

Introduction

La démocratie entre substance et procédure

Magali Bessone et Didier Mineur

La démocratie entre substance et procédure

Volume 46, numéro 1, printemps 2019

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1062009ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1062009ar>

[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. & Mineur, D. (2019). Introduction : la démocratie entre substance et procédure. *Philosophiques*, 46 (1), 3–7. <https://doi.org/10.7202/1062009ar>

Introduction

La démocratie entre substance et procédure

MAGALI BESSONE

Professeure de philosophie politique
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, ISJPS

DIDIER MINEUR

Maître de conférences (HDR) en philosophie politique
Institut d'études politiques de Rennes

Que la démocratie soit affaire de procédures est une évidence. Quelle que soit sa forme, elle se réclame en effet de la souveraineté populaire, et elle est nécessairement pour nous désormais pluraliste; elle ne saurait donc se concevoir sans votes, qu'il s'agisse de désigner des représentants ou de décider de la législation, ni par conséquent sans règles pour organiser à tous les niveaux la compétition pour les suffrages, le comptage des voix, la régularité des opérations d'élection ou de consultation, la remise en jeu des mandats, etc. La question qui anime ce dossier est ainsi celle d'un éventuel caractère substantiel de la démocratie, au-delà, en deçà, en complément ou en substitution de son incontournable caractère procédural.

Il apparaît nécessaire de préciser la notion de substance, qui recouvre au moins deux sens différents. Selon un premier sens, et un usage surtout pratiqué par les philosophes anglo-américains, la « substance » désigne simplement les résultats des procédures démocratiques, soit le contenu des décisions effectivement prises. À ce point de vue, la question de savoir si la démocratie doit être définie de manière procédurale ou substantielle équivaut à se demander si la seule présence d'un certain nombre de procédures telles que celles évoquées plus haut permet de caractériser un régime comme démocratique, ou si cette qualification dépend aussi, voire prioritairement, de la nature des décisions prises. Selon un autre sens de la notion, plus couramment utilisé par les théoriciens européens, la substance fait signe vers des valeurs morales issues de la culture, ou de l'*ethos* traditionnel — ce que Habermas nomme, à la suite de Husserl, le monde vécu¹. Cette ambivalence peut parfois être source de malentendus entre les deux traditions. Pourtant,

1. De façon significative à cet égard, Habermas emploie le terme « dogmatique » comme un synonyme de « substantiel » lorsqu'il reconnaît que les procédures démocratiques comprennent toujours un noyau substantiel : « comme l'État de droit lui-même, [le paradigme procédural du droit] conserve un noyau dogmatique, à savoir l'idée d'autonomie selon laquelle les hommes n'agissent en tant que sujets libres que dans la mesure où ils obéissent aux lois mêmes qu'ils se donnent en fonction de leurs connaissances intersubjectivement acquises » (*Droit et démocratie*, trad. Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, p. 475).

les deux usages du terme se rejoignent naturellement dès lors que l'on envisage le contenu des décisions démocratiques sous l'angle de leur valeur morale, ou de leur justesse. En effet, si un régime ou une société est qualifié de démocratique parce qu'il prend certaines décisions plutôt que d'autres, c'est bien que ces décisions sont évaluées à l'aune de *valeurs indépendantes des procédures*, qu'il s'agisse du juste, du bien, ou du vrai. Dès lors, la question de savoir si la démocratie est affaire de « substance » ou de « procédure » revient à se demander si la démocratie ne consiste que dans le respect des procédures du suffrage, de la règle de majorité, de la régularité des élections, etc., ou si elle se caractérise aussi par la justesse ou la sagesse *intrinsèques* des décisions qu'elle produit² — que ce caractère juste ou sage soit considéré comme évident par soi-même, ou qu'il soit expressément dérivé d'une culture donnée —, ou encore, à se demander quel est son rapport aux conceptions de la justice ou du bien dans leur diversité.

