reconnaître et servir cet intérêt ? C'est bien parce qu'elle est constitutivement tournée vers la protection et la réalisation de l'intérêt général que la démocratie est aussi unanimement célébrée. On pourrait ainsi considérer que la garantie des intérêts de tous et des droits de chacun est plus importante, d'un point de vue démocratique, que de savoir qui décide formellement de cette garantie<sup>50</sup>. Le problème de cette approche est qu'elle semble présupposer que l'intérêt général peut être unanimement ou objectivement reconnu. C'est le reproche qu'adresse Richard Bellamy à la théorie de la démocratie de Pettit : les citoyens ne peuvent se garder de la non-domination étatique qu'à la condition de se mettre d'accord sur une « description objective<sup>51</sup> » des intérêts communs et d'accepter que certaines instances particulières en sont les meilleurs gardiens. Or, en raison de la complexité et de la variabilité inhérentes au domaine politique, il est probable que ce qui constitue l'intérêt général dans tel cas donné fasse l'objet de désaccords et de controverses parmi les citoyens. Dans ces conditions, confier à certaines institutions non élues la charge de vérifier que les décisions prises par les instances exécutives et législatives sont conformes à l'intérêt commun revient à imposer une conception controversée de ce dernier à des citoyens qui ne la

49. John P. McCormick, *Machiavellian Democracy*, New York, Cambridge University Press, 2011.

50. Pour cette idée, voir Ronald M. Dworkin, *Freedom's Law: The Moral Reading of the American Constitution*, Cambridge, Mass., Oxford University Press, 1996, p. 17.

51. Richard Bellamy, « Republicanism, Democracy, and Constitutionalism », in Cécile Laborde et John Maynor, dir., *Republicanism and Political Theory*, Blackwell, 2008, p. 169.

partagent pas, et dont les représentants élus se sont préalablement prononcés, au nom de la majorité du peuple, pour une conception différente. Certes, Pettit ne dit pas que seule une minorité compétente dispose de la connaissance objective du bien commun, et qu'il faudrait pour cette raison lui abandonner sa définition. Il soutient tout au contraire que « même si la procédure démocratique est une heuristique imparfaite pour identifier [ce qui doit promouvoir tous les intérêts communs et seulement ceux-là], elle est manifestement la meilleure procédure dont nous disposons<sup>52</sup> ». L'intérêt commun a beau être une norme indépendante, personne n'en a la connaissance privilégiée et seul l'ensemble des « procédures démocratiques » (électorales et contestataires) permet dès lors de l'identifier. Mais dans les deux cas, le résultat est le même : il demeure que les procédés de la contestation prévus par Pettit sont pour la plupart concentrés entre les mains d'une minorité de personnes dépolitisées habilitées, par leur profession, leur expertise ou leur statut institutionnel à examiner et critiquer, au nom de l'intérêt général, les décisions collectives prises au stade électoral ; autrement dit, l'identification définitive des intérêts communs est bien, dans les faits, en partie réservée à un petit nombre de personnes qualifiées. Pourtant ce qui vaut comme intérêt commun à tous ne devrait-il pas être défini par tous ? Plus précisément, peut-on considérer que les normes de la décision qui se dégagent au terme de procédures contestataires auxquelles tous les citoyens n'ont pas participé et sur lesquelles ils n'exercent même qu'un contrôle très lâche<sup>53</sup> correspondent véritablement à l'intérêt commun ? La démocratie de contestation que théorise Pettit accorde à la conception de l'intérêt général de hauts fonctionnaires, de juges ou d'experts dépolitisés et indépendants un primat sur la définition de l'intérêt commun qui se dégage du processus électoral et

---

52. Pettit, « Democracy, Electoral and Contestatory », p. 138. C'est entre autres cette affirmation qui conduit Christopher McMahon à parler de « indétermination » politique du républicanisme de Pettit : il existerait dans la communauté politique un désaccord sur les politiques républicaines à adopter, celles-ci n'étant dès lors déterminables qu'à l'issue de procédures démocratiques (Christopher McMahon, « The Indeterminacy of Republican Policy », *Philosophy & Public Affairs*, vol. 33, n° 1, janvier 2005, p. 67-93.) Pettit oppose à McMahon que sa théorie n'est pas un pur procéduralisme : tous les résultats politiques ne sont pas valables pour la seule raison qu'ils sont le fruit des procédures démocratiques (électorales et contestataires), mais l'intérêt commun doit au contraire se concevoir comme une norme objective et indépendante qui peut toujours servir de base pour contester toute décision issue de ces procédures (Philip Pettit, « The Determinacy of Republican Policy : A Reply to McMahon », *Philosophy & Public Affairs*, vol. 34, n° 3, 2006, p. 280. Pettit ne répond cependant pas complètement à l'objection en rejetant le pur procéduralisme : le soin de déterminer les intérêts communs est bien, dans les faits, laissé aux procédures électorales et contestataires, avec tout ce qu'elles impliquent d'aléa et de libre détermination — par contraste avec une instance républicaine qui agirait sur la base de sa connaissance de l'intérêt commun objectif pour traquer la domination, par exemple. Une telle instance est une vue de l'esprit pour Pettit.

53. Que certains espaces de contestation soient ainsi fermés au regard public et ne soient pas tenus de respecter la volonté publique ne constitue pas, selon Pettit, un obstacle à la poursuite de l'intérêt général ; voir Pettit, « Democracy, Electoral and Contestatory », p. 140.

représentatif et, alors même que cette conception est elle-même discutable, ne prévoit pas de voie de recours contre son imposition. Or il semble qu'en permettant à des institutions politiques non élues et irresponsables devant les citoyens de s'opposer aux décisions et actions collectives au nom d'une conception particulière, potentiellement controversée, de l'intérêt commun, et en privant les citoyens des moyens d'exercer un contrôle populaire effectif sur ces instances, on risque bel et bien de reconduire une forme de domination d'État.

Ces diverses objections laissent transparaître que certaines des institutions décrites par Pettit, et dont la plupart existent déjà dans les démocraties contemporaines ou au-dessus d'elles au niveau international, contestent la démocratie plutôt qu'elles n'organisent une démocratie de contestation. Les formes particulières de contestation que décrit Pettit, si elles sont effectivement destinées à faire de la démocratie un bon gouvernement, exclusivement dédié à la poursuite de l'intérêt commun, ne sont pas nécessairement démocratiques dans leur origine ni dans leur visée. Généralement non élues et irresponsables devant les citoyens et les représentants qui les désignent, les autorités en question semblent plutôt avoir pour effet de contester les ressources démocratiques à la disposition des individus, en encadrant et limitant leur participation égale à la décision collective, et en rognant sur les prérogatives politiques des parlements. Ce n'est donc plus seulement que la démocratie est critique d'elle-même: les forces critiques qui la travaillent sont d'inspiration judiciaire et technocratique bien plus que démocratique, et témoignent d'un profond scepticisme quant à la capacité des institutions démocratiques traditionnelles à assurer un bon gouvernement. Ni populaire ni électorale, l'autorité de ces institutions provient d'une autre source: la compétence ou l'expertise démontrée par leurs membres dans le domaine particulier que la décision concerne, et qui justifient l'indépendance et la marge de manœuvre dont elles jouissent. La compétence ou l'expertise se substitue ici en grande partie à la désignation démocratique comme facteur de légitimation<sup>54</sup>: c'est la qualité des décisions, non la souveraineté populaire, qui les rend acceptables, y compris (c'est tout le paradoxe) aux yeux des démocraties. L'originalité de cette forme de défiance à l'endroit des institutions et des procédures démocratiques tient en effet à ce qu'elle ne s'exprime pas comme une condamnation extérieure, mais qu'elle opère au contraire de l'intérieur des démocraties, mettant en place au sein des régimes démocratiques un ensemble d'institutions et de mécanismes non démocratiques, mais dont la justification première est qu'ils permettent de perfectionner les décisions démocratiques et, par là, supposément, de renforcer la démocratie. Or, comme le fait remarquer Jeremy Waldron à propos du contrôle de constitutionnalité des lois par les cours constitutionnelles,

---

54. Giandomenico Majone, *Dilemmas of European Integration: The Ambiguities and Pitfalls of Integration by Stealth*, Oxford University Press, 2005, p. 37.

donner le droit de contester la volonté populaire à un corps non élu, et irresponsable devant les citoyens, constitue toujours une perte pour la démocratie<sup>55</sup>, quel que soit le degré d'information, de technicité ou d'excellence morale de la décision qui en résulte.

Sous couvert d'œuvrer à l'amélioration de ses performances et à la bonification de ses décisions donc, c'est à un recul de l'exercice de la souveraineté et du contrôle populaires que participent certaines des instances spécifiques de contestation que nous venons de passer en revue. Elles partagent en cela le même travers que les procédures de la « démocratie épistémique » qui, poussée à ses dernières conséquences, justifie qu'on accroisse la qualité des décisions démocratiques au prix de la démocratie même. Sans remettre nécessairement en cause le principe des institutions contestataires, il doit être possible de questionner et de repenser les fondements démocratiques de leur autorité, afin de rétablir la légitimité de leur travail de contestation sur des raisons proprement démocratiques, et non plus seulement « épistémiques » ou technocratiques.

### 3. De l'expertise à l'autorité politique

L'analyse des formes institutionnelles que prend la contestation politique en démocratie a montré que les procédures et les motivations qui président à cette contestation peuvent dans un certain nombre de cas être de nature non ou faiblement démocratique. Nous voudrions ici formuler l'hypothèse que le régime mixte qui résulte de cette alliance entre institutions « démocratiques » et institutions « compétentes » se fonde en vérité sur une confusion entretenue entre l'autorité morale conférée par la compétence ou l'expertise et le pouvoir politique, que ces dernières ne suffisent jamais à établir. Si certaines autorités compétentes doivent exercer un contrôle sur les décisions publiques, alors nous devons recevoir l'assurance que l'action de ces autorités est elle-même soumise à notre contrôle.

Les analyses que David Estlund consacre au pouvoir politique des experts semblent au premier abord constituer un auxiliaire précieux pour notre propos. Partisan lui-même d'une justification épistémique « modeste<sup>56</sup> » de la démocratie en vertu de laquelle la légitimité du régime démocratique doit en partie être rapportée à ses bonnes performances épistémiques, Estlund s'efforce d'empêcher que l'on puisse brandir ce même argument épistémique pour justifier l'instauration d'un régime autoritaire produisant par hypothèse de meilleures lois qu'une démocratie. Il s'attache en particulier à contrer toute possibilité d'inférer, à partir de la justification épistémique de la démocratie, la légitimité d'une aristocratie compétente, qu'il appelle

55. Jeremy Waldron, *Law and Disagreement*, Oxford, Clarendon Press, 1999a, p. 302.

56. Estlund, *L'autorité de la démocratie*, p. 199.

« épistocratie »<sup>57</sup>. La démarche d'Estlund est intéressante pour nous car, si son raisonnement s'avérait également valable à l'intérieur du régime démocratique, celui-ci nous permettrait d'invalidier les tentatives qui y ont cours d'améliorer la qualité des décisions collectives par des moyens non démocratiques.

La stratégie qu'Estlund met en place pour défendre la démocratie contre ceux qui voudraient instaurer un régime plus performant ou compétent ne consiste pas à tenter de démontrer que les décisions qui y sont prises sont absolument supérieures à celles de tout autre régime (en cela, la démocratie ne sera jamais le meilleur régime d'après Estlund), mais à faire valoir que toutes les méthodes qui pourraient prétendre produire de meilleures décisions politiques sont « trop controversées »<sup>58</sup> pour fonder la légitimité des lois qui en résulteraient. Estlund concentre sa réfutation sur le « sophisme expert/chef »<sup>59</sup> selon lequel l'autorité politique découle directement de la possession d'une expertise qui peut indifféremment être conçue comme de l'intelligence, des connaissances ou de la sagesse, mais dont la particularité est d'être distinctement *politique et de porter sur ce* qu'Estlund appelle la « vérité politique normative »<sup>60</sup>. Soucieux de maintenir l'idée que les procédures démocratiques tendent à favoriser de bonnes décisions politiques, Estlund n'entend bien sûr pas réfuter le sophisme en arguant que l'objet de l'expertise politique, la vérité politique normative, n'existe pas : il se trouve selon Estlund des décisions politiques meilleures et moins bonnes que d'autres, ce dont on peut juger en les référant à un critère de validité indépendant<sup>61</sup>. On peut même difficilement nier le fait, ajoute-t-il, que certaines personnes se montrent plus sages, savantes ou compétentes que d'autres dans le domaine des affaires politiques, et qu'elles disposent ainsi d'une connaissance de la vérité politique normative que les autres n'ont pas. Mais, de ce que certains savent mieux que d'autres ce qu'il faut faire pour assurer un bon gouvernement, il ne s'ensuit pas qu'ils aient un titre particulier à exercer le pouvoir politique. « Vous pouvez bien avoir raison, mais qu'est-ce qui fait de vous le chef ? »<sup>62</sup> : l'expertise politique ne justifie en aucun cas « l'autoritarisme épistémique »<sup>63</sup>, la répartition du pouvoir politique en raison de la seule compétence.

---

57. David M. Estlund, « Why not Epistocracy ? », in *Desire, Identity, and Existence: Essays in Honor of T. M. Penner*, New York, Academic Printing and Publishing, 2003, p. 53-69.

58. Estlund, *L'autorité de la démocratie*, p. 84.

59. *Ibid.*, p. 79, 51 sq.; Estlund, « Making Truth Safe for Democracy », p. 71-82.

60. David M. Estlund, *Democratic Authority: A Philosophical Framework*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 2008, p. 24.

61. David M. Estlund, « Political Quality », in David M. Estlund, dir., *Democracy*, Malden (MA), Blackwell Publishing, 2002, p. 175; Estlund, *L'autorité de la démocratie*, p. 181.

62. Estlund, *L'autorité de la démocratie*, p. 15.

63. Estlund, « Making Truth Safe for Democracy », p. 72.

Pour être légitime en effet, l'autorité politique doit être justifiée en des termes généralement acceptables ou qui résistent à toute objection « qualifiée<sup>64</sup> ». Sont exclues du domaine des objections qualifiées, nous dit Estlund, les considérations ouvertement racistes, misogynes, nazies, etc., ainsi que les arguments procédant d'une mauvaise foi calculée; hors de là, une objection « fausse » fondée sur une appréhension erronée de la réalité politique ou sur une conviction morale critiquable demeure une objection « qualifiée » à l'exercice du pouvoir politique. Supposons qu'un certain système politique (le communisme ou la politique de laissez-faire économique, mettons) soit vrai; selon le raisonnement d'Estlund, l'idée selon laquelle le communisme ou le laissez-faire n'est pas une option politique viable représente, quoique fausse, une objection qualifiée à l'ambition des communistes ou des libertariens d'utiliser les moyens coercitifs de l'État pour imposer ce système à l'ensemble des citoyens sans autre forme de procès. Pour le dire très simplement, une conviction politique n'a pas assez de sa vérité pour faire autorité: il faut encore qu'elle soit acceptable. Cette exigence d'acceptabilité vaut pour la conclusion du sophisme expert/chef comme pour toute proposition politique: or il n'est tout bonnement pas acceptable, affirme Estlund, que de l'expertise découle l'autorité; par conséquent l'inférence n'est pas valable. Malgré sa simplicité, cette conclusion n'a rien d'évident. Après tout, il est admis que le professeur de mathématiques, une fois sa compétence dûment établie, n'a pas à témoigner de respect particulier pour les objections de ses élèves lorsque celles-ci s'appuient sur des croyances mathématiques fausses, et qu'il doit au contraire s'efforcer de leur inculquer et de leur faire reconnaître, sous forme de leçons et d'exercices, la vérité des théorèmes et propositions mathématiques. Pourquoi ne serait-il pas tout aussi acceptable que celui qui détient la vérité politique normative soit par là même autorisé à gouverner? Estlund avance trois arguments distincts pour démontrer que ce qui vaut pour le professeur de mathématiques n'est pas transposable au niveau politique: l'argument de l'expertise controversée, celui des comparaisons blessantes, celui de l'impossible déférence enfin.

Le moyen le plus simple de réfuter le sophisme expert/chef consiste à souligner la nature controversée de « l'expertise » sur laquelle l'expert entend fonder son autorité politique. Estlund fait donc premièrement valoir que l'autorité des experts n'est pas acceptable, car leur qualité même d'experts est contestable<sup>65</sup>. Même si le savoir politique dont se réclament les experts est objectivement vrai et peut être connu de certains, il n'est pas reconnu par tous dans une communauté politique « marquée par une certaine diversité<sup>66</sup> »,

64. Estlund, *L'autorité de la démocratie*, p. 69.

65. Estlund use de cet argument à de nombreuses reprises. Voir notamment Estlund, « Making Truth Safe for Democracy », p. 71, 81-2; Estlund, « Why not Epistocracy? », p. 58; Estlund, *L'autorité de la démocratie*, p. 19, 65.

66. Estlund, *L'autorité de la démocratie*, p. 185.

et des personnes qualifiées sont donc toujours susceptibles de mettre en doute son bien-fondé. Le désaccord est inévitable, parmi les personnes qualifiées, quant à ce qui constitue la vérité politique et ses critères; par suite, la reconnaissance des experts, de leur qualification, est elle-même l'objet de controverses. Il semble s'agir là d'un principe de droit et non pas uniquement d'un constat de fait, même si l'argumentation d'Estlund manque de clarté sur ce point: les personnes qualifiées sont parfaitement en droit d'émettre des doutes quant à la compétence politique qu'allèguent les différents experts, fût-elle bien réelle. L'expertise de l'ingénieur nucléaire peut ainsi être contestée par les citoyens quand l'État doit décider de l'opportunité de l'enfouissement de ses déchets nucléaires. De façon générale, les experts ne sont pas d'après Estlund «suffisamment identifiables<sup>67</sup>» pour pouvoir légitimement prétendre exercer un pouvoir politique sur les autres, car il se trouvera toujours une personne qualifiée pour contester son expertise, ne pas «croire»<sup>68</sup> en celle-ci. Ceci ne revient pas, insiste Estlund, à mettre en cause l'objectivité de l'expertise politique ni à nier que certains sont capables de prendre de meilleures décisions politiques que d'autres: il est simplement impossible d'identifier sans conteste qui sont les experts politiques, et inacceptable, par conséquent, de fonder l'autorité politique sur une expertise à laquelle certains membres de la communauté politique opposent des objections.

Les deux arguments suivants déclinent ce premier raisonnement sur d'autres plans. Selon le deuxième argument, vouloir déduire le pouvoir de l'expertise politique et morale revient à établir des comparaisons blessantes ou désobligeantes entre les personnes<sup>69</sup>, en mesurant notamment leur degré de sagesse et d'ignorance politique respectif, et en instituant ainsi entre elles une sorte de hiérarchie des intelligences. De telles comparaisons entre les intelligences sont assurées de ne pas passer le test de l'acceptabilité qui définit un pouvoir politique légitime, quoique ce qui fonde le rejet qualifié de ces comparaisons n'apparaisse pas clairement dans l'argumentation d'Estlund. Il affirme parfois qu'aucun critère acceptable de la sagesse politique n'existe qui permettrait de distinguer, entre les citoyens, lesquels sont les plus aptes à gouverner<sup>70</sup>; on retombe ici sur le premier argument, selon lequel les experts politiques ne sont pas publiquement identifiables. Que les comparaisons ne soient pas seulement impossibles ou contestables, mais surtout «blessantes» suggère néanmoins que c'est peut-être avant tout sur le plan moral que ces comparaisons sont inacceptables. Il est moralement inadmissible de classer les membres d'une communauté politique en fonction de leur

---

67. Estlund, «Making Truth Safe for Democracy», p. 85.

68. Estlund, *L'autorité de la démocratie*, p. 16.

69. Estlund, «Political Quality», p. 175; Estlund, *L'autorité de la démocratie*, p. 72; voir aussi Estlund, «Why not Epistocracy?», p. 60 sq.

70. Estlund, «Political Quality», p. 184.

intelligence, car cela blesse ceux qui auront été nommément qualifiés d'ignorants ou d'incompétents dans leur orgueil et plus fondamentalement dans leur dignité. Selon cette deuxième lecture, c'est parce qu'elles induisent une mise en cause de l'égalité morale des membres de la communauté que de telles hiérarchisations constituent un fondement inacceptable de l'autorité politique.

Le dernier argument qu'avance Estlund pour réfuter le sophisme expert/chef est qu'il nous est impossible, en raison de la nature particulière des affaires morales et politiques, de déférer au jugement d'un tiers, eût-il 99,9 % de chances d'avoir raison. Tandis qu'il serait clairement « irresponsable », d'après Estlund<sup>71</sup>, de refuser de nous rendre aux démonstrations d'un mathématicien ou d'un physicien, en revanche dans le domaine moral et politique, quel que soit le degré de fiabilité de l'expert, nous ne pouvons tout simplement pas renoncer à juger par nous-mêmes de ce qu'il convient de faire. Plus exactement, il ne peut nous être demandé de « ne plus croire » que notre parti est le bon (sortir du nucléaire, libéraliser les services publics) et de « déférer » à l'avis contraire de l'ingénieur nucléaire ou de l'administrateur pour la seule raison qu'il est expert et que nous ne le sommes pas. Là non plus, l'autorité morale ou savante ne peut pas obliger à l'obéissance politique.

Le grand intérêt de l'approche d'Estlund pour notre propos est qu'avec elle le concept de contestation redevient proprement démocratique. Plus précisément, en soumettant l'exercice du pouvoir démocratique à une condition d'acceptabilité, Estlund permet de penser la possibilité pour les citoyens de *contester* la prétention de certaines des instances que nous avons passées en revue, et notamment des corps indépendants qui tirent leur légitimité de la qualification de leurs membres, à surveiller et corriger les institutions majoritaires au nom de leur expertise supérieure. La réfutation du sophisme expert/chef semble fournir un argument puissant contre le développement, en démocratie, d'instances indépendantes au pouvoir contestataire incontrôlé: en s'appuyant sur elle, on peut établir que les conceptions de l'intérêt commun ou de la « vérité » politique dont ces instances se réclament doivent pouvoir elles aussi être interrogées, voire contestées par les citoyens ordinaires à qui elles prétendent s'imposer et que c'est ce mouvement de retour, ce contrôle de la parole des experts par les citoyens, qui atteste du caractère démocratique du régime.

L'ennui est que le raisonnement d'Estlund s'expose à plusieurs objections, à commencer par celle de la circularité: rien ne justifie, si ce n'est une pétition de principe en faveur de la démocratie, que la légitimité du pouvoir dérive de son acceptabilité, et il y a tout à parier que l'expert prétendant gouverner considère au contraire la sagesse ou l'expertise politique comme la seule condition de légitimité qui vaille. En d'autres termes, le critère

---

71. Estlund, *L'autorité de la démocratie*, p. 198.

d'acceptabilité étant en soi démocratique, il n'est pas étonnant qu'il permette de disqualifier l'aristocratie compétente et de justifier la démocratie<sup>72</sup>. Cette difficulté n'en est cependant pas une pour nous, qui ne cherchons pas comme Estlund à fonder la démocratie, mais qui entendons partir d'un cadre démocratique acquis pour interroger, à l'intérieur de ce cadre, la légitimité de certaines instances expertes. La question qui s'impose à nous est plutôt celle de l'exclusivité de la condition de légitimité politique : est-il envisageable qu'en démocratie certaines institutions obéissent à un impératif d'acceptabilité quand d'autres relèvent d'un critère « épistémique » de légitimité ? Pour répondre à cette question, il faut comprendre par quels autres aspects la démonstration d'Estlund pêche. Nous avons vu que sa stratégie ne consiste pas à nier qu'il existe une classe de citoyens ayant une connaissance supérieure des principes de la bonne décision politique : alors même qu'il pourrait se contenter d'affirmer, sans nuire à sa défense épistémique de la démocratie, que la sagesse politique est également distribuée entre les citoyens, Estlund maintient qu'on peut « difficilement nier », et même qu'« il est certain qu'existent des sous-groupes de citoyens dont les membres sont plus sages que le groupe dans son ensemble<sup>73</sup> ». Mais comment peut-il soutenir d'un côté que l'existence d'experts ou de différences significatives de sagesse politique entre les individus est *incontestable*, et déclarer dans le même temps que ces experts ne sont pas nommément « identifiables », ni ces différences assignables *sans controverse* dans les cas particuliers ? Il y a ici une contradiction : si on peut difficilement nier qu'il existe des experts politiques dans la société, alors on doit pouvoir les désigner de façon relativement consensuelle<sup>74</sup>. C'est d'ailleurs une définition sociologique possible de l'expert, comme étant celui que la société *crédite* (à tort ou à raison) d'une expertise en raison de sa profession, de son expérience ou de son rôle social<sup>75</sup>. En ce sens l'expertise n'est jamais une pure compétence ; elle est toujours indissociablement une réputation. On peut ainsi opposer un certain démenti

72. Pour une objection similaire, voir Thomas Christiano, « Knowledge and Power in the Justification of Democracy », *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 79, n° 2, 2001, p. 211 ; Gerald Gaus, « On Seeking the Truth (Whatever That Is) through Democracy: Estlund's Case for the Qualified Epistemic Claim », *Ethics*, vol. 121, n° 2, 2011, p. 185.

73. Estlund, *L'autorité de la démocratie*, p. 79.

74. Pour un argument similaire, voir Joshua Cohen, « Truth and Public Reason », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 37, n° 1, Winter 2009, p. 20. Estlund estime que cette objection est balayée par le fait que, même s'il est vrai que « tous les exemples de "savants" qui pourraient être proposés ne pourraient qu'être extrêmement controversés », cet argument ne s'oppose pas à la thèse selon laquelle il existe des experts politiques (principe de la connaissance et prémisses), mais à la thèse selon laquelle l'autorité politique découle de la sagesse politique (principe de l'autorité et conclusion) ; voir Estlund, *L'autorité de la démocratie*, p. 66-67. L'argument est faible dans la mesure où, encore une fois, si les membres de la société reconnaissent qu'il existe parmi eux des experts, ils doivent être capables d'en nommer au moins un.

75. Corinne Delmas, *Sociologie politique de l'expertise*, Paris, La Découverte, 2012, p. 12.

empirique à l'argument d'Estlund: contrairement à ce qu'il suppose, des figures particulières d'universitaires, de juristes, de médecins, d'ingénieurs, d'intellectuels ou même de communicants émergent, à différents niveaux de la société, comme des « experts » reconnus dans leur domaine, dont l'avis est sollicité à ce titre par le pouvoir politique.

Il convient cependant de distinguer ici entre les différentes catégories d'« expertise » plus nettement que ne le fait Estlund. Ce qui est à l'évidence contestable, c'est la prétention de certains (comme les responsables religieux, pour reprendre l'exemple récurrent d'Estlund) à s'ériger en experts « moraux », plus capables que les autres de prendre les décisions moralement bonnes pour la communauté politique; en ce cas effectivement, l'identité des experts est sujette à controverse dans une société sécularisée, et il est naturel de ne pas vouloir « croire » en la parole de l'expert ni renoncer à notre propre jugement. Au-delà, c'est l'idée même qu'il existerait, comme le soutient Estlund, des gradations de compétence morale entre les citoyens qui paraît irrecevable: comment admettre, dans un régime démocratique fondé sur la reconnaissance de l'égalité morale et politique des personnes, que certaines seraient qualifiées à émettre des jugements moraux et d'autres pas? Dans cette acceptation « morale » donc, l'expertise politique n'existe pas. En revanche, on peut considérer que l'expertise technique d'un économiste ou d'un ingénieur nucléaire n'est pas susceptible d'être contestée au même degré, ni pour les mêmes raisons, que l'expertise morale dont se prévaut un théologien lorsqu'il s'agit d'évaluer la qualité d'une décision politique. Or c'est précisément à ce second type d'experts, plutôt qu'à d'hypothétiques experts en moralité, que les démocraties font appel pour bien se gouverner. Certes, il est possible de contester à un comité d'experts ou à une agence de régulation l'objectivité de son expertise, en faisant valoir qu'il n'y a jamais de connaissances ou de décisions purement « techniques », mais que s'y mêlent toujours des considérations de valeur et des prises de parti controversées et contestables<sup>76</sup>. Mais même dans l'hypothèse où certains types d'expertise « technique » seraient incontestables, l'inférence de l'expertise à l'autorité deviendrait-elle pour autant valide? Il est manifeste que non et que ce n'est donc pas uniquement ni essentiellement la nature contestable de l'expertise qui interdit d'établir sur elle l'autorité politique. Si nous sommes fondés à disputer aux économistes ou aux ingénieurs le pouvoir de décider pour nous en matière de politique économique ou nucléaire, c'est que d'une part, nous faisons la différence entre la maîtrise technique d'un objet particulier et la capacité à prendre de bonnes décisions politiques (où des enjeux plus généraux et non exclusivement techniques entrent en ligne de compte), et que d'autre part nous revendiquons un droit de regard sur les décisions qui nous engagent collectivement.

---

76. Mark B. Brown, *Science in Democracy: Expertise, Institutions, and Representation*, Cambridge, Mass, MIT Press, 2009, p. 2-3.

En d'autres termes, ce n'est pas tant ou pas seulement l'expertise des individus que nous devons contester que leur autorité politique, quand celle-ci n'a pas d'autre fondement. L'expertise ne donne pas de titre particulier à gouverner ou décider des affaires communes en démocratie. La démonstration d'Estlund se trompe donc en partie de cible, mais elle repose malgré tout sur une intuition fondamentalement juste : « Vous avez peut-être raison, mais qui vous a fait chef ? » est une question que l'on peut légitimement opposer à toute personne pensant qu'une compétence substantielle peut se substituer à l'autorisation procédurale dans l'exercice du pouvoir démocratique. Par définition, la démocratie comme pouvoir collectif de contrôle et réalisation de l'égalité politique implique de récuser toute autorité fondée sur la seule compétence ; ce qui signifie que les instances de contrôle, de régulation et de surveillance dont nous avons mis en évidence l'effet contestataire ambigu s'exposeront elles-mêmes à une contestation démocratique légitime tant qu'elles ne seront pas soumises à un contrôle démocratique plus serré et plus direct que celui qui s'exerce sur elles à ce jour. Le travail de contestation et de surveillance ne peut donc décidément pas être intégralement confié à des institutions compétentes qu'on suppose dévouées à l'intérêt général, d'une part parce que la définition de l'intérêt général qui résulte de cette contestation n'est pas nécessairement la plus pertinente, d'autre part parce que, c'est lié, la compétence de ces instances ne les autorise pas à décider de façon définitive pour les citoyens quels sont leurs intérêts et leurs droits, en certains cas contre l'avis même de l'assemblée qu'ils élisent et qui les représente. Concrètement, ce contrôle peut se traduire par une modification et une diversification du mode de désignation et de sélection des membres des instances contre-majoritaires (par exemple, en remettant le choix d'un certain nombre de nominations au parlement, ou en encourageant la création d'assemblées « hybrides<sup>77</sup> », composées de professionnels et de représentants des citoyens élus ou désignés par le sort), par une restriction de la durée des postes, par l'exigence d'une responsabilité accrue des instances en question devant le parlement démocratiquement élu (sous la forme de missions encadrées et de reddition des comptes), par la réappropriation enfin de certaines fonctions et décisions, notamment en matière de droits constitutionnels, par le parlement<sup>78</sup>. En restreignant et en assortissant de conditions le droit de ces instances à prendre certaines décisions en lieu et place de la majorité élue, on en limite le caractère potentiellement anti-démocratique tout en préservant dans la mesure du possible leur fonction contestataire. Le passage en revue et la critique des décisions démocratiques contribuent d'autant plus au bon gouvernement démocratique que le

77. Michel Callon, Pierre Lascombes et Yannick Barthe, *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*, Paris, Seuil, 2001.

78. Jeremy Waldron, « The Core of the Case against Judicial Review », *Yale Law Journal*, vol. 115, 2005, p. 1346.

pouvoir des instances chargées de cette surveillance est lui-même soumis à un contrôle démocratique plus étroit, et que leurs évaluations sont susceptibles en retour d'être contestées par les instances qu'elles prétendent superviser. À l'autorité définitive d'une instance compétente se substitue ainsi la perspective d'un dialogue institutionnel continu entre les instances élues et non élues qui jette les bases d'un équilibre des pouvoirs plus démocratique.

## Instituer l'espace de la contestation : la compétence du peuple et la régulation des médias

Charles Girard

Autorité démocratique et contestation

Volume 40, numéro 2, automne 2013

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1023703ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1023703ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Girard, C. (2013). Instituer l'espace de la contestation : la compétence du peuple et la régulation des médias. *Philosophiques*, 40 (2), 399–432.  
<https://doi.org/10.7202/1023703ar>

Résumé de l'article

Si la démocratie doit être comprise comme le gouvernement du peuple par et pour le peuple, il faut que le jugement populaire soit compétent : les procédures décisionnelles doivent pouvoir être à la fois inclusives et efficaces. Cet article considère l'une des conditions de la compétence du peuple : l'existence d'un espace public propice à la contestation publique des décisions politiques. En confrontant les paradigmes contestataire (Pettit) et épistémique (Cohen, Estlund) de la démocratie, il montre d'abord que la contestabilité ne peut fonder la légitimité démocratique des décisions que si la contestation populaire passe notamment par l'espace public médiatisé. Il établit ensuite qu'il est irréaliste d'attendre que les actions des agents médiatiques produisent spontanément un contexte adéquat à la délibération pour peu que la liberté d'expression et le pluralisme des médias soient protégés juridiquement, comme le suggèrent certaines approches (Page). Il conclut enfin que l'espace public de la contestation doit être institué, ce qui suppose une régulation adéquate des médias, qui peut puiser dans les ressources offertes par l'éthique journalistique, la critique sociale et le droit de la communication.

# Instituer l'espace de la contestation : la compétence du peuple et la régulation des médias

CHARLES GIRARD

Université Paris Sorbonne, Sciences Normes Décision  
charles.girard@paris-sorbonne.fr

**RÉSUMÉ.** — Si la démocratie doit être comprise comme le gouvernement du peuple par et pour le peuple, il faut que le jugement populaire soit compétent : les procédures décisionnelles doivent pouvoir être à la fois inclusives et efficaces. Cet article considère l'une des conditions de la compétence du peuple : l'existence d'un espace public propice à la contestation publique des décisions politiques. En confrontant les paradigmes contestataire (Pettit) et épistémique (Cohen, Estlund) de la démocratie, il montre d'abord que la contestabilité ne peut fonder la légitimité démocratique des décisions que si la contestation populaire passe notamment par l'espace public médiatisé. Il établit ensuite qu'il est irréaliste d'attendre que les actions des agents médiatiques produisent spontanément un contexte adéquat à la délibération pour peu que la liberté d'expression et le pluralisme des médias soient protégés juridiquement, comme le suggèrent certaines approches (Page). Il conclut enfin que l'espace public de la contestation doit être institué, ce qui suppose une régulation adéquate des médias, qui peut puiser dans les ressources offertes par l'éthique journalistique, la critique sociale et le droit de la communication.

Mots-clés : démocratie de contestation, démocratie épistémique, espace public, contestation, délibération, médias, régulation

**ABSTRACT.** — If democracy is to be understood as government by and for the people, popular judgment has to be competent : decision-making procedures need to be both inclusive and effective. In this paper I consider a condition for the competence of the people : the existence of a public sphere propitious to the public contestation of political decisions. By comparing the contestatory (Pettit) and epistemic (Cohen, Estlund) models of democracy, I first show that contestability can only ground democratic legitimacy if popular contestation operates partly via the public sphere. I then claim that that it is unrealistic to expect that the actions of media agents will spontaneously produce an appropriate deliberative context provided that freedom of expression and media pluralism are legally protected, as some suggest (Page). Finally, I conclude that the space for public contestation must be instituted, which implies that the regulatory resources offered by journalistic ethics, social criticism and media law should be exploited.

Keywords : contestatory democracy, epistemic democracy, public sphere, contestation, deliberation, media, regulation

La démocratie n'est pas une méthode. Elle ne se réduit pas à une procédure particulière, tels le vote majoritaire ou l'élection. Elle est plutôt un idéal de régime : une certaine compréhension de ce que devrait être l'organisation

du pouvoir politique dans une communauté humaine. Sa définition comme gouvernement du peuple *par* le peuple et *pour* le peuple le dit assez: la démocratie renvoie à deux visées constitutives, qui, prises ensemble, la distinguent des autres régimes, même si elles se prêtent à des interprétations diverses. Dans le vocabulaire de la politique moderne, on dira qu'elle vise à la fois l'*autonomie politique* des citoyens, qui demande qu'ils se donnent à eux-mêmes leurs propres lois, et le *bien commun*, ce qui suppose que les lois servent l'intérêt général. Dans le vocabulaire de la politique contemporaine, on interprétera cette double visée comme recouvrant une exigence d'*inclusion*, qui tient à ce que tous les citoyens devraient participer ou être représentés en un sens adéquat dans le processus de production des décisions collectives coercitives, et une exigence *épistémique*, qui consiste en ce que ces décisions devraient être de bonnes décisions, c'est-à-dire bonnes pour tous et non simplement pour un groupe particulier.

Cette double dimension de la démocratie est la source de la principale difficulté que doit affronter la théorie démocratique: il lui faut non seulement concevoir les moyens d'assurer l'inclusion de tous et prévenir la domination d'intérêts particuliers — deux tâches malaisées dans des sociétés complexes et pluralistes —, mais en outre expliquer comment ces deux fins peuvent être réalisées simultanément. À supposer qu'un contenu convaincant puisse être donné au gouvernement *par* le peuple et au gouvernement *pour* le peuple, il n'est en effet pas sûr, soulignent les critiques de cette compréhension ambitieuse de la démocratie, que le premier puisse réaliser le second. Ainsi, suggérait Joseph Schumpeter, « si des résultats donnant, à long terme, satisfaction au peuple dans son ensemble doivent servir de pierre de touche au gouvernement du peuple pour le peuple, le gouvernement par le peuple [...] ne sortirait pas toujours victorieux de cette épreuve, il s'en faut de beaucoup<sup>1</sup> ». Les tenants d'une vision « minimaliste » de la démocratie proposent en conséquence, au nom d'un supposé réalisme, de renoncer à l'articulation de ces deux visées, c'est-à-dire au gouvernement *par* et *pour* le peuple, pour voir dans la démocratie une simple méthode de prise de décision, une technique du même ordre qu'une « machine à vapeur ou un désinfectant<sup>2</sup> ».

C'est en particulier la *compétence* politique du peuple, son aptitude à juger de ce qui constitue pour lui une décision bonne, qui est mise en question. En conséquence, ce sont avant tout les conditions de possibilité d'un jugement compétent du peuple que doivent établir les visions non minimalistes de la démocratie — ces visions qui maintiennent sa définition comme autogouvernement populaire, en le concevant comme une forme de contrôle ou d'influence exercée de façon au moins indirecte et ponctuelle sur les processus

---

1. Joseph Schumpeter, *Capitalisme, socialisme et démocratie*, trad. G. Fain, Paris, Payot, (1942) 1990, p. 337.

2. *Ibid.*, p. 351.

décisionnels, en un sens du terme « gouvernement » qui ne s'étend pas à la direction continue des affaires communes mais ne se ramène pas non plus à la seule expression de préférences privées.

Trois quarts de siècle après la formulation de la critique schumpétérienne, ce ne sont toutefois plus les présupposés d'une psychologie des foules soupçonnant les individus de sombrer dans l'irrationalité dès lors qu'ils se rassemblent qui permettent de présenter l'idéal de l'autogouvernement, tel qu'il nous a été légué par l'histoire moderne, comme « logiquement incohérent et pratiquement irréalisable<sup>3</sup> ». Ce sont plutôt les traits propres aux sociétés de masse qui sont désormais mis en avant, en ce qu'ils condamneraient le jugement populaire à l'incompétence, en faisant ainsi un appui inadapté pour le bon gouvernement. Parmi ces traits, le rôle joué par les médias de masse dans la structuration de l'espace public est particulièrement problématique ; nulle part l'inadéquation apparente de l'idéal de l'autogouvernement aux régimes contemporains ne paraît plus saillante. L'espace public médiatisé exerce en effet une influence considérable tant sur les volontés politiques des citoyens, exprimées dans les urnes lors des élections et référendums, que sur leurs opinions, manifestées publiquement par des voies diverses qui laissent une place variable à l'interprétation, voire à la simple manipulation — de l'intervention de porte-parole autodésignés à la fabrication de sondages. Or cet espace public médiatisé accueille une forme nécessairement fragmentée et asymétrique de communication publique, qui d'une part exclut la plupart des citoyens des lieux de visibilité publique maximale, et qui d'autre part est organisée par des entreprises privées et des organismes qui s'avèrent pour la plupart au mieux indifférents aux conditions de formation du jugement politique, et au pire désireux de contrôler ces conditions pour servir des fins particulières. Le système médiatique est ainsi perçu comme la source d'une irrationalité inévitable, favorisant en même temps les tendances démagogiques et les dérives oligarchiques des régimes représentatifs, et ôtant toute pertinence à l'idéal d'autogouvernement. Sensibles aux effets d'irrationalité et de domination produits par la communication de masse, les théories démocratiques non minimalistes récentes n'ont guère affronté cette difficulté et se sont assez largement tenues à l'écart des médias, préférant s'attacher aux ressources démocratiques offertes par les arènes politiques locales formelles ou informelles, des parlements aux comités d'experts, et des associations de la société civile aux dispositifs de participation citoyenne. Mais comment défendre la pertinence de l'idéal de l'autogouvernement pour des sociétés de masse contre les critiques minimalistes sans répondre à l'objection selon laquelle le jugement populaire façonné par la communication de masse est nécessairement incompétent ?

---

3. Adam Przeworski, *Democracy and the Limits of Self-Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 10.

Cet article tente d'esquisser une telle réponse en considérant ce qui est requis pour que la communication de masse contribue à assurer la compétence du peuple. Il montre d'abord que la conciliation des visées inclusive et épistémique de la démocratie suppose que l'espace public médiatisé constitue un contexte propice à la formation du jugement critique des citoyens sur les politiques publiques, mais aussi à la formulation efficace de ces jugements lorsqu'ils impliquent la contestation des politiques publiques (I). Il établit ensuite qu'il est irréaliste d'attendre que les actions des agents médiatiques produisent spontanément un tel contexte, même dans des conditions juridiques assurant la liberté et la diversité de la presse et des médias (II). Il conclut enfin que l'espace médiatique de la contestation doit être *institué*, ce qui suppose une régulation démocratique des médias qui peut puiser dans les ressources offertes par l'éthique journalistique, par la critique sociale des médias et par le droit de la communication (III).

### I. La démocratie réinterprétée: assurer la contestabilité

Il importe tout d'abord de saisir ce qu'implique l'articulation des dimensions inclusive et épistémique de l'idéal démocratique. Nous partirons pour cela de l'examen d'une tentative récente pour rendre la réalisation de cet idéal concevable dans les conditions contemporaines. Elle consiste à faire de la *contestabilité* des décisions politiques par les citoyens, plutôt que de leur *génération* dans la volonté populaire, la condition du gouvernement par et pour le peuple.

#### *La démocratie de contestation*

La théorie néo-républicaine<sup>4</sup> de la démocratie élaborée par Philippe Pettit depuis deux décennies réinterprète le sens du gouvernement par et pour le peuple. Elle établit l'importance de la *contestabilité* à partir d'une critique tant de la démocratie pluraliste que des conceptions volontaristes de l'auto-gouvernement. La promotion de la liberté comme non-domination, exigence première d'une conception néo-républicaine, suppose, outre l'existence d'un système constitutionnel de législation, la possibilité de juguler *l'imperium* exercé au sein d'un tel système par le gouvernement sur les gouvernés<sup>5</sup>. Il faut pouvoir s'assurer que les décisions prises par les représentants du peuple sont effectivement conformes aux intérêts et aux idées des citoyens. Or les visions pluralistes et volontaristes de la démocratie n'y parviennent pas.