Sans doute convient-il à ce stade d'écarter une objection ou un malentendu possible, selon lequel, entre procédure et substance, la démocratie n'aurait pas à choisir. Certes, la séparation entre l'une et l'autre ne saurait être étanche. La simple invocation ci-dessus du principe de souveraineté populaire suffit à rappeler que les procédures démocratiques sont guidées par une conception de la légitimité du pouvoir, selon laquelle celui-ci doit être l'expression de la volonté du peuple pour pouvoir précisément prétendre à la légitimité; selon laquelle, autrement dit, il ne serait pas *juste* qu'un seul, ou un petit nombre, gouverne au lieu du peuple — sous la figure de la majorité. On peut bien sûr, à l'instar des théoriciens désenchantés de la démocratie, faire abstraction du principe de souveraineté populaire³; on peut même considérer que la démocratie représentative des modernes est avant tout une procédure compétitive permettant d'attribuer le pouvoir⁴; quand bien même, pourtant, on ne donnerait qu'une définition strictement instrumentale des procédures démocratiques — selon laquelle elles ne seraient qu'un moyen d'obtenir l'obéissance des individus au pouvoir — il resterait à rendre raison du choix de cet instrument de préférence à d'autres, qui pourraient, au moins dans certaines circonstances, s'avérer tout aussi efficaces, sinon davantage. On peut d'ailleurs faire valoir que la règle de majorité elle-même présuppose l'adhésion à des valeurs principielles, telles que l'équité, ou l'égalité de tous les participants à la prise de décision⁵. La

2. Dworkin propose ainsi une conception dite substantielle de la démocratie selon laquelle elle « est avant tout un ensemble de procédés pour aboutir à des résultats qui seront justes » (*La vertu souveraine*, chap. IV, « L'égalité politique », *Sovereign Virtue*, Harvard, 2000, trad. J.F. Spitz, Bruylant, 2007, p. 319-320).

3. À l'instar, notamment, d'un Jacques Rancière.

4. On songe ici à l'approche de la démocratie développée par des auteurs tels que Joseph Schumpeter ou Giovanni Sartori.

5. L'ouvrage récent de l'un des coordinateurs de ce dossier le souligne au terme de l'examen de quelques conceptions procédurales de la règle de majorité. Voir Didier Mineur, *Le*

plupart des tenants d'une conception « procédurale » de la démocratie y font d'ailleurs appel, même s'ils ne reconnaissent pas toujours explicitement que ces valeurs sont bel et bien substantielles⁶. Les procédures ne sont donc sans doute jamais vierges de toute substance. Néanmoins, la question demeure de savoir si ces valeurs substantielles qu'implique la démocratie sont vouées à ne s'exprimer que dans ses procédures, ou si la démocratie a vocation à les mettre en œuvre dans les décisions qu'elle produit⁷. Autrement dit, si l'on juge que les procédures démocratiques sont raisonnables, cela implique-t-il pour autant que la démocratie soit dotée de vertus épistémiques ? Si l'on estime que ses procédures sont équitables, faut-il en conclure qu'elle est destinée à produire des décisions elles-mêmes équitables ? La démocratie est-elle vouée à promouvoir des valeurs morales déterminées ? Au contraire, peut-elle n'être qu'un cadre de coexistence pour la pluralité axiologique, quand bien même elle impliquerait elle-même certaines valeurs ?

Les contributions à ce dossier se proposent, chacune à sa manière, de répondre à ces questions, en partant d'une perspective partagée, libérale-républicaine, qui fournit ici la base d'un cadre d'interrogation commun. Nous laissons ainsi de côté les réponses qui pourraient être apportées aux enjeux de la dichotomie substance/procédure en termes marxistes, ou celles qui rejettent plus fermement encore la légitimité de toute validation normative et procédurale « démocratique » des décisions politiques et interprètent exclusivement la démocratie comme forme de vie ou contestation radicale. Nous avons choisi de nous concentrer sur les possibilités offertes, et les dif-

pouvoir de la majorité. Fondements et limites, Paris, Classiques Garnier, 2017, p. 335 sq. Juliette Roussin, dans le présent dossier, le rappelle également.