Les conceptions pluralistes mettent en avant la diversité des groupes d'intérêt en suggérant que le résultat de la poursuite, par chaque groupe, de

4. Philip Pettit, *Républicanisme*, trad. P. Savidan et J.-F. Spitz, Paris, Gallimard, (1997) 2004; *On the People's Terms. A Republican Theory and Model of Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

5. Pettit, *Républicanisme*, p. 243.

la promotion de son intérêt propre produira un équilibre général susceptible d'empêcher les formes durables de domination. Elles renoncent ainsi à l'idée que le bon gouvernement suppose une action collective intentionnelle guidée par la raison, puisqu'elles substituent à une telle action le fonctionnement autonome du libre marché, en supposant qu'une main invisible analogue à celle conçue par l'économie classique va produire spontanément un résultat collectif optimal à partir d'actions individuelles privées et non coordonnées. Refusant un tel « tour de magie », dans lequel « le marché libre [...] joue le rôle de la raison »<sup>6</sup>, Pettit affirme que la conformité des politiques gouvernementales à l'intérêt général ne peut pas résulter du libre jeu de forces individuelles laissées en libre concurrence, mais suppose une action rationnelle orientée vers cet intérêt.

C'est précisément la voie suivie par les théories de la démocratie qui peuvent être dites volontaristes, en ce qu'elles conçoivent la prise de décision politique comme une procédure d'expression de la volonté du peuple. Selon ses théories, les citoyens, lorsqu'ils délibèrent ou qu'ils votent (directement ou à travers leurs représentants), expriment la volonté du peuple, qui détermine ce qu'est le bien commun. Pettit se refuse cependant à les suivre en considérant que « le peuple, dans son incarnation de corps collectif ou par le biais d'une représentation collective, [est] détenteur d'une volonté suprême<sup>7</sup> » dont la mise en œuvre assurerait le caractère démocratique du régime. Rien ne garantit en effet que la volonté coïncide avec la raison, tant il est vrai que le peuple peut se tromper sur ce qui est dans son intérêt et errer dans la détermination du bien commun. En outre, dans des sociétés complexes, le consentement de tous à toutes les décisions est simplement impossible : tous les choix opérés ne peuvent avoir leur origine ultime dans la volonté des citoyens ou de leurs représentants. C'est pourquoi le processus démocratique ne devrait pas chercher à ce que la volonté du peuple puisse s'incarner dans la loi, mais simplement « permettre aux exigences de la raison de prendre corps et de s'imposer<sup>8</sup> ».

Ce n'est ni le *hasard* ni la *volonté* qui peuvent faire que les actions de l'État ne constituent pas des interférences arbitraires, mais la *raison*. C'est pourquoi le pluralisme et le consentement importent moins que la contestabilité. Mais en quoi cette dernière assurerait-elle la conformité des politiques arrêtées aux intérêts et idées des citoyens ? Sa vertu principale est de pallier les inévitables défaillances de la prise de décision. Puisque l'origine procédurale d'une décision — le fait qu'elle résulte par exemple d'un vote majoritaire des représentants élus — ne garantit pas qu'elle réponde aux idées et intérêts des citoyens, il faut que ceux-ci puissent la contester après qu'elle a été prise, s'ils jugent qu'elle s'en écarte trop.

6. *Ibid.*, p. 269.

7. *Ibid.*, p. 266-267.

8. *Ibid.*, p. 267.

Une analogie avec le gouvernement de soi vient étayer cette compréhension « contestataire » de l'autogouvernement. L'autonomie individuelle ne consiste pas dans le fait d'être soi-même l'auteur de tous ses désirs ou croyances — une exigence irréalisable — mais dans le fait d'être capable de réviser de façon critique n'importe quel désir ou croyance que l'on se trouve avoir. « Les individus sont autonomes en vertu de certains possibles — en vertu de ce qu'ils sont capables de faire pour soumettre leurs désirs et leurs croyances à certaines mises à l'épreuve — et non pas en vertu de ce qui est; l'autonomie n'est donc pas tributaire d'un certain niveau de performance effective dans l'art de se contrôler et de se construire soi-même<sup>9</sup>. » Cette dernière affirmation peut surprendre, car de l'individu qui pourrait réviser ses croyances mais choisit de ne jamais le faire, alors même qu'il aurait de bonnes raisons de le faire, on ne dira pas qu'il est autonome. Sans doute faut-il comprendre que si l'aptitude à réviser ses désirs et croyances ne savait se développer sans s'actualiser dans des révisions effectives, l'autonomie consiste néanmoins dans cette aptitude elle-même, et non dans l'origine historique des désirs et croyances effectivement développés. Le gouvernement du peuple par lui-même peut alors être compris de façon similaire: ce « qui fait qu'un peuple se gouverne lui-même ou qu'il se gouverne démocratiquement, c'est le fait qu'il [...] est capable de contester les décisions quand il le veut, et, si cette contestation établit qu'elles sont en désaccord avec ses intérêts et ses opinions dans le domaine considéré, il peut alors en imposer l'amendement<sup>10</sup> ».

#### *Les conditions de la contestabilité*

Mais que faut-il pour que les décisions politiques soient contestables en un sens qui assure que les citoyens ne subissent pas le joug d'un gouvernement arbitraire? Trois conditions sont distinguées: il doit exister un *fondement* possible pour la contestation, un *canal* disponible pour l'expression des voix contestataires, et un *forum* où elles puissent trouver une réponse.

Le besoin de fondement pour la contestation offre une justification originale de la compréhension *délibérative* de la démocratie. Les tenants de cette compréhension suggèrent qu'en règle générale les décisions publiques devraient être prises à la suite d'une délibération, c'est-à-dire d'une confrontation raisonnée des opinions détenues par les individus à propos du mérite des options disponibles dans le but d'atteindre une décision juste<sup>11</sup>, plutôt que d'une négociation, qui oppose des participants échangeant des promesses et des menaces pour obtenir un compromis entre leurs intérêts privés. En effet, pour pouvoir contester les décisions prises, il faut critiquer

9. *Ibid.*, p. 246.

10. *Ibid.*, p. 246.

11. Charles Girard et Alice Le Goff, « Introduction », in C. Girard et A. Le Goff, dir., *La démocratie délibérative. Anthologie de textes fondamentaux*, Paris, Hermann, 2010, p. 11-112.

leurs justifications. Or, non seulement la négociation est un mode de prise de décision particulièrement sensible aux inégalités de ressources économiques et sociales — puisque ce sont ces ressources qui permettent de formuler de façon crédible promesses et menaces —, mais en outre elle ne demande pas que soient formulées des raisons publiquement acceptables en faveur de la décision prise. Dans une négociation, seule l'équité des règles présidant à son organisation peut éventuellement être contestée, mais il n'y a pas de raisons à critiquer. Les procédures délibératives rendent par contre possible la contestation, et ce de façon relativement égalitaire, car il « n'est pas nécessaire (du moins en principe) de disposer d'une certaine puissance ou de peser un certain poids pour être en mesure de contester de manière raisonnable une décision qui a elle-même été prise de manière raisonnable<sup>12</sup> ». S'associant à la variante républicaine de la démocratie délibérative élaborée par Cass Sunstein<sup>13</sup>, Pettit souligne que la valeur de ce modèle ne dépend pas de la probabilité que la délibération débouche sur un improbable consensus : l'obligation de formuler des raisons et donc de les soumettre à la critique suffit à lui donner un sens. Ainsi, la « contestabilité réelle exige que les décisions soient prises sur la base d'une délibération rationnelle<sup>14</sup> ».

Mais il faut en outre que les citoyens disposent d'un canal pour faire entendre leurs voix contestataires, pour critiquer *publiquement* décisions et raisons. Il faut pour cela que la démocratie soit véritablement *inclusive*, c'est-à-dire que tous les groupes sociaux y soient représentés, de telle sorte qu'ils soient en mesure de se faire entendre des instances qui prennent effectivement les décisions. Le recours à l'élection, dans le cas des assemblées législatives, et la conception de dispositifs assurant une représentation descriptive minimale des groupes sociaux, l'administration publique ou l'institution judiciaire sont nécessaires de ce point de vue. Toutefois cela ne saurait suffire : des procédures formelles doivent encore permettre aux citoyens de se plaindre du traitement qu'ils subissent non seulement de la part de l'assemblée législative mais aussi de la part des pouvoirs locaux, des services administratifs, des tribunaux ou encore de la police.

Enfin, les griefs des citoyens ne doivent pas seulement être entendus : ils doivent provoquer une réponse au sein d'un forum adapté. Il doit être possible pour tout citoyen de *faire appel* des décisions prises ; et des instances doivent donc évaluer s'il convient d'y donner suite. Les critiques doivent être acceptées si elles vont dans le sens de la promotion du bien commun, ou écartées si elles expriment la poursuite d'intérêts particuliers ou une vision minoritaire du bien commun. L'espace public peut jouer ce rôle de forum, lorsque la domination induite par une politique est rendue visible

12. Pettit, *Républicanisme*, p. 249.

13. Cass Sunstein, *The Partial Constitution*, Cambridge, Harvard University Press, 1993.

14. Pettit, *Républicanisme*, p. 252.

pour tous et dénoncée publiquement de façon efficace, grâce à l'action de mouvements sociaux — par exemple, dans le passé, du mouvement féministe ou du mouvement des droits civiques. Mais s'il est appréciable que les citoyens puissent ainsi se mobiliser ponctuellement pour des causes ayant acquis une visibilité nouvelle, il est douteux, selon Pettit, que ce canal soit en général le plus adapté : on ne peut compter de façon régulière sur ces « grands débats à caractère héroïque<sup>15</sup> » ; des procédures plus formelles et régulières sont donc indispensables. Des instances formelles doivent assurer le traitement des plaintes : comités d'experts ou commissions indépendantes, conçues par exemple sur le modèle des commissions parlementaires pluri-partisanes.

La *démocratie de contestation* ainsi esquissée a le mérite, « sans forcer outre mesure nos intuitions<sup>16</sup> », de donner<sup>17</sup> à l'idée de gouvernement par le peuple un contenu plausible, à la fois plus praticable que la vision volontariste et moins irresponsable que la vision pluraliste. Il importe toutefois de saisir la portée le renoncement qu'elle implique vis-à-vis du schéma, d'inspiration rousseauiste, qui voit dans la prise de décision collective l'effectuation d'un acte de volonté populaire. En défendant son modèle, Pettit rejette explicitement « la réponse de Rousseau », qu'il associe à la « démocratie majoritaire » qui considère que le résultat du vote populaire à la majorité correspond toujours à l'intérêt général<sup>18</sup>. La rupture ainsi opérée peut dès lors sembler éloigner la démocratie de contestation d'un autre paradigme récent qui s'efforce lui aussi de repenser l'articulation des deux visées démocratiques, mais dans le prolongement de la voie rousseauiste : la démocratie épistémique.

### *La démocratie épistémique*

C'est en défendant l'approche rousseauiste contre la caricature qu'en dressent certaines théories libérales<sup>19</sup> que Joshua Cohen a introduit dans les débats contemporains l'idée d'une « conception épistémique de la démocratie<sup>20</sup> ». Loin d'affirmer que le vote *produit* la volonté générale, comme on l'en accuse, Rousseau suggère plutôt que celui-ci constitue un moyen d'*identifier* le contenu de cette volonté, qui est le bien commun. La volonté générale préexiste donc au vote ; c'est pourquoi elle est distincte de la volonté de tous, qui est la simple agrégation des volontés individuelles. Rousseau, donc, ne propose pas, selon Cohen, une forme de populisme purement procédural, dans lequel le bien commun est le résultat de la procédure majoritaire, quel

15. *Ibid.*, p. 259.

16. *Ibid.*, p. 245.

17. Pettit, *On the People's Terms*, p. 225-229.

18. Pettit, *Republicanism*, p. 339.

19. William Riker, *Liberalism against Populism. A Confrontation Between the Theory of Democracy and the Theory of Social Choice*, San Francisco, W. H. Freeman, 1982.

20. Joshua Cohen, « An Epistemic Conception of Democracy », *Ethics*, 97(1), 1986, p. 26-38.

qu'il soit, mais plutôt une forme de populisme raisonnable, selon lequel « les jugements majoritaires produits sous des conditions adaptées constituent une *procédure* raisonnable [...] pour déterminer la volonté générale<sup>21</sup> ». L'auteur du *Contrat social* offre ainsi l'exemple paradigmatique d'une conception épistémique de la démocratie. Une telle conception se distingue par trois traits. Elle considère premièrement que le vote populaire a une fonction cognitive : les électeurs n'expriment pas des préférences privées, ils expriment un jugement sur la question soumise au vote, s'efforçant d'y apporter une bonne réponse. Cela implique, deuxièmement, qu'une question soit au moins implicitement posée, c'est-à-dire qu'un critère, tel l'intérêt général, soit avancé pour évaluer la qualité des réponses individuelles et surtout de la réponse collective arrêtée. Il faut donc envisager le vote, troisièmement, non comme le lieu d'expression de préférences privées déjà fixées, mais comme le lieu de formation d'un jugement politique orienté par ce critère — ce qui suppose la transformation des préférences individuelles préalables<sup>22</sup>. C'est parce que sa vision du vote majoritaire comme lieu d'expression de la volonté générale est « épistémique » en ce sens que Rousseau s'inquiète de la possibilité que les citoyens, en communiquant au moment du vote, constituent des factions. Celui qui vote en poursuivant l'intérêt d'une faction commet l'erreur « de changer l'état de la question et de répondre autre chose que ce qu'on lui demande : en sorte qu'au lieu de dire par son suffrage, *il est avantageux à l'État*, il dit, *il est avantageux à tel homme ou à tel parti que tel ou tel avis passe*<sup>23</sup> ».

Ainsi, dire que le résultat du vote majoritaire est le lieu où s'exprime la volonté générale ne revient pas à affirmer que le résultat du vote majoritaire est l'expression de la volonté *actuelle* du peuple, mais à penser qu'il permet l'identification du bien commun. Cette identification n'est certes possible que sous certaines conditions, particulièrement exigeantes : pour que la décision soit « toujours bonne<sup>24</sup> », il faut selon Rousseau, outre l'absence de factions, une relative égalité matérielle des citoyens et une forte homogénéité des mœurs, qu'on ne saurait trouver hors des petites républiques. Cependant, même si l'on suppose ces conditions satisfaites, le postulat de l'infaillibilité de la procédure majoritaire peut paraître indûment optimiste. Dans des sociétés complexes de grande taille, où des groupes d'intérêts constitués s'opposent, où des inégalités profondes et des mœurs plurielles nourrissent des intérêts particuliers hétérogènes, ce postulat devient franchement chimérique.

La théorie démocratique récente suggère toutefois que cette vision épistémique peut être prolongée, si l'on accepte d'y apporter deux correctifs

21. *Ibid.*, p. 29.

22. *Ibid.*, p. 34.

23. Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social, Œuvres complètes*, III, Paris, Gallimard, [1762] 1964, IV, I, p. 437.

24. *Ibid.*, II, III, p. 371.

décisifs. Le premier consiste à réviser la procédure décisionnelle, en confiant non seulement au vote mais à la délibération publique qui peut et doit le précéder la charge de rapprocher les jugements individuels de la « bonne » décision. C'est le geste fondamental opéré par les « délibérativistes », qui voient parfois en Rousseau, malgré sa méfiance à l'égard de la rhétorique et son refus de la communication au moment du vote, « le philosophe qui a donné la première formulation de la démocratie délibérative »<sup>25</sup>. Mieux que la simple agrégation de choix individuels effectués dans le secret de l'isoloir, l'échange public de considérations en vue de l'arrêt d'une décision collective permettrait de mettre à l'écart les croyances erronées et les propositions inacceptables, de trouver des points d'accord entre intérêts divergents, ou encore de rapprocher les préférences individuelles de la conformité à l'intérêt général<sup>26</sup>.

Le second correctif, proposé par les tenants de la démocratie épistémique, consiste à abaisser les ambitions épistémiques assignées aux procédures démocratiques sans les abandonner entièrement. Cohen entreprend ainsi de sauver le modèle rousseauiste en suggérant qu'il fait du vote majoritaire une « procédure raisonnable, quoique *imparfaite* »<sup>27</sup> : « les jugements majoritaires sont de bons, quoique faillibles, indicateurs de la volonté générale sous certaines conditions spécifiques »<sup>28</sup>. Exiger des procédures infaillibles est déraisonnable, et risque de conduire à la mise à l'écart des exigences épistémiques, par souci de protéger le pouvoir du peuple contre celui des experts en tout genre. Dans la défense élaborée qu'il offre de la vocation épistémique de la démocratie<sup>29</sup>, David Estlund souligne que les procédures que nous associons à la démocratie, tels le vote et la délibération, ne se distinguent pas des autres procédures disponibles par leur caractère équitable (le tirage au sort l'est tout autant que le premier et certainement plus que la seconde), mais par le fait qu'ils font place au souci épistémique, en permettant l'argumentation et l'expression d'un jugement. Contre ceux qui prétendent substituer à la démocratie « l'épistocratie », c'est-à-dire le gouvernement des plus compétents, et contre ceux qui croient se prémunir d'une telle dérives en bannissant toute considération relative à la qualité des décisions, Estlund montre qu'il suffit, pour satisfaire ce souci épistémique,

25. James Bohman, « Délibération, pauvreté politique et capacités », trad. J.-M. Bonvin, in J. de Munck et B. Zimmerman, *La liberté au prisme des capacités*, Paris, Éditions EHESS, [1997] 2008, p. 215-235 (p. 216). Voir Charles Girard, « Rousseau et la démocratie délibérative », *Lumières*, 15, 2010, p. 199-221.

26. Pour une synthèse, voir José Luis Martí, « The Epistemic Conception of Deliberative Democracy Defended. Reasons, Rightness and Equal Political Autonomy », in S. Besson, J. L. Martí (dir.), *Deliberative Democracy and its Discontents*, Aldershot, Ashgate, 2006, p. 27-56.

27. Cohen, « An Epistemic Conception of Democracy », p. 29 (nous soulignons).

28. *Ibid.*, p. 28.

29. David Estlund, *L'autorité de la démocratie. Une perspective philosophique*, trad. Y. Meinard, Paris, Hermann, 2011, p. 153.

que les procédures démocratiques n'aient pas moins tendance que les autres procédures disponibles à produire de bonnes décisions. Pour que l'autorité de la démocratie ne se trouve pas sapée par des considérations épistémiques, il n'est pas nécessaire que les procédures démocratiques soient infaillibles, mais seulement qu'elles s'avèrent d'une fiabilité égale ou supérieure à celles des autres procédures possibles. C'est là ce qui distingue son « procéduralisme épistémique » de la position de Rousseau. Ce dernier propose une « théorie de la justesse<sup>30</sup> », c'est-à-dire une conception épistémique mais non procédurale de la démocratie, qui fait dépendre l'autorité des décisions démocratiques de leur conformité *effective* au bien commun, supposée garantie (sous certaines conditions) par le vote majoritaire. Une telle théorie présente l'inconvénient majeur de contraindre les opinions minoritaires à la *déférence vis-à-vis* de l'opinion majoritaire, car alors le seul fait que cette dernière soit sanctionnée par le vote suffit à prouver sa justesse, et la fausseté des autres opinions. L'avis qui se trouve mis en minorité doit être considéré, *ex hypothesi*, comme erroné. Le procéduralisme épistémique évite ce problème tout en proposant « quelque chose de très proche du vote rousseauiste<sup>31</sup> » : il maintient l'ambition épistémique, mais écarte le postulat d'infaillibilité, et relie en conséquence le caractère obligatoire des décisions à la seule tendance des procédures à produire de bonnes décisions.

#### *La dimension épistémique de la contestabilité*

Qu'en est-il alors du rapport de la démocratie de contestation à la démocratie épistémique ? Malgré leurs attitudes contrastées vis-à-vis de la « solution rousseauiste », elles présentent en réalité des affinités manifestes. Si le propre de la démocratie de contestation est de compter sur la raison, plutôt que sur le hasard ou la volonté, pour assurer que les décisions prises reflètent les intérêts du peuple, ses affinités sont grandes non seulement avec les conceptions délibératives de la démocratie, qui relie la légitimité à l'usage public de la raison, mais aussi avec les conceptions épistémiques, qui la relie à l'aptitude des procédures à produire de bonnes décisions.

Pour que les décisions soient contestables au sens de Pettit, il importe de toute évidence que les citoyens aient la possibilité de former des jugements compétents sur la conformité des politiques publiques à l'intérêt général en s'appuyant sur les délibérations publiques qui y ont conduit — c'est le sens de la première condition identifiée —, mais également que les instances formelles émettent des jugements compétents sur la conformité des plaintes des citoyens ainsi motivées à l'intérêt général — c'est la troisième condition. En effet, de même que l'individu qui révise régulièrement mais arbitrairement ses croyances, sans que ces révisions soient (suffisamment) rationnelles, ne peut être dit autonome, de même le peuple qui conteste régulièrement mais

30. *Ibid.*, p. 191.

31. *Ibid.*, p. 195.

arbitrairement les décisions prises par son gouvernement, sans que ces contestations et les révisions qu'elles induisent soient (suffisamment) rationnelles ne peut pas être dit s'autogouverner. Les exigences épistémiques associées à la contestabilité ne portent toutefois pas seulement sur les plaintes déposées et sur les réponses institutionnelles qui y sont apportées, mais aussi sur le canal qui leur permet de se rencontrer. La seconde condition, relative à l'inclusion de tous les groupes sociaux dans les lieux de la contestation, revêt en effet elle aussi une importance épistémique décisive : c'est seulement si la représentation de tous est assurée que l'on peut espérer que les plaintes émises par les uns et les autres aient pour effet de faire progresser les politiques arrêtées dans le sens de l'intérêt général.

S'il refuse d'accorder un rôle particulier à la volonté du peuple, Pettit ne rejette donc pas la dimension épistémique qui caractérise la solution rousseauiste. Il rejette plutôt l'idée que le vote à la majorité de tous les citoyens (ou de leurs représentants) constitue la procédure adéquate pour prendre des décisions conformes aux intérêts et aux idées du peuple. Le déplacement qu'il propose, du vote populaire vers les forums formels de contestation, s'accommode donc fort bien du procéduralisme épistémique : la contestabilité, qui fonde la prétention de la démocratie à protéger la liberté comme non-domination, est précisément une propriété épistémique des procédures elles-mêmes. Et la « perspective philosophique » esquissée par Estlund peut tout autant s'appliquer à des procédures de contestation — qui sont *aussi* des procédures décisionnelles — qu'aux procédures ayant produit les décisions initiales.

Mais en quoi consiste alors la rupture opérée par la relecture contestataire de l'autogouvernement ? La minoration du rôle joué par la délibération et le vote populaire se conçoit aisément pour des raisons pratiques : ce geste ne distingue pas en propre la démocratie de contestation, car la pensée politique contemporaine a souvent dû prendre acte de la multiplication des lieux de production des politiques démocratiques<sup>32</sup>. Rousseau lui-même, qui ne pensait pas que le gouvernement de tous soit possible, cantonnait déjà le rôle de l'Assemblée à la seule détermination des termes les plus fondamentaux de l'association politique, confiant aux seuls gouvernants la tâche de prendre, dans l'intérêt du peuple, les décisions requises par la politique ordinaire. Mais Pettit ne se contente pas de juger *impraticable* le recours fréquent au vote populaire ; il exprime une méfiance de principe à son égard, motivée par une *présomption d'irrationalité* qui distingue proprement sa théorie. Si les procédures formelles doivent être préférées aux grands débats « héroïques » intervenant dans l'espace public, ce n'est pas seulement parce que celui-ci ne peut pas accueillir toutes les délibérations et contestations qu'appelle la politique démocratique, mais *aussi* parce que certains sujets ne

---

32. Voir par exemple Jürgen Habermas, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, trad. R. Rochlitz et C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, (1992) 1997, VII, 3.

devraient pas être abandonnés à l'opinion publique. Il en va ainsi par exemple de la lutte contre la criminalité : tandis que le traitement trop rigoureux des condamnés a peu de chance de ne jamais susciter un scandale public, il est au contraire toujours possible, selon Pettit, que leur traitement trop laxiste provoque l'émoi de l'opinion publique — sans que l'on sache précisément ce que ce biais doit aux passions mal réglées des citoyens et aux travers structurels des médias.

Lorsque les politiciens sont ainsi appelés à réagir à l'émotion populaire, on attend d'eux qu'ils manifestent leur préoccupation d'une manière telle que celle-ci puisse avoir un écho dans les grands titres des journaux et à la télévision. Les hommes politiques ne paraîtront donc pas dans leur rôle s'ils parlent de la politique à long terme et des effets bénéfiques d'une politique d'adoucissement des peines sur les taux de récidive. Ils seront tentés de faire état de leurs préoccupations dans un langage plus imagé, de se montrer sans pitié pour les criminels et d'appeler à les traiter d'une manière encore plus rigoureuse<sup>33</sup>.

Le seul espoir pour soustraire les questions politiques sensibles à l'irrationalité des débats publics médiatisés, qui encouragent des politiques arbitraires menaçant la liberté comme non-domination, serait de faire en sorte « que les réactions qui contribuent à donner forme à cette pratique judiciaire émanent de corps de professionnels éclairés et indépendants, qui ne soient pas exposés aux regards et aux pressions du débat public ». Ces réactions devront, en d'autres termes, être laissées à des corps « dépolitisés », des instances exerçant sans esprit partisan une expertise dépassionnée. « Dans un cas comme celui-ci la démocratie de contestation exige que le *demos* et ceux qui le représentent au sein d'une assemblée législative se lient les mains et se bâillonnent la bouche<sup>34</sup>. » Loin de s'effacer, le souci épistémique domine en réalité de façon problématique le modèle de la contestabilité, au point que le gouvernement *pour le peuple* en vient à menacer le gouvernement *par le peuple*.

#### *La dimension démocratique de la contestabilité*

Le diagnostic sévère porté par Pettit sur les dérives de l'opinion publique et sur l'irrationalité de la sphère publique structurée par les médias ne surprendrait guère dans un diagnostic critique porté sur les sociétés contemporaines ; il étonne dans un ouvrage de philosophie politique normative qui s'emploie à bâtir une théorie du gouvernement démocratique susceptible de guider la transformation des régimes existants. Aux yeux de Pettit, même s'il convient de financer des médias publics de qualité<sup>35</sup>, l'espace public structuré par les médias ne saurait apparemment être réformé pour devenir un

33. Pettit, *Républicanisme*, p. 260.

34. *Ibid.*, p. 261.

35. Petit, *On the People's Terms*, p. 234.

forum adapté à la formulation et au traitement rationnels des contestations citoyennes, et il convient de lui substituer autant que possible des instances expertes et neutres, susceptibles de satisfaire les exigences épistémiques de la contestabilité. Que la responsabilité de cette irrationalité présumée incombe aux médias ou au public lui-même, sa conséquence la plus frappante est que le public des citoyens se voit dénier la compétence épistémique requise par le jugement politique.

C'est sans doute pourquoi Pettit rejette l'interprétation épistémique du vote populaire, comme il l'indique de façon incidente dans une note de bas de page: la démocratie contestataire « ne postule pas que, lorsque les citoyens vont aux urnes, ils adoptent une attitude délibérative et qu'ils expriment à cette occasion un jugement détaché et bien pesé sur ce qui est le meilleur pour l'ensemble de la société »; nulle part dans ce modèle n'a été « supposé que les électeurs de base devaient apprécier les différents programmes et partis en présence en étant animés par l'esprit public<sup>36</sup> », même si cela est sans doute possible, voire fréquent. C'est en ce point que s'opère la rupture la plus nette non seulement avec les conceptions volontaristes de la démocratie, mais aussi avec ces conceptions épistémiques qui maintiennent l'idée que le vote populaire soumis à la règle de majorité peut constituer l'une des procédures dont l'efficacité épistémique (relative) fonde l'autorité de la démocratie. Dans le modèle dessiné par Pettit, le caractère démocratique du gouvernement, qui repose sur le fait que les politiques conduites doivent se conformer aux intérêts communs des citoyens, ne dépend *en rien* de l'exercice du jugement politique de tous les citoyens à propos de l'intérêt général — que ce soit au moment du vote ou par l'action plus diffuse de l'opinion publique.

Le retrait ainsi opéré de la délibération et du jugement populaires vers la délibération et le jugement dépolitisés d'experts est problématique à maints égards.

Tout d'abord, il menace de réintroduire une forme subreptice du postulat spontanéiste propre aux conceptions pluralistes. Comment comprendre en effet que les représentants élus par les citoyens constituent une assemblée suffisamment inclusive et agissent dans le sens de l'intérêt général si leur sélection n'a pas été guidée par le souci de cet intérêt et qu'ils n'ont pas à faire face aux attentes qu'un tel souci suscite chez les électeurs? Il faut à la fois postuler que les procédures électorales *suffront* à assurer la représentativité et l'intégrité des représentants, quel que soit le comportement des électeurs, et que la reproduction, au sein des instances législatives et des forums de la contestation, des rapports de force entre groupes sociaux *suffira* à assurer un équilibre favorable à l'intérêt général. La démocratie contestataire reconduit ainsi un « tour de magie » analogue à celui qui avait été dénoncé, en substituant à l'exercice de la raison (par les citoyens) le jeu

---

36. Pettit, *Républicanisme*, p. 433.

spontané des intérêts particuliers au sein d'un contexte procédural (électoral cette fois).

Ensuite, ce retrait empêche de penser le rôle effectif des mouvements sociaux dans la contestation. Il est difficile d'imaginer que ceux-ci puissent former des porte-parole susceptibles de représenter efficacement, dans les instances formelles, les griefs des citoyens sans disposer d'un accès à un espace public — notamment médiatisé — susceptible d'échapper à l'irrationalité. La démocratie contestataire entraîne ainsi la disjonction problématique de la démocratie de contestation et de la participation politique des citoyens, dans ses formes électorales mais aussi non électorales<sup>37</sup>.

Enfin, la nature démocratique du modèle est elle-même en question, dès lors que la contestabilité repose de façon disproportionnée sur la compétence épistémique des instances expertes appelées à traiter les plaintes, plutôt que sur celle des citoyens et des groupes sociaux qui se trouvent à l'origine de ces plaintes, ou plus généralement du peuple qu'il convient ordinairement de bâillonner. Il devient pour le moins difficile d'affirmer que ce régime peut, sans trop forcer nos intuitions, donner un contenu plausible à l'idée d'autogouvernement. Après tout, l'individu qui envisagerait avec régularité de modifier ses désirs et croyances, mais ne donnerait suite à ces impulsions qu'à condition qu'un tuteur l'y ait préalablement autorisé, après avoir fait le tri entre les révisions conformes à son intérêt et les autres, ne serait certainement pas autonome. Or, dans le schéma de Pettit, le peuple n'est protégé contre les politiques arbitraires qu'en raison de l'existence d'instances expertes exerçant un tri sélectif entre les plaintes multiples qu'il produit sans souci délibéré de son intérêt propre. De toute évidence, il ne se gouverne pas lui-même.

L'idée que la présomption procédurale de justesse des décisions politiques doit reposer non seulement sur les procédures majoritaires, mais aussi sur les procédures contestataires qui permettent de corriger les résultats des premières doit certainement être maintenue, si l'idée d'autogouvernement doit recevoir un contenu plausible dans le contexte des sociétés contemporaines. Mais renoncer à accorder toute compétence épistémique aux jugements populaires, qu'ils s'expriment dans les procédures majoritaires ou dans les contestations formulées au sein de l'espace public général, conduit à sacrifier la visée du gouvernement *par* le peuple à celle du gouvernement *pour* le peuple. Il importe donc, sans revenir au primat exclusif accordé au vote populaire par les théories volontaristes ni demander à l'opinion publique de trancher la plupart des conflits politiques, de penser les conditions de rationalité du jugement des citoyens, qui se forme et s'exprime notamment à travers la communication de masse. Il faut, en d'autres termes, examiner si un système médiatique réformé pourrait satisfaire aux conditions

---

37. Alice Le Goff, « Démocratie délibérative, contestation et mouvements sociaux », *Archives de philosophie*, 74 (2), 2011, p. 249.

de la contestabilité, c'est-à-dire s'il pourrait offrir au public les moyens d'un jugement informé sur les politiques publiques, constituer un canal inclusif permettant la formulation publique des critiques adressées à ces politiques, et enfin amener les instances dotées du pouvoir formel de modifier les politiques à les prendre en considération.

## II. La communication de masse reconsidérée : permettre la délibération

L'une des implications de la compréhension épistémique de la démocratie est que l'établissement de ce régime suppose d'agir sur le contexte institutionnel qui façonne la compétence politique des citoyens. L'aptitude du peuple à juger ne peut pas être tenue pour acquise, dès lors que la compétence politique dépend des conditions institutionnelles<sup>38</sup>. Mais comment instituer un contexte institutionnel propice du point de vue épistémique, dès lors qu'on ne se limite pas aux arènes locales réunissant un nombre limité de participants interagissant en face à face, mais que l'on considère la communication de masse ?

### *La dimension épistémique de l'espace public*

Depuis la publication de l'ouvrage séminal de Jürgen Habermas<sup>39</sup>, le concept d'espace public a porté les efforts théoriques pour concevoir une organisation de la communication publique qui assure, d'une part, l'enracinement de l'opinion publique dans la société civile, et, d'autre part, l'aptitude de cette opinion publique à influencer les instances des régimes représentatifs. Dans un tel espace public, les médias de masse jouent un rôle essentiel à la fois en ce qu'ils contribuent à relier entre eux les mille arènes locales où s'élaborent la critique des politiques publiques, des conversations informelles entre collègues aux associations de la société civile, et en ce qu'ils en constituent eux-mêmes l'arène la plus visible et donc la plus influente. Dans sa formulation la plus récente du concept d'espace public, visant à montrer que la démocratie peut encore revêtir une dimension épistémique dans les sociétés de masse<sup>40</sup>, Habermas insiste sur l'importance du « niveau de la communication de masse passant par les médias », situé entre le niveau des « discussions institutionnalisées » et celui de « la communication quotidienne de la société civile »<sup>41</sup>. Le caractère asymétrique de la communication de masse constitue certes un obstacle à la constitution d'un espace public authentiquement délibératif, mais cet obstacle peut être dépassé, juge-t-il, si deux conditions

38. Cohen, « An Epistemic Conception of Democracy », p. 35.

39. Jürgen Habermas, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, trad. M. de Launay, Paris, Payot, (1962) 1992.

40. Jürgen Habermas, « La démocratie a-t-elle encore une dimension épistémique ? Recherche empirique et théorie normative », 2006, trad. I. Aubert et K. Genel, *Participations*, 4, 2012, 3, p. 209-230; 5, 2013, 1, p. 151-175.

41. *Ibid.*, 5, 2013/1, p. 154-155.

peuvent être assurées : l'indépendance du système médiatique vis-à-vis de son environnement social et l'aptitude du public à établir une relation de *feedback* entre la société civile et l'élite intervenant dans les médias<sup>42</sup>. Si ces deux conditions sont essentielles, il n'est toutefois pas certain qu'elles suffisent.

Il importe certes que les acteurs sociaux, économiques et politiques ne puissent pas transformer les médias de masse en instruments de propagande servant leurs fins particulières. Les dérives observées récemment en Italie, avec la constitution d'un empire médiatique en situation de monopole partiel mis au service des ambitions d'un homme ainsi parvenu aux plus hautes responsabilités gouvernementales, ou aux États-Unis, avec la couverture complaisante des justifications avancées par le gouvernement pour l'invasion militaire de l'Irak en 2003, constituent de ce point de vue des mises en garde exemplaires. Il importe de même que le public des médias de masse soit suffisamment actif pour garantir que les opinions formées au sein de la société civile influencent autant les opinions professées dans les médias de masse que ces dernières ne les influencent elles-mêmes. De ce point de vue, la répartition socialement inégale des ressources culturelles donnant pleinement accès à la communication politique et les attitudes essentiellement consuméristes encouragées notamment par la structure économique et les fins commerciales des entreprises médiatiques constituent des tendances pré-occupantes. Mais il importe aussi que les agents médiatiques eux-mêmes contribuent activement à l'institution d'un contexte propice à la délibération et à la contestation.

Qu'en est-il, en effet, des exigences *internes* liées au système médiatique ? Habermas suggère bien qu'il est non seulement indépendant mais « autorégulé » et avance que du point de vue démocratique « le pouvoir des médias demeure sans danger tant que les journalistes exercent leur activité dans le cadre d'un contrat public qui est fixé conformément à la constitution d'une presse "libre" et d'un système "indépendant des médias"<sup>43</sup> ». Mais les ressorts de cette autorégulation et le contenu du « contrat public » en question sont laissés indéterminés, suggérant que la liberté de la presse et l'indépendance des médias peuvent suffire à assurer de façon externe le développement spontané des bonnes pratiques démocratiques des agents médiatiques. Aux yeux d'Habermas, le cadre juridique en place dans les démocraties libérales, « c'est-à-dire les garanties juridiques de la diversité et de l'indépendance des médias forment un cadre qui permet la constitution d'opinions publiques influentes à partir de la dynamique effrénée des flux de communication "sauvages"<sup>44</sup> ».

---

42. *Ibid.*, p. 165.

43. *Ibid.*, p. 162.

44. *Ibid.*, p. 159.

L'absence de pressions corruptrices et la vigilance du public ne sauraient pourtant suffire à créer les conditions institutionnelles faisant de l'espace public médiatisé un contexte propice à la formation et à l'expression efficace de jugements compétents et de discours contestataires. Un tel contexte, comme cela a été établi dans la première partie, doit en effet être à la fois inclusif et délibératif, assurer la représentation des idées et des intérêts des citoyens, et mettre en scène leur confrontation raisonnée. Or il est pour le moins improbable que l'indépendance et la diversité des organes médiatiques suffisent à y pourvoir. Cela apparaît clairement si l'on considère l'un des premiers essais d'application du paradigme délibératif à la communication médiatisée.

*Qui délibère ? La qualité épistémique des débats médiatisés*

Dans un ouvrage contemporain de celui de Pettit, Benjamin Page se propose d'évaluer la qualité délibérative de la communication de masse<sup>45</sup>. Concevant la démocratie comme le régime dans lequel les gouvernants élus prennent des décisions satisfaisant les préférences de la majorité des citoyens, dans les limites fixées par certains droits fondamentaux, il juge que « l'attrait de la règle de la majorité dépend [...] de manière décisive de l'existence d'une délibération publique efficace<sup>46</sup> », seule à même de rendre les préférences politiques du public « informées, éclairées et authentiques<sup>47</sup> ». Le péril qui menace les régimes contemporains n'est pas l'irrationalité intrinsèque du public, qui est un mythe<sup>48</sup>, mais la difficulté qu'il y a à instituer un contexte médiatique *délibératif* qui lui permette de former un jugement éclairé. Seul un tel contexte peut compenser les deux traits des régimes de masse que sont la *décentralisation de la délibération publique*, fragmentée en une multiplicité de discussions locales, et la *division du travail politique* qu'implique le recours à des représentants élus et à des instances expertes. Ces traits ne sont compatibles avec la nature démocratique du régime que si « les citoyens sont également reliés les uns aux autres en un public délibératif national de telle sorte que tous aient accès aux mêmes (et aux meilleures) informations et idées<sup>49</sup> ».

Or seuls les médias de masse peuvent constituer ce contexte commun à tous, au prix d'une nouvelle division du travail, au sein de la délibération elle-même: de même que la démocratie requiert que les citoyens délèguent de nombreuses tâches politiques à des élus et des spécialistes, elle exige « des

45. Benjamin Page, *Who Deliberates? Mass Media in Modern Democracy*, Chicago, Chicago University Press, 1996.

46. *Ibid.*, p. 13.

47. *Ibid.*, p. 1.

48. Benjamin Page et Robert Y. Shapiro, *The Rational Public. Fifty Years of Trends in Americans' Policy Preferences*, Chicago, University of Chicago, 1992.

49. Page, *Who Deliberates?* p. 14.

communicants professionnels, qui n'aident pas seulement les experts politiques à communiquer entre eux, mais aussi qui rassemblent, expliquent, discutent et disséminent les meilleures informations et idées disponibles sur la politique publique, de telle sorte qu'elles soient accessibles à de vastes publics de citoyens ordinaires<sup>50</sup> ». Cette répartition des tâches rend la délibération médiatisée réalisable, car elle ne suppose pas que chaque citoyen soit attentif en permanence. En effet, dès lors qu'un « fonds d'information étendu est disponible quelque part dans le système<sup>51</sup> », les contenus disséminés se répercuteront par l'intermédiaire des leaders d'opinion jusqu'aux citoyens ordinaires et aux discussions qu'ils partagent avec leur famille, leurs amis et leurs collègues.

Le schéma ainsi esquissé permet de formuler des exigences épistémiques à l'aune desquelles les pratiques et institutions médiatiques peuvent être évaluées. Le caractère démocratique d'un débat médiatisé peut être jaugé en considérant les trois critères suivants. Premièrement, les voix qui s'expriment et les points de vue exprimés dans les médias sont-ils suffisamment *divers* et *représentatifs* de ceux qui existent dans la société ? Deuxièmement, les médias et les responsables publics fournissent-ils au public une *expertise* et des idées variées, pertinentes et de qualité ? Troisièmement, les médias ou les responsables publics sont-ils à même de contrôler la discussion publique au point de limiter la *compétition des idées*, en faussant le cours des débats par des stratégies de dissimulation qui servent leurs fins politiques particulières<sup>52</sup> ?

Ainsi la « discussion » proposée par le *New York Times* pendant les semaines précédant la première guerre du Golfe à propos d'une éventuelle intervention américaine en Irak se prête-t-elle, à la lumière de ces critères, à une critique sévère. Entre le 9 novembre 1990, lorsque le président George Bush double le contingent américain au Koweït en réponse à l'invasion irakienne, et le 15 janvier 1991, la veille du début des bombardements, les centaines d'éditoriaux, tribunes et lettres publiées par le *Times* composent un paysage polémique dont la diversité apparente s'avère trompeuse. Tout d'abord le débat s'avère fort peu inclusif, l'essentiel des contributions émanant soit des journalistes et chroniqueurs du journal, soit d'intervenants issus des sphères d'influence (responsables gouvernementaux, experts militaires, universitaires liés au gouvernement et spécialistes issus de *think tanks*), tandis que les universitaires spécialistes du Moyen-Orient, les responsables des syndicats, les porte-parole des associations de la société civile restent largement absents. Ensuite, l'examen de la « totalité cohérente<sup>53</sup> » que forment les textes d'opinion publiés par le *Times* permet d'identifier

50. *Ibid.*, p. 5.

51. *Ibid.*, p. 7.

52. *Ibid.*, p. 11.

53. *Ibid.*, p. 26.

trois positions principales réparties avec régularité autour du centre de gravité que constitue l'opinion professée par la rédaction du journal. Les interventions défendant la recherche d'une solution pacifique à tout prix (soit un quart environ du total) et celles exigeant l'usage immédiat de la force (un autre quart) encadrent ainsi la part considérable des contributions (environ la moitié) recommandant, comme le *Times*, l'imposition de sanctions accompagnées du maintien de la menace du recours à la force. Intentionnellement ou non, le journal sollicita et sélectionna donc les éditoriaux et tribunes « de manière à construire une distribution des points de vue dans laquelle [sa] propre position éditoriale se trouva exactement au centre, avec tous les avantages en termes de persuasion dont bénéficient les positions apparemment centristes dans nos sociétés pluralistes et orientées vers le compromis<sup>54</sup> ». Outre la répartition avantageuse des textes, l'éventail de vues présentées était remarquablement étroit, au regard des perspectives existant au sein de la société américaine : peu de mentions furent faites, par exemple, des concessions qui auraient pu être légitimement accordées à l'Irak, de l'existence de précédents dissuasifs, telle l'invasion américaine de Panama, des coûts probables des bombardements en ce qui concerne les victimes irakiennes et kurdes, du développement de l'autoritarisme au Koweït, etc.

Ainsi, les exigences épistémiques identifiées par Page permettent d'affirmer que dans ce cas « la délibération a été sérieusement déficiente ». Or, lorsque les débats qui se déroulent dans un média dominant sont ainsi tronqués, toute « la délibération démocratique peut en souffrir<sup>55</sup> ».

#### *Le marché des idées, un modèle inadapté*

L'analyse conduite par Page illustre la fécondité d'une approche qui ne se contente pas d'affirmer l'irrationalité structurelle de l'espace public médiatisé, mais s'efforce d'en penser les conditions de rationalité pour mieux fonder l'analyse critique des pratiques médiatiques contemporaines. Cependant, si la mise au jour des mécanismes produisant un éventail faussement équilibré et réellement restreint des opinions est convaincante, la critique à laquelle elle aboutit dessine en creux un tableau improbable des conditions de la bonne délibération médiatisée. À en croire Page, le problème est que « sous certaines conditions, certains organes médiatiques peuvent ne pas servir de *transmetteurs neutres et passifs* des idées et interprétations sociales, mais prendre une part active à l'articulation des points de vue politiques<sup>56</sup> ». Ainsi, lorsque son analyse révèle la construction biaisée du « débat » orchestré par le *Times*, ce n'est pas le biais mais l'effort de construction lui-même qui serait problématique, au point qu'il parle de « délibération construite<sup>57</sup> »

54. *Ibid.*, p. 32.

55. *Ibid.*, p. 34.

56. *Ibid.*, p. 34 (nous soulignons).

57. *Ibid.*, p. 19.

pour désigner la délibération biaisée. À la délibération *mal* instituée, il n'oppose pas la délibération *bien* instituée (qui assure l'inclusion et la contradiction raisonnée), mais la délibération *non* instituée, c'est-à-dire *spontanée*. S'il cède ainsi à l'illusion selon laquelle les médias pourraient constituer des canaux de transmission entièrement neutres, exhibant tous les points de vue sociaux sans les altérer dans leur répartition ou dans leur composition, c'est qu'il conçoit la délibération publique sur le modèle du *marché des idées*.

Ce paradigme, forgé au XX<sup>e</sup> siècle<sup>58</sup> à partir d'une simple métaphore d'Oliver Wendell Holmes et de la référence abusive à la pensée de John Milton ou de John Stuart Mill<sup>59</sup>, affirme que la libre compétition non restreinte entre idées concurrentes doit permettre à la vérité de l'emporter. Page y adhère sans ambages : « le marché des idées marche en réalité raisonnablement bien, la plupart du temps, du moment qu'il y a une compétition et une diversité suffisantes dans le système d'information [...] ; les idées vraies et utiles, une fois qu'elles ont été énoncées quelque part, trouvent une manière de se répandre, bon gré mal gré, partout<sup>60</sup> », de telle sorte qu'elles finissent toujours par infiltrer les régions les plus visibles des médias de masse. Les pré-requis épistémiques somme toute modestes de son modèle ne se justifient pas autrement. Il s'agit seulement d'assurer le caractère libre de l'échange, qui se manifeste par le caractère spontanément pluriel et représentatif des opinions diffusées ; l'impartialité du cadre où il se déroule, qui ne doit pas être l'instrument partial des autorités ou des entreprises médiatiques ; et la disponibilité d'une expertise elle-même neutre, qui doit compenser les effets de désinformation associée à l'imperfection du marché. Cette conception de la neutralité de l'expertise explique également que Page ne juge pas utile d'expliquer comment les médias d'information peuvent simultanément assurer la restitution équitable des points de vue sociaux et opérer un travail de correction épistémique, alors même que le cas du *New York Times* illustre la perméabilité caractérisant si souvent la séparation, constitutive du journalisme contemporain, entre information et analyse, faits et opinions<sup>61</sup>.

En suggérant qu'un résultat optimal pour tous — la sélection des bonnes opinions — résultera du jeu spontané et non coordonné des actions expressives individuelles, le marché des idées reproduit le « tour de magie » déjà dénoncé. Le problème n'est pas seulement son *imperfection*, qui pourrait être corrigée en instaurant des régulations minimales lui permettant de fonctionner de manière véritablement concurrentielle, comme a pu le suggérer

58. Robert Schmuhl, et Robert G. Picard, « The Marketplace of Ideas », in G. Overholser et K. Jamieson (dir.), *The Press*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 141-155.

59. Charles Girard, « Le "libre marché des idées" et la régulation de la communication publique », *Klesis*, 21, 2011, p. 218-238.

60. Page, *Who Deliberates?* p. 124.

61. Michael Schudson, *Discovering the News. A Social History of American Newspapers*, New York, Basic Books, 1978, p. 14.

l'économiste Ronald Coase<sup>62</sup>; il tient plutôt à ce qu'il n'y a aucune raison de croire que la seule protection de la liberté d'expression et du pluralisme suffit à assurer que les avis les plus justes ou compétents s'imposent à tous comme tels<sup>63</sup>. Ce paradigme ignore que la communication peut produire, du point de vue épistémique, des effets vicieux autant que vertueux, car il ignore que les conditions de la délibération doivent être instituées.

La principale conséquence du recours au marché des idées est l'affaiblissement de la portée critique du modèle de Page, qui abaisse considérablement les exigences épistémiques associées à la délibération. Dès lors qu'il suffit que les informations pertinentes soient disponibles « quelque part dans le système », les débats médiatisés que nous connaissons, malgré leurs pathologies familières, peuvent être jugés pour la plupart satisfaisants. Malgré des critiques locales, Page finit par conclure que dans l'ensemble « la délibération médiatisée, malgré ses défauts, doit être largement efficace<sup>64</sup> » dans le cadre américain, puisque le public lui paraît exprimer des opinions cohérentes et rationnelles. Grevé par un postulat trompeur, qui assure qu'un contexte minimal produira une rationalité maximale, son modèle ne peut offrir un fondement pertinent pour l'évaluation critique des débats médiatisés.

#### *Qui conteste? Élite médiatique et révolte du public*

Le modèle de Page ne permet pas non plus de penser les conditions de la contestation du public. Un autre cas d'étude donne, selon lui, à voir les ressorts par lesquels le système médiatique peut accueillir une contestation populaire authentique. Lorsque le président William Clinton propose Zoe Baird comme candidate au poste de ministre de la Justice, le 24 décembre 1992, les médias américains dominants soutiennent sa candidature<sup>65</sup>. Mais le 14 janvier 1993, la Une du *New York Times* révèle que Baird a employé deux immigrés clandestins péruviens, comme garde d'enfant et chauffeur, pendant deux ans. La comparaison des articles et tribunes publiés dans les médias dominants d'une part, des sondages d'opinion et appels téléphoniques diffusés dans les émissions de radios locales d'autre part<sup>66</sup>, révèle à

62. Ronald H. Coase, « The Economics of the First Amendment: The Market for Goods and the Market for Ideas », *American Economic Review*, 64, 1974, p. 384-391.

63. C. Edwin Baker, *Media, Markets and Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

64. *Ibid.*, p. 123.

65. C'est ce que révèle le révèle l'examen de la couverture médiatique qu'y consacrent les principaux journaux (médias suivants: *New York Times*, *Washington Post*, *Washington Times*, *Chicago Tribune*, *Los Angeles Times*) et chaînes de télévision (ABC, CBS, NBC, CNN).

66. Selon un sondage d'opinion national effectué par Gallup, CNN et *USA Today* les 18 et 19 janvier 1993, 51 % des personnes interrogées considéraient le fait que Baird ait employé des travailleurs clandestins comme un problème majeur, 33 % comme un problème mineur, et seulement 15 % comme ne constituant pas un problème.

partir de cette date un fossé grandissant entre les opinions professées par l'élite médiatico-politique et celles exprimées par les citoyens. Tandis que les communicants professionnels de la politique et des médias jugent l'affaire anecdotique quoique embarrassante, un « soulèvement populaire<sup>67</sup> » s'opère chez les citoyens : des vagues de lettres, d'appels téléphoniques et de télécopies adressés aux élus et aux médias s'opposent fermement à l'entérinement de sa candidature par le Congrès, expliquant que le recours à des travailleurs clandestins est inacceptable de la part d'une personne si aisée ou qu'une figure coupable d'une telle infraction ne saurait diriger l'institution judiciaire. L'ampleur du mouvement, que Page estime spontané et représentatif de l'opinion dominante, fut telle qu'il devint impossible de l'ignorer pour les acteurs médiatiques et politiques. Dès le 21 janvier, lors de l'audition de Baird au Congrès, retransmise à la télévision, les élus qui l'avaient jusque là soutenue se retournèrent contre elle<sup>68</sup> ; elle retira sa candidature le lendemain.

L'écart observé entre les opinions citoyennes et celles des communicants médiatiques s'explique aisément par les mécanismes qui causent habituellement l'indexation des points de vue médiatiques sur ceux des responsables publics<sup>69</sup>, tels la dépendance des premiers vis-à-vis des sources privilégiées que constituent les seconds, ou la proximité sociale des uns et des autres qui peut rendre les journalistes compatissants face à des pratiques que certains d'entre eux partagent. Le phénomène remarquable tient plutôt à ce que, malgré l'attitude complaisante de l'élite médiatico-politique, la diffusion des faits a suffi pour que les citoyens critiquent les raisons avancées (telle son intégrité) en faveur de la nomination de Baird, qu'ils trouvent des canaux pour faire entendre leurs griefs dans les médias, et que leur contestation conduise le forum officiel qu'est le Congrès américain à provoquer le retrait de la décision contestée. Les trois conditions de la contestabilité identifiées par Pettit paraissent en ce sens satisfaites. Certes, l'affaire Baird n'a pas été l'« histoire entièrement heureuse d'un triomphe démocratique<sup>70</sup> » : la candidate fut soumise à une humiliation publique violente, et certaines réactions furent certainement alimentées par le sexisme (envers Baird) et le racisme (envers les immigrés clandestins). Toutefois « des citoyens américains ordinaires, reflétant les valeurs de la majorité, ont insisté, malgré la résistance de la plupart des responsables officiels et des élites médiatiques, pour que l'on applique des critères légaux

---

67. Page, *Who Deliberates?* p. 88.

68. Le soir même, un sondage Gallup et CNN affirmait que 63 % des citoyens étaient opposés à sa confirmation, contre 23 % qui y étaient favorables.

69. Lance W. Bennet, « Toward a Theory of Press-State Relations », *Journal of Communication*, 40(2), 1990, p. 103-125. Pour des cas d'études éclairants, voir Lance W. Bennet, Regina G. Lawrence et Steven Livingston, *When the Press Fails. Political Power and the News Media from Iraq to Katrina*, Chicago, Chicago University Press, 2007.

70. Page, *Who Deliberates?* p. 99.

et éthiques qui ne sont pas outrageusement déraisonnables<sup>71</sup> ». Il y eut délibération et contestation, même imparfaites; ce fut donc un succès de la démocratie, montrant que « dans certaines circonstances, la délibération déléguée et non représentative peut être dépassée par la délibération populaire (*populist*) directe<sup>72</sup> ».

La vision ainsi offerte de ce que pourrait être la contestabilité assurée par l'espace public médiatisé n'est toutefois pas vraiment convaincante. L'opposition entre une « délibération médiatisée déléguée », qui devrait être représentative mais échoue parfois, et une « délibération populaire directe », qui peut intervenir ponctuellement pour suppléer aux déficiences de la première, repose en particulier sur deux présupposés contestables.

Premièrement, elle identifie les voix citoyennes qui sont parvenues à se faire entendre à l'opinion homogène du peuple, négligeant la question de leur représentativité. La révolte populaire célébrée par Page a pu être présentée par d'autres observateurs comme l'action partisane d'une frange activiste de l'électorat de droite, organisée de façon systématique par certains réseaux liés au parti républicain et attisée par les animateurs conservateurs des *talk shows* de radios locales à travers tout le pays. James Fishkin y voit ainsi une campagne orchestrée, qui a pu s'appuyer sur l'ignorance de la population et la superficialité des mouvements d'opinion mesurés par les sondages. Les citoyens américains ne pouvaient à l'en croire rien savoir des mérites réels de Baird et des implications politiques de son retrait, car toutes ces informations n'ont pas pu franchir les barrières de l'inattention publique; seule l'a fait une image caricaturale de la candidate, privant en définitive le peuple d'une responsable compétente<sup>73</sup>. La « délibération publique » décrite par Page soulèverait ainsi deux questions: « Est-ce vraiment de la “délibération” et est-elle vraiment “publique”<sup>74</sup> »? Quoi qu'il en soit du caractère orchestré ou non de la campagne suscitée par la nomination de Baird, et du jugement porté sur la rationalité de son rejet par le public, le problème essentiel est que Page n'offre pas plus d'outils pour différencier la contestation authentique de la contestation manufacturée qu'il n'en offre pour différencier la délibération rationnelle de la simple conversation pluraliste. Ici encore, l'opposition entre le spontané et le construit ne saurait suffire, car toute forme de mouvement citoyen suppose une part d'organisation.

Deuxièmement, l'opposition mentionnée superpose la distinction entre participation déléguée et participation directe à la distinction entre communicants professionnels (l'élite médiatico-politique) et citoyens ordinaires (le peuple). Cette superposition est induite à deux titres. D'une part, les

71. *Ibid.*, p. 100.

72. *Ibid.*, p. 100.

73. James Fishkin, « Review on Benjamin Page's *Who Deliberates? Mass Media in Modern Democracies* », *American Political Science Review*, 91 (4), 1997, p. 973

74. *Ibid.*, p. 973.

communicants professionnels ne s'expriment pas le plus souvent en tant que « représentants » des citoyens, même quand ils prétendent se faire les interprètes avisés de leurs opinions. De façon plus décisive encore, les membres du public ne se pensent pas le plus souvent représentés par les journalistes ou par les orateurs médiatiques professionnels, même s'ils peuvent reconnaître (ou non) leurs intérêts et leurs idées dans les discours qui portent sur ce qu'ils sont et pensent. D'autre part, rien ne justifie de postuler que la représentation médiatique ne peut être ordinairement assurée que par des communicants professionnels. Si une division du travail délibératif est bien requise dans l'espace public médiatisé, elle n'appelle pas la constitution d'une caste médiatique inamovible, mais tout au plus la formation par chaque groupe social de porte-parole aptes à défendre ses idées et intérêts. La confusion entre expert et porte-parole doit être évitée, en ce qu'elle confère à ceux qui sont invités à parler au nom de leur compétence spécifique supposée un titre infondé à parler au nom du peuple, et qu'elle prive du même coup les citoyens engagés dans des mouvements sociaux de l'accès à la parole médiatique.

Seule une petite minorité de citoyens peuvent prendre la parole dans les lieux les plus visibles du système médiatique, car l'attention du public est un bien rare ; seule une forme de représentation des idées et des intérêts peut donc y rendre possible une délibération inclusive. Mais cela n'implique pas que les voix des citoyens doivent y être *remplacées* par celles des experts et des communicants.

La critique conduite dans cette partie a montré que le caractère inclusif de l'espace public général en tant que canal de la contestation ne peut pas être assuré par le seul pluralisme des médias, fut-il garanti juridiquement. Le défaut de représentativité sociale, économique, raciale et de genre communément manifesté par les élites médiatiques montre assez que les choix orientés au sein des entreprises médiatiques par la recherche du profit n'assurent pas l'inclusivité requise par la contestabilité. En outre les défaillances de la représentation médiatique ne peuvent être compensées par la seule possibilité que des « soulèvements populaires » viennent les corriger, alors même que la représentativité de ses soulèvements mérite toujours elle aussi d'être interrogée. Les sondages d'opinion ne nous donnent pas de ce point de vue un accès beaucoup plus sûr que les éditoriaux des journaux de référence à ce qui constitue le jugement réfléchi du public. Il faut donc conclure que les conditions de la représentativité des opinions médiatiquement visibles, comme celles de leur affrontement raisonné, doivent être créées.

### III. Les médias régulés : instituer l'espace de la contestation

Si le caractère démocratique des régimes contemporains repose notamment sur l'aptitude du peuple à exprimer des critiques compétentes, alors l'espace médiatisé de la contestation doit être *institué*. Une telle tâche suppose des pratiques et institutions médiatiques différentes de celles que nous connais-

sons. Par quelles voies rendre effective l'institution de l'espace de la contestation au sein des médias de masse ? C'est la possibilité d'une régulation démocratique des médias qu'il faut, pour finir, considérer.

### *La délibération médiatisée*

Concevoir les médias de masse comme une arène susceptible d'accueillir des formes inclusives de délibération, façonnant un jugement populaire compétent et répercutant les discours contestataires auprès des instances n'est en rien impossible. Les critiques suscitées par les débats réels laissent entrevoir en creux ce que pourrait et devrait être une *délibération médiatisée*. Celle-ci constitue un type d'affrontement contradictoire distinct de la délibération en face à face, puisqu'elle doit assurer la publicité et l'égalité des échanges malgré le caractère fragmenté et asymétrique de la communication de masse. La délibération médiatisée représente sans doute, par rapport à la délibération en petit groupe, une perte relative de rationalité qui peut toutefois être compensée par le gain considérable qu'elle permet en matière d'inclusion. Près de deux décennies après la tentative pionnière de Page, si la sociologie politique de la communication s'est efforcée de faire du modèle délibératif un outil opératoire pour l'analyse empirique<sup>75</sup>, l'élaboration philosophique du concept de délibération médiatisée reste largement à conduire. Si une telle élaboration dépasse le cadre de cet article<sup>76</sup>, l'analyse conduite dans la partie précédente a montré qu'elle supposait, outre un contexte social et juridique adéquat, un travail actif d'institution de l'espace de la contestation par certains acteurs médiatiques — dans les journaux, à la radio et à la télévision, mais également sur internet et dans les nouveaux médias, en tant qu'ils participent aussi de la communication de masse.

Ce travail incombe certes aussi à d'autres institutions sociales — partis, syndicats, associations, églises, etc. — qui élaborent des discours ou des programmes, identifient des problèmes et des revendications, forment et sélectionnent des porte-parole, et s'affrontent pour l'accès à la parole dans les médias de masse. C'est le système politique tout entier qui a vocation à servir l'institution d'une délibération publique, comme le suggérait Bernard Manin dans l'une des premières formulations de la démocratie délibérative : grâce à « la pluralité des forces sociales, des groupes, syndicats et associations » s'exprimant publiquement, « le gouvernement est contraint de se justifier devant le public cependant que ses adversaires argumentent aussi. [...]

75. Pour une tentative récente et une synthèse, voir Rousiley C. M. Maia, *Deliberation, The Media and Political Talk*, New York, Hampton Press, 2012.

76. Nous avons entrepris ailleurs d'en dégager les bases théoriques. Charles Girard, « La délibération médiatisée. Démocratie et communication de masse », *Archives de philosophie du droit*, 54, 2011, p. 207-244.

Le véritable but du pluralisme des contre-pouvoirs n'est pas l'équilibre, mais la délibération<sup>77</sup> ».

Il n'en reste pas moins que la sélection drastique des discours et des orateurs qu'opèrent inévitablement les agents de la communication de masse reste le lieu principal où se joue la qualité épistémique et la représentativité des échanges de l'espace public médiatisé. Permettre l'institution de l'espace de la contestation ne requiert pas de confier un nouveau pouvoir aux agents médiatiques, mais de faire en sorte que le pouvoir qu'ils exercent *déjà* soit régulé. Le rôle décisif des *gate-keepers*, ces portiers effectuant, à chaque point d'entrée du système médiatique, le tri entre les contenus appelés à être diffusés et les autres, a depuis fort longtemps été identifié par la sociologie de la communication<sup>78</sup>. C'est par la sélection, plus encore que par la hiérarchisation des contenus sélectionnés ou par le cadrage lié à leur mode de présentation que les opérateurs de médias de masse exercent, consciemment ou non, un pouvoir politique considérable. La seule transmission d'informations a en effet des conséquences déterminantes, comme le note le sociologue Michael Schudson : « La "valeur ajoutée" liée à la manière dont les médias infléchissent l'information n'accroît souvent que de façon fractionnelle la pure force exercée par la diffusion de masse de l'information<sup>79</sup>. » Le pouvoir exercé de fait par les agents qui contribuent à ce processus de sélection appelle, dans un régime soucieux de favoriser la compétence du peuple, une politique de régulation.

### *Les objections à la régulation*

Tout projet de régulation de la communication publique soulève des inquiétudes légitimes, dès lors qu'il paraît menacer l'indépendance des agents médiatiques. Celle-ci se satisfait aussi mal d'un régime de contrôle étroit des médias par l'État que d'une politique de *laisser-faire* consacrant le pouvoir des acteurs économiques dominants. Cependant, dans les sociétés dotées d'un système médiatique pluraliste, le caractère divers et faiblement coordonné du système médiatique — dont le niveau d'intégration est faible — rend pensable une régulation *plurielle*. Il est concevable qu'une pluralité d'acteurs contribue, sans coordination par une autorité centrale, à instituer l'espace de la contestation. Cela peut être rendu possible non par la grâce d'un mécanisme impersonnel d'ajustement des actions privées, mais par la convergence d'actions multiples, décentralisées et parfois sans doute contradictoires, mais dont la convergence suffisante doit être assurée par une compréhension

77. Bernard Manin, « Volonté générale ou délibération ? Esquisse d'une théorie de la délibération politique », *Le débat*, 33, 1985, p. 91.

78. David M. White, « The Gate Keeper », *Journalism Quarterly*, 27, 1950, p. 383-390.

79. Michael Schudson, *The Sociology of News*, New York, W. W. Norton & Company, 2003, p. 28.

partagée de l'objectif commun qu'est l'institution d'un espace public de contestation.

Une autre objection au projet régulateur pointe l'obstacle que représentent les formes extrêmes de fragmentation et de décentralisation produites par la dernière révolution médiatique en date. Depuis l'épisode Baird, l'essor d'Internet et des réseaux sociaux a bouleversé en deux décennies la structure du système médiatique, multipliant les points d'entrée dans l'espace médiatique et diversifiant les profils des agents qui participent à la sélection des contenus. Le processus de sélection n'a pas disparu mais est devenu nettement plus diffus: ce n'est plus l'entrée dans le système médiatique qui importe, mais les passages successifs qui peuvent faire voyager un contenu de zones de faible visibilité (tels les sites internet accessibles à tous mais fréquentés par une poignée de visiteurs) jusqu'aux zones de haut visibilité (tels les sites fréquentés par des millions d'internautes)<sup>80</sup>. Le partage entre la masse des discours destinés à l'obscurité et la minorité de discours susceptibles d'atteindre le type de visibilité propre à la communication de masse n'est certes pas supprimé, mais il est devenu délicat d'en assigner la responsabilité à une classe déterminée d'individus. Si cette sélection progressive peut parfois être imputée à des acteurs conservant un pouvoir de recommandation important, tels les journaux de référence et les chaînes de télévision, elle peut aussi désormais être provoquée par l'agrégation d'un grand nombre de choix — ou de clics — individuels qui augmentent la visibilité d'un contenu en le consultant ou en le recommandant, alors même que ces actes, réfléchis ou impulsifs, échappent à toute régulation. Cependant, la régulation ne suppose pas un investissement de tous les lieux de communication de masse, mais seulement que *certain*s de ces lieux organisent la sélection à laquelle ils contribuent en fonction d'une compréhension partagée du type d'espace public médiatisé que requiert le régime démocratique. Une telle convergence ne suppose ni que tous les opérateurs de la sélection se consacrent à cette tâche d'institution, ni même que ce soit l'unique visée de ceux qui s'y consacrent. Elle suppose seulement qu'une portion suffisamment influente des organes et agents médiatiques orientent ainsi une part de ses activités.

Un tel scénario est d'autant moins irréaliste que les pratiques journalistiques contemporaines, de même que les critiques formulées à l'encontre des médias et les régimes juridiques réglant la communication publique invoquent déjà, quoique sous une forme souvent confuse ou purement rhétorique, un idéal de débat public. S'il reste partiellement indéterminé et en attente de clarification, il constitue une ressource capitale pour le projet d'une régulation délibérative et contestataire des médias. Inversement, l'un des principaux apports d'une pensée démocratique clarifiant l'articulation des visées inclusive et épistémique de la démocratie est d'offrir une base théorique cohérente

---

80. Dominique Cardon, p. 51.

pour conforter et ordonner les pratiques sociales motivées par un tel idéal. Cela apparaît clairement si l'on considère les trois sources distinctes de régulation — éthique, sociale et juridique — disponibles : la déontologie journalistique, la critique des médias et le droit de la communication.

*La régulation éthique : la déontologie journalistique*

La capacité des agents médiatiques à s'autoréguler en fonction de normes collectives internes varie d'un point à l'autre du système médiatique, en fonction de la pression exercée par des normes externes (notamment économiques) qui tendent à s'y substituer, mais aussi du découplage (croissant) entre l'exercice du pouvoir de sélection et l'appartenance à la corporation des journalistes. Si la multiplication des sources non professionnelles de la diffusion de masse peut favoriser l'inclusion, en entraînant la diversification des profils sociaux des agents, elle constitue un obstacle à l'autorégulation *professionnelle* des médias. Des propositions comme celle formulée il y a vingt ans par Karl Popper, qui suggérait la constitution d'un ordre des journalistes (sur le modèle de l'ordre des médecins ou de celui des avocats), de sorte que la violation des règles internes de la profession puissent être plus aisément assorties de sanctions formelles, paraissent aujourd'hui bien lointaines<sup>81</sup>.

Les associations de journalistes s'efforcent néanmoins, notamment de fixer des principes exprimant leur « responsabilité sociale<sup>82</sup> » et précisant leur rôle dans l'institution du « débat public », malgré l'indétermination relative de ces notions. La *Commission sur la liberté de la presse* instaurée par l'ONU au lendemain de la Seconde Guerre mondiale insistait déjà sur le devoir qu'ont les médias de servir « de forum pour l'échange de commentaires et de critiques<sup>83</sup> ». Les codes déontologiques régulièrement produits et révisés, tels que la *Charte d'éthique professionnelle des journalistes* française, le *Code de la presse* allemand, ou la *Déclaration de principe de la Fédération internationale des journalistes sur la conduite des journalistes* esquissent des principes généraux analogues. Ceux sont certes pour l'essentiel non contraignants, et ils se trouvent régulièrement mobilisés par des stratégies de légitimation symbolique qui n'excluent ni leur violation ni l'hypocrisie. Il serait toutefois trop rapide d'en déduire que les normes explicites et implicites qui prévalent au sein de cette profession ne contribuent en rien

---

81. Karl Popper et John Condry, *La télévision. Un danger pour la démocratie*, trad. C. Orsoni, Paris, Anatolia, (1995) 1996. La suggestion de Popper était motivée par une critique des effets « avilissants » de la télévision sur l'éducation.

82. Fred. S. Siebert, Theodore Peterson, et Wilbur Schramm, *Four Theories of the Press. The Authoritarian, Libertarian, Social Responsibility and Soviet Communist Concepts of what the Press Should Be and Do*, Chicago, University of Illinois Press, (1956) 1973.

83. Commission on Freedom of the Press, *A Free and Responsible Press*, Chicago, University of Chicago Press, 1947. Voir aussi William E. Hocking, *Freedom of the Press. A Framework of Principle*, Chicago, University of Chicago Press, 1947.

à orienter l'action des organes de presse. La sociologie du journalisme révèle l'influence qu'exercent les normes propres de la profession sur les choix et les actions de ses membres<sup>84</sup>, réalisant ainsi une forme réelle d'autorégulation.

En outre, ces normes explicites et implicites se trouvent elles-mêmes évaluées, contestées et révisées de l'intérieur de la profession. Ainsi le mouvement du « journalisme public » porte-t-il depuis vingt ans une remise en cause systématique des pratiques journalistiques dominantes qui limitent l'accès des citoyens à la communication de masse, au profit d'une élite de communicants professionnels prompte à favoriser un éventail restreint de points de vue. L'objectif revendiqué de ce journalisme activiste pour « instaurer les conditions du débat » est de rendre possible la « participation des citoyens à la vie publique » et de leur « permettre de débattre des questions publiques (avec leurs dirigeants, responsables locaux, experts, divers, etc.)<sup>85</sup> ». En faisant participer des citoyens ordinaires au processus de sélection des enjeux et des discours, mais aussi à l'élaboration des débats et reportages, ces journaux ou sites internet font entendre des voix contestataires communément inaudibles dans les médias de masse. Journalisme « public », « civique » ou « citoyen » : des mouvements multiples s'efforcent, de l'intérieur de la profession, d'inventer des pratiques assurant le caractère inclusif et contradictoire de l'espace public médiatisé, et contribuant ainsi à réaliser son potentiel autorégulateur.

#### *La régulation sociale : la critique des médias*

La critique des pratiques médiatiques n'est pas seulement interne à la profession journalistique mais provient largement de discours externes, savants et profanes, qui contribuent aussi à orienter les comportements des agents et manifestent de la façon la plus saillante l'ambition sociale de régulation des institutions et pratiques médiatiques. Ces discours critiques, souvent centrés sur le manque de représentativité des points de vue diffusés et sur l'irrationalité ou la partialité des conflits d'opinions mis en scène, sont communément guidés par une vision au moins implicite de ce que devrait être l'espace public de la contestation. Il est vrai que si la corruption ou le détournement du débat public sont souvent dénoncés, les critiques savantes les plus influentes, du « modèle de la propagande » de Noam Chomsky et Edward

---

84. Voir par exemple Cyril Lemieux, *Mauvaise presse. Une sociologie compréhensive du travail journalistique et de ses critiques*, Paris, Métailié, 2000 ; David Prichard et Florian Sauvageau, *Les journalistes canadiens. Un portrait de fin de siècle*, Saint-Nicolas, Presses de l'Université de Laval, 1999.

85. Arthur Charity, « Journalisme public : vers une écoute plus constructive des gens ordinaires », *Cahiers du journalisme*, 2, 1996, p. 130.

Herman<sup>86</sup> à la critique bourdieusienne de la télévision<sup>87</sup>, rechignent à offrir une formulation positive de ce que devrait être la délibération médiatisée. Méfiante vis-à-vis des idéaux *positifs*, la critique des médias n'en dénonce pas moins avec constance depuis plus d'un siècle<sup>88</sup> l'étouffement des voix minoritaires et les mécanismes de désinformation. Ainsi la critique de Pierre Bourdieu vise-t-elle clairement les biais affectant la sélection des points de vue lorsqu'il dénonce le « quasi-monopole » qu'exerce, dans le contexte français, une élite médiatique aux présupposés homogènes sur l'organisation du débat public : « Il n'est pas de discours [...] ni d'action [...] qui, pour accéder au débat public, ne doive se soumettre à cette épreuve de la sélection journalistique, c'est-à-dire à cette formidable censure que les journalistes exercent, [...] en rejetant dans l'insignifiance ou l'indifférence des expressions symboliques qui mériteraient d'atteindre l'ensemble des citoyens<sup>89</sup>. » Les prescriptions apportées par la critique des médias de masse rejoignent en partie celle du journalisme public : il importe d'ouvrir tant le travail de sélection que l'accès à la parole au-delà du cercle des journalistes et des communicants professionnels. Si les journalistes activistes insistent sur l'ouverture au public, Bourdieu suggère pour sa part une « action concertée » entre les « producteurs culturels » et les « journalistes, détenteurs du (quasi-)monopole des instruments de diffusion »<sup>90</sup>. Elle doit permettre aux premiers de protéger leurs champs de production spécifiques contre l'influence néfaste des normes économiques véhiculées par la diffusion de masse, mais aussi contrer les mécanismes qui conduisent les principaux médias à opérer des sélections restreintes et similaires, en l'absence même de coordination consciente.

Ces utiles recommandations ne permettent toutefois pas de comprendre à quelles conditions la sélection inévitable pourrait ne pas constituer une forme de « censure », même involontaire : l'ouverture à des citoyens ordinaires, artistes ou chercheurs n'assure pas à elle seule le caractère inclusif et contradictoire de la communication de masse, même si elle y contribue. La dénonciation de la configuration actuelle de « ce que l'on appelle parfois "l'espace public", c'est-à-dire la grande diffusion<sup>91</sup> » n'est donc pas complète sans une réflexion positive sur ce que pourrait être, sans guillemets, un espace public médiatisé à la fois délibératif et contestataire. La philosophie

---

86. Noam Chomsky et Edward S. Herman, *La fabrication du consentement*, trad. D. Arias, Marseille, Agone, (1988) 2008.

87. Pierre Bourdieu, *Sur la télévision*, Paris, Liber, 1996.

88. Robert W. McChesney et Ben Scott, dir., *Our Unfree Press. 100 Years of Radical Media Criticism*, New York, The New Press, 2004. Voir aussi le dossier « Critiquer les médias ? », *Mouvements*, 61, 2010, 1.

89. Pierre Bourdieu, *Sur la télévision*, p. 54.

90. *Ibid.*, p. 95.

91. *Ibid.*, p. 52.

politique normative et la critique des médias ont vocation, en ce point, à se soutenir l'une l'autre.

*La régulation légale: le droit des médias*

La dernière source disponible de régulation est le droit des médias, aujourd'hui encore largement en attente de systématisation, au niveau national comme international<sup>92</sup>. C'est l'un des lieux où l'apport d'une théorie de l'autogouvernement évitant l'ornière du postulat pluraliste est le plus net. Le paradigme du « marché des idées » a en effet dominé depuis près d'un siècle<sup>93</sup> le droit américain des médias, et influencé par là l'évolution d'autres traditions juridiques. Le rejet de ce paradigme, justifié dans la partie précédente, conduit donc à en chercher un autre paradigme. Au-delà du marché des idées, c'est l'idée que la liberté d'expression et la liberté de la presse constituent un fondement suffisant pour la régulation juridique des médias qui se voit remise en cause, s'il est vrai que la démocratie appelle un travail d'institution de l'espace public médiatisé. La thèse défendue ici conduit à envisager que le principe libéral de la liberté d'expression et de la presse se voit complété par d'autres principes juridiques, qui assurent la nature du régime démocratique<sup>94</sup>.

L'insuffisance du principe du « pluralisme », lorsqu'il est compris comme une émanation du droit individuel à la libre communication, est de ce point de vue révélatrice. En France, le juge constitutionnel a reconnu comme des objectifs de valeur constitutionnelle « la préservation du caractère pluraliste des courants d'expression socioculturels auquel [les moyens de communication audiovisuelle], par leur influence considérable, sont susceptibles de porter atteinte<sup>95</sup> » et « le pluralisme des quotidiens d'information politique et générale<sup>96</sup> ». Mais l'objectif de valeur constitutionnelle — une entité juridique ambiguë, conçue à cette occasion — n'impose aucune obligation claire de résultats; son caractère contraignant est incertain. Ainsi, si l'objectif du pluralisme des quotidiens d'information a pu amener le juge constitutionnel à invalider, en 1986, la suppression par le législateur des seuils de concentration économique fixés pour les entreprises de presse en 1984, il ne l'a pas conduit à empêcher par la suite le relèvement considérable de ces seuils. L'ambiguïté de l'objectif de valeur constitutionnelle tient à ce qu'il se présente comme une limitation d'un droit fondamental qui est justifiée en tant que condition d'effectivité de ce droit pour tous. Si le pluralisme

92. Emmanuelle Derieux, *Droit des médias*, Paris, LGDJ, 1991, p. 1-20.

93. Paul Starr, *The Creation of the Media: Political Origins of Modern Communications*, New York, Basic Books, 2004, chap. VIII.

94. Voir aussi Jean-Marc Ferry, *La question de l'État européen*, Paris, Gallimard, 2000, chap. V.

95. Décision n° 82-141 DC du 27 juillet 1982.

96. Décision n° 84-181 DC du 11 octobre 1984.

doit être imposé, en limitant la liberté d'expression et de la presse, c'est que son absence révèle que celle-ci n'est pas effective. On comprend dès lors qu'un tel objectif ne puisse motiver des restrictions sérieuses du droit fondamental qu'il vise à protéger. Or toute mesure régulatrice concernant par exemple les limites à la concentration, l'institutionnalisation du principe de la neutralité de l'internet ou des obligations de représentation équitable des points de vue politiques analogue à celle imposée un temps par la *fairness doctrine* aux États-Unis peut être présentée comme constituant une entrave à la liberté de communiquer des entreprises de presse<sup>97</sup>. Un autre fondement juridique à la régulation est requis.

Enfin, la régulation légale vise, de façon décisive, à soutenir les efforts régulateurs des journalistes et du public. Dans le premier cas, l'indexation de la répartition d'une partie des financements publics à l'effort conduit par les organes de presse pour assurer certaines responsabilités sociales précises (tels qu'il en existe en France, sous la forme vague et dépourvue de portée applicative réelle des « missions de service public ») permet, comme le suggère Pettit<sup>98</sup>, d'encourager ceux qui tendent à se conformer à certaines règles plutôt que de pénaliser ceux qui ne s'y conforment pas. Dans le second cas, le droit peut instituer des instances formelles destinées à accueillir les plaintes des citoyens et des groupes sociaux vis-à-vis des médias de masse (le CSA français ou la FCC américaine constituent en théorie, quoique sous une forme très insatisfaisante, des forums de ce type). Puisque les médias de masse exercent, par leur rôle dans l'institution de l'espace de la contestation médiatisée, un pouvoir politique considérable, les décisions qu'ils prennent devraient elles-mêmes pouvoir être contestées, à travers des canaux formels et informels.

Les raisons pour lesquelles l'espace public médiatisé devrait offrir un contexte propice à la contestation, les conditions de réalisation d'un tel contexte et les voies par lesquelles ces conditions pourraient être satisfaites ont été successivement considérées. Trois thèses ont été défendues en chemin.

Premièrement, la démocratie de contestation ne peut constituer une interprétation convaincante de l'idéal du gouvernement par et pour le peuple que si elle compte sur la *compétence du peuple*. Fonder la légitimité des décisions politiques sur leur contestabilité ne permet en effet d'articuler les visées inclusive et épistémique que si le jugement du peuple, tel qu'il s'exprime dans le vote et par l'opinion publique, demeure *l'une* des sources ultimes (directe ou indirecte) des décisions majoritaires *et* des contestations qu'elles entraînent.

---

97. Sur les problèmes analogues dans le droit américain, voire C. Edwin Baker, *Media Concentration and Democracy. Why Ownership Matters*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

98. Pettit, *Républicanisme*, p. 20.

Deuxièmement, le jugement compétent du peuple suppose l'institution active d'un *espace médiatisé* propice à la délibération et à la contestation. En effet, l'existence d'un cadre juridique assurant l'indépendance et la diversité des médias ne suffit pas à garantir que la communication de masse permette la représentation des idées et des intérêts de tous les citoyens, ni qu'elle organise leur confrontation raisonnée: il faut encore que les agents médiatiques instituent le contexte requis par la contestation.

Troisièmement, ce travail d'institution passe par la *régulation éthique, juridique et sociale* des pratiques et des institutions médiatiques, et en particulier du travail de sélection constitutif de la communication de masse. Cette régulation, justifiée par le pouvoir considérable qu'exerce, dans son ensemble, la multitude décentralisée des agents médiatiques, est d'autant moins irréaliste qu'un idéal diffus de débat public oriente déjà les pratiques journalistiques, les critiques sociales des médias et les traditions juridiques. C'est lorsque cette régulation et l'institution qu'elle rend possible font défaut que le recours au jugement du peuple expose la démocratie à l'incompétence.

# Déconstruire la démocratie épistémique ? Remarques sur le procéduralisme épistémique d'Estlund

Soumaya Mestiri

Autorité démocratique et contestation  
Volume 40, numéro 2, automne 2013

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1023704ar>  
DOI : <https://doi.org/10.7202/1023704ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)  
1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Mestiri, S. (2013). Déconstruire la démocratie épistémique ? Remarques sur le procéduralisme épistémique d'Estlund. *Philosophiques*, 40 (2), 433–455.  
<https://doi.org/10.7202/1023704ar>

Résumé de l'article

Le présent travail se propose de mettre en lumière le caractère relativement problématique du procéduralisme épistémique de David Estlund. Conçu comme un paradigme alternatif, à mi-chemin entre le libéralisme procédural d'un Rawls ou d'un Habermas et une vision plus substantielle du politique où la « qualité » de la décision compterait tout autant que la procédure dont elle est issue, ce type de positionnement théorique hybride se révèle n'être ni tenable ni, en dernière instance, crédible. L'analyse, sur une période de trente ans, des écrits d'Estlund, permettra de comprendre que les enjeux de la question dépassent de loin le caractère restreint d'une simple querelle de clocher.

# Déconstruire la démocratie épistémique?

## Remarques sur le procéduralisme épistémique d'Estlund

SOUMAYA MESTIRI

Université de Tunis

mestiri.soumaya@yahoo.fr

**RÉSUMÉ.** — Le présent travail se propose de mettre en lumière le caractère relativement problématique du procéduralisme épistémique de David Estlund. Conçu comme un paradigme alternatif, à mi-chemin entre le libéralisme procédural d'un Rawls ou d'un Habermas et une vision plus substantielle du politique où la « qualité » de la décision compterait tout autant que la procédure dont elle est issue, ce type de positionnement théorique hybride se révèle n'être ni tenable ni, en dernière instance, crédible. L'analyse, sur une période de trente ans, des écrits d'Estlund, permettra de comprendre que les enjeux de la question dépassent de loin le caractère restreint d'une simple querelle de clocher.

**ABSTRACT.** — This paper aims at highlighting the awkwardness of epistemic proceduralism as promoted by the political philosopher David Estlund. We'll try to show to what extent such a hybrid theory — thought to be halfway between the procedural liberalism of Rawls and Habermas, and a more “comprehensive” conception in which the correctness of the outcome does matter — is neither sustainable, nor credible. Our study of Estlund's writings over a thirty years period will allow us to deconstruct the philosopher's main thesis and therefore bring out the idea that what is at stake here is far from being a mere local quarrel.

Que la démocratie strictement procédurale ait vécu, voilà un point qui fédère l'assentiment de plus d'un théoricien aujourd'hui, et ce, indépendamment des sympathies idéologiques et de la radicalité du diagnostic d'échec avancé par les uns et les autres. De la théorie du choix rationnel en passant par le libéralisme politique rawlsien, l'idée que la bonne décision est purement et simplement celle qui se contente de satisfaire à la procédure donnée dérange ceux qui, de plus en plus, questionnent la vérité mais aussi la valeur des choix démocratiques. En témoigne la volonté d'un certain nombre de philosophes politiques depuis une vingtaine d'années maintenant, *d'amender* la démocratie procédurale en lui injectant la « substance » censée lui faire défaut — sans pour autant l'ancrer dans un terreau « compréhensif ».