6. Jeremy Waldron fait de l'égal respect le fondement des procédures démocratiques, mais se refuse à en conclure que la démocratie se caractériserait par quelque engagement substantiel que ce soit. Juliette Roussin évoque également dans sa contribution le jugement de David Estlund — qui défend pour sa part une conception épistémique de la démocratie —, selon lequel « l'équité est un critère intrinsèquement procédural » ; comme elle l'écrit, « on peut considérer que l'exigence de traiter les participants à la procédure de choix de façon absolument égale résulte, au contraire, de profondes convictions substantielles » (voir dans ce numéro, « Deux conditions de la légitimité démocratique », p. 52). Il n'y a que chez Habermas qu'apparaissent explicitement des raisons de qualifier, comme il le fait le plus souvent, l'équité ou l'égalité de droit de valeurs « procédurales ». En effet, Habermas réserve en général le terme « substantiel » aux valeurs morales reçues du monde vécu, comme telles infondées, et appelle « procédurales » les valeurs morales que l'on serait enclin à qualifier de substantielles, telles que l'égalité de droit ou l'équité, lorsqu'elles naissent de la procédure elle-même (en l'occurrence, celle de la discussion) : par exemple, lorsque les valeurs sont précisément l'objet de la discussion, l'attente d'égalité ou d'équité dans la participation n'est pas suscitée par la culture morale environnante, qui ne fait plus consensus, mais par la recherche de l'assentiment de tous impliquée par la procédure. Voir notamment *Vérité et justification*, trad. Rainer Rochlitz, Gallimard, 2001 [1999].

7. Rawls écrit par exemple : « Je considère la distinction entre une justice procédurale et une justice substantielle comme étant, respectivement, la distinction entre la justice (ou l'équité) d'une procédure et la justice (ou l'équité) de son résultat », in John Rawls, « Réponse à Habermas », *Débat sur la justice politique*, trad. Catherine Audard, Cerf, 2005, p. 122.

ficultés rencontrées, par les modèles libéraux de la démocratie, ou celles des critiques du libéralisme qui maintiennent l'importance de procédures politico-juridiques de défense des droits subjectifs individuels pour que soit assuré le consentement de chacun des concernés ou des affectés aux décisions publiques, ou bien encore celles qui n'évacuent pas entièrement la légitimité d'une intervention normative de l'État sur la vie bonne, mais estiment qu'elle exige une justification supplémentaire. À l'intérieur de ce cadre herméneutique commun, les interventions s'interrogent sur le statut des valeurs en démocratie, sur sa capacité épistémique, enfin sur la manière dont les procédures peuvent façonner les croyances et modes de vie des citoyens. Le dialogue entre les articles est le produit d'un croisement constant de références anglo-américaines et européennes, ou de l'application de références anglo-américaines dans un cadre européen — ce qui permet de décaler le regard, en particulier sur ce que sont les « procédures » démocratiques (dont la réalité est trop souvent présupposée sans être précisée), très profondément dépendantes des contextes juridiques et culturels dans lesquels elles sont mises en place et qu'elles contribuent en retour à informer.

La question du rapport entre démocratie et valeurs substantielles se pose d'abord *quant à la place ou la fonction de ces dernières pour les procédures elles-mêmes*. Se demandant, à l'épreuve de l'hypothèse du désaccord moral radical, ce que partagent minimalement les ressortissants de la démocratie, Didier Mineur fait valoir que les valeurs de justice que présupposent les procédures ne peuvent être considérées comme des principes hors d'atteinte des procédures elles-mêmes. Néanmoins, des individus en désaccord sur la justice — et non pas seulement sur le bien — qui s'engagent dans un projet démocratique partagent une rationalité pratique minimale dont la raison publique rawlsienne, en dépit des apparences, peut fournir le modèle, dès lors qu'elle est comprise comme une procédure ouverte, et que le consensus par recoupement est envisagé comme une idée régulatrice plutôt que comme un résultat préalablement déterminé. Florent Guénard interroge la notion d'égalité, communément considérée comme le principe cardinal du régime démocratique; se demandant d'abord s'il faut l'admettre comme une présupposition fondatrice des procédures démocratiques, il cherche ensuite à déterminer si elle imprègne aussi la nature des décisions démocratiques; il soutient que c'est la quête de l'égalité substantielle des conditions qui fonde et justifie le souci de l'égalité procédurale.

Dans le prolongement de cette contribution, la seconde question qui se pose est celle du rapport que les valeurs substantielles entretiennent avec les *résultats des procédures* démocratiques — c'est-à-dire avec leur « substance » au sens étroit du terme. Cette question est celle de l'éventuelle aptitude de la démocratie à produire de *bonnes* décisions. Elle est d'abord traitée du point de vue de la légitimité: Juliette Roussin défend une conception duale de la légitimité démocratique, selon laquelle les décisions politiques, pour être légitimes, doivent à la fois satisfaire des exigences procédurales et

posséder des traits substantiels spécifiques, même si une priorité lexicale doit être établie en faveur des premières. L'article de Charles Girard porte plus particulièrement sur la délibération démocratique, qui peut être promue au nom de ses vertus épistémiques, ou au titre de son caractère équitable, pour défendre une troisième voie, selon laquelle elle aurait pour principal mérite de rendre davantage égales les conditions de formation par chacun de son jugement politique.