Un bel exemple de cette hybridation conceptuelle est sans nul doute le « procéduralisme épistémique » défendu par David Estlund. Selon lui, « les lois produites démocratiquement sont légitimes et font autorité parce qu'elles sont produites suivant une procédure dont la tendance est de produire des décisions correctes<sup>1</sup> ». Le procéduralisme épistémique se différencie

---

1. David Estlund, *L'autorité de la démocratie: une perspective philosophique*, traduit par Yves Meinard, Paris, Hermann, « L'avocat du diable », 2011, p. 23.

donc du procéduralisme « pur » (ou « procéduralisme équitable ») en ce qu'il ne saurait être indifférent au résultat de la procédure; dans le même temps, cependant, il se démarque des versions fortes de la démocratie épistémique — ce qu'Estlund nomme « théories fondées sur la justesse<sup>2</sup> » — dans la mesure où il ne s'attache à pas un résultat particulier et déterminé, mais prétend s'intéresser à la mise au jour de la vérité « quelle qu'elle soit<sup>3</sup> ». Dans tous les cas, le modèle estlundien pose que « les critères épistémiques sont compatibles, au moins en principe, avec le procéduralisme<sup>4</sup> ».

Ce qui semblait faire la pertinence et l'intérêt du « procéduralisme épistémique » se révèle toutefois en être le talon d'Achille. Ni proprement politique ni foncièrement substantiel, l'entre-deux conceptuel au sein duquel il est censé évoluer est en réalité difficilement définissable. En travaillant systématiquement à tempérer les velléités compréhensives vers lesquelles tend naturellement la composante épistémique de son modèle, Estlund finit par proposer un « procéduralisme procédural » assez peu convaincant au regard du principe initial d'hybridation conceptuel censé l'animer (I.1).

Ce premier niveau d'analyse, qui correspond peu ou prou à l'Estlund de *L'autorité de la démocratie* (opus majeur conçu, tout à la fois, comme une synthèse et un affinement de tous ses écrits antérieurs), se trouve tout à la fois conforté et dépassé par les toutes dernières productions du philosophe. Nous montrerons, *via* la lecture et l'usage que fait essentiellement le *dernier* Estlund de Rawls (I.2), qu'entre justifications intrinsèques et justifications instrumentales du modèle délibératif le procéduralisme épistémique « continue » certes de faillir au principe d'une hybridation conceptuelle équilibrée, mais en tendant au final à être plus substantiel que ce qui était initialement prévu.

Que les attermoissements conceptuels, toujours possibles sur une production qui s'étale sur plus de vingt ans, finissent par aboutir à des revirements de ce type, voilà qui ne peut que pousser à interroger les fondements mêmes de l'exigence épistémique en démocratie (procédurale): de quoi la démocratie épistémique est-elle donc le nom? Nous montrerons qu'en ce qui concerne les prétentions affichées cette dernière ne fait pas mieux que les modèles qu'elle était censée amender, voire supplanter, en raison, notamment

---

2. Selon Estlund, l'exemple paradigmatique de ces théories jugées « trop épistémiques » est la théorie rousseauiste de la volonté générale. L'expression « *theories of correctness* » est généralement traduite par « théories de la justesse »; certains osent néanmoins le néologisme « correctitude ». Le terme de « rectitude », qui a l'avantage de préserver la dimension substantielle (épistémique) desdites théories, est également une possibilité.

3. David Estlund, « Making Truth Safe for Democracy », dans David Copp, Jean Hampton et John E. Roemer, dir., *The Idea of Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 79.

4. David Estlund, « Beyond Fairness and Deliberation: The Epistemic Dimension of Democratic Authority », dans James Bohman et William Rehg, dir., *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, Cambridge, MIT Press, 1998, p. 174.

d'un positionnement à contre-courant des enjeux actuels (II.1). Mais cet aboutissement est avant tout l'échec sans cesse recommencé du libéralisme. Après l'échec du « tout politique » à la Rawls, les libéraux changent de stratégie et inversent la tendance en nous faisant croire, en vain, que le libéralisme peut être substantiel sans être dogmatique, selon l'expression d'Estlund lui-même. En ce sens, la démocratie épistémique, dans sa version procédurale du moins, reflète la propension foncière de l'ogre libéral à assimiler les modélisations auxquelles il peut théoriquement prétendre (II.2). Dès lors, l'échec de la démocratie épistémique, énième variation sur le thème de la concession libérale, n'est pas autre chose que la suite logique de la faillite du multiculturalisme libéral, et, plus anecdotiquement, du libéralisme postcolonial.

## I.

On a qualifié le procéduralisme épistémique estlundien de « mélange instable d'idées<sup>5</sup> ». Indépendamment de la perspective critique adoptée, force est de constater que les multiples hésitations qui peuplent la réflexion d'Estlund dans *Democratic Authority* ne peuvent que conforter cette appréciation. À ce titre, une brève reconstruction du procéduralisme épistémique et d'un certain nombre de ses prétentions peut nous aider à y voir plus clair.

La difficulté majeure auquel fait face Estlund est, comme nous y faisons allusion en introduction, de préserver le caractère procédural de sa théorie tout en en revendiquant la portée épistémique. Il s'agit de se poser comme solution de remplacement, tout à la fois au « nihilisme politique » et aux conceptions exagérément épistémiques de la démocratie.

### 1.1.

L'un des moyens pour réussir à garder l'équilibre théorique est de commencer par jouer sur le niveau d'exigence épistémique. Sur un plan purement principal d'*abord*: c'est ce que fait Estlund lorsqu'il explique que le but du procéduralisme épistémique n'est pas de fournir une « théorie de la bonne décision » dans la mesure où il accepte les « mauvaises » lois: « Le procéduralisme épistémique n'exige pas de la démocratie une bien grande exactitude [...] Le procéduralisme épistémique [...] donne légitimité et autorité aux lois en général, y compris à celles qui sont inadéquates<sup>6</sup> » (p. 39). Ainsi, contre ceux qui prétendraient que le procéduralisme épistémique s'intéresse un peu trop à la vérité, l'argument de la « modestie épistémique » en fait valoir le

---

5. On pense notamment à la critique de Thomas Christiano dans « Debate: Estlund on Democratic Authority », *Journal of Political Philosophy*, 2, 2009, p. 238. Farouche défenseur du procéduralisme équitable, Christiano est considéré par Estlund comme l'un des théoriciens les plus convaincants sur le sujet, voir « Beyond... », p. 200, n. 5.

6. Estlund, *L'autorité de la démocratie*, p. 39.

caractère quasi-ascétique : ne suffit-il pas d'une faible probabilité que la décision prise soit la bonne pour valider la construction estlundienne ?

Pour ce qui est de la nature de la vérité requise par le procéduralisme épistémique, *ensuite*. Celui-ci exige une simple conception « minimale » du vrai, un *vademecum* des valeurs basiques partagées par tous. Il y a en effet, explique Estlund, et par définition, des choses justes, d'autres injustes et mauvaises sur lesquelles nous nous entendons tous, quelle que soit notre conception particulière de la vérité. Il est donc possible de défendre une conception générale du vrai sans pour autant dépendre d'une quelconque doctrine compréhensive.

Une fois cela acquis, il devient « bien difficile de nier qu'il puisse y avoir une vérité dans le domaine politique<sup>7</sup> ». Si tel est le cas, il faut bien songer à en tenir compte d'une manière ou d'une autre. Ce sera à travers le « critère d'acceptabilité générale » :

Contre l'idée que la vérité, en tant que telle, ne doit jouer aucun rôle en théorie politique normative, je vais affirmer qu'un critère d'acceptabilité générale doit être mis en avant en tant que critère vrai, et non pas seulement en tant que critère généralement acceptable<sup>8</sup>.

Le critère d'acceptabilité générale (CAG) pose que, pour qu'une doctrine D soit admissible en tant que fondement (ou « prémisses ») de la justification politique, il est nécessaire qu'elle soit acceptée par l'ensemble des membres du groupe C, et uniquement par eux, étant entendu que C spécifie à chaque fois l'ensemble des individus « qualifiés » ou « raisonnables ». Néanmoins, si l'acceptabilité de tous les membres de C est nécessaire, elle n'est néanmoins pas suffisante au sens où « on laisse ouverte la question de savoir s'il y a d'autres éléments que l'acceptabilité qui conditionnent l'admissibilité [de D]<sup>9</sup> ».

Comment être sûr néanmoins que CAG s'applique à elle-même, c'est-à-dire qu'elle soit effectivement acceptée par tous les membres d'un groupe C, quel qu'il soit ? Certaines personnes pourraient en effet refuser leur inclusion de droit dans C, mais surtout, récuser l'idée qu'il faille requérir l'acceptation de tous les membres du groupe pour valider l'utilisation de D comme base à la justification d'une décision politique. Dès lors, CAG s'auto-invaliderait purement et simplement.

L'« exigence d'insularité » est censée éviter ce blocage. En faisant que chaque membre de C reconnaisse à tous ses congénères, et uniquement à eux, un « droit de rejet », CAG se prémunit contre le risque d'auto-exclusion. De fait, le seul moyen pour que CAG soit elle-même acceptée par C, c'est-à-dire reconnue comme une doctrine dont le but est de déterminer ce qui peut

7. *Ibid.*, p. 19.

8. *Ibid.*, p. 49.

9. *Ibid.*, p. 103.

compter comme base à la justification politique, est d'octroyer à ses membres la possibilité de rejeter D. De fait, si l'on sait que l'on a la possibilité, reconnue par tous les autres membres du groupe, de rejeter une doctrine particulière, quelle qu'elle soit, alors il n'y a aucune raison, indépendamment de l'usage effectif du droit de rejet en question, de refuser le principe de sa propre inclusion dans C et/ou d'entériner ainsi le principe selon lequel l'acceptabilité de tous les membres est requise pour valider une doctrine quelconque.

CAG étant ainsi théoriquement validée, une difficulté d'un autre ordre apparaît. Dans la mesure où chaque groupe rejette les droits de rejet de l'autre, et réciproquement, cela signifie qu'aucun groupe ne reconnaît à l'autre la possibilité de se constituer en tant que tel — le droit de rejet étant ce qui, en dernière instance, permet de spécifier un C quelconque. L'implication directe de cela est que chaque groupe se considère comme la spécification légitime de C. Il faut donc nécessairement arbitrer entre autant de revendications légitimes qui satisfont toutes les exigences requises en la matière.

Au nom de quoi, en effet, tel groupe insulaire C<sub>T</sub> pourrait-il prétendre avoir le privilège de rejeter les justifications qui ne lui conviennent pas? Tous les groupes étant également admissibles, la seule solution est, explique Estlund, « de faire appel à la vérité<sup>10</sup> ». Il faut, en d'autres termes, reconnaître que l'exigence d'acceptabilité générale qualifiée n'est pas seulement raisonnable, mais vraie. Si elle est vraie, cela implique nécessairement qu'il n'existe qu'une unique spécification de C pour laquelle ladite exigence est effectivement vraie. Estlund clôt sa démonstration en invitant chacun, et particulièrement les tenants du libéralisme politique rawlsien visés au premier chef, à prendre ses responsabilités et à décréter courageusement qu'il y a des « conceptions » qui sont « erronées », plutôt que de louvoyer en ménageant la chèvre et le chou pour éviter les « rancœurs et les divisions<sup>11</sup> ».

La manière estlundienne de voir les choses ne laisse pas d'interpeller. De fait, reconnaître la véracité de CAG nous permet simplement de dire qu'il existe une unique spécification de C pour laquelle cette exigence principielle est vraie. Mais elle ne nous dit strictement rien *quant à la manière de déterminer ledit C*, le seul groupe qui, au final, pourra se prévaloir d'un droit de rejet à l'égard des prémisses qui sous-tendent la justification des décisions politiques. L'analyse finit étrangement par ressembler beaucoup plus à un raisonnement par l'absurde destiné à montrer « pourquoi le libéralisme politique devrait admettre la vérité » qu'à une réflexion réellement aboutie sur les tenants et les aboutissants du critère d'acceptabilité générale<sup>12</sup> :

10. *Ibid.*, p. 108.

11. *Ibid.*, p. 109; 108.

12. Pourquoi le problème se pose-t-il en fonction de groupes qui s'affrontent et se définissent par l'exclusion des autres, plutôt qu'en fonction de simples points de vue qualifiés?

nous sommes là en présence d'une véritable aporie, qu'Estlund n'explique jamais vraiment.

## 1.2

Cette tendance à « fuir la substance », pour reprendre la critique que le philosophe américain lui-même fait aux tenants du procéduralisme pur, se lit à un autre niveau. On sait que tout l'intérêt du procéduralisme épistémique est de fonder l'autorité des décisions politiques non pas simplement sur la procédure dont elles sont issues, mais sur la mise en œuvre des critères indépendants en charge d'en estimer la pertinence. Or le philosophe reste étonnamment silencieux sur la nature de ces critères extra-procéduraux<sup>13</sup>, véritables arlésiennes. « Estlund en suppose systématiquement l'existence mais ne nous explique jamais quelle pourrait être leur nature », par crainte, peut-on penser, que sa théorie soit taxée d'« épistémisme substantiel<sup>14</sup> ». Ce dernier avance avec précaution tant la tâche est malaisée, mais la prudence affichée est telle qu'il finit par se retrouver dans une position d'auto-défense quasi-permanente. Entre ajustements et reformulations, le propos s'enlise

---

L'explication quasi-psychanalytique qui voudrait y voir la prégnance du fédéralisme américain a tout de même du mal à convaincre. À noter par ailleurs que toute l'architecture du raisonnement d'Estlund, s'agissant de la critique du libéralisme politique rawlsien, repose sur l'idée, à notre connaissance jamais défendue ou postulée par Rawls, que les groupes sont *en concurrence* les uns avec les autres.

13. Le silence d'Estlund n'est pas anodin. Il est révélateur du malaise qu'éprouvent les théoriciens de la démocratie épistémique, dans sa version modérée du moins, à assumer le caractère proprement substantiel de leur approche. On trouve une bonne illustration de cet état de fait dans les propos de José Luis Martí, autre partisan du procéduralisme épistémique, à tout le moins dans son article *The Epistemic Conception of Deliberative Democracy Defended*, dans S. Besson et J. L. Martí (dir.), *Deliberative Democracy and Its Discontent*, Aldershot, Ashgate, 2006, p. 29-30. Celui-ci explique que la démocratie épistémique se fonde sur deux thèses. La première, la « thèse ontologique », pose que la démocratie épistémique, dans sa quête de la bonne décision, se fonde sur l'utilisation d'un critère « partiellement indépendant » tout à la fois, de la procédure qui conduit à ladite décision et des préférences et autres croyances des participants au processus décisionnel. Ce critère est considéré comme potentiellement *connaissable*. Reste à savoir comment. C'est là qu'intervient la « thèse épistémologique » qui affirme que la délibération démocratique est la méthode idoine pour prendre des décisions politiques légitimes. Mais, fait curieux, il n'est alors plus question du critère extra-procédural à l'aune duquel sont évaluées les décisions prises au cours du processus délibératif, alors même que nous cherchions, rappelons-le, le moyen d'en déterminer la teneur. Tout cela est d'autant plus curieux que Martí clôt son exposé en expliquant que la « condition délibérative » est l'apanage de ceux qui promeuvent une conception épistémique de la démocratie alors que l'on sait que c'est la question du critère non procédural qui fait, précisément, la spécificité mais aussi la valeur ajoutée du procéduralisme épistémique.

14. Antonio Palumbo, *La democrazia deliberativa dalla svolta epistemica all'inversione democratica*, in *La politica fra verità e immaginazione*, A. Ferrara (dir.), Milan, Mimesis, 2011, p. 103. Nous utilisons ici l'expression « épistémisme substantiel » en référence et par opposition à la « théorie épistémique formelle », autre nom donné par Estlund à son procéduralisme épistémique.

quelque peu, ce qui n'est pas sans incidence sur l'économie générale de l'argumentation :

L'exigence d'acceptabilité générale est, bien évidemment, une exigence morale de plein droit. Si l'on se conforme à elle, les critères qui s'appliquent à l'évaluation des décisions politiques ne s'appliquent pas comme des vérités morales mais comme des critères généralement acceptables. J'en parlerai comme des critères normatifs pour éviter de paraître suggérer qu'ils sont applicables en tant que vérités morales. Pour autant, la normativité qui caractérise ces critères est très certainement de type moral plutôt que de tout autre type de normativité<sup>15</sup>.

Résumons-nous : le procéduralisme épistémique fait une certaine place à la vérité. Cette vérité n'est pas simplement procédurale. Elle est substantielle dans la mesure où il faut bien un critère indépendant pour juger de la justesse des décisions politiques. On aurait tort, néanmoins, de considérer que ledit critère tire sa valeur opératoire de son caractère substantiel : « Ce n'est pas à leur vérité que les critères substantiels de validité au regard desquels les décisions politiques sont jugées doivent ce statut, mais plutôt au fait qu'ils sont, dans un certain sens, généralement acceptables<sup>16</sup>. » Chacun peut adhérer à une prémisses ou un critère parce qu'il les considère comme vrais, mais ce n'est certainement pas en raison de leur véracité qu'ils seront, en dernière instance, publiquement validés.

Dit autrement : les critères qui ont passé l'exigence d'acceptabilité générale sont, de par le fait, acceptables. En ce sens très précis, ce sont des raisons morales qui, de par le fait, *obligent* en ce qu'elles exigent légitimement d'être, d'une manière ou d'une autre, prises en considération. La moralité ainsi entendue n'a aucun caractère compréhensif. Il ne s'agit pas, à proprement parler, de vérités morales érigées en critères d'évaluation qui, ayant passé avec succès le test de l'acceptabilité générale, fonctionneraient comme des commandements ou des prescriptions, mais de principes normatifs non compréhensifs (ne disant rien de la nature de la vérité) qui permettent d'estimer les décisions aux différents stades de la justification politique.

Se dégage nettement l'impression, à ce niveau, que l'idéal de vérité joue ici le simple rôle d'alibi : il est là pour valider l'exigence épistémique mais n'a, en dernière instance, aucune « prérogative théorique ». C'est très exactement ce qu'Estlund affirme lorsqu'il entreprend de résumer son approche : « Dans tout ce raisonnement, la vérité est largement exclue de la justification politique, sans qu'il soit besoin pour cela de nier qu'elle existe<sup>17</sup>. »

---

15. Estlund, *L'autorité de la démocratie*, p. 51.

16. *Ibid.*, p. 50.

17. *Ibid.*, p. 77.

Pris entre deux extrêmes, le procéduralisme épistémique, élaboré par le philosophe américain sur une vingtaine d'années, semble avoir de réelles difficultés à se positionner. Entre une tendance avérée à la substantialité, contrainte en dernière instance, et faute de mieux, par une aporie sur la question du fondement même de l'exigence d'insularité, et une propension non moins évidente à réviser ses prétentions épistémiques à la baisse pour éviter de pécher par excès de substantialité, « l'approche épistémique formelle » défendue par Estlund a du mal à convaincre. Les tout derniers écrits du philosophe rétabliront-ils l'équilibre tant recherché ?

### 1.3

Après avoir commencé par montrer, dès 1993, que l'approche constructiviste ne signifiait pas nécessairement un refus principal du vrai (et du faux) au profit du consensuel, après s'être employé à montrer, cinq ans plus tard, que le critère d'acceptabilité qui fonde le raisonnable de Rawls est normativement insuffisant<sup>18</sup>, Estlund s'est résolument engagé, très récemment, à repenser à nouveaux frais la question de la légitimité politique dans le libéralisme rawlsien<sup>19</sup>. Une telle refonte va l'amener à préciser sa propre position dans la configuration libérale.

Son point de départ est donc, rappelons-le, le suivant : le principe de légitimité rawlsien pose que seules les doctrines qui fédèrent l'assentiment des citoyens raisonnables peuvent prétendre faire partie de la raison publique. Or si un tel principe n'était pas (également) *vrai*, le fait que les citoyens raisonnables rejettent un certain nombre de doctrines au motif qu'elles ne peuvent constituer une base à la justification politique *ne suffirait pas* à rendre ces doctrines proprement inadmissibles. Dit autrement : le principe de légitimité *doit* lui-même être posé comme *vrai* « avant et indépendamment de l'accord raisonnable<sup>20</sup> ». Cela montre bien, conclut le philosophe, que le libéralisme politique rawlsien est contraint d'affirmer qu'il se fonde sur le vrai, et pas simplement sur le raisonnable.

Si le libéralisme politique de Rawls se trouve en réalité soutenu par une exigence de vérité, l'idée d'une séparation tranchée entre politique d'un côté et compréhensif de l'autre perd sérieusement de sa pertinence. Il faut assumer l'idée que le libéralisme politique est peu ou prou compréhensif. De fait, Estlund penche pour une appréhension des choses en termes de degrés : des libéralismes *plus* ou *moins* politiques, *plus* ou *moins* compréhensifs. C'est précisément dans ce cadre qu'il entreprend de se positionner lui-même,

18. Essentiellement dans « The Insularity of the Reasonable: Why Political Liberalism Must Admit the Truth », *Ethics*, 108, 2, janv. 1998.

19. Estlund, « Making Truth Safe for Democracy ». p. 79-80.

20. David Estlund, « The Truth in Political Liberalism », dans *Truth and Democratic Politics*, Andrew Norris et Jeremy Elkins (dir.), Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2012, p. 256.

donnant ainsi à voir plus précisément où se situe, normativement parlant, le procéduralisme épistémique qu'il défend.

Dans la mesure où il a toujours explicitement revendiqué l'héritage rawlsien malgré les nombreuses critiques formulées à son encontre, Estlund opte pour une dénomination qui incarne cette filiation théorique: on parlera donc désormais de « libéralisme politique épistémique » au lieu de « procéduralisme épistémique ». Mais très curieusement, la fidélité à Rawls s'arrête là: plus question en effet, dans les écrits très récents d'Estlund, de proposer une quelconque variation hybride équilibrée entre procédure et substantialité.

C'est ainsi que le philosophe entreprend de mettre au point une typologie des diverses approches ou variantes du libéralisme conçue comme un « continuum spécifiant l'importance de l'usage de la vérité dans la justification politique ». Il distingue ainsi six types de libéralisme à caractère plus ou moins compréhensif. Le libéralisme « sceptique » qui, naturellement, nie l'existence de toute vérité politique, le libéralisme prôné par Rawls, qui pose que la justification politique peut se faire sans recourir à l'idée même de vérité; viennent ensuite la version proposée par Charles Larmore, jugée plus « compréhensive » en ce qu'elle fonde (exclusivement) le principe de légitimité sur le vrai, puis l'approche de Joshua Cohen qui élargit le champ d'application de la vérité au discours politique lui-même. La cinquième « place » revient au libéralisme politique épistémique » d'Estlund qu'il définit comme ne réservant pas la référence au vrai à un domaine précis (*real truth throughout*), contrairement aux deux variantes précédentes, tout en insistant sur la « vérité du principe de légitimité qui fait porter le poids de la justification sur le raisonnable plutôt que sur le vrai ». Enfin, comme on pouvait s'y attendre, c'est le libéralisme compréhensif qui clôt cette typologie dans la mesure où il ne pose « aucune limite au [contenu] de la raison publique<sup>21</sup> ».

Cette typologie appelle un certain nombre de remarques. On notera, *d'abord*, que le « libéralisme politique épistémique » se place juste avant le libéralisme dit (absolument) compréhensif, tandis que le libéralisme politique de Rawls, dont Estlund est supposé partager les principes fondamentaux, vient en deuxième position. Une telle hiérarchisation ne peut que nous amener à nous interroger sur la part proprement politique dans la variante estlundienne: que reste-t-il de procédural dans le procéduralisme épistémique? Question d'autant plus rhétorique quand on voit comment Estlund se démarque de Cohen lorsque celui-ci propose une conception hybride qui tente de reconstruire Rawls en préservant le caractère politique de sa théorie: il ne peut y avoir de « solution intermédiaire de cette sorte<sup>22</sup> », explique-t-il, discréditant ainsi le principe d'un libéralisme qui demeure, selon lui, pas

21. *Ibid.*, p. 334-335, note 20.

22. *Ibid.*, p. 262.

assez radical, trop frileux — (encore) « trop » fidèle, peut-on penser, à la théorie-mère<sup>23</sup>.

Il est significatif de voir, *par ailleurs*, toujours dans cette même perspective, que l'idée d'une conception minimale de la vérité n'intéresse plus Estlund. Si, en 1998, le philosophe définissait de manière pour le moins prudente la « vérité du raisonnable » comme « au moins approximativement vraie, à tout le moins dans un sens minimal<sup>24</sup> » pour justifier sa propre conception d'un libéralisme certes épistémique mais néanmoins foncièrement politique, ce genre de précautions rhétoriques disparaît assez brutalement dans ses tout derniers écrits. Comparons donc ce qu'écrivait Estlund en 2008 dans *Democratic Authority* avec les propos qu'il a pu tenir en 2012. Souvenons-nous :

Mais quand je parle ici de vérité morale, je veux seulement avancer l'assertion minimale suivante : si la discrimination sexuelle est injuste, alors il est *vrai* que la discrimination sexuelle est injuste. Bien peu de lecteurs pensent qu'il n'y a absolument rien de juste, injuste, vrai, faux, et ainsi de suite, et ils acceptent donc l'idée qu'il y existe des vérités morales tel que je l'entends<sup>25</sup>.

Et, un peu plus loin :

D'autres vont s'inquiéter de savoir qui sont les porteurs des conceptions de la vérité dont nous parlons. Mais nous ne parlons pas, initialement, d'une conception particulière de la vérité, mais de la vérité (quoi qu'elle puisse être). Nous supposons que certaines choses sont injustes, d'autres vraies, d'autres vicieuses, et ainsi de suite, indépendamment de ce qu'on pense d'elles. Nous disons alors que certaines personnes ont des positions erronées à ce sujet, et d'autres personnes moins. Jusqu'à ici, nous ne soutenons aucune *conception* particulière de la vérité. Nous n'avons jamais dit quelles choses sont vraies sur ces questions, ou qui a plus de connaissances que les autres<sup>26</sup>.

---

23. À noter qu'Estlund a toujours pris ses distances vis-à-vis du libéralisme de Cohen (mais aussi d'Habermas et de Waldron), jugé pas assez substantiel alors même que la plausibilité de sa théorie exige de faire appel à des critères extra-procéduraux. Mais ce qui étonne ici, c'est l'*ampleur* avec laquelle il s'en démarque, ce qui finit par le rendre plus proche d'un philosophe politique « classique » comme Larmore que d'un authentique défenseur de l'approche délibérative dont il se réclame malgré toutes les réserves qu'il peut émettre à l'égard de sa version la plus « radicale » (*deep deliberative democracy*). Voir Estlund, « Democratic Theory » dans Smith and Jackson (dir.), *Oxford Handbook for Contemporary Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2006 (le chapitre 5 de *L'autorité de la démocratie* constitue une version substantiellement révisée de cette contribution).

24. Voir Estlund, « The Insularity of the Reasonable: Why Political Liberalism Must admit the Truth » et plus spécifiquement dans la section dévolue à l'explicitation de la différence entre sa propre position et celle de Joseph Raz, relativement à la réalité du libéralisme politique rawlsien, p. 275.

25. Estlund, *L'autorité de la démocratie*, p. 18.

26. *Ibid.*, p. 18-19.

Quelques années plus tard donc, toujours dans « The Truth in Political Liberalism », le changement est pour le moins perceptible. La critique du constructivisme politique<sup>27</sup> est l'occasion, pour Estlund, de se démarquer d'un certain juridisme selon lequel ce qui nous oblige a été, d'une manière ou d'une autre, voulu et validé par nos soins. Il commence ainsi par expliquer qu'il est impératif de reconnaître le fait que certaines choses, quoique nous concernant au premier chef, sont totalement indépendantes des décisions que nous pouvons prendre. Telle est l'idée de démocratie: « Ce n'est pas à nous d'affirmer dans quelle mesure les principes démocratiques sont vrais; s'ils sont vrais, ils le sont que nous les croyions tels ou non, et indépendamment de nos décisions<sup>28</sup>. » Il y a donc, en d'autres termes, des vérités qui nous obligent sans pour autant que nous y ayons souscrit préalablement. Force est de constater, dès lors, que le caractère procédural du procéduralisme épistémique se réduit comme peau de chagrin au profit d'un épistémisme qui, de par le fait, n'a plus grand-chose de « formel ».

On voit bien, par ailleurs, en quoi cette prise de position — foncièrement différente des développements sur la vanité du constructivisme politique, ses situations idéales de parole et autres expériences de pensée qu'on peut lire dans *Democratic Authority* — peut avoir des implications sur la manière dont Estlund envisage à présent le libéralisme rawlsien. Le philosophe ne se contente plus d'affirmer, au demeurant à bon droit, que le libéralisme politique de Rawls ne se préoccupe pas de la « vérité de la justice »; il stigmatise à présent, et de manière radicale, le caractère foncièrement « bancal » du raisonnable rawlsien, dans une veine plus platonicienne que proprement analytique. Parce qu'elle se fonde sur des principes qui ont été jugés raisonnables c'est-à-dire non vrais, la société bien ordonnée que Rawls appelle de ses vœux « ne peut être considérée comme juste ». Elle ne peut dès lors, et au mieux, qu'être « conforme à un ersatz de conception de la justice », conçu pour fédérer l'assentiment des points de vue raisonnables<sup>29</sup>.

La conclusion est dès lors sans appel: c'est ainsi qu'on apprend que le libéralisme politique épistémique proposé par Estlund ne fera « aucune place à une *quelconque* conception politique de la justice ». Tout au contraire, dans cette version « néo-rawlsienne » d'un genre nouveau, « la justice sera la justice, et la vérité sera la vérité<sup>30</sup> ». Cette dernière phrase clôt, de manière pour le moins dramatique, la réflexion du philosophe, tout en laissant le lecteur en proie à un sentiment de perplexité certain: en quoi ce libéralisme politique épistémique demeure-t-il encore « profondément rawlsien » ?

27. Nous y reviendrons plus longuement dans le second moment de ce travail.

28. Estlund, *The Truth in Political Liberalism*, p. 252.

29. *Ibid.*, p. 254.

30. *Ibid.*, p. 332.

## II.

Quels sont donc les enseignements que l'on peut tirer de tout ce qui précède? Il semble qu'il y ait, en l'occurrence, deux niveaux d'interprétations. Soit les vérités suivantes:

- 1). Le libéralisme politique ne peut pas être *absolument* politique: c'est là, rappelons-le, le point de départ d'Estlund.
- 2). Si le libéralisme politique doit faire une place à la vérité, alors le libéralisme politique épistémique semble être un bon compromis.
- 3). Le libéralisme politique épistémique ne peut être politique. Une quatrième vérité, pour sa part, sonne comme une lancinante interrogation, essentiellement en raison des implications qu'elle pourrait avoir sur la « substantialité bien réelle mais néanmoins non compréhensive » censée fonder le projet estlundien:
- 4). Le libéralisme ne peut-il *en aucun cas* être politique?

La question fondamentale qui synthétise l'ensemble des vérités précédentes est alors la suivante: quel est le *sens* du libéralisme politique épistémique? Comment comprendre sa présence au sein de la configuration libérale?

## 1.

Il n'aura échappé à personne que la démocratie épistémique, essentiellement dans sa version procédurale, se donne à voir comme une exigence à satisfaire plutôt que comme un modèle à proprement parler. En tant que telle, elle ne peut se comprendre, *au mieux*, que comme une modélisation de la démocratie délibérative<sup>31</sup>. Mais cette modélisation, au final, non seulement hérite des insuffisances qu'elle se devait par principe de combler, mais les revendique presque comme autant de trophées théoriques, ce qui contribue à flouter davantage un horizon de sens déjà compromis.

L'une des deux principales critiques faites par Estlund à la démocratie délibérative classique, essentiellement habermassienne, est d'avoir contribué à nous faire croire que les procédures démocratiques réelles pouvaient non pas simplement s'inspirer, mais être le parfait reflet d'une situation hypothétique ou d'une expérience de pensée conçues comme le révélateur quasi chimique de principes de justice dignes de ce nom<sup>32</sup>. D'après le philosophe,

31. C'est ainsi que l'on parle, par exemple, du « tournant épistémique » de la démocratie délibérative, voire d'une « démocratie délibérative épistémique » ou encore de « lectures épistémiques du processus délibératif ».

32. La seconde critique étant que la démocratie délibérative se retrouve dans une position paradoxale consistant à récuser le recours à des critères extra-procéduraux tout en posant la nécessité de « compléter les procédures simplement équitables [formelles] par la délibération », *L'autorité de la démocratie*, p 61,

nous devons adopter une position plus réaliste en la matière dans la mesure où aucun forum imaginaire ne peut prévoir les « déviations compensatoires » qui nous éloignent de l'idéal : nous faisons très souvent face à des situations telles que le seul choix que nous avons pour éviter diverses situations de blocage est d'introduire des « puissances additionnelles » aux fins de régulation<sup>33</sup>. Pour qui cherche à penser l'autorité et la légitimité démocratique, la vraie question, en effet, n'est pas de chercher à reproduire la « situation idéale de délibération » mais de partir de la situation réelle pour se demander si les décisions dont elle vient à accoucher pourraient bénéficier d'un accord unanime dans la « position délibérative originelle<sup>34</sup> ». Estlund propose ainsi une délibération dite « modèle » dans le sens très précis où elle permet de mettre au jour les « distorsions imposées » par ceux qui cherchent, d'une manière ou d'une autre, à « [en] fausser les résultats<sup>35</sup> ».

Mais il y a plus. De manière assez inattendue, en effet, le théoricien américain explique que la grille qu'il présente a pour objectif de « rendre compte du rôle important qui est joué, dans l'activité politique démocratique, par une activité *intense* et *perturbatrice*, y compris par les activités qui peuvent interférer avec la communication<sup>36</sup> ». Il se démarquerait ainsi nettement une vision qui considère la revendication « brute », pourrait-on dire, « comme un malheureux pis-aller », invitant à renouer avec la démocratie originelle et ses « formes brillantes et originales d'action directe<sup>37</sup> ». Le temps est venu, en somme, de laisser place à une « pratique politique créative » et de reconnaître que la « possibilité de dissidence » est un « ingrédient crucial dans une vie politique vigoureuse<sup>38</sup> ».

Cette manière de présenter les choses se révèle très stimulante. Il s'agit ni plus ni moins de fonder le politique, dans une inspiration toute marcusienne, sur la « vigueur », la « perturbation », la « créativité », l'« action directe », de promouvoir « l'interruption » dans le processus délibératif<sup>39</sup>. Parce qu'il n'est pas question, précisément, de chercher à reproduire l'idéal, parce que « la politique réelle n'est pas un séminaire universitaire », il est fondamental de réfléchir à ce que serait la normativité politique dans des situations extrêmes<sup>40</sup>. Contre la doctrine du « reflet généralisé », Estlund propose une « théorie de la rupture » qui, en posant la question de savoir ce qu'il faut faire lorsque l'obéissance générale est rompue, a au moins le mérite d'envisager l'existence de configurations non idéales avec lesquelles il faut compter. C'est ainsi que le devoir de civilité restreint ou étroit, selon la vision du philosophe peut, à

---

33. Estlund, *L'autorité de la démocratie*, p. 42.

34. Il s'agit de notre expression.

35. *Ibid.*, p. 342.

36. *Ibid.*

37. *Ibid.*

38. *Ibid.*, p. 43.

39. *Ibid.* p. 341.

40. *Ibid.*, p. 42.

certaines occasions, laisser la place à un « devoir de civilité étendu » chargé de corriger les distorsions épistémiques que la pratique inflige à l'idéal. Il s'agit, explique Estlund, de remédier à tout ce qui peut générer des gauchissements et autres déformations en la matière. L'exemple donné est celui du pouvoir, étant entendu, explique le philosophe, que « compense[r] partiellement les déséquilibres de pouvoir » peut aussi signifier compenser un certain usage de la raison<sup>41</sup>. Dès lors, conclut-il, plus marcusien que proprement habermassien, « le remède peut parfois consister à supprimer soigneusement un message sur-représenté, et dans d'autres cas, il peut consister à introduire, par des méthodes transgressives violentes, un message sous-représenté<sup>42</sup> ».

Mais la propension à « l'institutionnalisme transcendantal », selon l'expression de Amartya Sen, a tôt fait de rattraper Estlund. Il s'avère ce que ce qui fait la force et l'intérêt de son propos fait aussi, dans le même temps, sa faiblesse. De fait, en pensant les manquements comme de simples distorsions épistémiques qu'il s'agit de compenser, Estlund demeure en-deça des objectifs audacieux qu'il s'était proposé d'incarner dans son autre grille, retombant, peu ou prou, dans les problèmes de la démocratie délibérative classique. Car le procéduralisme épistémique a beau remédier aux insuffisances et combler les lacunes du processus délibératif *per se*, il n'en évacue pas moins rapidement les problèmes qui peuvent se poser *en aval* de la prise de décision sur l'issue de la délibération, considérant que tous les efforts possibles ont été faits en amont. Même si l'on peut s'entendre sur le principe que la « bonne » décision est celle qui est issue d'un processus cognitif commun, il n'en demeure pas qu'un tel principe ne saurait par exemple nous prémunir contre les conséquences potentiellement iniques de ladite décision.

Or le procéduralisme épistémique reste étrangement silencieux sur le sujet, très précisément parce qu'il ne s'intéresse qu'au moment délibératif. Il demeure dès lors prisonnier d'un binarisme relativement primaire : si une décision est bonne, il n'y aucune raison de la contester ; si elle ne l'est pas, la contestation n'est en pas plus légitime pour autant. De fait, on l'a vu, le procéduralisme épistémique se satisfait de décisions jugées non correctes, opposant un devoir moral d'obéissance fondé sur l'autorité de la procédure, ce qui lui permet, au mieux, de ne penser la possibilité du *dissensus* qu'au sein du processus délibératif lui-même et dans une perspective relativement restreinte, lorsqu'Estlund pose que les groupes insulaires se composent d'une pluralité de points de vue différents.

Cette manière de circonscrire le conflit, et de passer ainsi outre, sans autre forme de procès, ce qui est sans doute le plus grand défi des démocraties contemporaines, est certes emblématique des manquements du procéduralisme épistémique. Mais elle ne constitue en réalité que le symptôme le plus évident d'une cécité qui se déploie sur plusieurs niveaux.

41. Sans toutefois se risquer à explorer les implications définitives en la matière.

42. *Ibid.*, p. 357.

De fait, la question n'est pas simplement, si j'ose dire, de se satisfaire d'avoir abouti à la décision la plus correcte qui soit, « modestie épistémique » oblige, mais de permettre, en amont, une participation réelle au processus délibératif; la question n'est pas tant de *s'interroger* sur l'ignorance des électeurs, voire sur les moyens d'y remédier, que *d'interroger* le *type* particulier de savoir requis pour aboutir à la décision censée être la meilleure — pour qui? Même si le philosophe récuse l'épistocratie, cela ne résout en rien le problème de l'accès (ou devrait-on dire de la remontée) des différent(e)s (formes) de savoir(s) à (vers) l'espace public). Malgré certaines velléités, ici ou là, pour penser la domination à l'œuvre dans les rapports sociaux, on ne trouve aucune véritable réflexion sur la question de savoir qui parle, à partir d'où et comment.

La question, enfin, n'est pas de chercher le moyen de fonder substantiellement le principe procédural de légitimité démocratique tout en en préservant l'esprit et la veine proprement politiques — un combat, on l'a vu, perdu d'avance — mais de travailler à sortir de cette propension à l'hybridation conceptuelle faussement libératrice.

À l'heure de la globalisation, ce type de théorie et la nature des préoccupations normatives qui sont les siennes semblent à tout le moins étrangement obsolètes, si ce n'est totalement à contre-courant de la réalité. Le constat selon lequel il est « essentiel de reconnaître que la “totalité” épistémologique occidentale, de droite comme de gauche, n'est plus valable pour la planète entière » est également valable pour les sociétés multiculturelles occidentales<sup>43</sup>. En ce sens, comme nous le disions, la solution est moins — c'est un euphémisme — dans une énième refonte, aussi pertinente soit-elle, des paradigmes existants, que dans un changement salutaire de perspective dans lequel il ne s'agirait plus de travailler à rendre « acceptable » ou « conforme » un contenu jugé inadéquat dans sa mouture initiale (mettre au jour les raisons proprement politiques qui fondent les convictions compréhensives) ni de rechercher les conditions censées permettre à tout un chacun d'*accepter* un contenu auquel il n'aurait peut-être pas souscrit au préalable (c'est là le sens du consensus par recoupement rawlsien et le critère d'acceptabilité générale estlundien) mais bien plutôt de donner un réel droit de cité *aux* multiples savoirs qui font la « diversité multiculturelle<sup>44</sup> » aux fins

43. Walter Dignolo, « Géopolitique de la connaissance, colonialité du pouvoir et différence coloniale », *Multitudes*, 3, 2001, n° 6, p. 69.

44. L'idée de « double traduction » représente une incarnation intéressante de ce que peut signifier un vivre-ensemble digne de ce nom. Par « double traduction », on entend, avec Dignolo, l'idée que d'une appropriation réciproque des savoirs. Étudiant l'histoire mexicaine contemporaine, le penseur argentin montre qu'il y a ainsi eu par exemple, dans les années 1990, une traduction/transculturation du marxisme mais aussi du féminisme dans la cosmologie amérindienne et réciproquement, et il insiste sur le fait que ce double mouvement doit être compris comme une réaction-résistance au discours néo-libéral, foncièrement hégémonique, de l'État mexicain. Dignolo voit dans la figure du sous-commandant Marcos l'exemple paradigmatique du « double

d'incarner une réelle « épistémologie démocratique<sup>45</sup> ». C'est seulement à cette condition que l'on pourra véritablement parler de la prise de décision comme « processus d'ajustement des croyances<sup>46</sup> ».

## 2.

Revenons à la question que nous posons en introduisant la présente réflexion : de quoi la démocratie épistémique est-elle le nom ? Il semble — c'est la le *second* niveau d'interprétation que nous proposons — que celle-ci représente une énième tentative libérale de « reprendre la main » sur ses adversaires de toujours, communautariens et républicains, mais aussi multiculturalistes, censés, les uns et les autres, prôner peu ou prou un élargissement de la raison publique.

### 2.1.

Le libéralisme a commencé par vouloir être multiculturel. Dans ces tentatives de penser l'égalité qu'une pseudo-neutralité a sérieusement mise à mal, le multiculturalisme libéral tient ainsi une place de choix. Celui-ci se trouve en réalité être une tentative relativement habile pour redorer le blason du

---

traducteur » à l'origine de cette circulation sémiotique. Cette idée d'emprunts réciproques qui se mélangent et s'interpénètrent est issue d'une réflexion sur le concept de colonialité du pouvoir, hérité du sociologue péruvien Anibal Quijano, mais aussi, d'une certaine manière, de la lecture qu'en fait l'hindou Guha lorsqu'il montre comment le discours colonial britannique et le discours indigène hindou *se rencontrent* dans la notion de progrès (incarnée, tout à la fois, par l'*Improvement* colonial et le *Danda* « subalterne ») dans un paradigme commun. Sur cette dernier point, voir Walter Mignolo, « Coloniality of Power and Subalternity », Ileana Rodriguez (dir.), *The Latin American Subaltern Studies Reader*, Durham and London, The Duke University Press, 2001, p. 424-444. Plus spécifiquement et s'agissant de l'idée de « double traduction », voir par exemple Walter D. Mignolo and Freya Schiwy, « Transculturation and the Colonial Difference: Double Translation », dans Tullio Maranhao et Bernhard Streck (dir.), *Translation and Ethnography: The Anthropological Challenge of Intercultural Understanding*, Tuscon, The University of Arizona Press, 2003, p. 3-29. Sur le mouvement zapatiste et la figure de Marcos, voir « The Zapatista's Theoretical Revolution: Its Historical, Ethical, and Political Consequences », *Review (Fernand Braudel Center)*, vol. 25, n° 3, Utopian Thinking, 2002, p. 245-275.

45. Nous reprenons ici l'expression « épistémologie démocratique » d'Elizabeth Anderson, sans toutefois partager l'ancrage authentiquement libéral de son propos. Voir « The Democratic University: the Role of Justice in the Production of Knowledge », *Social Philosophy and Policy* 12, 1995, p. 186-219. Cette épistémologie démocratique plurielle s'oppose à la raison publique monolithique, mais aussi à ses avatars, déclinaisons et autres émanations, telle la « conception publique de la justice ». Pour Estlund, en effet, les citoyens doivent partager une « conception publique de la justice acceptable par tous les points de vue qualifiés », *ibid.*, p. 210.

46. Dans un article pionnier sur la démocratie épistémique, Joshua Cohen affirme que les théories épistémiques (populistes) de la démocratie comprennent trois éléments : 1) un *critère non procédural* permettant d'évaluer la rectitude des décisions [...] 2) une interprétation *cognitive* du vote, [...] 3) une compréhension de la *prise de décision* comme processus d'ajustement des croyances [...] « An Epistemic Conception of Democracy », *Ethics*, 97, n° 1, p. 34.

libéralisme, accusé de prôner un universalisme universalisant, décimant par principe toute forme de particularisme. Comme l'explique Will Kymlicka, le libéralisme « non seulement s'accorde avec la notion d'appartenance culturelle, mais *requiert* que cette appartenance soit prise en considération », tout l'enjeu étant naturellement de trouver la parade conceptuelle aux mesures de « contrainte interne », lorsqu'un groupe donné fait montre d'une volonté d'opprimer ses propres membres au « nom de la solidarité, de l'orthodoxie religieuse ou de la pureté culturelle ».

L'objectif premier du multiculturalisme libéral, toujours selon le penseur canadien, est dès lors de déterminer l'attitude à adopter envers les tenants de ce type de culture profondément non libérales, c'est-à-dire envers les minorités qui refusent d'ériger l'autonomie personnelle en norme suprême, et qui, ce faisant, mettent à mal la dignité de leurs semblables, et non pas, comme on aurait à tendance à le croire, de travailler à battre en brèche l'idée même de « droits collectifs » et à en dénoncer le caractère liberticide. Quoi qu'il en soit, la propension liberticide de ces droits différenciés, lorsqu'elle existe, sera purement et simplement désamorcée pour peu que le multiculturalisme libéral parvienne à isoler les cultures non libérales : nous aurions alors des droits différenciés exercés qui respectent l'autonomie personnelle et qui sont exercés par des individus en toute connaissance de cause.

La théorie de Kymlicka est, sans nul doute, très séduisante. D'abord, dans ses propositions audacieuses visant à combattre une « catho-laïcité » qui se fait passer pour une « neutralité bienveillante » ; dans ses critiques souvent très justes des insuffisances, voire de l'arrogance du modèle de tolérance rawlsien ; dans sa volonté, enfin, tout à fait louable, de contrer toute tentative visant à détourner la rhétorique multiculturaliste de visée initiale, authentiquement progressiste<sup>47</sup>. Néanmoins, séduction ne signifie pas conviction, et force est de constater que le propos du philosophe canadien n'est pas toujours très convaincant, essentiellement parce qu'il ne semble pas distinguer entre le caractère non libéral d'une culture et sa capacité de nuisance, c'est-à-dire sa propension à opprimer ses membres. Ainsi, bien que le philosophe concède assez aisément que « le caractère libéral d'une culture est affaire de degré », « qu'il faut s'abstenir de préjuger de la nature antilibérale d'une culture minoritaire », il ne va jamais jusqu'à penser que l'antilibéralisme de certaines cultures n'en fait pas pour autant des cultures

---

47. On pense notamment à la critique centrale faite par Kymlicka au libéralisme politique rawlsien, critique selon laquelle ce dernier identifierait purement et simplement le « principe de tolérance » à la « liberté de conscience individuelle », mais aussi à l'idée relativement audacieuse qui voit dans la promotion (plus) « compréhensive » des valeurs libérales le seul moyen de défendre la liberté individuelle, voire à la manière dont le philosophe canadien donne à voir l'étonnante arrogance dont fait preuve Rawls lorsqu'il présente la tolérance comme un acquis purement libéral : « Rawls écrit souvent comme si la société diverse n'avait jamais existé avant la naissance du libéralisme », « Two Models of Pluralism and Tolerance », *Analyse & Kritik*, 13, 1992, p. 39.

qui nient la liberté de leurs membres. Il affirme ainsi très clairement que son propos est de parvenir à déterminer « quelles revendications des minorités sont conformes aux principes du libéralisme » alors que c'est manifestement le libéralisme ou le caractère libéral pris comme critère qui pose problème<sup>48</sup>.

Manifestement, et comme je l'évoquais à l'instant, le multiculturalisme libéral demeure avant tout un libéralisme et, comme tel, il se retrouve condamné d'avance à reproduire la tendance « universalisante » et son arrière-fond essentialiste, qu'il était destiné à combattre.

Ce diagnostic s'applique parfaitement aux « politiques de la diversité » qui ont cours en France, de la discrimination positive institutionnalisée (on songe notamment à la mise en place de quotas à l'entrée à Sciences-Po ou à certaines classes préparatoires) aux multiples mesures, plus ponctuelles, qui font elles aussi jouer la « prime à l'origine », comme la nomination d'un préfet dit « d'origine musulmane » voire la promotion volontaire, notamment dans les médias, de certains représentants des « minorités » dites « visibles ». « Cette vitrine symbolique<sup>49</sup> » joue ainsi le rôle d'un « vernis » cache-misère, tant on a l'impression que la majeure partie de ces minorités souffrent à proportion de l'avancement, si j'ose dire, dont bénéficient leurs élites. Comme le résume fort justement Mignolo, la question « n'est pas simplement la différence culturelle que le multiculturalisme rend visible mais la différence coloniale qui demeure, pour sa part, encore invisible sous les couleurs chatoyantes des [différentes] expressions multiculturelles<sup>50</sup> ».

Qu'on ne s'y méprenne pas : il ne s'agit ni de stigmatiser ceux qui bénéficient de ces traitements préférentiels ni de dénoncer ces dernières tout en reprochant aux autorités de ne rien faire pour ces « minorités visibles ». Il s'agit, bien plutôt, de regretter que l'on demeure encore prisonnier des préjugés essentialistes que l'on pensait combattre : car derrière le fait de donner des gages à telle ou telle minorité, il y a la volonté d'entériner un *état de fait* au lieu de repenser la pertinence d'un modèle d'intégration dont l'échec est manifeste, et, ce faisant, de contribuer à renforcer des idéaux-types typiquement coloniaux, : « l'Arabe de service » qui peut prendre, au choix, la forme d'un footballeur, d'un préfet, d'un journaliste télé, « le Noir urbain », là encore, footballeur, ministre ou député. C'est très exactement ce que Grosfoguel

48. Will Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, trad. P. Savidan, Paris, La Découverte, 2001, p. 234.

49. Ramon Grosfoguel, « Les dilemmes des études ethniques aux États-Unis. Entre multiculturalisme libéral, politiques identitaires, colonisations disciplinaires et épistémologies décoloniales », *IdeAS*, juin 2012 [<http://ideas.revues.org/240>].

50. Walter Mignolo, « Stocks to Watch: Colonial Difference, Planetary "Multiculturalism" and Radical Planning », *Plurimondi*, 1, 2, 1999, p. 18. Ces derniers développements autour de la vérité du multiculturalisme, ainsi que ceux qui suivront — s'agissant du libéralisme postcolonial — figurent, avec certaines modifications néanmoins, dans une communication délivrée lors du colloque « Sens de la justice et sciences sociales : approches croisées », Université Paris I, 24-25 janvier 2013 (à paraître).

appelle le « multiculturalisme hégémonique » et qu'il décrit en des termes relativement peu amènes :

Le multiculturalisme libéral hégémonique permet à chaque groupe racialisé de disposer de son espace et de célébrer son identité/culture, tant qu'il ne remet pas en question les hiérarchies ethniques/raciales issues de la suprématie du pouvoir blanc, et tant qu'il laisse le statu quo intact. Cette politique privilégie certaines élites au sein des groupes racialisés/infériorisés, en leur accordant un espace et des ressources en tant qu'« emblème », « minorité modèle » ou « vitrine symbolique », appliquant ainsi un vernis cosmétique multiculturel sur le pouvoir blanc, tandis que la majorité de ces populations victimes du racisme rampant font l'expérience chaque jour de la colonialité du pouvoir<sup>51</sup>.

## 2.2.

L'idée que toute velléité de penser la diversité à partir du libéralisme est par principe vouée à l'échec trouve une confirmation supplémentaire mais aussi définitive dans le concept de libéralisme postcolonial — confirmation *définitive* en ce qu'elle montre que, quand bien même l'hybridation du libéralisme se ferait avec les outils les plus avancés, les plus aboutis, les plus radicaux en ce qui concerne la reconnaissance de la diversité, la greffe ne saurait prendre. On trouve une présentation et une mise en perspective de ce libéralisme postcolonial dans l'ouvrage éponyme du philosophe australien Duncan Ivison<sup>52</sup>. Conçu comme une autre option au choix du libéralisme classique, pénétré d'universalisme universalisant et aveugle à la diversité, le libéralisme postcolonial tel qu'envisagé par Ivison présenterait l'indéniable valeur ajoutée « d'amender la pensée politique aux fins d'offrir un cadre différent permettant d'appréhender les relations entre peuples indigènes et non indigènes *à partir d'une perspective non indigène* » et, ce, « en travaillant à *coller au plus près* aux principes du libéralisme<sup>53</sup> ». Assez curieusement, le philosophe ne semble pas reconnaître l'existence du paradoxe inhérent à sa démarche, paradoxe consistant à rendre justice à la différence à partir d'une perspective unique et exclusive, de sorte que la solution proposée finit par n'avoir de postcolonial que le nom. On se demande finalement pourquoi l'on devrait s'en étonner puisque l'auteur nous précise que son but n'est pas d'envisager un schème heuristique qui penserait l'hybridation du libéralisme et du postcolonialisme sous la forme d'une double traduction ni même, plus modestement, de mettre au point une grille de lecture construite sur le mode de l'emprunt réciproque : « J'ai mentionné clairement, dès l'introduction [...], explique-t-il, que [mon propos n'était pas de donner à voir] la manière dont la pensée politique libérale pouvait être transformée par les théories

51. *Ibid.*

52. Duncan Ivison, *Postcolonial Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

53. *Ibid.* p. 5 ; p. 22 (l'italique est de nous).

politiques et les conceptions du monde indigènes [ni] les fusions potentielles entre les différents concepts libéraux et indigènes<sup>54</sup>. »

Ce refus d'une pensée métissée n'empêche pourtant pas Duncan Ivison de mélanger les traditions et les concepts, et de se retrouver ainsi à défendre, selon sa propre formule, un « libéralisme *interculturel* » tout en se faisant le promoteur d'une approche fondée sur la « transitivité des concepts<sup>55</sup> ». Il semble que la différence entre l'*inter*, foncièrement multiculturel et le *trans*, authentiquement décolonial, ait échappé au penseur australien qui, de ce fait, ne peut que nous proposer une énième resucée du sacro-saint « dialogue des cultures » — une invention, faut-il le rappeler, typiquement... libérale<sup>56</sup>.

À lire le philosophe australien, dès que l'indigène se plie aux normes de la majorité sans rechigner, quand, notamment, il accepte de trouver des raisons politiques à ses convictions compréhensives, alors nous sommes en plein libéralisme postcolonial. Où l'on apprend ainsi que Rawls est le chantre de la diversité, que la raison publique ainsi considérée est la clé du problème. En somme, a-t-on envie d'ajouter, en bon monsieur Jourdain, mais un monsieur Jourdain précurseur, Rawls, dès 1999 dans sa conférence sur le droit des gens, faisait du libéralisme postcolonial sans le savoir, lorsqu'il œuvrait à faire passer un point de vue situé pour un « universalisme en portée ».

### 2.3.

Le procéduralisme épistémique s'inscrit très exactement dans ce processus de (faux) *mea culpa* dans lequel le paradigme libéralo-procédural est entré

54. *Ibid.*, p. 163.

55. *Ibid.*, p. 30.

56. S'il est vrai que les deux notions d'interculturalité et de transculturalité sont souvent utilisées de manière interchangeable, il n'en demeure pas moins que les mots ont une histoire que leur usage ne reflète pas nécessairement. Le transculturel se conçoit en opposition, tout à la fois, à l'interculturel et au multiculturel. L'interculturel, en effet, présuppose la possibilité d'un échange entre les différentes cultures sans chercher à penser les rapports de domination qui d'emblée court-circuitent ce partage (et ce, même dans la toute récente version qu'en propose le Canadien Gérard Bouchard dans *L'interculturalisme. Un point de vue québécois*. Montréal, Boréal, 2012); le multiculturel, on l'a vu, souffre des tares congénitales au libéralisme. Les deux, néanmoins, se retrouvent en ce qu'ils n'envisagent jamais la possibilité d'une hybridation culturelle (Ivison en est un bon exemple). Depuis une vingtaine d'années maintenant, la pensée décoloniale reprend à son compte le préfixe-programme *trans*: la « transmodernité » d'Enrique Dussel, conçue pour dépasser, tout à la fois, la modernité et la postmodernité (cette dernière étant considérée comme aveugle à l'altérité épistémologique des peuples non-Européens), mais aussi « la diversité comme projet universel », défendue par Mignolo. De manière très intéressante, ce dernier se démarque de la perspective proposée par l'anthropologue cubain Fernando Ortiz dans son livre *Le tabac et le sucre: Le contrepoint cubain*, et ce, en choisissant de penser la transculturation non pas dans sa dimension biologique, mais proprement sémiotique, seule capable de rendre justice à l'hybridité (Mignolo préfère le terme espagnol de *metisaje*). Pour un aperçu intéressant sur l'idée de démocratie transculturelle, voir par exemple les travaux de Richard King et de Keith Gilyard.

depuis maintenant une vingtaine d'années. Et de fait, le multiculturalisme s'étant avéré incapable de répondre de manière satisfaisante à l'accusation faite au libéralisme de ne pas prendre la différence au sérieux et de prôner une neutralité de façade à l'égard des différentes conceptions du bien, les autres avatars qui émergent ponctuellement (à l'image du libéralisme post-colonial) n'ayant pas mieux réussi, il devenait d'autant plus urgent, étant donné le regain d'intérêt pour les études républicaines, de trouver la parade pour que le libéralisme revienne dans la course des paradigmes avec lesquels il faut compter. Car c'est là, en réalité, que se situe le véritable enjeu. Comme le dit fort justement John Dryzek, en investissant, voire en infiltrant ainsi des grilles de lecture qui lui sont par principe totalement étrangères, le libéralisme se donne à voir comme « l'aspirateur le plus puissant de l'histoire de la pensée politique, capable d'aspirer toutes les doctrines qui le concurrencent<sup>57</sup> ».

Une porte d'entrée non encore explorée jusque-là, en raison de son caractère subversif avéré, est celle de la vérité. Et s'il venait à apparaître que le libéralisme (caché derrière la « démocratie ») n'était pas intéressé par la production de décisions simplement justes, mais aussi par le contenu de celles-ci? Ce serait là, à n'en pas douter, un bon moyen de contrer les critiques qui viennent, depuis une vingtaine d'années, tout à la fois des communitariens mais aussi des « libéraux compréhensifs » (qui passeront dès lors et par contrecoup pour être singulièrement « politiques »), et des républicains. Mais, comme de juste, ladite vérité devra être suffisamment « substantielle » sans pour autant être exclusive, ce qui aurait l'avantage de présenter le libéralisme sous un jour vendeur sans pour autant sacrifier à l'ancrage procédural ou proprement politique.

À y regarder de plus près, et si l'on s'attache à déconstruire les choses, il apparaît qu'une bonne manière de noyer le poisson quand il se fait trop « compréhensif » est de greffer une problématique présentée comme centrale sur le corps du problème, de telle sorte qu'elle puisse jouer le rôle d'alibi : ce sera celle de l'épistocratie ou gouvernement des experts, problématique dont tout l'intérêt théorique est de (ré)concilier tout à la fois les questions du pouvoir, du savoir et de l'autorité<sup>58</sup>. « Alibi », l'argument épistocratique est par

---

57. John Dryzek, *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 27.

58. Problématique d'autant plus « centrale », et donc vendeuse, qu'elle se trouve en partie vidée de sa substance : il aurait été bienvenu de mettre en rapport épistocratie et gouvernance, ce que ne fait jamais Estlund. Une des raisons de ce silence est, peut-on raisonnablement penser, la difficulté qu'il y a à rejeter l'idéal de gouvernance sans rejeter du même coup le cœur même du modèle libéral. Comme chacun sait, les valeurs de la gouvernance, typiquement libérales, sont la rationalisation et l'efficacité, et plus exactement, la rationalisation masquée derrière un souci d'efficacité, ce qui n'implique ni la justice, et plus particulièrement la justice sociale, ni une écoute dé-standardisée, acceptant une parole « subalterne ». Tout est en réalité déjà joué, et les enjeux de pouvoir sont d'emblée présents, mais une forme d'hypocrisie demeure

définition un argument « boomerang » : il revient toujours, incarnant la justification première à toute objection faite au procéduralisme épistémique. Celle qui, en d'autres termes, sert à déblayer le terrain.

Aux deux critiques essentielles généralement opposées à l'approche estlundienne, la réponse de base, l'argument d'autorité en somme, est toute trouvée. Ainsi, à la question « le procéduralisme épistémique n'aurait-il pas pour *objectif* premier la recherche de la vérité ? », la réponse, négative, pourrait s'appuyer de manière définitive sur le rejet de l'épistocratie (et ce, bien avant le recours à l'argument de la « modestie épistémique ») : si le procéduralisme recherchait la vérité, il se fonderait sur la *savoir* des experts.

Au reproche selon lequel le procéduralisme épistémique serait *informé* par une conception substantielle de la vérité, la réponse, négative, est encore une fois et bien avant de recourir à l'idée de vérité minimale, aisément étayée par l'argument selon lequel c'est grâce au rejet de l'épistocratie que toute *autorité* morale peut, par exemple, être refusée aux hommes de religion : rejeter l'autorité du savoir, c'est rejeter l'autorité de tous les savoirs, y compris les « savoirs compréhensifs ». Et de fait, ce n'est pas un hasard si la figure paradigmatique à laquelle est déniée ladite autorité n'est ni l'homme (la femme) de science, ni, plus généralement, le technicien, mais le prêtre ou le théologien, voire le pape en personne.

Mais la disqualification de l'épistocratie est, avant toute chose, l'alibi du libéralisme lui-même. En passant pour une doctrine authentiquement démocratique (démagogique ?), le procéduralisme épistémique désamorce ainsi le double soupçon d'autoritarisme et d'élitisme qui a toujours pesé sur le libéralisme. Celui-ci peut à présent revendiquer son caractère populaire (populiste ?) et, de par le fait, réaliste, en ce qu'il ne cherche pas la conformité à un idéal par définition hors de portée, inaugurant ainsi une nouvelle ère, celle de la théorie politique « prometteuse » qui réhabilite « l'espoir » — rien de moins<sup>59</sup>.

\* \* \*

L'hybridation conceptuelle a des limites. C'est peut-être là, finalement, l'enseignement principal du procéduralisme épistémique.

Au niveau principal, d'abord. Difficile de proposer quelque chose de radicalement différent des éléments de base que l'on cherche à amender. La créativité philosophique doit nécessairement s'incliner devant la dialectique de l'hybridation.

---

qui fait passer pour une gestion en marge du politique, appelée commodément gouvernance, ce qui n'est en fait, au sens strict du terme, que du gouvernement, et donc, de par le fait, une affaire éminemment politique. Cela explique que la gouvernance, conçue principalement comme une modalité parmi d'autres de la démocratie participative, oscillant ainsi entre démocratie représentative et démocratie directe, demeure en réalité principalement une affaire *d'experts* de profession ou d'une élite sociale officiant sous le label de « citoyens ordinaires ».

59. Estlund, *L'autorité démocratique*, p. 488.

Au niveau des références, ensuite. Là encore, difficile, malgré tout, de récuser une certaine vision de la démocratie, tout en s'appuyant sur l'un de ses plus ardents défenseurs, en l'occurrence Habermas, dont le retour en grâce est prononcé le temps d'élaborer une « situation-idéale-de-parole-qui-ne-l'est-pas-vraiment », entre le procédé heuristique et l'« utopie réaliste ». Difficile, également, de faire de Rawls un « fondationniste juste ce qu'il faut » tout en continuant à revendiquer le caractère résolument politique de sa théorie pour pouvoir s'engouffrer dans la brèche et proposer, à son tour, une variante « procéduralement substantielle » de son libéralisme. Car les choix théoriques ne sont pas infinis en la matière. Estlund demeure à mi-chemin entre deux options, courant le risque (avéré) de l'ambiguïté : soit défendre les principes de base du libéralisme politique rawlsien et s'y tenir, ou bien assumer jusqu'au bout l'idée que la théorie de Rawls est traversée de part en part par des accents métaphysiques bien réels et en tirer les conséquences qui s'imposent. Lorsqu'il finit par prendre position, Estlund se retrouve à défendre, de son propre aveu, un libéralisme bien plus compréhensif que politique : quand la dialectique est rompue, l'équilibre, même instable, n'a plus de raison d'exister.

Le cheminement d'Estlund synthétise, de manière magistrale selon nous, *la vérité du libéralisme*. De fait, dès qu'il se met à vouloir penser sérieusement la substance et à ne pas la fuir, Estlund se trouve contraint d'abandonner peu ou prou et malgré lui ses velléités procéduralo-politiques. Le libéralisme est foncièrement problématique : ce n'est pas un mal, tant qu'on ne cherchera pas à nous persuader du contraire.

## Précis de *Sans distinction de race ? Une analyse critique du concept de race et de ses effets pratiques*

Magali Bessone

Autorité démocratique et contestation

Volume 40, numéro 2, automne 2013

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1023705ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1023705ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Bessone, M. (2013). Précis de *Sans distinction de race ? Une analyse critique du concept de race et de ses effets pratiques*. *Philosophiques*, 40 (2), 457–460.  
<https://doi.org/10.7202/1023705ar>

# Précis de *Sans distinction de race? Une analyse critique du concept de race et de ses effets pratiques*

MAGALI BESSONE

UFR de philosophie, Université de Rennes 1  
magali.bessone-luquet@univ-rennes1.fr

L'objet de ce livre est double: il s'agit d'une part de défendre une position épistémique et ontologique sur la race; d'autre part, d'en tirer une position normative sur ce que nous devrions faire avec la race. Il importe de préciser d'emblée que mon horizon philosophique normatif est celui de l'égalitarisme: c'est un idéal d'égalité qui motive la réflexion menée ici. Ma conviction est que dans une société idéale il n'y aurait pas d'inégalité ni de domination pour des motifs raciaux, et donc, que les races n'auraient pas lieu d'être, ni d'être pensées. Cependant, je suis également convaincue que la philosophie politique ne peut s'offrir le luxe de tirer ses principes normatifs d'une situation idéale élaborée avec des agents abstraits, ou d'une situation de pensée fictive, mais qu'elle doit partir de la formulation et de l'élaboration d'un problème dans notre monde non idéal, et produire des normes qui proviennent du problème et tâchent de le résoudre. Les normes en ce sens ne sont pas des principes, mais des instruments permettant de construire une théorie de la justice ou de la démocratie qui s'élaborerait non pas directement et positivement, mais secondairement à partir d'une théorie des difficultés ou des pathologies de la justice et de la démocratie<sup>1</sup>.

Dans cette perspective, la première tâche de la philosophie politique porte sur le diagnostic précis du problème, sur l'identification, à partir de l'observation et de l'interprétation des symptômes, de la pathologie à laquelle il s'agit de trouver un remède. Dans ce travail préalable d'identification, la philosophie normative est nécessairement l'alliée des sciences sociales, en un sens large qui comprend non seulement la sociologie, la psychologie et l'anthropologie, mais également le droit et l'histoire, et dans la mesure où toutes ces sciences fournissent du donné ainsi que des discours interprétatifs, parfois contradictoires, de ce donné.

La seconde tâche de la philosophie politique est d'élaborer la norme — le remède — et d'en tester l'efficacité dans la pratique, visant l'amélioration de l'état général, ce qui implique deux choses: d'une part que la norme soit contextuelle, et toujours susceptible d'être modifiée; d'autre part que nous ayons une vision préalable de ce qu'est un « mieux », sinon une vision parfaite, complète et déterminée de ce qu'est le juste ou le bien. C'est la

---

1. Cette démarche s'inspire de celle d'Amartya Sen, *L'idée de justice*, trad. P. Chemla, Paris, Flammarion, 2010 [2009] et d'Elizabeth Anderson, *The Imperative of Integration*, Princeton, Princeton University Press, 2010.

raison pour laquelle, si la philosophie politique doit bien avoir une visée pratique, il est fondamental de reconnaître qu'il nous est impossible d'éviter le recours à certains idéaux (l'égalité, la non-domination...) et qu'il est donc aussi de notre ressort de nous intéresser à la manière dont nous rencontrons, choisissons et spécifions ces idéaux. Nous pourrions ainsi éviter de formuler des idéaux qui renforcent ou perpétuent les oppressions existantes, et favoriser ceux qui suggèrent des modèles alternatifs.

Le problème dont ce livre tâche de proposer un diagnostic est celui de la persistance, y compris dans des sociétés qui, comme la France, s'interdisent de reconnaître les races, des lignes de fractures sociales, liées tant à des comportements et attitudes individuels qu'à des structures collectives de redistribution et de représentation, pour motifs raciaux. Formuler ce problème exige que l'on s'autorise à parler de races, ou de groupes racialisés, soit à faire usage d'un vocabulaire qui, quoique parfaitement admis dans d'autres contextes nationaux (publics et académiques), est viscéralement tabou en France<sup>2</sup>. Je prétends que l'égalitarisme n'a rien à perdre et tout à gagner à s'emparer de la question : mon livre constitue une tentative de susciter en français une discussion informée et actualisée sur la question raciale. Paradoxalement, s'il remplit sa fonction, ce qu'il soutient devrait apparaître partiellement absurde ou dépassé à plus ou moins long terme, lorsque la réalité qu'il analyse et la norme qu'il préconise auront été modifiées par les circonstances.

Je défends dans ce livre l'idée d'une construction sociale de la race. Il y a des races d'abord parce qu'il y a une histoire raciale de nos sociétés contemporaines occidentales. On peut tracer, au moins dès le xviii<sup>e</sup> siècle, les modalités d'émergence d'un discours sur la division de l'espèce humaine en groupes repérés par des caractéristiques géographiques et visuelles codant pour des différences morales et cognitives, afin d'asseoir et de justifier le maintien d'inégalités politiques et économiques malgré l'affirmation universaliste d'hommes qui « naissent et demeurent libres et égaux en droit ». Une telle enquête généalogique est essentiellement l'objet de mon premier chapitre. Or, comme ce qui a été construit n'a jamais été déconstruit, je défends par suite l'idée que les races, quoique construites historiquement et donc contingentes, existent toujours, et qu'il faut tenir compte de leurs modalités d'existence et de leurs effets actuels afin de lutter contre le(s) racisme(s), autrement dit afin de parvenir *in fine* à leur déconstruction. Les races existent

---

2. La récente loi votée à l'Assemblée nationale visant la suppression du mot « race » dans la législation française témoigne de la prégnance de cette position républicaine. Voici en quels termes Alfred Marie-Jeanne, le rapporteur de la loi, introduisait la discussion le 16 mai 2013 : « Le concept de race, chacun le reconnaît, a servi de fondement aux pires idéologies et a conduit à la mort de millions d'êtres humains. Ce concept scientifiquement aberrant n'a pas sa place dans l'ordre juridique, même si c'est pour condamner toute discrimination fondée sur une prétendue race. [...] Vouloir maintenir à tout prix le mot « race », n'est-ce pas en effet admettre implicitement son existence ? »

comme systèmes de pouvoir et de domination indexés sur des marqueurs visuels que l'on a appris à considérer comme signifiants.

Ainsi, il y a des races parce qu'il y a des discours, des actes, des comportements, mais aussi des structures sociales et institutionnelles qui racialisent, et qui racialisent certains individus plus que d'autres (cette racialisation n'est absolument pas un phénomène uniforme, symétrique ni égalitaire). De plus, les « identités » ainsi produites sont toujours plus ou moins racialisées, selon le type d'interaction en jeu, sans qu'il y ait quoi que ce soit de fixe, de naturel ou de définitif dans ce qui est ainsi produit — autrement dit, le concept de race ici ne doit surtout pas être entendu dans une acception essentialiste. C'est tout l'enjeu de la discussion que je mène aux chapitres deux, trois et quatre sur le sens qu'il faut accorder au constructivisme, en opposant son projet épistémique d'une part à la tentation de faire de la race une question « naturelle », objet de la biologie, et d'autre part à la tentative de réduire la race à une question « culturelle », objet de l'anthropologie ou du multiculturalisme. Par contraste, je soutiens que la race n'a d'existence et de sens que dans le domaine socio-politique — il est illusoire de croire que la science (génétique) pourra à elle seule résoudre le problème du racisme, car ce n'est pas le lieu où le problème se constitue, tout comme il est illusoire de croire que le glissement ou la traduction de la race en culture pourra à elle seule fournir une positivité au concept et créer un monde post-raciste où règnerait l'égalité raciale dans la reconnaissance partagée de la « diversité culturelle ».

La question ontologique et la question normative sont ainsi indissociables. Admettre que la race est socialement construite, qu'elle ne signifie pas la même chose dans des contextes sociaux et politiques différents — donc que « l'expérience vécue du Noir » de Frantz Fanon et le « problème noir » de W. E. B. Du Bois<sup>3</sup>, en dépit des apparences, ne parlent pas de la même race —, permet de comprendre pourquoi aux chapitres cinq et six, je défends les linéaments d'une position normative « transformative », morale et politique. Je propose de rendre explicites les catégorisations raciales souvent à l'œuvre de manière masquée ou invisible dans les esprits et les institutions, en pariant sur les effets égalisateurs et émancipateurs de leur usage. Après avoir montré comment les racismes existent au pluriel et dans une dialectique de renforcement entre les attitudes individuelles et les institutions politiques, je montre comment ni le multiculturalisme, ni le républicanisme — tous deux « aveuglés » à la question raciale quoique pour des motifs radicalement distincts —, ni l'égalitarisme libéral dans sa version idéale, ne peuvent apporter de réponse satisfaisante au problème des injustices raciales. Seule une position politique ancrée dans la prise de conscience et la formulation préalables du problème peut s'y confronter de manière féconde. Sur ce point, le livre se contente

---

3. Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952, et W. E. B. Du Bois, *Les âmes du peuple noir*, 1903 ; trad. M. Bessone, Paris, La Découverte, 2007.

d'indiquer des pistes, qui seront à poursuivre ailleurs. Un mot seulement : bien entendu, il ne s'agit pas de figer des utilisations délétères et oppressives des races en grille intangible d'interprétation des relations sociales et de redistribution des biens sociaux. La catégorisation raciale doit être utilisée de manière négociable, *ad hoc*, selon les problèmes qu'elle permettrait d'exposer et de traiter, et comme ressource politique permettant aux minorités racialisées de porter un discours de revendication dans les lieux publics pertinents. C'est bien un usage stratégique à visée déconstructive que je recommande ; mon livre a l'ambition d'en fournir le soubassement théorique.

## **Constructivisme, anti-essentialisme et racisme**

Nestor Capdevilla

Autorité démocratique et contestation

Volume 40, numéro 2, automne 2013

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1023706ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1023706ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Capdevilla, N. (2013). Constructivisme, anti-essentialisme et racisme. *Philosophiques*, 40 (2), 461–464. <https://doi.org/10.7202/1023706ar>

# Constructivisme, anti-essentialisme et racisme

NESTOR CAPDEVILA

Département de philosophie, Université Paris Ouest Nanterre La Défense  
n.capdevila@wanadoo.fr

Le livre de Magali Bessone propose une défense puissante et convaincante d'une conception constructiviste du concept de race et de son objet dans une perspective antiraciste. Elle s'oppose d'abord aux antiracistes qui fondent leur combat sur l'absence de contenu biologique. Les classes existent parce qu'elles sont socialement construites. Du coup, elle s'oppose également au raciste qui croit à leur substrat biologique. Il faut donc utiliser le terme de race pour décrire une société où la discrimination raciale existe, et la combattre.

Les questions de l'étendue de cet usage légitime, de ses conditions concrètes et de son pouvoir critique restent cependant posées. Le livre est écrit en pensant au contexte français (p. 193) alors que la littérature utilisée et discutée est largement anglo-saxonne. Ce décalage est principalement expliqué par un aveuglement du républicanisme français qui frappe d'interdit le mot « race ». Mais cela veut également dire que les différences historiques ont un effet sur notre manière de penser : ce qui est désigné comme « race » dans un pays est nommé « nation », « nationalité », « ethnie », « groupe ethnique », dans d'autres (p. 13). Le contexte américain est « paradigmatique » (p. 204) pour la race. « Ce n'est pas la culture noire que méprise le raciste, mais les Noirs » remarque Appiah (p. 202). On pourrait même interroger les limites de cette distinction de la culture et de la race. La valorisation antiraciste du jazz a souvent racialisé ce qui semble être un produit essentiellement culturel. Il est une musique noire, inséparable de l'histoire et de la condition présente des Noirs aux États-Unis<sup>1</sup> qui, selon une dialectique souvent décrite, n'a pu être acceptée par les Blancs qu'en étant édulcorée ou « blanchie ». Quand elle aborde le contexte français, le vocabulaire de Magali Bessone est plus souple. Le républicanisme a permis que les immigrés soient discriminés « sur la base de l'affiliation raciale ou religieuse » ; il a perpétué le racisme et les inégalités en refusant de reconnaître « la dimension ethnique des relations sociales » (p. 219)<sup>2</sup>. Ces formulations suggèrent que les mots « nation », « nationalité,

---

1. « Les œuvres de Bessie étaient aussi totalement « sales » que celles de Robert Johnson ou de Memphis Minnie. Pourquoi ? parce que tous étaient victimes de la même expérience, telle est la base, la *source* de la musique noire : une douleur, une blessure, que chaque homme, chaque enfant, ressent dans ses tripes. C'est une douleur inexplicable qui n'a pas besoin d'explication pour les initiés, mais qui est vue comme quelque chose d'étrange et de lascif à ceux qui en sont indemnes » (Archie Shepp, cité par Christian Béthune, *Adorno et le jazz. Analyse d'un déni esthétique*, Paris, Klincksieck, 2003, p. 52).

2. « Traiter la « question raciale » en la réduisant à et en la déplaçant sur la « question de l'immigration » qui est en réalité celle des relations interethniques et du racisme du point de vue

« ethnique », « groupe ethnique » qui sont souvent des euphémismes ne le sont pas toujours. Quand cessent-ils de l'être ? La référence à la religion est le meilleur indice de la difficulté. Si une masse de « Français de souche » se convertissaient à l'islam le plus rigoriste, plus ou moins théocratique, comment réagirait la République ? Si la conversion ne suscitait aucune difficulté, alors les problèmes actuels apparaîtraient comme raciaux. S'ils persistaient, la question pourrait-elle être traitée en termes raciaux ?

L'équivoque n'est pas due au hasard, car ce qui importe pour le racisme biologique n'est pas la biologie pure, mais ce qui dans la biologie est censé avoir une portée non biologique, indésirable pour la vie sociale, morale, culturelle, religieuse, etc. C'est pourquoi les termes non raciaux ne sont pas nécessairement des euphémismes. Ils peuvent aussi toucher à l'essentiel. Il en résulte également que la race peut devenir un euphémisme. La conquête de l'Amérique (p. 29) relève de la définition donnée du racisme (p. 178-184), et les Indiens sont une race au sens constructiviste (p. 87). Elle est néanmoins un exemple de « racisme sans race » qu'il est discutable de penser en termes de races, même si l'on est prêt à faire un usage rétrospectif du terme à partir du moment où il touche un point crucial. Ce vocabulaire occulte, comme un euphémisme, le scandaleux pouvoir discriminant de l'humanisme. Le journal de Colomb témoigne d'une évidence de l'humanité<sup>3</sup>, confirmée par la bulle de donation d'Alexandre VI qui charge les rois catholiques de l'évangélisation. Le sommet juridique de la violence hispanique est une sommation, le *requerimiento*, qui déduit l'unité de la loi et l'unicité du gouvernement de l'humanité à partir de l'unité du genre humain pensée de manière monogéniste. Les Indiens sont des barbares et des infidèles, mais cela veut dire qu'ils sont opprimés en tant qu'hommes, pour leur incapacité à vivre, comme ils le devraient, en accord avec leur nature. Il n'est pas absurde de se demander avec Cornélius de Pauw (même s'il sacrifie au préjugé que l'appartenance de l'Indien au genre humain avait été problématique) s'« il aurait mieux valu persister dans l'opinion que les Américains étaient des singes, que de les reconnaître pour des hommes, et de s'arroger le droit affreux de les assassiner au nom de Dieu<sup>4</sup> ».

L'expérience imaginaire de la conversion paraît très improbable, car on ne voit pas ce qui pourrait pousser des Français à se convertir à une religion que la tradition chrétienne a combattue et qui, par sa tendance théocratique

---

de la République [...] » (p. 220).

3. Par exemple : « Ils doivent être bons serviteurs et industrieux (*de buen ingenio*) parce que je vois que très vite ils répètent tout ce que je leur ai dit, et je crois qu'aisément ils se feraient chrétiens, car il ne m'a paru qu'ils n'étaient d'aucune secte. S'il plaît à Notre Seigneur, au moment de mon départ, j'en emmènerai d'ici à six à Vos Altesses pour qu'ils apprennent notre langue. Je n'ai vu dans cette île aucune bête d'aucune sorte sauf des perroquets » (*La découverte de l'Amérique. I, Journal de bord, 1492-1493*), Paris, Éditions de La Découverte, 1991, p. 61).

4. Cité par Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 207.

et antiféministe, menace des acquis fondamentaux de la République. Ce jugement peut être justifié dans une conception substantialiste, et même racialisée, de la nation, ou dans une conception constructiviste. La contingence inscrite dans le constructivisme permet a priori de penser une semblable conversion. Il n'en reste pas moins vrai que la nation s'est effectivement construite de manière à la rendre très improbable. Cette convergence est suffisamment forte pour interroger le sens et la portée critique de l'optique constructiviste. En quoi exactement s'oppose-t-elle au racisme et au républicanisme ? Magali Bessone donne cette définition constructiviste de la race : « Les races désignent des agrégats d'individus partageant des propriétés superficielles qui servent de critère pour une pratique sociale ou une ascription, ou elles désignent des groupes de personnes produits causalement ou institutionnellement par une telle pratique sociale » (p. 87). Le républicain antiraciste estimera peut-être que cette définition est trop éloignée de ce qu'on entend ordinairement par race pour qu'il soit réellement question de la race. Lorsqu'on lit cette définition, est-il possible de deviner que son objet est la race ? Ne pourrait-elle pas s'appliquer aux sorcières, voire à la nation ? Tout dépend sans doute des propriétés superficielles et de leur traitement. La question est alors de savoir si l'on peut faire abstraction de la définition ordinaire de la race, principalement biologique. Faut-il inclure la fausse conscience raciste de la race dans la vraie conscience constructiviste de la race ? L'inconvénient de ce surcroît de précision est de se mettre sous la dépendance du raciste au moment où on aigüise son arme contre lui. Le conservatisme du constructivisme est sensible quand le constructiviste, qui affirme l'existence des races, est confronté au cas du *passing* (p. 108-111). Peut-il dire à quelle race appartient « objectivement » Susie Philips ? Peut-il faire autre chose que constater qu'elle est blanche dans un pays, noire dans un autre, ou ni blanche ni noire dans une société sans races, blanche ou noire dans un sens totalement neutre dans une société devenue indifférente à ces questions de race<sup>5</sup> (peut-être réduites à des décisions individuelles comme la religion aujourd'hui), ou d'une couleur encore inconnue dans une société future racialement reconstruite ? Le constructivisme décrit le conflit entre les forces qui luttent pour (re)définir les races ou les dépasser. Peut-il donner des clefs pour résoudre le conflit dans telle ou telle direction ?

On peut même se demander si le raciste ne pourrait pas s'accommoder du constructivisme. Considérons cette déclaration de Condorcet : « Quelle que soit la cause qui les a rendus [les esclaves noirs] incapables d'être hommes, ce

---

5. « Une société idéale est une société sans races, « indifférente aux différences » raciales », où il n'y a aucun sens à penser en termes de catégorisations raciales » (p. 11). Remarquons qu'il n'est pas contradictoire de parler d'égalité des races. Voir l'argumentation de l'Haïtien Anténor Firmin dans le cadre du paradigme anthropologique raciste du XIX<sup>e</sup> siècle, *De l'égalité des races humaines (anthropologie positive)*, Paris, 1885, réédité chez L'Harmattan en 2003.

que le législateur leur doit, c'est moins de leur rendre des droits que d'assurer leur bien-être<sup>6</sup>. » Il est frappant de voir que cette proposition raciste est indifférente à la cause de l'infériorité du Noir. Qu'elle soit due à la biologie, au climat, à la mauvaise éducation, à l'oppression ou à l'exploitation, en un mot qu'elle soit naturelle ou construite, le résultat est le même, une incapacité à être libre. On peut juger ce fait très regrettable et même souffrir de ne pouvoir accorder plus de droits à ces êtres malheureusement frappés par la nature, le destin ou l'histoire. Le fait est là, et nous devons y adapter nos exigences morales. « Ce n'est pas manquer de respect que d'asservir celui qui n'a malheureusement pas la capacité d'être réellement libre » n'ont cessé de dire les racistes humanitaires depuis Sepúlveda.

Certes, le constructivisme souligne, contre le raciste biologique, le caractère contingent et déconstructible de la race. Mais le raciste sait aussi que les races peuvent changer en bien ou en mal. Il met précisément en œuvre des politiques pour neutraliser les mauvaises races (en les exterminant, en les isolant, voire en les dissolvant<sup>7</sup>), pour empêcher la dégénérescence des bonnes, favoriser leur amélioration, et parfois même celles des races inférieures comme le colonialiste humanitaire. Le raciste peut accepter le constructivisme si le résultat contingent a une identité et une solidité suffisantes pour qu'il se sente substantiellement et durablement menacé. Or c'est précisément ce que lui apprend le constructiviste. En dénonçant le caractère construit de l'objet que le raciste prend pour naturel, il met involontairement en relief la capacité des constructions à fonctionner durablement comme des natures : « Les races sont toujours là ! Elles sont contingentes, construites et déconstructibles ? Très bien ! Reconstruisons-les à notre avantagedans un néo-néoracisme ! », peut-il se dire. Comme le remarque Magali Bessone, « le risque d'essentialisme est présent dans tous les termes qui fonctionnent comme substitut de celui de race » (p. 16). Le constructivisme est anti-essentialiste, mais son objectivité, qui légitime le recours au terme de race, a l'inconvénient d'enregistrer le processus d'essentialisation ou de naturalisation. Un usage raciste du constructivisme semble *a priori* possible. L'est-il réellement ? Comment le constructivisme peut-il le prévenir ?