Enfin, en dernier lieu se pose la question du rapport entre le procéduralisme démocratique et *les modes de vie des individus*. Les procédures démocratiques ne sont-elles qu'un cadre de coexistence pour les cultures dans leur diversité, ou bien ont-elles vocation à façonner directement les comportements ? Ophélie Desmons affronte directement ces questions en examinant l'aptitude du républicanisme à résister aux critiques les plus communément adressées au neutralisme libéral. À l'examen, parce qu'une interprétation neutraliste du républicanisme doit être préférée à son interprétation perfectionniste, il apparaît douteux qu'il permette de dépasser le libéralisme politique. À partir d'une perspective différente, celle du droit public, Vincent Valentin fait écho à cette réflexion : il se penche sur quelques évolutions contemporaines de la jurisprudence, en France, qui tendent à limiter les libertés individuelles au nom de valeurs qui devraient s'imposer non seulement dans le rapport de l'État à ses citoyens, mais encore entre les citoyens eux-mêmes, et font signe vers une forme de perfectionnisme républicain. Sophie Guérard de Latour, pour sa part, examine plus particulièrement le rapport du libéralisme au multiculturalisme, en interrogeant la capacité du procéduralisme démocratique à prendre en charge à partir d'un point de vue neutre la notion de droits culturels.

Qu'ont en commun des citoyens en désaccord sur la justice ? Une conception procédurale de la raison publique

Didier Mineur

La démocratie entre substance et procédure
Volume 46, numéro 1, printemps 2019

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1062010ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1062010ar>

[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

Mineur, D. (2019). Qu'ont en commun des citoyens en désaccord sur la justice ? Une conception procédurale de la raison publique. *Philosophiques*, 46 (1), 9–28. <https://doi.org/10.7202/1062010ar>

Résumé de l'article

Les théories du désaccord objectent aux tentatives de fondation des premiers principes normatifs de la démocratie, à l'image des fameux principes de la justice de Rawls, qu'elles méconnaissent le désaccord axiologique. Dans cette perspective, la démocratie est justement la procédure adéquate pour le trancher, de telle sorte qu'elle ne saurait être bridée par des principes substantiels fixés une fois pour toutes. Cependant, une conception intégralement procédurale de la démocratie est impossible : le choix de la démocratie, de préférence à une autre procédure, engage nécessairement des valeurs morales minimales. Cette étude cherche à en préciser la nature. Elle soutient que des individus en désaccord sur la justice qui s'engagent cependant dans un projet démocratique partagent une rationalité pratique minimale dont la raison publique rawlsienne, en dépit des apparences, peut fournir le modèle ; en effet, la raison publique peut être comprise comme une procédure qui met en oeuvre le principe de réciprocité équitable, plutôt qu'une conception déterminée de la justice. Parce qu'elle constitue un concept procédural de la rationalité pratique, elle permet de dessiner les contours d'une théorie de la démocratie ancrée dans le désaccord sur la justice — et non pas seulement sur le bien.

Qu'ont en commun des citoyens en désaccord sur la justice?

Une conception procédurale de la raison publique

DIDIER MINEUR

Maître de conférences (HDR) en philosophie politique
Institut d'études politiques de Rennes

RÉSUMÉ. — Les théories du désaccord objectent aux tentatives de fondation des premiers principes normatifs de la démocratie, à l'image des fameux principes de la justice de Rawls, qu'elles méconnaissent le désaccord axiologique. Dans cette perspective, la démocratie est justement la procédure adéquate pour le trancher, de telle sorte qu'elle ne saurait être bridée par des principes substantiels fixés une fois pour toutes. Cependant, une conception intégralement procédurale de la démocratie est impossible: le choix de la démocratie, de préférence à une autre procédure, engage nécessairement des valeurs morales minimales. Cette étude cherche à en préciser la nature. Elle soutient que des individus en désaccord sur la justice qui s'engagent cependant dans un projet démocratique partagent une rationalité pratique minimale dont la raison publique rawlsienne, en dépit des apparences, peut fournir le modèle; en effet, la raison publique peut être comprise comme une procédure qui met en œuvre le principe de réciprocité équitable, plutôt qu'une conception déterminée de la justice. Parce qu'elle constitue un concept procédural de la rationalité pratique, elle permet de dessiner les contours d'une théorie de la démocratie ancrée dans le désaccord sur la justice — et non pas seulement sur le bien.