---

6. Cité par Louis Sala-Molins, *Le code noir ou le calvaire de Canaan*, Paris, PUF, 1987, p. 272-273.

7. « Pour étendre notre agriculture, il serait nécessaire d'hispaniser nos Indiens. Leur oisiveté, leur sottise et leur indifférence envers les tâches normales laissent penser qu'ils sont issus d'une race dégénérée qui se dégrade à mesure qu'elle s'éloigne des origines [...]. Il serait fort souhaitable que les Indiens s'éteignent par métissage avec les Blancs, en les libérant du tribut et d'autres charges et en leur accordant la propriété privée de la terre » (Pedro Fermín cité par Benedict Anderson, *L'imaginaire national*, Paris, La Découverte, 1996, p. 27).

## **Injustices raciales, responsabilité et déconstruction**

Naïma Hamrouni

---

Autorité démocratique et contestation

Volume 40, numéro 2, automne 2013

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1023707ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1023707ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

---

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

---

Citer ce document

Hamrouni, N. (2013). Injustices raciales, responsabilité et déconstruction. *Philosophiques*, 40 (2), 465–471. <https://doi.org/10.7202/1023707ar>

# Injustices raciales, responsabilité et déconstruction

NAÏMA HAMROUNI

Département de philosophie et des arts, Université du Québec à Trois-Rivières  
naima.hamrouni@uqtr.ca

*Sans distinction de race?* de Magalie Bessone constitue l'une des preuves les plus éloquents que la réflexion philosophique menée à un niveau conceptuel fondamental peut être mise au service d'un engagement politique fort, sans pour autant perdre en substance ni en sophistication. L'engagement politique ici, c'est celui qui vise l'élimination des injustices raciales. Il s'agit là d'un ouvrage important, salutaire dans le contexte de la France contemporaine où la question de la race semble être tombée sous la loi du silence, au moment même où le racisme gagne du terrain. Or, comme le souligne l'auteure, ne plus parler de la race, en rayer le mot dans la Constitution et en éliminer l'usage dans les enquêtes statistiques, comme l'ont réclamé de nombreux penseurs en France, ne feront pas magiquement disparaître les injustices raciales structurelles. Au terme d'une argumentation solidement menée dans un style analytique des plus clairs, et sagement étayée par des travaux issus de disciplines variées, l'auteure nous convainc dans ce livre que la lutte pour la justice raciale exige en tout premier lieu de reconnaître que la race, comme catégorie structurant l'organisation de nos sociétés, est toujours bien ancrée. Loin de réclamer la réhabilitation de ce concept sous son acception biologique courante, il s'agit plutôt — et tout l'enjeu est là — de redéfinir la race à titre de catégorie socialement construite. Cela afin de pouvoir mieux penser les moyens politiques à mettre en œuvre pour combattre les injustices raciales.

Je partage l'essentiel des idées relatives au constructionnisme de la race défendues dans ce livre, d'autant plus que je souscris à une perspective critique similaire en ce qui a trait au genre dans mes propres recherches. Les points plus précis sur lesquels j'aimerais revenir succinctement dans le cadre de cette *disputatio* concernent davantage la philosophie politique de l'auteure. J'aborderai d'abord le problème de la condamnation morale dans un contexte d'injustices raciales structurelles. J'enchaînerai sur la critique très (trop ?) sévère adressée au multiculturalisme, dont les diverses tendances me semblent jusqu'à un certain point confondues. Je conclurai en posant à l'auteure une interrogation au sujet de la politique de la déconstruction dont je me revendique également, mais dans le cadre de recherches sur le genre.

## **Culpabilité, responsabilité et injustice structurelle**

S'il n'y a pas encore de consensus autour de l'usage qui doit être fait du concept de race, tous s'entendent au moins pour considérer le racisme comme une faute morale méritant condamnation. Bessone s'oppose, au cinquième

chapitre, à deux grandes conceptualisations du racisme, la première consistant à le réduire à sa dimension institutionnelle, la seconde, à une attitude psychologique individuelle. Elle veut défendre, contre ces deux tendances jugées réductrices, une approche dynamique et multidimensionnelle du racisme, qui intègre ces différentes dimensions et met l'accent sur la manière dont elles se renforcent et s'aggravent l'une l'autre. Si l'on ne peut qu'adhérer à ce projet visant une re-conceptualisation plus riche et fine du racisme, deux remarques peuvent cependant être faites. D'une part, malgré la volonté de défendre une conception multidimensionnelle du racisme, l'auteure en vient en fin de chapitre à mettre de l'avant une conception du « racisme comme manque de respect », pleine de potentiel, mais qui risque justement d'avoir pour effet pervers l'évacuation du caractère « multidimensionnel » du concept. D'autre part, la critique que formule l'auteure à l'égard de la conception institutionnaliste du racisme me semble trop déterminante pour qu'elle puisse vraisemblablement récupérer cette dimension institutionnelle comme l'un des aspects de sa conception « multidimensionnelle ». De plus, la raison invoquée pour disqualifier cette approche ne me paraît pas tout à fait convaincante. Je m'explique.

Parce qu'elle présente le racisme comme un trait strictement institutionnel, la conception institutionnaliste a conséquemment eu tendance à confondre racisme et discrimination systémique, nous dit l'auteure. L'un des effets pervers lié à cette confusion est qu'il n'est alors plus possible de procéder à la condamnation morale du racisme. En effet, le racisme institutionnel se reproduisant structurellement, sans que les agents soient nécessairement eux-mêmes racistes ou mal intentionnés, la question du coupable de l'injustice est laissée en suspens. Ainsi, pour ne pas que la « responsabilité morale des individus ou des collectivités » disparaisse tout à fait, Bessone suggère qu'il nous faut distinguer plus clairement racisme et discrimination systémique. Mais, loin d'offrir une réponse satisfaisante au problème de la condamnation morale, cette proposition risque d'avoir l'effet contraire : en laissant entendre que seuls les individus racistes sont moralement condamnables, l'auteure diminue considérablement la responsabilité individuelle et collective que nous avons dans le rétablissement de la justice. C'est ce que je voudrais souligner dans les lignes qui suivent.

Bessone me semble en fait souscrire à ce qu'Iris Marion Young a identifié dans son dernier livre comme étant le « modèle juridique de la responsabilité », où la responsabilité se comprend en termes de culpabilité et où le rétablissement de la justice requiert absolument une condamnation morale ou juridique. Or, de plus en plus de penseurs ont soutenu que ce modèle n'était simplement plus adéquat pour appréhender la réalité contemporaine de nos sociétés démocratiques, libérales, post droits-civiques. Dans ces sociétés, l'injustice n'est pas *que* le fait de personnes particulièrement mal intentionnées qui contreviennent au droit, mais elle se reproduit plutôt de manière structurelle. Elle est le résultat d'une interaction complexe entre le

fonctionnement des institutions, les processus de production et de consommation des biens et services, les comportements et les choix individuels. Le modèle juridique de la responsabilité, qui me semble mobilisé par l'auteure sans être nommé, ne permet pas de saisir ces injustices plus invisibles que jamais. Il perpétue la fausse division de la société entre victimes et bourreaux et laisse supposer que la « faute morale » pourra facilement être éradiquée une fois le coupable de racisme identifié et condamné. Comme l'écrit Young, ce modèle accentue indûment le pouvoir qu'auraient certains acteurs dominants et reporte démesurément la faute sur eux, tout en réduisant à néant la responsabilité des acteurs qui tiennent un rôle indirect dans la production de l'injustice (Young, 2011). Or la force de la conception institutionnelle du racisme (où bien entendu « l'institution » ne doit surtout pas être réduite à l'État) est qu'en échappant à la logique binaire et réductrice dominant/dominé, coupable/non coupable, elle permet d'appréhender les injustices raciales qui demeureraient invisibles sous le modèle juridique et de renouveler la conception de la responsabilité morale et politique pour la justice.

En ce sens, revenir à une conception réductrice de la responsabilité morale comme culpabilité, où seuls les individus racistes auraient une responsabilité morale ne me semble pas la voie à suivre dans le contexte contemporain. Au contraire, il importe d'élargir la notion de responsabilité de sorte que tous ceux qui sont impliqués de près ou de loin dans des structures productrices d'injustices puissent se voir imputer la *responsabilité* de s'engager à travailler en faveur de la réduction des injustices. Cette notion de « responsabilité relationnelle », plus intéressante et fructueuse, on la retrouve chez des philosophes comme Young. En somme, loin de faire disparaître la responsabilité morale et politique des agents, l'approche de la responsabilité relationnelle propose une conception extrêmement exigeante de la responsabilité morale et politique, mais surtout, une conception qui est à la mesure des injustices raciales structurelles qui aujourd'hui caractérisent notre monde social.

### **Multiculturalisme et néoracisme**

Les discours essentialisants qui cherchaient depuis quelques siècles à inscrire la race dans la biologie humaine ont depuis été scientifiquement réfutés. Bessonne perçoit toutefois dans le développement de certains courants de la recherche contemporaine un certain retour au discours racial naturalisant. Ce retour se constaterait à la fois dans le développement de tendances en sciences génétiques et en psychologie cognitive, où l'on a récemment postulé un « module » de pensée raciale qui serait universellement partagé. On est d'accord. Plus étonnamment toutefois, elle perçoit également cette tendance à l'essentialisation dans les théories du multiculturalisme, où un glissement vers un « naturalisme culturaliste » aurait littéralement été opéré. Je dis « plus étonnamment » parce que les penseurs du multiculturalisme ont

un point commun important avec Bessone : ils ont adressé à la théorie républicaine française les mêmes critiques. Traiter tous les citoyens en tant qu'égaux en vertu de leur commune humanité, en niant leurs différences (de race, de classe, de genre, d'orientation sexuelle), revient *de fait* à privilégier systématiquement la perspective de la majorité, à abandonner les minorités à l'arbitraire des décisions majoritaires, et à masquer, sous le concept d'égalité et l'illusion de la neutralité, les injustices réelles dont elles sont victimes. Ils font donc le pari d'accorder une place à la différence culturelle et travaillent à l'élaboration et la justification de droits différenciés selon les groupes. Le problème, aux yeux de Bessone, est de deux ordres. D'abord, le multiculturalisme ferait un usage non critique de la différence, l'essentialiserait, et échouerait à en retracer la généalogie (la race est en réalité le produit d'une sombre histoire d'esclavage, de ségrégation, de discrimination, de colonisation dont aucune approche ne devrait faire fi). Ensuite, en mettant l'accent sur la culture (plus politiquement correct) plutôt que sur les races, il aurait contribué à redéfinir les catégories raciales à titre de groupes culturels minoritaires qu'il s'agirait alors de reconnaître, de célébrer, plutôt que de déconstruire. Ainsi, l'ère du multiculturalisme perpétuerait un « racisme » qui ne dit pas son nom, un « racisme sans races » qui consisterait à assurer la protection et la perpétuation des catégories raciales subtilement redéfinies comme groupes simplement culturels à reconnaître et consolider. La critique formulée mérite en effet toute notre attention et donne à réfléchir. Mais il serait requis de la nuancer. J'estime que si la critique de l'essentialisation de la différence peut s'adresser au courant différentialiste du multiculturalisme, elle s'applique beaucoup plus difficilement à la théorie libérale du droit des minorités, une théorie largement fondée sur l'argument de l'égalité morale des citoyens et la liberté de choix plutôt que sur celui de la valeur positive de la diversité culturelle. L'espace étant limité ici, je me contenterai de faire deux courtes remarques.

D'abord, contrairement à ce qui est suggéré, tous les multiculturalistes n'ont pas une conception totalement anhistorique des groupes sociétaux. L'approche libérale de Will Kymlicka, par exemple, comprend clairement les rapports de pouvoir et d'oppression à travers lesquels ces groupes (notamment les minorités nationales) ont pu se constituer, et qui persistent toujours. Et les droits différenciés selon les groupes qui sont mis de l'avant par cet auteur visent entre autres à assurer à leurs membres l'accès à un plus grand pouvoir et une protection externe contre l'arbitraire des décisions de la majorité. Il prévoit des droits spéciaux de représentation (dont l'objectif est de garantir la présence des minorités au sein des institutions de l'État), des droits à l'autonomie gouvernementale (visant la délégation de pouvoirs aux minorités nationales, par la mise en place du fédéralisme par exemple), et des droits polyethniques (qui garantissent un soutien financier et une protection juridique à certaines pratiques ou coutumes propres à des groupes religieux ou ethniques). Selon Bessone, les mesures de reconnaissance

promues à l'intérieur des théories du multiculturalisme, comme la représentation dans les médias et dans les manuels scolaires, les exemptions à la loi ou encore la révision du récit de l'histoire nationale, auraient détourné notre attention des luttes, plus urgentes, contre la discrimination raciale, la persistance de la ségrégation, l'accès différencié au logement. Mais ces deux catégories de mesures politiques, en plus de pouvoir être adoptées et poursuivies simultanément, se renforcent aussi l'une l'autre. Pour prendre un exemple des plus banals, les droits d'exemptions à la loi en ce qui concerne le port de certains signes religieux dans la fonction publique et parapublique peuvent très bien s'inscrire dans une perspective visant à contrer la discrimination et la persistance de la ségrégation : l'abolition de la « race », et non sa célébration aveugle. Je terminerai en soulignant que la version libérale du multiculturalisme n'a jamais eu pour objectif de préserver *ad vitam aeternam* les traits particuliers ou le caractère d'un groupe culturel qui serait alors considéré comme une entité homogène, figée dans le temps. Il ne s'agit pas d'ériger des murailles infranchissables autour d'une communauté culturelle. La théorie de Kymlicka, encore, prévoit au contraire d'assurer la protection de la « structure » institutionnelle des cultures, le but étant de garantir, pour les citoyens, la capacité de « résister aux pouvoirs économiques ou politiques que la société majoritaire exerce sur [eux], assurer que les ressources et les institutions dont la minorité dépend ne sont pas tributaires des décisions de la majorité » (Kymlicka, 2001). Bref, supposer que la critique de l'essentialisation s'applique aussi bien au multiculturalisme libéral qu'à la politique de l'identité articulée autour de la valeur de la diversité, c'est, jusqu'à un certain point, faire fi des frontières idéologiques franches qui séparent ces deux tendances. Chez l'auteure, le rejet de la reconnaissance, au profit de la seule déconstruction, est radical. Ce qui me mène à demander : irait-elle jusqu'à soutenir qu'aucune injustice vécue en tant que membre d'un groupe (racial, social, de genre, d'orientation sexuelle, etc.) ne peut se décliner en termes de non-reconnaissance (parce que tous ces groupes seraient en réalité construits par les disparités de pouvoir et qu'abolir ces disparités abolirait du même coup ces différentes catégories sociales) ?

On peut concéder à l'auteure que les questions raciales ont été négligées depuis les deux dernières décennies (elles l'ont toujours été d'ailleurs). La large place qu'occupait le multiculturalisme au-devant de la scène philosophique a peut-être eu pour effet de tenir ces enjeux dans l'ombre. On devrait même ajouter que les théories du multiculturalisme, de manière générale, ont passablement échoué à intégrer les analyses postcoloniales, et que le cas des minorités issues de l'immigration, qui sont souvent des minorités issues de la colonisation passée, n'a été traité que partiellement pour cette raison. Il paraît cependant exagéré de soutenir que toutes les théories du multiculturalisme ont entraîné une forme de néoracisme, ou pire, reposaient sur un racisme qui ne dit pas son nom. La conclusion qui doit être tirée des critiques formulées par l'auteure n'est pas, me semble-t-il, le rejet

du multiculturalisme au profit des seules analyses critiques de la race. Si les groupes raciaux ne savaient être réduits ou assimilés aux groupes culturels, l'inverse est également vrai. Peut-être les deux groupes ont-ils été jusqu'à un certain point confondus, mais cette confusion n'est pas nécessaire. Ces critiques, à mon avis, font surtout réaliser à quel point il est nécessaire pour les théoriciens de la justice de pluraliser les outils conceptuels à partir desquels nous appréhendons les différentes formes d'injustices subies. Le multiculturalisme n'étant pas adéquatement outillé pour traiter de tous les enjeux relevant de la race, il nous faut réintroduire la catégorie raciale dans la réflexion philosophico-politique sur la justice. Je persiste à penser que le multiculturalisme libéral recouvre encore *certaines dimensions des injustices* subies par les minorités nationales et les minorités issues de l'immigration, des injustices de reconnaissance dont les analyses de la race ne sauraient rendre pleinement compte.

### Déconstruction et révolution

Bessone se donne pour objectif dans ce livre de présenter le travail théorique et conceptuel préliminaire à la réflexion normative et politique ultérieure qui soutient la lutte pour l'atteinte d'une société a-raciale. Ce débroussaillage conceptuel doit ultimement nous « donner les moyens » de transformer notre société et de s'acheminer vers l'abolition de la race. La perplexité sur laquelle nous laisse toutefois le dernier chapitre vient justement du fait que l'approche déconstructionniste qui y est prônée (à l'encontre de l'approche multiculturaliste qui vise la valorisation identitaire des groupes racisés d'une part, et de l'approche républicaine-libérale qui nie la réalité sociale de la race au nom d'une fausse universalité d'autre part) ne semble en vérité déboucher vers aucune alternative politique. Quelles sont les implications politiques de l'approche théorique de la déconstruction ? Que doit-on entendre par « politique de la déconstruction » ? Ces questions que je pose à l'auteure en guise de conclusion font écho à celles que je me pose moi-même, qui me trouve dans un embarras similaire face aux implications politiques de l'approche déconstructionniste du genre. Je me contenterai de suggérer ici que, si la perspective théorique déconstructionniste critique se présente comme l'alternative la plus intéressante aux politiques simplement « réformistes » — celles qui « trait[ent] des symptômes sans se préoccuper des causes » (comme l'écrit Bessone) — c'est aussi parce que l'abolition de la domination raciale visée par l'auteure implique une certaine forme de « révolution », bien que l'expression paraisse la rebuter et qu'elle s'en distancie aussitôt qu'elle doit l'évoquer. À partir du moment où l'on admet que l'égalité morale ainsi que l'exigence de non-domination et de parité de participation requièrent que tous ceux qui ont historiquement été exclus du contrat social, et dont l'inclusion récente n'a jamais été que purement nominale, puissent participer à égalité à la redéfinition des institutions de nos sociétés, à la détermination des valeurs qu'elles incarnent et de leurs règles de fonctionnement, du savoir

qui porte sur elles et des mots pour en parler, nous devons reconnaître que le monde social, une fois la race (et le genre) abolis, ne sera plus jamais le même. Et que la portée de la justice réelle est beaucoup plus profonde qu'on n'ose l'admettre. *Sans distinction de race?* a toutes les ressources requises pour assumer son radicalisme. Il ne reste qu'à « ne plus avoir peur des mots », jusqu'au bout.

### Références

- Kymlicka, Will. *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale des droits des minorités* (trad. Patrick Savidan), Montréal, Boréal, 2001.
- Mills, Charles W. et Carol Pateman. *Contract and Domination*, Cambridge, Polity Press, 2007.
- Young, Iris Marion. *Responsibility for Justice*, New York, Oxford University Press, 2011.

## **Bessone sur la race et la culture**

Chike Jeffers

---

Autorité démocratique et contestation

Volume 40, numéro 2, automne 2013

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1023708ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1023708ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

---

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

---

Citer ce document

Jeffers, C. (2013). Bessone sur la race et la culture. *Philosophiques*, 40 (2), 473–477. <https://doi.org/10.7202/1023708ar>

## Bessone sur la race et la culture

CHIKE JEFFERS

Département de philosophie, Dalhousie University  
Chike.Jeffers@Dal.Ca

La publication du livre de Magali Bessone, *Sans distinction de race?* constitue une étape importante dans le développement de la philosophie des races [*philosophy of race*] en tant que domaine de recherche spécialisé. Bessone n'est pas la première philosophe à écrire sur les races en français — après tout, le célèbre Voltaire appartient à ces penseurs des Lumières qui permit de faire émerger le discours sur la race que nous connaissons. Plus récemment, des philosophes français comme Étienne Balibar, Pierre-André Taguieff et Elsa Dorlin ont aussi écrit sur les races. Cependant, si je ne me trompe pas, le livre de Bessone est le premier livre en français à traiter en profondeur du large corpus — et en continuelle expansion — de la philosophie anglo-saxonne [*anglophone*] sur la race. Ce point est important, car c'est seulement dans le monde anglo-saxon [*anglophone*], et pour l'essentiel aux États-Unis, que la philosophie des races est devenue un champ d'étude dynamique et reconnu par les philosophes professionnels contemporains. Bessone s'appuie habilement sur le travail qui a été fait en anglais et offre une perspective proprement française sur ce travail, ce qui conduit à une extension du domaine de la philosophie des races particulièrement utile et bienvenue. Tout comme Albert Atkin, un philosophe britannique établi en Australie, et qui a récemment publié un livre intitulé *The Philosophy of Race* (Acumen, 2012), Bessone contribue à l'entreprise importante qui consiste à rendre la philosophie des races moins américaine, tout en apportant à son contexte nonaméricain les bénéfices du travail d'ampleur qui a été fait en Amérique.

Bien sûr, équilibrer ces deux réorientations est un défi intéressant. L'introduction du livre de Bessone montre d'ailleurs clairement son désir de parler à partir et à l'endroit du contexte français, mais les traits distinctifs de la France comme lieu de réflexion sur la race n'apparaissent peut-être pas de manière suffisamment claire avant le dernier chapitre qui porte sur les moyens d'atteindre la justice. La plupart du livre est si profondément engagée dans les débats et la plus récente littérature en anglais que l'on peut presque oublier qu'il est français, si ce n'est qu'il est *en* français. Et je ne dis pas cela pour dénigrer le livre: je crois au contraire que Bessone rend un grand service à la philosophie française et francophone en discutant aussi bien les différentes positions classiques que le travail de pointe qui se fait en anglais. Cela étant dit, la façon dont le livre est à la fois très *français* et, à d'autres moments, à travers les débats où il s'engage et la littérature qu'il mobilise, très *américain*, rend sa lecture d'autant plus fascinante, ici, dans le contexte *canadien*, et tout particulièrement le contexte francophone.

Les commentaires critiques sur le livre que je voudrais maintenant exprimer peuvent être liés, me semble-t-il, à certains aspects du contexte canadien, même si je ne m'attarderai pas davantage sur cette relation. Comme Bessone, je défends le constructivisme social dans le débat en philosophie sur la métaphysique de la race. Selon cette position théorique, les races ne sont pas des sous-ensembles biologiques de l'espèce humaine comme on les a traditionnellement comprises, mais elles correspondent néanmoins à des clivages sociaux réels. Bien que Bessone et moi soyons d'accord pour dire que les races sont une réalité sociale, nous nous séparons sur le rôle que joue la différence culturelle dans la réalité sociale de la race. Bessone nous dit qu'une race est « un groupe fluctuant déterminé par des traits visibles fonctionnant comme des étiquettes faillibles associés à des traits déterminés sociologiquement et correspondant à une histoire continuée de domination et de conflits sociaux » (114). Je pense que c'est vrai, mais je voudrais aussi souligner, contrairement à Bessone, que la détermination sociologique des groupes raciaux est en partie une question de différenciation culturelle. En effet, ce n'est pas simplement une question liée à l'existence de stéréotypes raciaux qui attribuent de façon illégitime un petit groupe de caractéristiques culturelles à tous les membres des différentes races, ce qui implique souvent que ces caractéristiques sont le fruit d'essences biologiques. Je veux plutôt parler de ces identités raciales qui sont le fruit sociologique de l'acceptation généralisée de distinctions raciales. De nombreuses personnes qui ont été socialisées de manière à se considérer comme membres de telle ou telle race voient le fait d'y appartenir comme un élément important d'elles-mêmes, et cela affecte la façon dont elles pensent et agissent, ce qu'elles apprécient, avec qui elles s'associent, comment elles développent des formes de communauté, et tous les autres aspects de leur vie culturelle.

La nature et la valeur de l'identification raciale n'occupent pas une place importante dans la théorie de la race de Bessone, si bien qu'elle arrive à des conclusions sur la nature et la valeur de la race qui sont, à mon sens, trop rapides. Elle associe le constructivisme social à l'idée que « [l]a race est moralement et politiquement condamnable » et donc que « [l]e monde serait meilleur si l'on pouvait se débarrasser de la race » (115). Cela suggère qu'il y a, par exemple, quelque chose de moralement et de politiquement condamnable dans la catégorisation des personnes comme noires, et que le monde serait meilleur si nous nous débarrassions de cette catégorie. Une telle position apparaît fautive à de nombreuses personnes noires, moi y compris. Nous pouvons certainement dire que le fait qu'être noir a été construit comme une position désavantageuse et qu'un signe d'infériorité est quelque chose de mal, à la fois moralement et politiquement; nous pouvons aussi dire que le monde serait meilleur si de tels désavantages et dépréciation disparaissaient. Mais il est aussi possible de désirer la fin de toute corrélation entre le fait d'être noir et celui d'avoir un statut inférieur tout en voulant que les noirs

continuent à s'identifier les uns aux autres, pour autant que l'on valorise les liens culturels noirs. Si ce désir est uniquement enraciné dans la fausse croyance que les personnes noires sont naturellement un peuple pour une raison de biologie, alors c'est un problème, et cette erreur doit être dénoncée. Mais il demeure possible de valoriser l'identité culturelle noire tout en acceptant que la race est une construction sociale, et tout en reconnaissant que la fonction d'origine de la catégorisation raciale était de placer les gens dans une hiérarchie sociale. Dans cette perspective, les efforts des personnes d'ascendance noire africaine pour investir une catégorie destinée à les dévaloriser peuvent être appréciés comme un épisode d'une histoire admirable de résistance.

Bessone demeure toutefois très sceptique quant à la cohérence et au bien-fondé d'une liaison étroite entre race et culture. Elle exprime en particulier ce scepticisme dans les chapitres IV et VI. Je voudrais concentrer mes derniers commentaires sur sa critique du multiculturalisme dans le sixième et dernier chapitre. Bessone prend une position que d'autres ont pris avant elle, et définit le multiculturalisme, dans une perspective antiraciste, comme une diversion : « L'attention portée à la différence fait oublier l'existence du racisme comme institution sociale fondée sur une hiérarchie de statuts formelle et comme ensemble d'idéologies qui justifient cette hiérarchie de statuts » (205). Il y a quelque chose de juste dans cette critique : dans la mesure où les politiques multiculturelles sont axées sur le principe d'égal respect envers différentes cultures, elles ne peuvent pas répondre à toute les dimensions du racisme. De nombreuses formes de discrimination raciale et d'inégalité raciale systémique comprennent certains aspects symboliques ou socio-économiques de la hiérarchie raciale sans grand rapport avec la différence culturelle. Le multiculturalisme ne doit donc pas être considéré comme le tout de l'antiracisme. Mais reconnaître les limites du multiculturalisme n'est pas pour autant une raison de le rejeter. L'exaltation de la culture européenne au-dessus de toutes les autres et la dévaluation des cultures non blanches sont parties intégrantes du racisme : les politiques multiculturalistes sont par conséquent d'une importance vitale pour lutter contre cet aspect du système de la suprématie blanche.

Bessone soutient que le multiculturalisme implique « un déplacement de la question de la race vers la question de la culture, puis [...] une essentialisation de la culture » (195). Race et culture ne sont pas la même chose, et nous devons prendre garde à l'essentialisme racial : ces deux préoccupations sont donc valables. D'un autre côté, nous ne devrions pas accepter d'être forcés de penser soit à la question de la race, soit à celle de la culture. Les deux sont liés, et nous devons entreprendre la difficile tâche de comprendre leur relation. Bessone nous aide sans doute à voir la difficulté de le faire dans un cadre multiculturaliste. Elle écrit : « même lorsque les théoriciens du multiculturalisme prennent soin de préciser que les groupes culturels ne sont pas des entités homogènes [...] ils passent souvent ensuite sans

transition à l'étude de la légitimité de revendications émanant de groupes culturels à l'intérieur des sociétés définies par leur diversité culturelle, comme si ces groupes culturels étaient suffisamment cohérents pour s'exprimer d'une seule voix » (201). C'est un défi pratique parmi d'autres pour éviter l'essentialisme. Elle exprime ici la même inquiétude d'une autre manière : « Promouvant l'élaboration et la visibilité d'une identité collective authentique, [le multiculturalisme] augmente le risque de pression sur les membres individuels de se conformer à la culture du groupe, comme s'il y avait *une* identité originelle à reconstruire ou réparer » (199).

Il semble toutefois que ce soit là surtout des raisons d'être encore plus prudent dans notre engagement à valoriser la diversité culturelle et à concevoir des politiques pour manifester cet engagement. Mais ce ne sont pas des raisons de renoncer à cet engagement. Et ce ne sont pas des raisons de séparer d'une part la manifestation et la poursuite de cet engagement dans les sociétés occidentales et, d'autre part, la lutte contre le racisme. Ignorer les dimensions culturelles de la race et du racisme me semble être aussi malavisé que la stratégie « *colour-blind* » qui ignore la race. Il n'y a aucune raison de penser que nous pouvons remédier au privilège de ce qui est perçu comme culturellement blanc et à la dépréciation sélective de ce qui est associé aux non-blancs (sélective car, en même temps, sont appréciés certains éléments des cultures non blanches, comme la musique et la danse dans le cas des noirs) par le simple moyen indirect qui consiste à s'attaquer à d'autres problèmes. Oui, nous devons éviter d'essentialiser les cultures et de pousser les personnes non blanches à se cantonner dans ce que nous choisissons de définir comme des identités culturelles suffisamment « authentiques ». Mais nous devons aussi reconnaître que le désir de nombreuses personnes non blanches d'être sans attache étroite avec leurs cultures soi-disant traditionnelles, ou avec la race qu'on leur a assignée, est souvent, du moins en partie, lié à leur compréhension de la hiérarchie culturelle en place dans la société et à leur désir d'atteindre les avantages du statut dont bénéficient les blancs. Nous devons trouver l'équilibre entre la nécessité de permettre aux individus de construire librement leur identité culturelle en fonction de leurs propres intérêts, et l'élimination des stigmates liés à la déviation par rapport aux normes des blancs.

Prenons le cas controversé des symboles religieux genrés, un problème aujourd'hui particulièrement pressant au Québec. Alia Al-Saji de l'Université McGill a soutenu de façon convaincante que nous ne pouvons pas séparer la question de la perception du voile musulman de celle du processus de racialisation<sup>1</sup>. Voilà pourquoi, dans une perspective antiraciste, nous avons des raisons de nous opposer aux politiques qui instituent des restrictions pour les femmes et les jeunes filles qui portent le voile. Il serait toutefois regrettable qu'une telle opposition soit interprétée comme un soutien aux attitudes et aux

---

1. Alia Al-Saji, « The Racialization of Muslim Veils: A Philosophical Analysis », *Philosophy and Social Criticism* 36, 2010, 875-902.

relations patriarcales. Il devrait être évident que les femmes et les jeunes filles qui ne veulent pas porter le voile soient libres de ne pas le faire et ne se sentent pas obligées de le faire au nom de l'authenticité. Même si elle n'aborde pas la question du voile, c'est ce genre de principes qui semblent conduire Bessone à rejeter le multiculturalisme. Mais ce n'est pas la réponse adéquate. Nous ne devrions pas admettre que l'opposition aux politiques ciblant le voile revienne à soutenir le patriarcat et les restrictions sur les femmes et les jeunes filles. Nous devrions plutôt soutenir *les féministes musulmanes* qui exigent un respect égal, et pour les femmes et pour les musulmans, tout en rejetant vigoureusement l'idée que les femmes devraient être occidentalisées afin d'être libérées<sup>2</sup>. Il s'agit d'un projet antiraciste, non pas parce que la race et la culture sont une seule et même chose (dans ce cas, non pas parce que l'Islam en tant que religion pourrait être traité comme une race), mais parce que la race et la culture s'entremêlent étroitement dans le développement et l'expression de l'islamophobie occidentale...

*Sans distinction de race?* est, sans nul doute, une contribution novatrice et bien écrite à la philosophie des races, et je crois que beaucoup des analyses de la race et du racisme qui s'y trouvent sont à la fois exactes et pénétrantes. Je conçois les remarques critiques ci-dessus comme un moyen de stimuler la discussion philosophique sur la race dans une perspective socioconstructiviste. Bessone prend ce qui est sans doute la position classique chez les constructivistes sociaux en mettant de l'avant la façon dont la race implique la division *politique* des groupes sociaux, à savoir la division des groupes sociaux en fonction du pouvoir et de l'accès aux ressources. En suivant W.E.B. Du Bois, je recommanderai cependant qu'on accorde autant d'attention à l'aspect *culturel* de la race en tant que forme d'une différence sociale<sup>3</sup>. Ce qui pourrait notamment changer le cours de la discussion, c'est le fait que, tandis que Bessone vise à « la transformation radicale » de la race que nous connaissons avec l'« objectif à long terme » (97) d'éliminer définitivement celle-ci, il est possible, du point de vue que je préconise, de voir l'élimination de la race en tant que division politique comme un premier objectif entraînant une transformation qui permettra aux identités raciales, comprises comme identités culturelles, de demeurer égales à l'avenir.

---

2. Pour un bon exemple d'une critique féministe musulmane de l'opposition féministe au multiculturalisme, voir Y. Azizah al-Hibri, « Is Western Patriarchal Feminism Good for Third World: Minority Women? » in Susan Moller Okin, *Is Multiculturalism Bad for Women?* Joshua Cohen, Matthew Howard et Martha C. Nussbaum (ed.), Princeton, NJ, Princeton University Press, 1999, 41-46.

3. Pour en savoir davantage sur le sujet, voir mon article « The Cultural Theory of Race: Yet Another Look at Du Bois's "The Conservation of Races" », *Ethics* 123, 2013, 403-426. Pour l'analyse de Bessone sur la race et la culture chez Du Bois, voir *Sans distinction de race?* p. 124-128.

# La république face à la question de la race

Luc Foisneau

Autorité démocratique et contestation

Volume 40, numéro 2, automne 2013

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1023709ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1023709ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Foisneau, L. (2013). La république face à la question de la race. *Philosophiques*, 40 (2), 479–485. <https://doi.org/10.7202/1023709ar>

# La république face à la question de la race

LUC FOISNEAU

Centre d'Études Sociologiques et Politiques Raymond Aron — CNRS

EHESS

luc.foisneau@ehess.fr

Le livre de Magali Bessone arrive à point nommé dans le débat intellectuel français. Alors qu'en Amérique du Nord, aux États-Unis depuis le mouvement des droits civiques, mais aussi au Canada, la discussion sur la question de la « race » fait rage depuis de nombreuses années, la France a pris en la matière un retard d'autant plus regrettable que le non-dit oriente une bonne partie du débat politique français sur l'immigration, les « minorités visibles », les banlieues, l'« exclusion » et, très récemment encore, sur les Roms. Ce non-dit devient d'autant plus assourdissant que, les effets sociaux de la crise économique se faisant davantage sentir, il fait retour dans la politique sous la forme de ce que l'on nomme improprement le « populisme ». Tout se passe comme si seuls les partis « populistes », ou ceux qui dans les autres partis leur emboîtent le pas, étaient désormais capables de parler d'un réel refoulé, la réalité sociale racialisée.

*Sans distinction de race ?* a ainsi le grand mérite d'annoncer la couleur : on ne peut plus faire comme si les « races » n'existaient pas, nous est-il dit, puisque, en dépit de leur inexistence avérée d'un point de vue biologique, elles contribuent à façonner notre réalité sociale. On ne peut continuer à faire comme si, parmi d'autres caractéristiques de notre phénotype, la couleur de notre peau n'avait aucune espèce d'incidence sur nos vies. Tout le monde sait d'un savoir commun confirmé par des enquêtes, encore peu nombreuses en France où les statistiques ethniques sont interdites, que le fait d'être « black, blanc ou beur » conduit en général à des parcours sociaux *différenciés*, car les discriminations se manifestent aussi bien à l'école que sur le marché du travail, et celui du logement. Le livre de Magali Bessone part de ce savoir commun pour revendiquer haut et fort la nécessité d'une recherche en sciences sociales qui prenne pour objet d'étude les phénomènes sociaux liés à la « race ». Dans le contexte français, où les sciences sociales commencent à rattraper sur ce point leur retard<sup>1</sup>, son originalité est toutefois de revendiquer cette nécessité pour la philosophie et, en particulier, pour la philosophie normative.

L'objection qui vient immédiatement à l'esprit d'un philosophe politique français nourri au républicanisme est la suivante : comment peut-on

---

1. P. N'Diaye, *La condition noire*, Paris, Calmann-Lévy, 2008 ; Didier Fassin, Éric Fassin, *De la question sociale à la question raciale ? Représenter la société française*, Paris, La Découverte, 2006.

justifier que l'on puisse adopter, fut-ce pour le surmonter, le point de vue de la « race » ? Que les sciences sociales aient à en passer par là pour dissiper un non-dit qui pèse lourd sur la vie de milliers de personnes est compréhensible : donner de la notion de « race » une définition rigoureuse et publier des enquêtes sur ce sujet, c'est rendre lisibles des phénomènes bien réels qui autrement passeraient inaperçus. Mais pourquoi, dira notre philosophe, faudrait-il prendre en considération cette notion dans le champ de la philosophie morale et politique ? Si les valeurs de la république sont aux antipodes du racisme, n'est-il pas préférable de refuser à la race droit de cité dans notre constitution et dans notre espace public ?

La question que je voudrais poser à Magali Bessone concerne la manière dont elle articule les deux niveaux de son analyse, celui des normes et celui des sciences sociales. Je souhaiterais, notamment, mesurer la distance qui sépare sa position de ce que l'on pourrait appeler le républicanisme libéral. Plus encore que le multiculturalisme dans ses variantes radicales et libérales (p. 195-206), le républicanisme classique constitue en effet, dans le cadre de sa démonstration, une cible de choix. S'il y a bien sûr d'autres bases théoriques à la volonté de promouvoir une théorie critique de la race, l'une des motivations de Magali Bessone est une insatisfaction très grande à l'égard des arguments du républicanisme en matière de discriminations raciales. Bien que cette insatisfaction soit partagée, il me semble qu'en comprendre la nature exacte, dans l'argument de ce livre, pourrait nous permettre de mieux apprécier la portée de *Sans distinction de race* ?

### Les raisons de la colère (à l'encontre du républicanisme libéral)

Précisons tout d'abord l'objet de cette insatisfaction : derrière de belles Déclarations (des droits de l'homme et du citoyen), le républicanisme classique serait incapable de porter remède aux discriminations raciales, car l'universalisme et l'individualisme qui le fondent rendraient impensable l'erreur catégorielle consistant à discriminer — distinguer, mais aussi, au figuré, juger et mettre à part — une personne en raison de sa « race ». Si une telle partialité existe aussi bien en matière de « genre » et de « classe sociale », elle est plus particulièrement pernicieuse dans le cas de la « race », car elle s'exerce alors, en régime républicain, sous un voile d'ignorance particulièrement épais : comment pourrait-on espérer remédier à un travers que la loi va jusqu'à nous interdire de nommer ? On peut, certes, être poursuivi au titre de la loi Taubira pour « racisme », mais cette poursuite ne s'appuie pas sur une définition de la « race », puisque ce qui est punissable est de parler de quelqu'un ou à quelqu'un en faisant référence à sa « race ». S'il ne suffit pas, toutefois, de bannir la notion de « race » du texte de la constitution française pour faire cesser les contrôles au faciès, c'est que les « races » existent à n'en pas douter dans les pratiques routinières de la police, et dans bien d'autres pratiques sociales. Si le républicanisme libéral suscite de plus en plus d'insatisfaction, c'est qu'il condamne le racisme, après nous avoir privé des moyens

de comprendre la production sociale des races. Tour de passe-passe républicain libéral : faisons disparaître la race (de notre lexique constitutionnel et politique et, si possible, de nos opinions et de nos croyances), et le racisme disparaîtra aussitôt. Comme si l'on pouvait venir à bout d'un phénomène social complexe à partir de bonnes intentions (d'antiracisme) fondées sur des déclarations (des droits de l'homme) ! Magali Bessone considère, à juste titre, que la meilleure manière de remédier à cet illusionnisme est, en s'appuyant sur les travaux des sciences sociales, de donner une place dans le discours public à la notion de « race ». Une théorie rigoureuse de la « race » nous permettrait, selon elle, d'identifier les dysfonctionnements sociaux induits par le racisme. Prenons-en acte. Toutefois, la critique qu'elle adresse au républicanisme libéral remet-elle en cause l'horizon normatif au sein duquel s'inscrit cette dernière philosophie politique ? Il est, en effet, nécessaire, me semble-t-il, de distinguer entre une insatisfaction légitime à l'égard de l'impuissance du républicanisme classique à venir à bout du racisme, que l'on ne peut que partager, et ce qui peut apparaître comme un rejet des valeurs qui animent cette philosophie (universalisme et individualisme). Dans quelle mesure la critique légitime de l'insuffisance républicaine à comprendre les phénomènes de « racisme » implique-t-elle une critique de son contenu normatif ?

Si cette question me paraît mériter d'être posée, c'est que le propos de Magali Bessone l'esquive, présupposant en quelque sorte que la réponse irait de soi. Je me demande néanmoins si cette évidence ne participe pas elle aussi d'une certaine forme de rhétorique, celle de la Théorie critique, inverse de celle des droits de l'homme : à trop vouloir se distinguer du républicanisme libéral, cette théorie ne finirait-elle pas par oublier qu'elle partage avec lui un certain nombre de valeurs ? Autrement dit, l'insuffisance des moyens théoriques et pratiques mis en œuvre par les républicains libéraux exigerait non seulement de prendre au sérieux la construction sociale de la notion de race pour mieux la déconstruire, mais aussi de renoncer une bonne fois pour toutes à l'universalisme et à l'individualisme qui sous-tendent la doctrine morale républicaine. Si j'accepte volontiers la première proposition, défendue avec beaucoup de brio par Magali Bessone, il me semble que la deuxième proposition mériterait à tout le moins une justification car, entre les deux propositions, il n'y a pas, me semble-t-il, le lien évident qu'elle présuppose.

### **Un républicain peut-il être raciste dans le savoir ?**

Le raisonnement implicite me semble être le suivant : si le citoyen républicain et l'individu libéral — je mets ici sur le même plan ces deux cousins germains de la pensée politique moderne — ne parviennent pas à comprendre les phénomènes de discrimination raciale, c'est que les valeurs dont ils sont porteurs en sont responsables.

Magali Bessone considère, d'une part, que les principes universels et individualistes produisent une sorte d'aveuglement qui équivaut plus ou moins à autoriser — en leur donnant une sorte d'impunité — les conduites de discrimination, et, d'autre part, que les faits et les normes ne se situent pas sur un même plan — ce en quoi on ne peut que lui donner raison. De deux choses l'une : soit l'usage de normes inadéquates peut conduire à créer ou renforcer insidieusement des phénomènes de racialisation, soit ces phénomènes reposent sur des causes sociales distinctes des normes revendiquées par la république.

L'argument de Magali Bessone me semble porteur, en la matière, d'une certaine ambiguïté. Si l'on a bien compris que l'objet du livre est « d'abord épistémique », à savoir de montrer que « les races sont construites » et qu'en tant que telles « elles existent » (p. 223), l'analyse de la racialisation d'une société passe, dans l'argumentaire du chapitre VI, par la prise en considération des valeurs dont elle se revendique. Dès lors il n'est pas vrai que l'on puisse comprendre la place des « races » dans une république libérale comme la France indépendamment des valeurs inscrites dans sa constitution. On ne saurait donc séparer, comme Magali Bessone semble vouloir le faire lorsqu'elle expose les fondements moraux du républicanisme critique, qui a ses faveurs, le versant épistémique du versant normatif de son travail, puisque les normes de la république libérale contribuent très directement, si l'on suit son raisonnement, à la production de discriminations raciales.