ABSTRACT. — Theories of disagreement object to attempts to found normative primary principles of democracy, on the model of the famous Rawlsian principles of justice, that they misconceive the depth of moral disagreement. Along that line of reasoning, democracy is precisely the adequate procedure to decide on dispute, so that it cannot be constrained by a set of rights once and for all stated. However, a full-fledged procedural conception of democracy is impossible: the choice of democracy, rather than that of another procedure, entails a minimal core of moral values. This study aims at specifying their nature. It is argued that individuals who commit themselves to democracy while disagreeing about justice share a minimal practical rationality, the concept of which, in spite of appearances, can be found in Rawlsian public reason. Indeed, public reason can be understood as a procedure carrying out the principle of equitable reciprocity, rather than a determined conception of justice. Since it constitutes a procedural concept of practical rationality, it makes it possible to outline a theory of democracy that takes into account disagreement about justice — and not only about the good.

La plupart des démocraties sont aujourd'hui dotées de juridictions constitutionnelles, censées garantir les droits fondamentaux des individus contre les empiètements de la majorité. Ces cours suprêmes sont significativement appelées des dispositifs contre-majoritaires par les théoriciens anglo-saxons. Les défenseurs du principe de contrôle de la constitutionnalité et de l'ins-

cription de droits fondamentaux dans un texte à valeur constitutionnelle en défendent souvent le caractère intangible, tandis que les adversaires du contrôle de la constitutionnalité font valoir que si les déclarations des droits doivent être considérées comme l'œuvre du peuple, celui-ci devrait pouvoir en disposer ici et maintenant, sauf à ce que, comme le dit Ackerman, la démocratie se transforme en culte des ancêtres¹. Ces débats juridiques sur le rapport entre majorité et droits fondamentaux posent cependant une question philosophique : celle de la possibilité d'une *fondation en raison* des premiers principes normatifs gouvernant la démocratie qui les placerait en position de surplomb vis-à-vis des procédures démocratiques, et justifierait que les déclarations des droits — qui sont leur traduction juridique — soient hors d'atteinte des majorités politiques. On peut considérer que la *Théorie de la justice* de Rawls constitue une telle tentative². Elle se heurte cependant aux tenants de la thèse du désaccord radical, selon lesquels les principes les plus fondamentaux censés encadrer l'expression des désaccords et du pluralisme axiologique en démocratie ne peuvent être eux-mêmes indûment soustraits au désaccord. « La perspective d'un désaccord persistant doit être regardée comme l'une des conditions élémentaires de la politique moderne. Rien de ce que nous disons sur la politique ne fait beaucoup de sens si notre démarche ne tient pas compte de cette condition³ », écrit Jeremy Waldron. Ainsi, dans cette perspective, toute tentative de fondation en raison de normes éthico-juridiques est vouée à l'échec, dans la mesure où nous ne sommes pas d'accord sur ce qui doit être considéré comme raisonnable. Le choix de la démocratie s'ancre dans le caractère irréductible, pour les Modernes, du désaccord, plutôt qu'il ne dérive de principes de justice fondés en raison : parce que nous différons sur les fins, les conceptions du bien ou du juste, les valeurs ou les intérêts, la démocratie apparaît comme le meilleur

1. « Le peuple doit se réserver le droit de changer d'avis — sans quoi nous aurions un culte des ancêtres plutôt qu'une démocratie ». Bruce Ackerman, « Discovering the Constitution, Lecture 3 », in *The Storr Lectures, The Yale Law Journal*, vol. 93 : 1013, 1984, reproduit dans Richard Bellamy (dir.), *Constitutionalism and Democracy*, London Ashgate, 2006, p. 336-364, p. 338, traduction libre. Voir aussi *Au nom du peuple. Les fondements de la démocratie américaine*, trad. J. F. Spitz, Paris, Calmann-Lévy, 1998 [*We the people*, 1993].

2. En effet, même si son entreprise se veut distincte du fondationnalisme classique en ce qu'elle ne cherche pas à déduire les principes de la justice, et prétend seulement les justifier par la mise en évidence de leur cohérence avec nos jugements intuitifs, il n'en reste pas moins que lesdits principes choisis dans la position originelle sont censés être ceux auxquels mènerait l'exercice de la raison s'il pouvait être conduit hors des circonstances de la vie sociale. L'entreprise rawlsienne de la *Théorie de la justice* équivaut donc bien à une tentative de fondation première des principes normatifs qui gouvernent la société démocratique, puisque la procédure sous voile d'ignorance garantit qu'il n'y a aucune présupposition, elle-même infondée, relative aux principes de la justice. C'est la raison pour laquelle il s'agit, dans le langage de Rawls, d'un exemple de *procédure pure*, c'est-à-dire d'une procédure qui décide de la justesse de son résultat.

3. Jeremy Waldron, *The Dignity of Legislation*, Cambridge University Press, 1999, p. 153-154. Traduction libre.

moyen de traiter nos désaccords. La prétention rawlsienne de déterminer une fois pour toutes des principes de la justice substantiels destinés à encadrer les procédures démocratiques occulte le désaccord moral, et elle induit en erreur sur la nature de la démocratie moderne, qui s'ancre dans le désaccord axiologique. En toute logique, selon cette thèse, le concept de la démocratie se ramène ultimement au gouvernement de la majorité, car lui seul peut décider des principes fondamentaux que les institutions démocratiques doivent consacrer.

Cette thèse se heurte pourtant à son tour à une objection, celle selon laquelle une conception intégralement procédurale de la démocratie est impossible: le choix de la démocratie lui-même, de préférence à une autre procédure de décision, apparaît porteur de valeurs, ne serait-ce que celle de la légitimité du désaccord et de la loi du nombre pour trancher le désaccord. De sorte que la démocratie, même entendue dans le sens très restreint de la décision à la majorité du plus grand nombre, fait nécessairement fond sur des présuppositions morales minimales — telles que celle, à tout le moins, du droit égal de toutes les personnes concernées à la participation politique. Une objection est certes possible à cette proposition: en adoptant par exemple une conception schumpéterienne de la démocratie, on pourrait soutenir que la démocratie n'est qu'une méthode de désignation, qui n'implique nullement l'absence de discrimination dans la distribution des droits politiques de participation⁴. Cependant, si l'on prend au sérieux l'hypothèse du désaccord radical sur les valeurs, il ne règne précisément pas d'accord sur les frontières du *demos*; dès lors, si, dans une telle situation, le choix est fait de la démocratie pour trancher le désaccord, y compris celui qui porte sur les limites du corps politique, ce choix engage bel et bien celui de la participation de toutes les personnes concernées et de la recherche de leur assentiment⁵. Dans la perspective du désaccord axiologique, il n'est pas possible de fonder en raison ni les premiers principes de la justice, ni la démocratie, parce que la raison n'est pas univoque; en revanche, l'adhésion à la démocratie étant un choix premier — ou une *décision* — que l'on considère acquis, il devient possible d'en déduire analytiquement des présuppositions

4. Comme l'écrit Florent Guénard dans ce numéro, «la neutralité substantielle de la démocratie correctement conçue, c'est-à-dire définie minimalement, doit nous empêcher de considérer comme antidémocratiques les restrictions qu'il est nécessaire d'apporter dans la définition du *demos*» (voir dans ce numéro, «L'égalité politique et les limites de la démocratie procédurale», p. 38).

5. C'est là, dans le cadre de sa théorie de la discussion, ce que Habermas nomme le «principe D». Comme l'écrit Habermas, «plus les idées naturelles relatives à la justice s'érodent, plus la justice prend la forme épurée d'un concept procédural mais tout aussi exigeant. L'attente de légitimité — selon laquelle seules les normes «également bonnes pour tous» méritent d'être reconnues — ne peut plus, désormais, être satisfaite qu'au moyen d'un processus qui, dans les conditions de l'inclusion de toutes les personnes virtuellement concernées, assure l'impartialité au sens d'une prise en compte égale de tous les intérêts affectés» (Habermas, *Vérité et justification*, trad. Rainer Rochlitz, Gallimard, 2001 [1999], p. 231).

morales fondamentales⁶. Dès lors, la question s'en trouve transformée : il ne s'agit plus de savoir s'il est possible de fonder en raison les premiers principes normatifs qui gouvernent la démocratie, mais d'interroger le degré de détermination des principes éthico-juridiques qu'elle présuppose nécessairement. Cette étude se propose d'y contribuer, et d'apporter une réponse à la question de savoir ce qu'ont en commun des personnes qui sont à la fois en désaccord sur le juste et engagées dans un projet démocratique, compte tenu du fait qu'aucune théorie du dissentiment ne peut éviter le principe d'un accord sur les principes moraux minimaux qu'implique la démocratie⁷. Elle fait l'hypothèse qu'elles partagent une rationalité pratique minimale dont la raison publique rawlsienne, en dépit des apparences, peut fournir le modèle, et qui porte en elle la reconnaissance de leur égalité de droits.