Considérons la manière dont les deux niveaux de l'analyse, sociologique et normatif, se mêlent dans la théorie critique de Magali Bessone. Deux mécanismes sont à l'œuvre, nous dit-elle en substance, dans le républicanisme classique.

1. Le premier consiste à promouvoir une politique de non-discrimination, non pour corriger les effets de la discrimination comme on pourrait le croire naïvement, mais pour dissimuler dans la sphère publique le rôle joué dans nos sociétés démocratiques par les « races » :

Le discours officiel préfère parler, positivement, de promotion de la « diversité » ou d'« égalité des chances », sans que ces deux principes soient clairement définis, plutôt que d'affronter la lutte contre les inégalités, injustices et dominations raciales qui impliqueraient une refonte profonde du modèle républicain (p. 218).

Dans cet anti-racisme officiel opère, selon l'heureuse formule de Magali Bessone, une « euphémisation des principes » (*ibid.*). Autrement dit, si l'on parle tant de racisme, c'est pour éviter de mettre en œuvre des politiques concrètes de lutte contre les discriminations. Stratégie subtile ou, plutôt, perverse, qui consiste à jeter un voile d'ignorance sur la réalité pour mieux laisser perdurer une logique de relégation fondée sur une hiérarchisation implicite entre les « races ». Les normes supérieures que la république libérale invoque ne servent pas à guider l'action publique, mais à nous

tromper : il s'agit de nous faire prendre les vessies des discours anti-racistes, d'autant moins généreux qu'ils sont plus généraux, pour les lanternes de politiques concrètes visant à interdire, par exemple, les discriminations à l'embauche. En l'occurrence, l'ignorance feinte de l'origine historique de telle ou telle discrimination produit un « effet de dissimulation » (p. 219). Et c'est l'invocation d'un principe normatif égalitariste, celui de non-discrimination, qui produit, en l'occurrence, cette occultation. C'est donc bien, si l'on suit le raisonnement de Magali Bessone, que les normes et les valeurs ne sont pas étrangères au maintien des discriminations raciales ; il convient donc d'en tenir compte dans l'analyse des phénomènes de racialisation. Dans sa composante libérale, l'affirmation des droits des individus, le républicanisme contribue donc à entretenir une situation de discrimination.

2. Un second mécanisme produit également des effets insidieux : dans sa composante communautaire, lorsqu'il entend défendre les droits d'un peuple particulier, le républicanisme contribue, selon Magali Bessone, à créer les conditions d'une discrimination politique. Reprenant à Olivier Le Cour Grandmaison le terme de « xénophobie d'État » (p. 219), Magali Bessone rappelle que les républiques libérales mettent parfois en œuvre des politiques très peu libérales : c'est le cas lorsque l'on prend pour cible les Roms au motif qu'ils refuseraient de se conformer au modèle commun fixé par la citoyenneté républicaine idéale. On fait alors comme si la question de la « race » ne jouait aucun rôle, alors qu'elle est omniprésente derrière les discours sur l'immigration et sur l'identité nationale. Au prisme de l'« identité nationale », l'idée de citoyenneté produit un effet de discrimination dont l'origine, là encore, est bien normative.

On peut regretter que Magali Bessone n'approfondisse pas davantage le lien entre la racialisation de certaines catégories de Français rétives aux modes de vie de la majorité sociologique, et le discours normatif républicain. On peut regretter notamment qu'elle ne précise pas en quel sens, selon elle, « [l]a conception individualiste et universaliste des droits accompagne et soutient la croyance en l'unicité du peuple et en l'indivisibilité de la République » (p. 220). Que la croyance en l'unité d'un peuple puisse s'accompagner, en régime républicain, du rejet des « minorités » — le traitement par la République française des minorités linguistiques et régionales en est un bon exemple —, mais dans quelle mesure l'universalité des droits de l'homme est-elle mise en cause par le mode particulier de constitution d'une telle communauté nationale ? L'histoire de la domination de certains groupes racialisés — les gitans, les « arabes » et les « noirs » — dans une république comme la France peut-elle être imputée à la pensée des droits de l'homme ? L'imbrication des normes morales et politiques présupposée par cette critique radicale ne remet-elle pas en cause la validité même du modèle républicain, fût-il accommodé à la mode américaine ?

### Les vertus du néo-républicanisme

Telle n'est pas la thèse de Magali Bessone, qui entend préserver de la critique la fine pointe de la pensée normative républicaine. L'imbrication qui mine, selon elle, le républicanisme libéral n'aurait pas de prise sur le néo-républicanisme. À l'appui de son propos, elle s'efforce de montrer que la catégorie de respect ne saurait entretenir d'accointance douteuse avec les logiques de racialisation :

La norme du respect est fondamentale à la compréhension du concept de racisme et à son évaluation morale négative unifiée : quelle que soit la multiplicité des phénomènes racistes, il s'agit toujours de repérer des instances de manque de respect qui permettent d'évaluer moralement le défaut normatif dans les relations mises en place (p. 184).

C'est là encore un concept normatif, paradoxalement, qui sert à définir un concept, celui de racisme, lequel devrait permettre une lecture sans fard de la réalité sociale. Mais suffit-il de passer du républicanisme classique au républicanisme critique, en l'occurrence celui de Cécile Laborde, pour qu'aussitôt se dissipe le risque d'un détournement des normes républicaines au profit de l'occultation publique de certains groupes, voire, de leur désignation à la vindicte populaire ? On peut comprendre qu'une histoire des relations de domination au sein d'une république puisse servir à déciller les yeux des citoyens sur les tensions présentes dans leur communauté, mais suffit-il de parler le langage de la domination pour que l'on parvienne aussitôt à parler du respect et de la liberté de manière non idéologique ? Si l'on n'a de cesse de mettre en avant les logiques de domination qui ont opposé certains groupes de citoyens par le passé, est-on certain de contribuer par là même à développer le respect entre les individus qui les composent ? Si « les groupes en question existent dans et par le rapport social, la relation de domination ou de résistance à la domination » (p. 222), il n'est pas certain que l'on puisse rester très longtemps dans le cadre libéral de la république que présuppose aussi le néo-républicanisme, celui de Pettit notamment, avec son insistance sur la liberté comme non-domination. La conclusion d'une telle analyse critique ne serait-elle pas, plutôt que de promouvoir le respect de chacun pour chacun, d'inciter chacun à assurer à son groupe d'affiliation (quelle qu'en soit la définition, raciale ou religieuse) les moyens de sa prédominance au sein de la république ? Je ne vois pas bien en quoi le fait de revendiquer la non-domination à titre individuel pourrait changer quoi que ce soit à cette conclusion très peu républicaine et, en aucun cas, libérale. Si la vérité de notre existence sociale réside dans notre appartenance à une ethnie ou à une religion, fût-ce dans le regard d'autrui, il peut paraître vain de vouloir nous garantir, à titre *individuel*, les conditions de notre liberté, puisque cette liberté fragile n'existe jamais que dans l'horizon de la domination d'un groupe par un autre.

Une fois que l'on aura ouvert les yeux des républicains sur le caractère racialement construit de leur communauté politique et sur le caractère idéologique de leurs croyances normatives — c'est l'un des sens de la théorie critique de Magali Bessone —, il me paraît difficile d'échapper à la conclusion selon laquelle la défense des droits des individus passe, non par la défense de la république, mais par la défense des droits de groupes ethniques ou religieux. De ce point de vue, il est difficile de comprendre ce que pourrait être une théorie de la justice raciale ou, comme il est dit dans la conclusion, un « avenir "racialement" juste » (p. 223) : faut-il entendre par là une théorie de l'égalité qui passerait par un égal droit au respect pour chacune des « races » et des religions ? Un droit à être fier d'être noir, gitan ou normand ?

Une fois que l'on a réintroduit les races dans le discours public, y compris avec les garanties de sérieux que peut fournir la théorie sociale, il n'est pas certain que l'on parvienne à refonder, *sur une telle base*, une république du respect, encore moins une république de la sollicitude. La partie la plus difficile du programme de recherche de Magali Bessone me semble donc être devant elle : parvenir à reconstruire des normes communes sur les ruines laissées par la théorie critique de la race.

## Réponse aux commentaires de la « Disputatio » Race et culture en contextes

Magali Bessone

Autorité démocratique et contestation  
Volume 40, numéro 2, automne 2013

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1023710ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1023710ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Bessone, M. (2013). Réponse aux commentaires de la « Disputatio » : race et culture en contextes. *Philosophiques*, 40 (2), 487–496.  
<https://doi.org/10.7202/1023710ar>

# Réponse aux commentaires de la « Disputatio »<sup>1</sup>

## Race et culture en contextes

MAGALI BESSONE

UFR de philosophie, Université de Rennes 1  
magali.bessone-luquet@univ-rennes1.fr

### 1. Le constructivisme est-il un anti-racisme ?

Capdevila et Jeffers rappellent la définition de la race que je donne dans une perspective constructiviste, en renvoyant, l'un au début, l'autre à la fin du chapitre 4, qui porte sur « la race comme construction sociale » ; au début du chapitre, m'appuyant sur une définition proposée par Ron Mallon, je suggère de comprendre les races comme « des agrégats d'individus partageant des propriétés superficielles qui servent de critère pour une pratique sociale ou une ascription, ou [...] des groupes de personnes produits causalement ou institutionnellement par une telle pratique sociale » (87). En fin de chapitre, j'indique que le référent du concept de race dans les discours ordinaires est « un groupe fluctuant déterminé par des traits visibles fonctionnant comme des étiquettes faillibles associé à des traits déterminés sociologiquement et correspondant à une histoire continuée de domination et de conflits sociaux » (114).

Capdevila estime que cette définition est trop lâche pour désigner de manière claire et distincte ce qu'on appelle ordinairement « race ». Pour préciser la définition, de sorte qu'elle corresponde mieux à nos usages ordinaires et qu'ainsi la dimension critique de la démarche constructiviste puisse effectivement s'appliquer, il affirme qu'il est indispensable de faire mention de la dimension biologique, au moins pour la désignation des « propriétés superficielles » ou des « traits visibles » partagés. Mais dans ce cas, déplore-t-il, le constructivisme ne peut éviter de se placer sous la dépendance du racisme, au point de devenir même, dans certains cas, un instrument comode du discours raciste — et ce d'autant plus que, par la référence à la biologie, c'est le non-biologique qui est visé, dans une tentative de naturalisation de toute différence.

Je souscris entièrement à l'opinion qui sous-tend la tension dénoncée par Capdevila, à savoir que la référence à la biologie pour définir les races (ou, d'ailleurs, pour affirmer leur inexistence) témoigne de la force d'une

---

1. Je voudrais remercier chaleureusement Nestor Capdevila, Luc Foisneau, Naïma Hamrouni et Chike Jeffers pour leur lecture attentive et leurs commentaires stimulants. Plusieurs de leurs questions se croisent, et j'ai choisi de procéder par regroupements thématiques, tout en privilégiant successivement dans la discussion le point d'entrée de l'un des commentateurs.

idéologie positiviste qui croit voir dans la « science » l'outil privilégié, voire unique, capable de dire la « vérité » sur le sujet, et dont s'emparent ainsi racistes et anti-racistes, alors même que le concept de race n'a aucune existence biologique. Sur ce point, les analyses de François Jacob, notamment, énoncées dès 1981<sup>2</sup>, demeurent d'une extrême pertinence : ni la biologie en général ni la génétique en particulier n'ont quoi que ce soit à dire sur le concept de race, qui ne relève pas de leur domaine. Aussi dans une optique constructiviste, la mention biologique n'est-elle absolument pas requise, si ce n'est pour analyser comment les différences visibles ou propriétés superficielles en sont venues à être désignées comme tout particulièrement pertinentes pour classer des groupes d'êtres humains, parce qu'elles pouvaient apparaître comme validées par la science.

Or cette analyse fait d'ores et déjà partie de la déconstruction : elle est le premier pas pour saisir que la question « À quelle race appartient objectivement Susie Phipps ? » n'a pas de sens si « objectif » signifie « biologique ». On ne peut donc tenir rigueur au constructiviste de ne pouvoir y répondre — à moins d'accepter avec lui qu'« objectivement » signifie « dans le contexte socio-politique dans lequel Phipps se trouve », au sens que je définis p. 102 : « une fois que les conventions sont établies, que les pratiques sont routinisées, il y a des faits qui existent indépendamment des croyances individuelles ». Dans ce cas, la réponse du constructiviste est très claire : la race de Susie Phipps est celle qui lui est attribuée socialement et qui détermine un certain nombre de pratiques intersubjectives et institutionnelles. De plus, le constructivisme que je soutiens, soit un constructionnisme interactif inspiré de Ian Hacking, permet de rendre compte de la difficulté apparente du *passing*. Si l'on accepte de prolonger les analyses de Hacking par une définition du genre racial empruntée à Ronald Sundstrom (p. 105), il est aisé de comprendre que la race pour Phipps est *moins réelle* que pour d'autres individus de la même société : manque dans son cas l'un des trois éléments requis pour la production causale de son genre racial — en l'occurrence, la force « latérale », correspondant aux normes attachées à la désignation et aux mises en pratique du genre par tous les membres de sa société. Le constructiviste peut donc répondre à la question et montrer pourquoi cette question semble complexe, sans mobiliser de référence à la biologie pour définir la race.

Demeure cependant, poursuit Capdevila, la possibilité d'un racisme constructiviste : le constructivisme n'est pas anti-raciste de manière inhérente ou constitutive de sa démarche. Cette affirmation ne me pose pas de problème : le constructivisme en effet est une méthode, et comme toute méthode elle peut être mise au service de valeurs et d'objectifs différents,

---

2. François Jacob, « Biologie et racisme », in « La science face au racisme », *Le genre humain*, n°1, 1981 ; voir aussi très récemment pour un renouvellement de la question, dénonçant l'illusion de l'apport de la génétique, Rasmus Grønfeldt Winther et Jonathan Michael Kaplan, « Ontologies and Politics of Biogenomic 'Race' », *Theoria*, 136, sept. 2013.

voire opposés (quelle qu'ait été l'histoire de ses usages jusqu'à présent). Toutefois, si cette méthode doit servir l'objectif de la construction de races telles qu'elles puissent être mobilisées dans des arguments racistes, et si le recours à la biologie n'est pas disponible, c'est un autre type de déterminant, la culture, qui sera utilisé —une culture essentialisée et naturalisée, *racialisée*. Capdevila l'admet, et c'est pourquoi, souligne-t-il, déplacer la race du côté de la culture, en atténuant la distinction de statut entre le discours raciste et le discours culturaliste, ne résout, ni même n'euphémise le racisme. Capdevila situe le problème beaucoup plus fondamentalement dans le « scandaleux pouvoir discriminant de l'humanisme », qui a produit historiquement, comme il le rappelle, de nombreux exemples de « racismes sans race », où l'humanité, la culture, ou d'autres notions encore, nation, identité, ethnie, ont joué le rôle de la race.

J'admets très volontiers (je le reconnais p. 16 par exemple) que les termes qui fonctionnent dans les discours ordinaires actuels comme substituts de celui de race, « groupe ethnique » ou « culture » en particulier, ne sont pas de doux euphémismes, mais qu'ils ont produit, et produisent toujours, des effets de discrimination. J'admets également que l'humanisme est bien l'une de ces valeurs dont la modernité libérale et républicaine (pas plus que Foisneau je ne me préoccuperais ici de distinguer entre ces « cousins germains de la pensée politique moderne ») a prétendu avoir l'apanage afin de justifier des rapports de domination, voire d'élimination de ceux qui étaient exclus du groupe des humains. J'y reviendrai. Contrairement à Capdevila, néanmoins, il me semble extrêmement douteux de se demander avec Cornélius de Paw s'« il aurait mieux valu persister dans l'opinion que les Américains étaient des singes, que de les reconnaître pour des hommes, et de s'arroger le droit affreux de les assassiner au nom de Dieu ». Cela me semble absurde d'abord parce que, comme l'ont montré récemment les insultes racistes à l'encontre de la Garde des sceaux française, Christiane Taubira, la « relégation » en dehors de l'humanité de certains groupes fonctionne toujours très bien du point de vue du racisme ordinaire : que l'opinion ait été renversée ou non, l'insulte demeure. Ensuite, et surtout, parce que singes ou hommes, s'il s'agissait d'assassiner les Américains pour s'appropriier les terres et les richesses qu'ils détenaient, y compris leur force de travail, n'importe quel « droit » et n'importe quel « nom » pouvait faire l'affaire : si le scandale moral réside uniquement dans le fait que c'est « au nom de Dieu » que les assassinats ont été commis, alors certes, les assassiner en tant que singes au nom de la supériorité de l'espèce humaine sur les autres espèces animales considérées comme de simples ressources (*Genèse*, 2, 18-20) est rendu moralement acceptable. Mais est-ce que c'est bien la seule invocation illégitime du nom de Dieu qui rend « affreux » le droit d'assassiner les Américains ? L'humanisme ne me semble qu'un des déguisements parmi d'autres du discours d'exclusion, exactement au même titre, mais pas plus fondamentalement, que le racialisme ou le culturalisme, dès lors qu'il s'agit de

désigner délibérément des groupes différenciés par des critères qui revêtent l'apparence de l'évidence pour mettre en place une relation de domination. Ce sont spécifiquement les modalités et les raisons de l'efficacité du discours racialisé qui m'ont arrêtée dans ce livre et qui expliquent les éléments définitionnels que j'ai retenus pour la notion de race.

J'admets toutefois, ce qui rejoint les remarques de Jeffers et de Hamrouni, être passée trop vite sur les rapports complexes entre race et culture, entre groupes raciaux et groupes culturels, sans avoir pris le temps d'examiner les différentes modalités de leurs intersections.

## 2. La portée du multiculturalisme: déconstruction ou reconnaissance?

Hamrouni remarque que « le rejet de la reconnaissance au profit de la seule déconstruction est radical » dans mon analyse et me demande si j'irais jusqu'à soutenir qu'aucune injustice ne peut se décliner en termes de non-reconnaissance. Je veux ici d'abord préciser que mon analyse ne porte que sur les groupes raciaux ou racialisés, et non pas sur les groupes qui peuvent subir des injustices pour des motifs de genre, de sexualité, de handicap, etc. Si, bien entendu, des processus de domination fondés sur la désignation de ces différences peuvent se surajouter aux injustices pour motifs raciaux (comme le montrent notamment les études en termes d'intersectionnalité), il importe pour l'analyse de distinguer les différents processus, précisément parce qu'ils reposent sur une construction différenciée des catégories de justification des inégalités. Mon analyse dans le livre, et ma réponse ici, se limitent aux phénomènes raciaux, et je soutiens que dans leur cas en effet les phénomènes de disparités de pouvoir sont prépondérants.

C'est aussi ce que me reproche Jeffers. Il suggère qu'il faut accorder, davantage que je ne l'ai fait, une valeur positive aux processus d'identification et de différenciation culturelles à l'œuvre dans la catégorisation raciale. Selon lui — et c'est aussi ce qu'il soutient dans un article, paru en avril 2013 dans *Ethics*, en proposant une réinterprétation du texte « The Conservation of Races » de W. E. B. Du Bois —, il est moralement inacceptable d'affirmer comme je le fais que dans un monde idéal il n'y aurait pas de place pour la race. Alors que, dans ma perspective, la *transformation* du concept de race est un moyen en vue d'une fin qui demeure l'*élimination* des races, Jeffers estime qu'il faut procéder à l'envers. En plaçant au cœur de l'acception constructiviste de la race la dimension culturelle et en *éliminant* la race comme division politique, il devient légitime selon lui de viser une *transformation* du concept, permettant *in fine* une conservation des races-comme-cultures dans une société égalitaire: l'appartenance à ces groupes d'identité culturelle y serait débarrassée des processus externes d'essentialisation et des contraintes internes de conformité à l'authenticité, tout en donnant aux non-Blancs la chance de pouvoir s'associer librement au nom de valeurs culturelles partagées.

La discussion à laquelle me convie Jeffers est passionnante et je crains de ne pouvoir y faire justice ici. Je voudrais cependant souligner trois points : premièrement, il n'est aucunement dans mon intention de nier la signification ou la valeur de groupes culturels « nonblancs » (pour reprendre la catégorie de Jeffers), à partir du moment en effet où la « culture » embrassée n'est ni un simple produit pour Blancs (quoique, bien entendu, tant que les Blancs possèdent la majeure partie du capital il ne soit en aucune manière absurde ou blâmable de profiter de la valeur marchande qu'ils accordent à l'exotisme<sup>3</sup>), ni figée par des relations de pouvoir non éliminées. Sur ce point, le jazz est un bon exemple, comme le mentionne Capdevila. Je me contenterai de renvoyer aux belles analyses de Frantz Fanon à ce sujet dans *Les damnés de la terre*<sup>4</sup> : les « colonisateurs », se faisant « les défenseurs du style indigène », s'indignèrent, écrit-il, lorsque le bebop succéda au blues, au motif que « le jazz ne doit être que la nostalgie cassée et désespérée d'un vieux nègre pris entre cinq whiskies, sa propre malédiction et la haine raciste des blancs ». « Il n'est pas utopique de supposer, poursuit-il, que dans une cinquantaine d'années, la catégorie jazz, cri hoqueté d'un pauvre nègre maudit, sera défendue par les seuls Blancs, fidèles à l'image stoppée d'un type de rapports, d'une forme de la négritude. » Contrairement à ce que défend Hamrouni, j'estime cependant que le multiculturalisme, notamment dans sa version libérale<sup>5</sup>, est une théorie politique particulièrement sensible à ce risque de fixation : Will Kymlicka propose une définition du groupe culturel idéalement rapportée à un concept de « culture sociétale » dont le contenu est très fermement substantiel ; en outre, la relation entre les cultures est d'abord appréhendée à partir de l'exigence de *protection* contre la disparition ou l'assimilation (voir p. 202 et sq.).

À ce titre, et c'est mon deuxième point, il me semble difficile de séparer entièrement les races-comme-cultures du type de relations à l'œuvre dans une société : les groupes culturels sont des groupes relationnels, ou « positionnels », pour mobiliser un terme proposé par Iris Marion Young<sup>6</sup>. La

---

3. Voir par exemple l'ironie mordante de Jamaica Kincaid à propos du tourisme dans l'île caribbéenne d'Antigua dans *A Small Place*, New York, Farrar, Strauss and Giroux, 1988.

4. Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, in *CŒuvres*, Paris, La Découverte, p. 618.

5. En réalité, loin de soutenir, comme m'en accuse Hamrouni, que Kymlicka a « une conception totalement an-historique des groupes sociétaux », j'estime que le problème porte davantage sur le hiatus entre la contingence, voire le caractère *ad hoc* du critère historique mobilisé dans sa typologie des groupes (peuple autochtone, groupe d'immigration récente, groupe d'immigration installé, etc.) et la signification normative qui est attribuée à ce critère puisqu'il est le seul pertinent pour déterminer le type de droits légitimement exigés (droits à l'auto-gouvernement pour les minorités nationales, droits polyethniques pour les minorités ethniques).

6. Iris Marion Young, « Structural Injustice and the Politics of Difference », in Anthony Simon Laden et David Owen dir., *Multiculturalism and Political Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 60-89. Je remercie Sophie Guérard de Latour d'avoir attiré mon attention sur ce point, en particulier dans le texte de son intervention « Multiculturalism

mise en place d'une « politique de différence culturelle » comme celle préconisée par Jeffers, laquelle a pour objet de *promouvoir* la différence culturelle et de reconnaître pour les individus la valeur *positive* des affinités culturelles librement choisies, ne peut être menée indépendamment de la mise en place d'une « politique de différence positionnelle », qui passe par la *dénonciation* préalable de la construction historique des groupes raciaux comme groupes injustement positionnés de manière structurelle. Il me semble que, selon la distinction proposée par Young, la proposition positive de Jeffers met l'accent sur des questions de liberté individuelle, tandis que mon problème réside dans la mise au jour d'inégalités structurelles. « Une société qui vise à redresser [l'inégalité racialisée structurelle] doit *remarquer* [*notice*] les processus de différenciation raciale avant de les corriger », écrit Young (p. 71) : c'est bien ce que je me suis proposé de faire dans ce livre.

En d'autres termes, il est possible que la différence entre mes préconisations normatives et celles de Jeffers ne soit pas aussi radicale que le suggère Jeffers. D'une part, on peut sans doute à la fois chercher à mettre l'accent sur la mise en visibilité d'inégalités structurelles et insister sur l'importance, pour les individus, de la liberté d'association et de la célébration d'expériences positives partagées. Ainsi, je concède tout à fait à Hamrouni que, du point de vue des pratiques, les mesures de reconnaissance et les mesures de déconstruction ne sont pas nécessairement en opposition, mais qu'elles peuvent être « poursuivies simultanément », et même se renforcer mutuellement. D'autre part, il est possible d'envisager ces processus sur une échelle de temporalité différenciée : je suggère de considérer le concept de race sous l'angle de la construction sociale pour mettre au jour l'inégalité structurelle des groupes raciaux aujourd'hui, dans l'espoir que cette transformation conduite demain à l'élimination des races « comme divisions politiques », comme Jeffers et moi le souhaitons tous les deux. C'est sur la portée et l'interprétation de cette conséquence que porte en réalité l'essentiel de notre divergence : dans la mesure où mon concept de race est fondamentalement politique, je soutiens qu'il ne restera alors plus rien de « la race », et Jeffers estime qu'il restera alors la race-comme-culture.

Dès lors, il faut éclaircir ce que nous entendons tous deux par « culture » ainsi que le type d'intersections que nous envisageons entre les concepts de culture et de race. Or je crois — et c'est mon troisième point — que nos usages respectifs sont culturellement contextualisés. J'ai trouvé particulièrement frappant que Jeffers use de l'exemple des Noirs pour mettre l'accent sur la positivité d'un désir d'identification partagée des membres d'un groupe racial. Ce faisant, il affirme à la fois que les liens culturels de ce groupe ont une valeur et qu'ils peuvent permettre un renversement du stigmatisme historiquement associé au groupe. Or Jeffers ne soutient pas explicitement que la

---

and Anti-Racism, Allies or Enemies? » à la California Roundtable on Philosophy and Race, Chicago, 10-12 octobre 2013.

valeur de l'identification à une culture noire *réside dans* le fait que la culture revendiquée représente le moyen et/ou le résultat « d'une histoire admirable de résistance », du renversement du stigmaté. Ainsi demeure une ambiguïté sur ce qui doit être considéré comme une valeur en soi : la résistance à l'oppression, célébrée *via* la reconnaissance de la culture noire, ou toute culture en général, comme ensemble de croyances, de valeurs, de pratiques et de modes d'identification à respecter ?

Dans le premier cas, l'analyse demeure « politique », et si la culture noire doit être promue, c'est au nom du renversement de positions ou de relations politiques entre des groupes hiérarchisés socialement, au nom du fait que la culture ici équivaut à un ensemble de valeurs et de pratiques partagées par les membres d'une « classe de vulnérabilité<sup>7</sup> », définie par la susceptibilité partagée à la domination — et à ce titre digne d'être soutenue. Si l'analyse peut alors s'étendre des Noirs aux non-Blancs dans nos sociétés (France, Canada, États-Unis) où les positions de domination sont occupées par les Blancs pour des raisons historiques continuées, si donc il est parfaitement légitime de l'appliquer aux musulmans, comme le fait Jeffers, ou aux Roms, comme le fait Foisneau, en tant que groupes racialisés, en revanche on peut alors difficilement l'étendre à toute race-comme-culture, en particulier aux Blancs.

Dans le second cas, l'analyse est en effet « culturelle », mais si c'est la culture en elle-même qui est bonne, indépendamment de l'histoire d'oppression qui a fourni, ascriptivement, les contours du groupe culturel, il devient difficile de discriminer entre les cultures à promouvoir et celles qui devraient susciter de la méfiance. Or je crois que c'est sur ce point que porte la différence de contexte entre l'acceptation de Jeffers et la mienne en ce qui concerne la culture. En effet, comme le souligne Jeffers, la littérature que je mobilise est anglo-saxonne, mais mon horizon de pensée, les problèmes que je cherche à résoudre et, en un mot, mes « ennemis », ne sont pas les siens : de ce point de vue, je souscris à l'interprétation de Foisneau, qui perçoit bien que « [p]lus encore que le multiculturalisme dans ses variantes radicales et libérales (p.195-206), le républicanisme classique constitue en effet, dans le cadre de [m]a démonstration, une cible de choix ».

### 3. Républicanisme et culture républicaine

Or, dans la perspective républicaine classique, les questions raciales ne sont pas traditionnellement abordées (lorsqu'elles le sont) sous les auspices de la race, ni même de la race-comme-culture, mais sous celles de la

---

7. Selon l'expression de Philip Pettit, 1997 ; voir M. Bessone et S. Guérard de Latour, « Political, not Ethno-Cultural: a Normative Assessment of Roma Identity in Europe », in G. Calder, M. Bessone et F. Zuolo, *How Groups Matter?*, Routledge, 2014, p. 162-181.

culture-comme-race<sup>8</sup>. En d'autres termes, c'est le concept de culture qui a servi en France d'outil privilégié pour construire les identités, et en particulier pour produire une conception de l'identité nationale comme groupe culturellement unifié. C'est pourquoi j'ai des réticences à considérer qu'il demeure au cœur du concept de race, une fois qu'on en a supprimé la dimension politique, un noyau « culturel » positif: d'une part (conceptuellement), en adoptant une approche politique du concept de culture, je suis convaincue qu'il n'existe pas de « culture noire » générique, mais des cultures spécifiques et différenciées, avec des langues, des religions, des coutumes et des visions du monde différentes, selon les contextes nationaux et les processus historiques de mise en relation (pacifique ou violente) des cultures<sup>9</sup>. D'autre part (politiquement), je crains que l'usage du concept de « culture » en France ne serve l'objectif politique inverse de celui que recherche Jeffers et qu'il ne fournisse aux conservatismes une justification supplémentaire du fondamentalisme culturel, qui demeure la forme dominante du racisme en France. Pour combattre cette forme spécifique, il me semble indispensable de rappeler qu'il y a « de la race », en dépit de son apparente absence, dans les usages français du concept de culture, et il me semble beaucoup moins adapté de soutenir qu'il y a « de la culture » dans les usages anglo-saxons du concept de race.

C'est ce contexte qui me conduit également au mouvement que Foisneau trouve discutabile, et qui consiste à rejeter les « valeurs qui animent [le républicanisme] (universalisme et individualisme) » avec l'eau du bain du racisme, ou de « l'impuissance du républicanisme classique à venir à bout du racisme ». Là encore, la place me manque pour répondre à cette objection avec toute la précision qu'elle mérite, mais je tiens à faire deux (trop courtes) remarques. En premier lieu, l'universalisme et l'individualisme ne me semblent pas constituer des valeurs pour le républicanisme. Je les considère plutôt comme des instruments ou des principes théoriques, dont la « valeur » ne se mesure qu'à leur capacité de description et de prévision des comportements individuels et collectifs. Les valeurs explicitement revendiquées par le républicanisme classique, en revanche, sont l'égalité, la liberté et la fraternité.

En second lieu, l'universalisme et l'individualisme ne sont justement pas les meilleurs moyens de réaliser ces valeurs. En effet, ce sont des principes trop radicalement découplés des pratiques pour qu'ils aient la portée

---

8. David Beriss, « Culture-as-Race or Culture-as-Culture, Carribean Ethnicity and the Ambiguity of Cultural Identity in French society », in Herrick Chapman et Laura L. Frader dir., *Race in France, Interdisciplinary Perspectives on the Politics of Difference*, New York, Berghahn Books, 2004, p. 111-140.

9. Sur ce point, les analyses menées par Fanon dans le chapitre 4, « Sur la culture nationale », des *Damnés de la terre* (*op. cit.*, p. 586-612), me semblent extrêmement justes.

transformatrice à laquelle ils prétendent<sup>10</sup>. En outre, sous la forme que ces principes ont revêtu dans l'histoire de la pensée républicaine française, ils ont fonctionné au cœur de discours de justification de stratégies de domination, servant à dissimuler que notre modernité politique repose sur la confusion entre la liberté comme propriété (entendue comme caractéristique d'une élite destinée à participer au contrat fondateur de la république) et la liberté égale pour tous comme droit fondamental de tout être humain<sup>11</sup>. L'individualisme, qui limite les effets de domination et de résistance à la somme des causes individuelles sans en dégager la dimension structurelle, ne permet pas de comprendre les luttes sociales — il est important de rappeler que le concept de domination n'a pas de sens lorsqu'il est rapporté à un individu, mais qu'il exige toujours la mise en place d'une logique globale, manifestée le cas échéant dans des relations intersubjectives<sup>12</sup>. L'universalisme, de son côté, a revêtu la forme d'une idéologie culturelle justifiant l'homogénéisation des valeurs et des modes de vie minoritaires. Cette idéologie est en France d'autant plus pernicieuse que si « la domination de certains groupes racialisés » n'est pas à strictement parler « imputable » à la « pensée des droits de l'homme » en général, le recours à la fiction abstraite de « l'homme » des droits de l'homme s'accommode très bien d'une substantialisation par un modèle empirique et historique particulier : le citoyen français. Ainsi, il est vrai, pour répondre à l'inquiétude de Foisneau, que je ne tiens pas particulièrement à sauver la culture républicaine, mais je ne tiens pas non plus à l'« accommoder à la mode américaine » — ce qui serait singulièrement incohérent avec l'épistémologie contextualiste qui est la mienne.

Dès lors, et je conclurai sur ce point, les interrogations de Hamrouni et de Foisneau prennent toute leur pertinence : « Quelles sont les implications politiques de l'approche théorique de la déconstruction ? » demande Hamrouni. Comment, selon la formule puissante de Foisneau, « parvenir à reconstruire des normes communes sur les ruines laissées par la théorie critique de la race » ? Je ne peux ici que confirmer leur intuition : le travail reste à faire. Foisneau estime que si je tire toutes les conséquences de mon analyse, il ne restera plus de place pour le républicanisme ; Hamrouni semble

---

10. Il m'est impossible ici de reprendre les analyses conduites par Cécile Laborde dans *Critical Republicanism. The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2008 : voir notamment sa dénonciation symétrique du rapport entre faits et normes dans le républicanisme classique et ce qu'elle nomme le républicanisme tolérant (le multiculturalisme) : manque au premier une théorie sociale qui permette de mettre à nu les insuffisances de la république réelle par rapport à la république idéale ; manque au second au contraire un système de normes permettant de théoriser l'empirique de manière satisfaisante.

11. Je renvoie ici à Eleni Varikas, « L'institution embarrassante », *Raisons politiques*, 2003, « Le corps du libéralisme », vol. 1, p. 81-96.

12. Outre les analyses désormais classiques de Pettit, voir par exemple Ian Shapiro, « On Non Domination », *University of Toronto Law Journal*, 32, 2012, p. 293-336 et, pour le cas spécifique qui nous occupe, Matthew Desmond/ Mustapha Emirbayer, « What is Racial Domination ? », *Du Bois Review*, 6, 2, 2009, p. 335-355.

d'accord avec lui puisque, selon elle, l'abolition de la domination raciale que je vise « implique une certaine forme de "révolution" ». Plus précisément, Foisneau met en doute la possibilité de refonder une « république du respect » ; Hamrouni suggère une piste (et je l'en remercie) du côté de la « responsabilité relationnelle », notion qu'elle emprunte à Iris Marion Young, et qui permettrait de dépasser la dichotomie institution/individu dans la dénonciation, mais aussi dans la mise en place de critères pour évaluer les instances de manque de respect racial, ainsi que le type de défaut normatif (mauvais, injuste, vicieux) qu'elles expriment. Si je ne sauve pas la république, je peux donc peut-être sauver le respect égal. J'espère, en approfondissant les relations entre le respect et les « bases sociales du respect », d'un côté, et l'exigence d'égalité et de responsabilité relationnelles, d'un autre côté, pouvoir répondre un jour à leur interrogation.

**Kim Sang Ong-Van-Cung, *L'objet de nos pensées. Descartes et l'intentionnalité*, Paris, Vrin, 2012, 203 pages**

Christian Leduc

Autorité démocratique et contestation  
Volume 40, numéro 2, automne 2013

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1023711ar>  
DOI : <https://doi.org/10.7202/1023711ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)  
1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Leduc, C. (2013). Compte rendu de [Kim Sang Ong-Van-Cung, *L'objet de nos pensées. Descartes et l'intentionnalité*, Paris, Vrin, 2012, 203 pages]. *Philosophiques*, 40 (2), 497–500. <https://doi.org/10.7202/1023711ar>

## Comptes rendus

Kim Sang Ong-Van-Cung, *L'objet de nos pensées. Descartes et l'intentionnalité*, Paris, Vrin, 2012, 203 pages.

La littérature secondaire actuelle consacrée aux problèmes de la cognition chez Descartes est assez abondante. Les questions relatives à la perception sensible, à la nature des idées et aux facultés de l'esprit ont été abordées par de nombreux commentateurs; notons les quelques monographies récentes de Desmond Clarke (*Descartes' Theory of Mind*, Oxford University Press, 2003), de Lilli Alanen (*Descartes' Concept of Mind*, Harvard University Press, 2003) et de Raffaella De Rosa (*Descartes and the Puzzle of Sensory Representation*, Oxford University Press, 2010) qui portent toutes sur ces composantes du cartésianisme. Dans le présent ouvrage, Kim Sang Ong-Van-Cung reprend plusieurs de ces aspects, mais avec un objectif précis: évaluer le rôle de l'intentionnalité dans la pensée cartésienne en la situant par rapport aux doctrines médiévales et contemporaines. On sait la place qu'occupe l'étude de la philosophie de Descartes chez les auteurs contemporains ayant analysé le concept d'intentionnalité: pensons aux travaux de Husserl ou de Merleau-Ponty, commentés par Ong-Van-Cung, qui ont certes remis en doute la position de Descartes quant à la relation entre le sujet et l'objet, mais qui reconnaissent tout de même en elle une étape essentielle au développement de l'analyse phénoménologique. Les liens entre Descartes et les théories plus actuelles de l'intentionnalité, que ce soit dans la mouvance phénoménologique ou au sein des sciences cognitives, semblent donc évidents. Un problème se présente toutefois dès le départ: Descartes n'emploie pas le terme d'intentionnalité et ne discute pas les doctrines médiévales à cet égard. Il existe sans aucun doute des thèmes communs au cartésianisme et aux pensées de Thomas d'Aquin, de Brentano et de Husserl, mais le fait est que Descartes est le seul parmi ces penseurs à ne pas avoir clairement élaboré une théorie de l'intentionnalité. Par conséquent, la question se pose de savoir s'il existe une telle doctrine dans la philosophie cartésienne, et, si c'est le cas, en quoi elle se distingue de celles des théoriciens médiévaux ou contemporains qui en font la pierre de touche du traitement de la cognition? Ong-Van-Cung entend montrer qu'on doit bel et bien reconnaître certaines fonctions à l'intentionnalité dans la conception de l'esprit de Descartes, malgré les nombreux changements que celui-ci lui fait subir. Son importance tiendrait pour l'essentiel à la place qu'occupe le sujet; plus précisément, selon l'auteure, la subjectivité ne pourrait se concevoir chez Descartes sans un rapport aux choses, lequel exprimerait une forme d'intentionnalité. Une

idée est toujours l'idée de quelque chose, c'est-à-dire qu'elle vise un objet de représentation.

La première partie est essentiellement consacrée à l'examen des caractéristiques de l'intentionnalité dans la pensée médiévale. Les sources du concept à partir des travaux de Brentano et de Husserl sont retracées dans le premier chapitre, où l'auteure explique comment ces deux philosophes ont remis en avant la problématique de l'intentionnalité, théorisée au départ par les médiévaux. Dans le chapitre suivant, Ong-Van-Cung distingue les différentes significations du terme *intention* dans la scolastique : parmi celles-ci se trouve bien évidemment l'intention, comme visée ou direction vers un objet, sur laquelle se concentreront les études phénoménologiques et cognitivistes. Une autre acception se comprend dans le contexte des explications optiques qui fait intervenir les espèces intentionnelles. Le problème posé par Duns Scot, Roger Bacon ou Pierre d'Auriole consiste à déterminer si l'intention est nécessairement émise par l'esprit, en tant que concept ou perception dirigés vers l'objet, ou si on peut aussi la considérer comme émanant de l'objet même pour expliquer certains phénomènes, dont celui de la perception visuelle. Le rejet des espèces intentionnelles chez Descartes montre déjà une distance théorique par rapport à plusieurs philosophes scolastiques qui admettent au contraire une telle acception de l'intention. L'auteure se penche par la suite assez longuement sur la doctrine de l'intention chez Thomas d'Aquin : le mode d'être des espèces, les modalités de la sensation et la question du réalisme direct sont abordés afin de cerner le caractère de l'intentionnel chez Thomas d'Aquin, mais aussi d'expliquer en quoi sa théorie se distingue de celle de Descartes. On comprend en particulier que Thomas d'Aquin fait reposer l'intentionnalité sur des rapports de similitude et de finalité entre les concepts et les objets, tandis que Descartes insiste sur l'unité de l'esprit et sur son rapport aux choses existantes. D'où l'étude, dans le chapitre suivant, de la notion de représentation. Retenons surtout les modifications apportées par Descartes à la doctrine des transcendants, qui s'expliquent par sa conception de la représentation des choses. Celui-ci s'émanciperait d'une réflexion transcendantale sur l'objet en général pour s'en tenir aux choses réelles que sont les corps, les âmes et l'union substantielle. Dans le dernier chapitre de cette première partie, Ong-Van-Cung examine le rapport entre intention et présence. Encore une fois, plusieurs auteurs sont étudiés, dont Hervé de Nédellec, Pierre d'Auriole et Guillaume d'Oc cam. Il s'agit toujours de situer la pensée cartésienne qui récupérerait ici une position davantage nominaliste sur les questions de noétique et de la théorie du signe.

La deuxième partie de l'ouvrage porte plus directement sur les déterminations de l'intentionnalité dans la philosophie cartésienne. L'auteure revient plus amplement sur l'idée selon laquelle le rapport intentionnel cartésien réside dans une relation de l'esprit à des genres spécifiques de choses. En ce sens, la doctrine des natures simples exprimerait des types de connaissance

proportionnés au mode de présentation ou de donation : l'âme se perçoit par le seul entendement, le corps par l'entendement et l'imagination et, finalement, l'union substantielle par la sensation. Ong-Van-Cung soutient d'ailleurs que Descartes assigne une forme d'intentionnalité aux idées, indépendante de tout acte de la volonté, ce qui rapprocherait sa position de certaines conceptions médiévales et contemporaines. Ces considérations sont bien entendu liées au concept de réalité objective. Le fait que ce concept apparaît dans le contexte des preuves de l'existence de Dieu viendrait renforcer l'interprétation mentionnée précédemment. Les réflexions cartésiennes quant à l'être intentionnel des idées s'expliquent par un rapport aux choses existantes ; d'où l'importance de la causalité efficiente dans la théorie cartésienne de l'idée. Plusieurs pages sont ensuite consacrées à la polémique entre Malebranche et Arnauld sur la distinction entre perception et idée. Cette distinction, qu'Arnauld tente de minimiser, voire d'abolir, demeurerait pourtant essentielle afin de comprendre le concept cartésien de réflexion, c'est-à-dire la capacité de l'esprit à percevoir ses propres idées. Ce qui signifierait que la réflexion ne constitue pas l'essentiel de la pensée, mais vient l'enrichir en permettant notamment la perception du moi. La suite du chapitre traite justement des conséquences de cette doctrine sur l'argument du cogito, mais aussi sur l'idée d'infini divin. Finalement, les deux derniers chapitres de l'ouvrage concernent deux séries de problèmes relatifs à la conception de l'idée chez Descartes : d'une part, les modalités de la perception, d'autre part, les fonctions de la mémoire. La *Dioptrique* est au centre des analyses de la perception. L'auteure examine les positions cartésiennes quant au statut ontologique des images sensibles, à leur genèse mécanique et au rejet des espèces intentionnelles. En ce qui a trait aux opérations mnémoriques, il s'agit surtout de faire la distinction entre mémoire corporelle et mémoire intellectuelle. Le rapport intentionnel nécessiterait l'apport de ces facultés, puisque la réflexion se réalise uniquement grâce à la capacité de revenir sur des perceptions passées.