Waldron, qui ne méconnaît pas l'existence de présuppositions morales du régime démocratique, oppose à la tentative rawlsienne de fondation des principes de la justice la loi naturelle lockéenne qui, selon lui, ne consiste pas tant en commandements déterminés qu'en un mode d'argumentation entre égaux, que les individus savent avoir à conduire, sans en connaître d'avance

6. Ce qui peut certes être considéré comme une autre sorte de fondation, que l'on peut appeler, en suivant K.O. Apel, transcendantale, pour la distinguer de la fondation spéculative. Alors qu'une fondation spéculative entend établir la nécessité d'un principe de manière absolue, en le déduisant rationnellement d'un autre, la fondation transcendantale se borne à en établir la nécessité relative en montrant qu'il est présupposé par une proposition à laquelle par ailleurs on adhère. (Cf K.O. Apel, *L'éthique à l'âge de la science*, trad. R. Lellouche et I. Mittmann, Lille, P.U.L., 1987).

7. Il est significatif à cet égard que Chantal Mouffe, qui prétend opposer une théorie agonistique de la démocratie au consensualisme supposé de Rawls et de Habermas, et qui entend importer la distinction schmittienne de l'ami et de l'ennemi à l'intérieur des frontières de la communauté politique, soit obligée de reconnaître que, dès lors que l'ennemi n'est qu'un adversaire que non seulement l'on ne tue pas mais dont de surcroît on respecte le droit à faire valoir ses positions, les protagonistes en lutte pour le pouvoir (ou pour que leur « articulation » devienne « hégémonique ») partagent des valeurs communes : « un adversaire est un ennemi, mais un ennemi légitime, avec lequel on partage des points communs parce que l'on partage avec lui une adhésion aux principes éthico-politiques de la démocratie libérale : la liberté et l'égalité. Mais nous sommes en désaccord quant à la signification et à la mise en œuvre de ces principes, et ce désaccord n'est pas de ceux que l'on peut résoudre grâce à la délibération et à la discussion rationnelle. En effet, étant donné le pluralisme indéradicable des valeurs, il n'existe aucune résolution rationnelle à ce conflit, d'où sa dimension antagoniste » (*Le paradoxe démocratique*, trad. Denise Beaulieu, Paris, éditions Beaux-arts de Paris, 2016, p. 99). On peut évidemment objecter que les adversaires sont au moins d'accord sur l'interprétation de ces principes qui leur permet de coexister, et de lutter pacifiquement pour la conquête du pouvoir ; ils partagent donc bien, en dépit des efforts de Mouffe pour rejeter le « rationalisme », une rationalité pratique minimale. Mouffe le reconnaît implicitement, puisqu'elle considère que l'extrême-droite ou l'intégrisme religieux n'ont pas leur place parmi les forces en lutte pour la conquête de l'hégémonie. Comme le fait remarquer Erwan Sommerer, à l'examen, la différence entre la démocratie « agonistique » de Mouffe et la démocratie libérale de Rawls s'estompe virtuellement. (« L'oubli du pluralisme dans la démocratie agonistique. Schmitt lu par Mouffe : une offensive manquée contre le libéralisme post-politique », *Transversalités*, 2018/2, n° 145, 123-146).

l'issue. Quelle que soit la justesse de cette interprétation de Locke par Waldron, son intérêt tient au fait qu'elle propose un concept de la loi naturelle qui en fait à son tour une procédure, dont les résultats ne sont jamais acquis et ne peuvent jamais définitivement faire office de critères substantiels de jugement de la législation; un concept, par conséquent, compatible avec une philosophie de la démocratie comme régime ancré dans le désaccord. Or, si l'on prend au sérieux les passages de *Libéralisme politique* qui admettent la persistance du désaccord sur la justice, il devient possible de considérer que la notion de raison publique est en réalité très proche du concept de la loi naturelle lockéenne interprété par Waldron, c'est-à-dire d'une procédure de justification sans terme ni garant, qui permet de faire droit à la centralité du désaccord au fondement du projet démocratique moderne. L'enjeu n'en est pas seulement la compréhension de l'œuvre de Rawls; il est bien plutôt d'approfondir la théorie de la démocratie qui l'ancre dans le désaccord moral, en se servant précisément du concept rawlsien de raison publique. Celui-ci dessine en effet les contours d'une conception procédurale des principes de justice adéquate au désaccord moral et à une définition de la démocratie qui en consacre la légitimité.