Dans l'ensemble, l'ouvrage est très bien documenté et couvre l'ensemble des aspects de la philosophie cartésienne en liaison avec la notion d'intentionnalité. On peut cependant se demander si le projet atteint ses objectifs. Ong-Van-Cung se pose d'ailleurs, en conclusion, la question de savoir si l'intentionnalité possède une réelle importance dans la pensée cartésienne. On ne peut nier une communauté de thèmes et d'approches entre la théorie cartésienne de la cognition et celles des médiévaux. Mais comme l'indique l'auteure, Descartes n'a-t-il pas voulu précisément s'émanciper de plusieurs éléments de la tradition scolastique, que ce soit les espèces intentionnelles, les transcendants ou, justement, le concept d'intentionnalité ? Certes, le rapport entre le sujet pensant et les objets de la représentation est au cœur de la philosophie de Descartes, mais cela veut-il dire qu'on puisse l'interpréter depuis le modèle intentionnel qui naît d'une tradition qui semble par moments étrangère au cartésianisme ? À ce propos, nous pourrions

insister sur un autre problème de l'ouvrage qui concerne les rapports, compliqués à cerner, entre Descartes et les penseurs médiévaux. De nombreuses sections (elles constituent la moitié de l'ouvrage) sont consacrées aux auteurs des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles, qui sont finalement peu mobilisés dans la deuxième partie, probablement en raison de la difficulté à retracer l'influence de ces penseurs sur Descartes. Par endroits, on se demande si certaines analyses demeurent pertinentes, étant donné que Descartes procédait à partir d'une conceptualisation distincte. Malgré ces quelques réserves, nous pensons que l'ouvrage constitue une tentative réussie d'évaluer la théorie cartésienne de la cognition à la lumière des différentes définitions de l'intentionnalité. Même s'il n'est pas certain que la contribution de Descartes représente une étape majeure dans l'histoire du concept d'intentionnalité, la présente étude ouvre et approfondit des pistes de réflexion fécondes.

CHRISTIAN LEDUC

Université de Montréal

Kevin Mulligan, *Wittgenstein et la philosophie austro-allemande*, Paris, Vrin, 2012, 247 pages.

Ce livre de K. Mulligan s'articule autour de l'idée que les véritables sujets de la philosophie de Wittgenstein sont plus proches des préoccupations centrales de certains philosophes autrichiens et des phénoménologues réalistes que de celles de Frege, Russell ou Moore<sup>1</sup>. L'auteur en donne d'emblée une liste :

la nature du fait de vouloir dire quelque chose avec une expression, de vouloir faire, des capacités, de la compréhension d'une culture nouvelle, le rapport entre les règles et les significations, la signification et les phrases musicales, le voir comme et son rapport à la perception et l'imagination, le rapport entre le brun et le solide des couleurs, les distinctions entre concepts formels et matériels, entre relations internes et externes, entre causes, raisons et motifs [...]<sup>2</sup>.

Ces thèmes sont ceux des « héritiers » de Bolzano et de Brentano, comme Marty, Stumpf, Ehrenfels, Husserl, Meinong, Twardowski (en tant qu'élèves directs du deuxième) ; mais aussi de Lipps, Hartmann, Ortega y Gasset, Pfänder, Reinach, Geiger, Edith Stein, Max Scheler, Ingarden, Bühler — touchés par ce que l'auteur appelle « l'effet Brentano ».

Wittgenstein n'est ici pas ancré dans la tradition philosophique issue de Cambridge seulement, où la singularité de l'auteur du *Tractatus* ne laissait pas de surprendre — pour ce livre-ci, déjà, mais surtout pour ladite deuxième phase de sa philosophie. Certes, il y a bien chez lui une reprise et

---

1. Cf. aussi J.-P. Cometti et K. Mulligan (dir.), *La philosophie autrichienne de Bolzano à Musil. Histoire et actualité*, Vrin, 2001, p. 25.

2. Page 11.

**Kevin Mulligan, *Wittgenstein et la philosophie austro-allemande*, Paris, Vrin, 2012, 247 pages**

**Bruno Langlet**

Autorité démocratique et contestation  
Volume 40, numéro 2, automne 2013

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1023712ar>  
DOI : <https://doi.org/10.7202/1023712ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)  
1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Langlet, B. (2013). Compte rendu de [Kevin Mulligan, *Wittgenstein et la philosophie austro-allemande*, Paris, Vrin, 2012, 247 pages]. *Philosophiques*, 40 (2), 500–506. <https://doi.org/10.7202/1023712ar>

insister sur un autre problème de l'ouvrage qui concerne les rapports, compliqués à cerner, entre Descartes et les penseurs médiévaux. De nombreuses sections (elles constituent la moitié de l'ouvrage) sont consacrées aux auteurs des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles, qui sont finalement peu mobilisés dans la deuxième partie, probablement en raison de la difficulté à retracer l'influence de ces penseurs sur Descartes. Par endroits, on se demande si certaines analyses demeurent pertinentes, étant donné que Descartes procédait à partir d'une conceptualisation distincte. Malgré ces quelques réserves, nous pensons que l'ouvrage constitue une tentative réussie d'évaluer la théorie cartésienne de la cognition à la lumière des différentes définitions de l'intentionnalité. Même s'il n'est pas certain que la contribution de Descartes représente une étape majeure dans l'histoire du concept d'intentionnalité, la présente étude ouvre et approfondit des pistes de réflexion fécondes.

CHRISTIAN LEDUC

Université de Montréal

Kevin Mulligan, *Wittgenstein et la philosophie austro-allemande*, Paris, Vrin, 2012, 247 pages.

Ce livre de K. Mulligan s'articule autour de l'idée que les véritables sujets de la philosophie de Wittgenstein sont plus proches des préoccupations centrales de certains philosophes autrichiens et des phénoménologues réalistes que de celles de Frege, Russell ou Moore<sup>1</sup>. L'auteur en donne d'emblée une liste :

la nature du fait de vouloir dire quelque chose avec une expression, de vouloir faire, des capacités, de la compréhension d'une culture nouvelle, le rapport entre les règles et les significations, la signification et les phrases musicales, le voir comme et son rapport à la perception et l'imagination, le rapport entre le brun et le solide des couleurs, les distinctions entre concepts formels et matériels, entre relations internes et externes, entre causes, raisons et motifs [...]<sup>2</sup>.

Ces thèmes sont ceux des « héritiers » de Bolzano et de Brentano, comme Marty, Stumpf, Ehrenfels, Husserl, Meinong, Twardowski (en tant qu'élèves directs du deuxième); mais aussi de Lipps, Hartmann, Ortega y Gasset, Pfänder, Reinach, Geiger, Edith Stein, Max Scheler, Ingarden, Bühler — touchés par ce que l'auteur appelle « l'effet Brentano ».

Wittgenstein n'est ici pas ancré dans la tradition philosophique issue de Cambridge seulement, où la singularité de l'auteur du *Tractatus* ne laissait pas de surprendre — pour ce livre-ci, déjà, mais surtout pour ladite deuxième phase de sa philosophie. Certes, il y a bien chez lui une reprise et

---

1. Cf. aussi J.-P. Cometti et K. Mulligan (dir.), *La philosophie autrichienne de Bolzano à Musil. Histoire et actualité*, Vrin, 2001, p. 25.

2. Page 11.

une connaissance des thèmes et des concepts de certains philosophes autrichiens, reçus par l'intermédiaire de Russell, Moore, Stout, et J.S. Mackenzie. Néanmoins, il ne s'agit pas de faire la genèse d'une telle influence dans sa philosophie — ce n'est pas le sujet de l'auteur qui adopte une autre méthode. Examinant les concordances et les divergences entre les descriptions tirées des philosophies austro-allemandes et celles de Wittgenstein, il demande si les descriptions de celui-ci surpassent celles-là.

Chez les philosophes austro-allemands, on tend à exprimer des vérités noncontingentes, produites à l'intérieur de pensées descriptives à visée *systématisante*, mais ayant des correspondances avec les résultats de la démarche wittgensteinienne, laquelle est plus une description des usages du langage et de la détermination des règles qui le gouvernent. Même si Wittgenstein cherche à révéler la diversité de ces usages et leur irréductibilité à un système ou à un ensemble de relations qui seraient fondées sur une dépendance essentielle, l'auteur soutient que l'établissement de ces correspondances, qui ne sont pas totales, apporte un gain philosophique réel.

Du constat de correspondances et de différences, d'incompatibilités, du dépassement de ressemblances de famille, l'auteur suggère que l'on pourrait tirer l'idée que certains ensembles de descriptions systématiques des penseurs autrichiens peuvent être traduits en systèmes de règles. Lorsque c'est possible, peut-on envisager le projet d'une description systématique des systèmes ainsi obtenus, et tenter de faire émerger l'essence de ces systèmes et leurs connexions internes ?

C'est un horizon créé par le livre, qui ouvre ainsi une piste pour de nouvelles recherches. L'ouvrage décrirait et chercherait dans ces approches de Wittgenstein et des philosophes austro-allemands de quoi faire surgir des connexions fondées dans l'essence de leurs objets et des phénomènes étudiés, *via* ce que les descriptions disent de ce qui convient, de ce qui répugne, ou de ce qui ne fait que différer. Certes, *il y a bien un langage de l'essence chez Wittgenstein*, comme le dit l'auteur (p.47), mais il ne relève pas d'une parole ou d'une technique de révélation phénoménologique. L'essence est énoncée par la grammaire et la description des règles, qui atteint son but lorsqu'elle donne une présentation synoptique — son avantage est de montrer de multiples connexions et dépendances là où l'intuition catégorielle phénoménologique se trouve très (ou trop ?) ciblée.

L'idée de l'auteur est bien étayée par nombre de points mis côte à côte qui la soutiennent progressivement. Leur force collective apparaît dans la présentation d'un point de vue synoptique qui se construit chapitre par chapitre. Nous nous limitons à rapporter seulement certaines des analyses (foisonnantes) de l'auteur afin d'illustrer comment son idée se trouve motivée.

Le premier thème majeur, structurant, est ainsi celui de la *description* (chap. 1) : celles de Brentano, Husserl et Wittgenstein se concentrent respectivement sur l'esprit, les essences, les usages langagiers. Des concordances dans les résultats, les exigences méthodologiques ou les corollaires

apparaissent, comme une conception de l'analyse qui n'est pas celle de la logique (où analyser est reconduire à une définition logique posant une nouvelle signification). L'analyse implique plutôt une attentivité spécifique à l'endroit des phénomènes. Cette question repérée et expliquée ouvre sur de nouveaux recouvrements : la difficulté à voir « le familier » ; l'importance de la séparation et de la saisie des *différences* ; les usages méthodiques d'exemples et de contre-exemples. C'est la question troublante de savoir ce qui est véritablement découvert en philosophie qui est posée. Les analyses descriptives portent sur des objets de nature psychologique mais aussi métaphysique chez Brentano, tandis que ce sont des essences que Husserl cherche à cerner par ses descriptions. Les philosophes qui travaillent de la sorte doivent le faire sur ce qui se trouve là devant, et la question se pose du statut de leurs découvertes : faut-il dire qu'elles ne montrent rien de nouveau, ni rien de caché ? Oui pour Wittgenstein, mais aussi quelque chose qui n'avait pas été remarqué (p. 35). Husserl et Wittgenstein s'accordent en tout cas sur le courage qui doit accompagner la démarche consistant à tenter de décrire les choses malgré la difficulté qui naît de la proximité.

Le chapitre II aborde certaines questions métaphysiques sous l'éclairage que leur apportent les œuvres de Wittgenstein et de Max Scheler — l'âme, le sujet, le monde — en les connectant à la triple distinction des objets privés, publics et d'autres objets qui n'en sont pas (les non-objets). Ici, les personnes ne peuvent être des objets — l'objet est ce qui peut être directement connu —, les actes non plus : ils sont ceux d'une personne. Parmi ces derniers on trouve le « vouloir-dire », le non-objet par excellence chez Wittgenstein, en ce qu'il se présente comme capable de pouvoir être *décrit* tout en échappant à la *monstration* : une impression étrange résultant d'un effet du langage, lorsque nous parlons d'un vouloir dire : il nous semble être l'essence de ce que nous faisons lorsque nous voulons justement dire quelque chose.

Dans le chapitre III, l'auteur traite de ce « vouloir-dire ». Pourquoi cet intérêt (polémique) wittgensteinien pour une notion, qui (selon Hacker) n'a pas d'occurrence en tant que telle dans l'histoire de la philosophie ? Mulligan remarque (p.71) que Husserl l'introduit dans la philosophie moderne dans le tome I des *Recherches logiques* ; ce « *Meinen* » semble aussi lié à Meinong qui, en accord avec Marty (une fois n'est pas coutume), critique le sens que lui donne Husserl. Un thème qui a pu troubler le lecteur de Wittgenstein, dont l'interprétation se fait dans l'optique langagière, tandis que pour Meinong et Husserl le « *Meinen* » est plutôt une visée d'aspect, tournée vers un objet à appréhender par le truchement d'une qualification. Comme chez Marty, le « *Meinen* » est selon Meinong essentiellement doxastique ou conatif, tandis que Husserl le voit comme acte de « signifier » prioritairement — ce que Reinach et Wittgenstein concevront comme inséparable d'un *vêtement linguistique*.

Wittgenstein qui, après avoir associé dans le *Tractatus* l'acte de vouloir dire et l'acte de penser, travaille ensuite à les désolidariser, en raison de la mésinterprétation que cela peut créer lorsque l'on veut éclairer le premier phénomène. Il étudie comment se passer de l'optique mentaliste en considérant les usages qui lui sont associés, afin de cerner, par une description, les règles qui les gouvernent dans la pratique. Or, selon Mulligan, c'est entrer dans le langage de l'essence que de faire cela.

Meinong et Marty, tout comme Husserl et Reinach à leur manière, entendraient aussi épinglez les propriétés essentielles du phénomène. Viser, opiner, vouloir faire, penser, signifier : autant de *visées* de recherches qui, à la lecture de la description frappante que donne Mulligan des connexions, distinctions et dépendances mises en évidence grâce à elle, semblent circonscrire nombre d'aspects du phénomène, qui amènent à montrer certaines reluisances de traits d'essence.

Les chapitres IV et V portent sur le sens et les significations (ainsi que la représentation, les règles, et la question des significations primaires et secondaires), ouvrant sur un sixième chapitre qui concerne principalement Bühler et Wittgenstein. Les deux partagent des présupposés communs, dit l'auteur, mais les positions du premier montrent qu'un *système* est décelable dans les phénomènes aussi étudiés par Wittgenstein. Le premier pense qu'il y a une fonction linguistique du représenter, ce que le second refuse et évite comme la peste dans ses explications. Tous deux critiquent l'idée qu'une fonction essentielle du langage réside dans le pouvoir de nomination : c'est *l'une* de ses fonctions seulement ; on peut décrire et classer des usages distincts aussi importants. Bühler et Wittgenstein voient de même dans le phénomène du « dressage » une explication juste de l'apprentissage du langage. Ils remarquent aussi que la *définition ostensive* présuppose connaissance et maîtrise des structures arborescentes de concepts matériels. C'est ce que Wittgenstein signalait, en disant que l'apprentissage d'un mot par ce moyen suppose la connaissance du rôle que le langage lui offre *déjà*. Pour apprendre *son emploi*, il faut maîtriser le jeu de langage où une place y est comme « préparée » — on voit naïvement cet emploi comme capable d'être acquis *par soi* et comme une condition de structuration du langage.

L'analyse de « l'ellipse » fait apparaître une nouvelle concordance. Le sectateur de l'ellipse voudrait trouver non exprimé un environnement linguistique implicite, dit l'auteur : on cherche à évaluer l'usage d'un terme à l'aune de la phrase complète. L'expression « Dalle ! » (dans un contexte pratique de travaux publics, pourrait-on dire) serait alors associable à un sens qui serait lui-même celui d'une phrase comme « Donne-moi la dalle ! » — mais *pense-t-on véritablement en phrases abrégées ?* demande Wittgenstein. Selon Mulligan, pourquoi la phrase dite abrégée ne serait-elle pas plutôt un « allongement » de « Dalle ! », dont le sens serait, comme tel, intégral ? Remarque forte de Wittgenstein, selon l'auteur.

Bühler refuse aussi de voir dans l'usage d'un terme comme « Un noir ! », dans un café, l'illustration d'une pensée par phrase. Ce n'est que la manifestation d'un usage, lequel est limité en vertu d'un pouvoir distinctif et efficace dans ce contexte précis, où l'on indique au serveur une boisson et pas une autre — ce qui est en ce sens abrégé l'est toujours au regard d'un paradigme *grammatical* particulier. Les deux philosophes s'opposent, pour de tels usages, à une interprétation où l'ellipse est le concept central : ce qui n'a rien d'évident en la circonstance. Ils mettent en avant le rôle du guidage dans le fonctionnement du langage, mais Bühler trouve toujours plus de *système* là où Wittgenstein, par la description des règles, établit des ressemblances de famille seulement.

Le chapitre VII porte sur les couleurs : un sujet que Wittgenstein a davantage conceptualisé en termes de systématique. Une partie de ses positions a des correspondances avec celles de Meinong qui, en 1903, étudie le solide des couleurs, leurs relations *apriori* (importantes pour la théorie de l'objet) et leur mélange — donnant la première « phénoménologie systématique et descriptive des couleurs », avec l'idée d'un espace des couleurs à décrire. Wittgenstein, lui, a identifié plusieurs espaces : l'espace des couleurs, l'espace auditif, visuel, tactile, kinesthésique, l'espace de la douleur, de la mémoire et de la réalité, du mouvement, de l'orientation, de la lumière noire, et l'espace *grammatical* (p. 155). Les décrire entrait dans les projets de Meinong, de Stumpf, et de Husserl. C'est la question des relations internes qui se pose ici, entre entités « placées » dans ces espaces — celle, pour Meinong, de l'interconnexion des vérités sur les couleurs. Des propositions *a priori* portent sur celles-ci, donc sur leurs relations internes (des instantiations de relations nécessaires), et elles se distinguent des vérités *empiriques* sur les couleurs. D'où la question : les couleurs *vues* ou *imaginées* épuisent-elles le domaine des couleurs ? Pour lui, ce sont simplement des *objets possibles* d'actes psychologiques qui sont reliés de la sorte. Or la distinction entre couleurs réelles données psychologiquement et couleurs possibles ne fait pas sens chez Wittgenstein — c'est ici une belle différence.

Meinong cherche aussi à étudier et à clarifier les concepts de simplicité, de complexité, de mélange ou d'incompatibilité (p. 162), mais, comme Wittgenstein, il distingue les relations internes suivantes entre les couleurs : ordre et distance, cas spéciaux de parenté ou de contraste, incompatibilité. Des relations internes *d'ordre* seraient à ce titre bien mises en relief par l'octaèdre des couleurs sur lequel les deux s'arrêtent. Ils divergent sur le statut à accorder à la notion d'espace des couleurs, mais pensent que l'incompatibilité est l'un des meilleurs exemples de relation interne entre couleurs (p. 164). La question d'une géométrie ou d'une grammaire des couleurs leur est commune : ontologiquement, ce qui se trouve ainsi relié n'est pourtant pas clair ; s'agit-il de propriétés ou d'objets idéaux, de moments non idéaux ou temporels, de choses ? demande Mulligan. Les nombreuses caractéristiques des positions de Meinong et de Wittgenstein sur ces points sont détaillées par

l'auteur qui les utilise pour jeter une lumière sur la notion de complexité du *Tractatus*, et surtout sur des passages des *Remarques philosophiques*. Wittgenstein y comble des lacunes concernant la variété des rapports entre formes propositionnelles et états de choses, sujet plus richement traité par Husserl et Meinong.

Le chapitre VIII porte sur les certitudes « primitives » — les croyances de base sur lesquelles on compte toujours sans avoir à passer par une analyse. L'auteur examine ici les idées de Ortega y Gasset, qui remarque comme Wittgenstein, Husserl et Scheler que la croyance primitive non fondée — celle sur laquelle on compte, à laquelle on adhère immédiatement — se trouve dans toutes nos activités. Elle a un fondement solide, ce qui pour Mulligan la distingue « des sables mouvants des hypothèses concurrentes ainsi que des mers de doute ». Il remarque aussi que les métaphores géologiques (sol, terre ferme, strates, sédiment, continent, fond rocheux, sous-sol), ainsi que les images architecturales (l'échafaudage, la clé de voûte, le pilier de soutènement, les fondations), abondent à propos de ces croyances dont Ortega y Gasset dit qu'elles sont « des idées que nous sommes » plutôt que des idées que nous avons (p. 184). Nous comptons plus, à leur propos, sur « l'obtention de certains états de choses » que sur la vérité de propositions ou de pensées — c'est ce que l'auteur tire des idées de Scheler.

Pour Ortega y Gasset et Wittgenstein, ces certitudes ne relèvent pas d'une entreprise cognitive; pour le premier on se trouve « immergés en » elles, pour le second elles entrent dans une « forme de vie ». Or Mulligan remarque que ces certitudes primitives sont conçues comme reliées et formant système — ce que Wittgenstein accepte ici à sa manière. Mais elles n'entretiennent pas de relations *logiques* comme le feraient les idées ou les croyances plus explicites et réfléchies. Il s'agit plutôt, pour Ortega y Gasset, d'une sorte de « répertoire » aux entrées interconnectées, tandis que Wittgenstein dit d'elles qu'elles forment un système, « une structure » (p. 200) dont le type n'est pas clair. C'est à travers la question de la structure des doutes ou des *incertitudes* primitives que Wittgenstein s'oriente dans cette recherche, question qui représente, pour Mulligan, « le dernier avatar du concept de système dans sa pensée ».

Il faut se tourner vers la perception, l'action, les états mentaux, la terre et le monde, les normes et les règles pour voir fonctionner ces certitudes et incertitudes primitives. Il y a une certitude primitive collective dans les règles, les normes et les habitudes — l'usage n'implique pas une « adhésion » fondamentale, il est juste primitivement certain. Wittgenstein semble trouver cela dans les règles pragmatiques et s'accorderait avec Scheler sur le caractère non cognitif et non théorique de notre rapport aux règles, lequel est *manifesté*, mais seulement lorsque ces règles sont suivies *ou bien* enfreintes. Qu'elles soient suivies aveuglément (Scheler) ou pas, elles « guident », comme le font, selon Bühler, les structures linguistiques. Elles

sont interconnectées de manière nonlogique en une couche de base — sur ce point il y a un accord assez fort entre Wittgenstein et ces penseurs.

Selon Mulligan, les pensées des philosophes austro-allemands sont liées par des ressemblances de famille, mais une caractéristique leur est quasi-commune : celle de la systématisation. Wittgenstein préfère fouiller la variété des règles d'usage, mais certaines de ses descriptions correspondent à ce que certains héritiers de Brentano — dans certains cas — ont pu décrire de manière plus systématique. Ces descriptions systématiques débordent la philosophie des règles de Wittgenstein mais peuvent aussi montrer que la diversité apparente repose sur un ordre. Celui-ci peut-il alors être traduit en systèmes ? Si oui, il faudrait alors comparer, décrire, voir quelles connexions apparaissent entre les systèmes de règles. On approcherait par là les essences de ces systèmes de règles, lesquelles essences font qu'ils entretiennent certaines connexions sans que leurs distinctions soient pour autant abolies — il s'agirait d'un ensemble de connexions et de dépendances obéissant à une synopticité. Kevin Mulligan soutient ainsi que la question d'une philosophie des différents systèmes de règles et leurs relations est à envisager.

BRUNO LANGLET

Aix-Marseille université

Brice Halimi, *Le nécessaire et l'universel. Analyse critique de leur corrélation*, Paris, Vrin, 2013, 254 pages.

Ce qui est universellement le cas est-il nécessairement le cas et, inversement, ce qui est nécessairement le cas est-il toujours universellement le cas ? Dans *Le nécessaire et l'universel. Analyse critique de leur corrélation*, publié chez Vrin en 2013, Brice Halimi répond par la négative et revient sur ce qu'il appelle la thèse de la corrélation, une thèse qui identifie universalité et nécessité. L'auteur estime que l'identification est non fondée, que « ni la synonymie ni même la coextensivité des deux concepts ne va de soi » (p. 7), et qu'il faut donc la rejeter. À la place de la corrélation, ce que Halimi nous propose est une conception de l'universalité « déliée » de la nécessité, de même qu'une conception de la nécessité « déliée » de l'universalité.

D'après l'auteur, la première véritable occurrence de cette thèse se trouve dans la seconde introduction de la *Critique de la raison pure* où Kant affirme que « [n]écessité et rigoureuse universalité sont [...] des critères sûrs d'une connaissance *a priori* et renvoient en outre, inséparablement, l'une à l'autre » (tel que cité par Halimi [p. 9]). Dans le premier chapitre, Halimi prend soin d'écarter des sources « faciles » de contre-exemples qu'on pourrait avancer contre la corrélation : on pensera à l'existence de généralisations contingentes, d'une part, et à l'existence de vérités nécessaires singulières de l'autre. En ce qui concerne ces dernières, Halimi prétend que des vérités nécessaires comme  $5 + 7 = 12$ , par exemple, ne sont singulières

**Brice Halimi, *Le nécessaire et l'universel. Analyse critique de leur corrélation*, Paris, Vrin, 2013, 254 pages**

Neil Kennedy

Autorité démocratique et contestation  
Volume 40, numéro 2, automne 2013

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1023713ar>  
DOI : <https://doi.org/10.7202/1023713ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)  
1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Kennedy, N. (2013). Compte rendu de [Brice Halimi, *Le nécessaire et l'universel. Analyse critique de leur corrélation*, Paris, Vrin, 2013, 254 pages]. *Philosophiques*, 40 (2), 506–511. <https://doi.org/10.7202/1023713ar>

sont interconnectées de manière nonlogique en une couche de base — sur ce point il y a un accord assez fort entre Wittgenstein et ces penseurs.

Selon Mulligan, les pensées des philosophes austro-allemands sont liées par des ressemblances de famille, mais une caractéristique leur est quasi-commune : celle de la systématisation. Wittgenstein préfère fouiller la variété des règles d'usage, mais certaines de ses descriptions correspondent à ce que certains héritiers de Brentano — dans certains cas — ont pu décrire de manière plus systématique. Ces descriptions systématiques débordent la philosophie des règles de Wittgenstein mais peuvent aussi montrer que la diversité apparente repose sur un ordre. Celui-ci peut-il alors être traduit en systèmes ? Si oui, il faudrait alors comparer, décrire, voir quelles connexions apparaissent entre les systèmes de règles. On approcherait par là les essences de ces systèmes de règles, lesquelles essences font qu'ils entretiennent certaines connexions sans que leurs distinctions soient pour autant abolies — il s'agirait d'un ensemble de connexions et de dépendances obéissant à une synopticité. Kevin Mulligan soutient ainsi que la question d'une philosophie des différents systèmes de règles et leurs relations est à envisager.

BRUNO LANGLET

Aix-Marseille université

Brice Halimi, *Le nécessaire et l'universel. Analyse critique de leur corrélation*, Paris, Vrin, 2013, 254 pages.

Ce qui est universellement le cas est-il nécessairement le cas et, inversement, ce qui est nécessairement le cas est-il toujours universellement le cas ? Dans *Le nécessaire et l'universel. Analyse critique de leur corrélation*, publié chez Vrin en 2013, Brice Halimi répond par la négative et revient sur ce qu'il appelle la thèse de la corrélation, une thèse qui identifie universalité et nécessité. L'auteur estime que l'identification est non fondée, que « ni la synonymie ni même la coextensivité des deux concepts ne va de soi » (p. 7), et qu'il faut donc la rejeter. À la place de la corrélation, ce que Halimi nous propose est une conception de l'universalité « déliée » de la nécessité, de même qu'une conception de la nécessité « déliée » de l'universalité.

D'après l'auteur, la première véritable occurrence de cette thèse se trouve dans la seconde introduction de la *Critique de la raison pure* où Kant affirme que « [n]écessité et rigoureuse universalité sont [...] des critères sûrs d'une connaissance *a priori* et renvoient en outre, inséparablement, l'une à l'autre » (tel que cité par Halimi [p. 9]). Dans le premier chapitre, Halimi prend soin d'écarter des sources « faciles » de contre-exemples qu'on pourrait avancer contre la corrélation : on pensera à l'existence de généralisations contingentes, d'une part, et à l'existence de vérités nécessaires singulières de l'autre. En ce qui concerne ces dernières, Halimi prétend que des vérités nécessaires comme  $5 + 7 = 12$ , par exemple, ne sont singulières

qu'en apparence, car les nombres ne sont pas des objets particuliers mais des schèmes généraux (p. 16). Si la corrélation est erronée, ce n'est donc pas en vertu de tels contre-exemples. Halimi avance plutôt que l'énoncé même de la thèse comporte quelque chose d'antinomique, si ce n'est contradictoire (p. 26-28). Kant est toujours à l'honneur dans le deuxième chapitre, où l'auteur cherche à élucider le sens et la justification de la thèse. Plusieurs textes kantien où la question de l'universalité apparaît sont examinés<sup>3</sup>, mais Kant ne donne pas d'arguments réels en faveur de la thèse selon Halimi. En dépit de cela, il déclare néanmoins que « la corrélation n'est pas une thèse mais un véritable principe caché du système transcendantal, sans lequel l'analyse kantienne ne pourrait se déployer » (p. 39).

Au chapitre III, on fait un tour historique de la question de la généralité. Chez Husserl, on retient que la généricité et le possible sont deux notions qui s'articulent conjointement. Halimi croit trouver un allié chez Wittgenstein, dans sa réfutation de la thèse de la corrélation. Plus précisément, au paragraphe 6.1231 du *Tractatus*<sup>4</sup>, on distingue la validité générale de la validité logique, et la discussion qui suit ce paragraphe donne à penser que les deux ne coïncident pas nécessairement. Par ailleurs, les notions de variable et d'opération, qui sont au cœur du *Tractatus*, enrichissent le thème de la généricité développé plus loin par l'auteur. Dans cet état des lieux, on retrouve von Wright, le seul philosophe qui mentionne explicitement la relation entre nécessité et universalité. Il semblerait toutefois qu'il s'intéresse davantage à la distinction entre une vérité empirique universelle (une loi de la nature justifiée par l'expérience) et une vérité universelle analytique. Finalement, chez Kripke, Halimi souligne deux points. D'une part, que la distinction *apriori*/nécessaire est indépendante de la distinction universel/nécessaire, et donc que les exemples kripkéens appuyant la première ne signifient pas nécessairement quelque chose pour la dernière. Et, d'autre part, qu'un énoncé d'identité comme « Hesperus = Phosphorus » n'est pas un énoncé nécessaire singulier parce qu'il y a un présupposé d'existence sur Hesperus. Si ce présupposé d'existence est explicite, la forme de « Hesperus = Phosphorus » n'est plus singulière. (Ces considérations renvoient à celles que l'on retrouve au premier chapitre.)

Le quatrième chapitre est consacré à ce que Halimi nomme le *problème de l'homogénéité*. Une condition nécessaire de la thèse de la corrélation est bien sûr une concordance de type ou de sorte entre ce qui est susceptible d'être nécessaire et ce qui est susceptible d'être universel. Le problème de l'homogénéité consiste à déterminer s'il existe « un type homogène d'entités comprenant tout ce dont on peut dire [...] aussi bien qu'il est (ou

3. Notamment la *Critique de la raison pure* (2e éd. 1787), Paris, Aubier, 1997, la *Logique* (1800), Paris, Vrin, 1989 et les *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science* (1783), Paris, Vrin, 1986.

4. Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, London, Routledge, 1922.

non) universel et qu'il est (ou non) nécessaire » (p. 82). Il n'y a pas vraiment de doute quant au fait que le nécessaire s'applique aux propositions, mais la question se pose de savoir si l'universel s'applique aux propositions ou bien aux fonctions propositionnelles (voir p. 81-82). Le problème de l'homogénéité devient donc le problème de la définition de l'universalité. Deux voies sont explorées. La première, inspirée de considérations russelliennes, puisées dans les *Principles of Mathematics*<sup>5</sup>, consiste à réduire l'universalité à une sorte de modalité logique. La seconde consiste à concevoir l'universalité en termes d'extension du possible. Cette dernière voie est l'occasion pour Halimi de discuter de la possibilité même qu'une variable puisse prendre toutes les valeurs possibles, autrement dit, de la possibilité même d'un domaine véritablement universel. L'importance de pouvoir quantifier sur tout, sans restriction, est défendue, en continuité avec Williamson<sup>6</sup>, malgré la menace potentielle de paradoxes ensemblistes. Pour échapper à ces paradoxes tout en maintenant le caractère non restreint de l'universalité, Halimi propose une conception inachevée du possible : « Le possible correspond à la complétion indéfinie d'un domaine de base et ne peut, dès lors, se voir attribuer aucune extension déterminée » (p. 116). L'impossibilité d'attribuer une telle extension déterminée au possible « milite[rait] finalement en faveur du rejet de la thèse de la corrélation, en quelque sorte pour vice de forme » (p. 116).

Le cinquième chapitre poursuit sur le thème de la validité logique et de sa relation à la vérité universelle. Selon la conception tarskienne, une formule *F* est logiquement vraie si elle est vraie dans toutes les interprétations possibles. L'auteur est d'avis que la définition tarskienne « fait avant tout écho à l'existence de modèles non standard de l'arithmétique et n'est pas comme telle liée à l'idée intuitive de nécessité logique » (p. 121), qu'elle ne réussit qu'à « fournir un paramètre technique qui n'a de sens que dans le contexte de la théorie des ensembles » (p. 122). La critique d'Etchemendy<sup>7</sup>, en particulier, est mise à contribution pour défendre l'idée que cette définition comporte des aspects contingents, car le choix de l'arrière-plan métathéorique, en l'occurrence ZFC, sous-jacent à cette définition, est lui-même contingent (voir p. 126). En réponse à ce problème de contingence, Halimi présente notamment la notion de supervalidité introduite par Boolos<sup>8</sup> et qui repose non pas sur ZFC mais sur une interprétation nominaliste de la

5. B. Russell, *The Principles of Mathematics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1903.

6. Cf. T. Williamson, « Everything », in *Language and Philosophical Linguistics*, J. Hawthorne et D. Zimmerman (dir.), *Philosophical Perspectives*, vol. 17, Oxford, Blackwell, 2003, p. 415-465.

7. Cf. J. Etchemendy, *The Concept of Logical Consequence*, The David Hume Series, Stanford, CSLI Publications, 1990.

8. Cf. G. Boolos, « Nominalist Platonism », in *Logic, Logic, Logic*, Cambridge, Harvard University Press, 1998, p. 73-87.

logique du deuxième ordre. Une autre réponse possible, selon Halimi, peut être donnée en exploitant certains résultats portant sur les modèles intérieurs de ZFC. En encodant les notions sémantiques dans le langage objet, on peut représenter la variation de la métathéorie d'arrière-plan comme une variation de modèles de ZFC (pour éliminer, prétend-on, une partie de la contingence attribuable à la métathéorie). Cela nous mène vers la notion d'intravalidité, qui partage certains airs de famille avec la sémantique bidimensionnelle, et qui serait immunisée contre les objections d'Etchemendy (voir p. 132-143). En réfutant la conception tarskienne de la validité, Halimi aurait montré que le problème de l'homogénéité était insoluble, et donc qu'il fallait rejeter la thèse de la corrélation.

Satisfait d'avoir démontré que la thèse de la corrélation était injustifiée, l'auteur enchaîne avec l'introduction d'une conception de l'universalité qui est « déliée » de la nécessité. Deux aspects de l'universalité sont analysés, la généralité et l'intégralité. La généralité est la propriété d'une entité indéterminée sur laquelle on peut raisonner pour arriver à des vérités universelles. L'intégralité est la propriété d'une collection à contenir la totalité des individus. Halimi déplore que traditionnellement l'intégralité ait eu prééminence sur la généralité, car « [d]éliier l'universalité de la nécessité [...] demande fondamentalement de penser l'universalité en partant de l'idée de généralité plutôt que de celle d'intégralité » (p. 159). Plusieurs notions sont mobilisées par l'auteur dans ce chapitre pour développer une conception satisfaisante de la généralité, mais celle de la fibration mathématique est de loin la plus importante (voir p. 178-191). La notion de fibration mathématique est employée pour introduire le concept de variable généralisée, lequel « n'est pas un moyen d'indiquer ce qu'est en soi une variable, mais plutôt de dégager une forme commune à des variables de genres différents » (p. 189). Le concept de variable généralisée « peut-être compris comme un approfondissement de l'interprétation [...] tarskienne [...] des variables, et il illustre les développements positifs que rend possibles la déliaison de l'universalité à l'égard de la nécessité » (p. 191).

Dans le chapitre VII, c'est au tour de la nécessité d'être déliée de l'universalité, où « [d]éliier la nécessité de l'universalité [...] c'est cesser de penser la collection des choses possibles, et plus spécifiquement celle des mondes possibles, comme formant un univers clos » (p. 193). Leibniz sert de modèle pour cette entreprise, car il conçoit la nécessité non pas en termes d'extension complétée de possibilités, mais en termes d'analyticité (en dépit de ce que pourrait faire croire l'argument de sa théodicée). L'objectif du chapitre est de motiver et de décrire une nouvelle sémantique modale. L'auteur avance que la sémantique conventionnelle (kripkéenne), qui est basée sur un ensemble achevé de mondes possibles, ne rend pas justice à l'itération modale, c'est-à-dire, à la signification des énoncés à l'intérieur desquels se trouvent des occurrences répétées et enchâssées de modalités (par exemple, comme dans l'expression « il est nécessairement possible que... »). La nouvelle sémantique

est une sémantique « géométrique » qui emprunte des notions à la topologie différentielle. L'idée est d'évaluer les énoncés modaux dans un modèle basé sur une variété différentielle et ses fibrés tangents (voir p. 211-227). Si cette sémantique permet un concept de possibilité ouverte et inachevée, c'est que « la collection des mondes possibles à considérer, dans le contexte de la géométrie modale, ne forme plus une totalité initiale mais se déploie selon une succession indéfinie de variétés situées à des niveaux toujours plus élevés » (p. 227).

Le livre se termine par des remarques sur l'importance de la déliaison de la nécessité et de l'universalité pour le renouvellement du rationalisme.

Halimi nous offre ici une analyse inédite d'une thèse n'ayant reçu que peu d'attention de la philosophie. La littérature examinée est vaste, autant sur le plan historique que sur le plan thématique, et Halimi ne s'épargne pas une étude minutieuse et approfondie, même lorsque celle-ci comporte des aspects techniques très avancés. L'importance accordée à cette littérature ne l'empêche pas de faire preuve de créativité dans les solutions proposées, et celles-ci se démarquent assurément par leur originalité. Toutefois, ce texte m'a paru présenter des faiblesses importantes. Sur le plan de l'écriture, le style lourd, qui donne l'impression d'être emprunté à Kant, est un obstacle à la compréhension du lecteur (nous-même du moins). Et pour ce qui est de l'exposition, la problématique aurait eu intérêt à être mieux cernée et l'argumentation à être mieux resserrée.

Dès le départ, le lecteur n'arrive pas à se faire une idée très nette de la distinction que l'auteur établit entre nécessité et universalité. On ne nous donne pas d'exemples types de nécessités nonuniverselles ou de vérités universelles nonnécessaires qui mettraient en péril la thèse de la corrélation et sur lesquels l'analyse subséquente pourrait s'ériger. Cela est d'autant plus surprenant que l'on pourrait concevoir cette thèse comme stipulant seulement la *co-extensivité* des deux notions; il ne suffirait donc pas dans ce cas d'avancer que l'universalité et la nécessité correspondent à des concepts différents pour la réfuter, il faudrait démontrer que cette différence conceptuelle entraîne une différence d'extension.

De plus, aucune définition opératoire de la nécessité ou de l'universalité ne nous est offerte pour nous aider à suivre la trajectoire que l'auteur entend prendre. Par exemple, l'auteur laisse planer autour de sa conception de l'universalité une ambiguïté considérable. Par universellement vrai, entend-on ce qui est vrai dans toutes les situations possibles ou bien ce qui est vrai de toutes les choses possibles? Cette clarification aurait dû se faire dès l'introduction. Au contraire, l'ambiguïté est ensuite promue au rang de « problème de l'homogénéité » au quatrième chapitre, un problème dont je ne peux m'empêcher de penser qu'il aurait pu se régler par une simple stipulation: ou bien l'universalité signifie « vrai dans toutes les situations possibles », auquel cas il y a homogénéité et la corrélation peut être soutenue, ou bien l'universalité signifie « vrai de toutes les choses possibles », auquel

cas il n'y a pas d'homogénéité et la corrélation est trivialement réfutée. Ce problème ne méritait peut-être pas l'attention qu'on lui a consacrée.

De façon générale, cette ambiguïté sur les termes et les concepts contribue à une impression de dialogue de sourds entre Halimi et la littérature sur le sujet. Les termes « universalité » et « nécessité » ne sont pas les noms propres d'entités prédéterminées dont il faut établir s'ils sont synonymes ou pas. Ce sont des termes avec une histoire riche et dont la signification varie non seulement d'une époque à l'autre mais aussi parmi les philosophes d'une même époque. Toute analyse du genre devrait être amorcée par un certain effort de clarification terminologique, sans quoi le débat s'expose à des risques de surplace.

Le plus frappant, comme lecteur, est que nous ne réussissons pas à comprendre l'importance philosophique de cette distinction. Pourquoi Halimi veut-il réfuter la thèse de la corrélation? Qu'est-ce qu'on y gagne philosophiquement? Quelles conséquences positives résultent de la séparation du nécessaire et de l'universel? Le seul élément de réponse qu'on nous donne à cet effet est le renouvellement du rationalisme, mais cette relation de la thèse de la corrélation au rationalisme est loin d'être évidente.

Ce qui m'amène aux solutions proposées par l'auteur. La notion de fibration nous offre, tout au plus, une analogie mathématique pour unir certains phénomènes liés à la généralité. Les retombées paraissent minces pour un appareillage technique aussi imposant. Même son de cloche pour la nouvelle sémantique modale proposée. Le procès que l'auteur fait à la sémantique kripkéenne est expéditif et se résume à réitérer ses griefs contre les totalités achevées, mais sa propre sémantique n'est pas épargnée par ces mêmes griefs: les points d'évaluation de celle-ci — à savoir les points de la variété, les points du fibré tangent de celle-ci, les points du fibré tangent, et ainsi de suite — peuvent également être regroupés dans un ensemble « achevé ». Au mieux, ces modèles ne font que représenter métaphoriquement le caractère inachevé du possible.

Enfin, si le but était de démontrer que la thèse de la corrélation est fautive, n'aurait-il pas suffi de délier l'universalité de la nécessité, ou bien de délier la nécessité de l'universalité? Faire les deux ne nous exposait-il pas à la possibilité que les termes soient de nouveau synonymes?

NEIL KENNEDY

Université du Québec À Montréal