Cette compréhension de la raison publique rawlsienne comme procédure qui ne met en œuvre qu'un accord minimal sur la justice ne va évidemment pas de soi. En effet, de nombreux passages de *Libéralisme politique* laissent penser que la raison publique est un concept précisément déterminé qui présuppose un accord substantiel sur la justice. C'est le cas, en particulier, de ceux qui présentent le consensus par recoupement autour d'une conception de la justice comme la *base* à partir de laquelle l'argumentation selon les canons de la raison publique devient possible, comme s'il fallait que le consensus sur des principes de justice précisément déterminés soit atteint une fois pour toutes pour que les procédures démocratiques puissent se déployer. Une interprétation procédurale de la raison publique nécessite donc de prendre appui sur les tensions qui traversent l'œuvre : Rawls concède en effet par ailleurs que les individus ne sont pas nécessairement d'accord sur les principes de justice eux-mêmes, alors même qu'ils doivent partager l'idée de la raison publique, c'est-à-dire le mode de justification des propositions et des arguments. En toute logique, cela implique que la raison publique soit déjà opératoire *avant* la formation du consensus par recoupement, et c'est bien ce que d'autres passages laissent entendre. Le consensus par recoupement devrait, dans cette perspective, être pensé comme une idée régulatrice du débat politique⁸. Si l'on veut prendre appui sur ces passages contre

8. Rappelons qu'une idée régulatrice, chez Kant, est une idée de la raison qui ne peut avoir d'usage constitutif, c'est-à-dire qui ne peut s'appliquer à aucune intuition pour constituer une connaissance, mais qui a un usage régulateur en ce qu'elle incline et aide tout à la fois l'entendement à accroître sa connaissance du monde. Penser le consensus par recoupement comme une idée régulatrice implique qu'un accord complet sur la justice peut n'être jamais

ceux qui font du consensus PR la base nécessaire de la raison publique, pour élaborer un usage des concepts rawlsiens au service d'une conception procédurale de la démocratie comme régime du désaccord, il faut pourtant répondre à l'objection formulée par Habermas, selon laquelle il n'existe pas de « point de vue impartial » disponible préalablement à la formation du consensus par recoupement. Afin d'y répondre, je formulerai l'hypothèse interprétative suivante: si le consensus PR doit être pensé comme une idée régulatrice plutôt que comme un préalable à l'argumentation, il faut que la raison publique puisse être comprise comme une procédure qui se détermine elle-même à mesure que se précisent les éléments de l'accord sur une conception de la justice, dont le noyau, constitué par l'idée de réciprocité équitable, est cependant présent dès l'entrée en communication des différentes doctrines compréhensives. Cette lecture permet sans doute de renforcer la cohérence interne du texte de Rawls; pour autant, mon objectif principal n'est pas de déterminer la « véritable » intention de Rawls. Il est avant tout de tirer profit des tensions internes de son œuvre pour élaborer un concept faiblement procédural de la démocratie; selon ce concept, elle est un ensemble de procédures destinées à trancher les désaccords moraux, qui mettent néanmoins en œuvre les valeurs morales minimales qui constituent la raison publique: réciprocité équitable et reconnaissance corrélatrice de l'égalité de tous⁹.

Le premier temps de cette réflexion sera consacré à la fois à la compréhension waldronienne de la loi naturelle lockéenne comme mode de raisonnement plutôt que comme ensemble de préceptes déterminés, et aux passages de *Libéralisme politique* qui permettent de penser la raison publique de façon analogue, c'est-à-dire comme un mode d'argumentation qui précède la formation du consensus PR, plutôt qu'elle n'est déterminée par lui. La seconde partie, à partir des arguments de Habermas, qui considère qu'il y a là une impossibilité, examine le problème d'épistémologie morale que soulève cette thèse: de quelle rationalité commune disposent des individus en désaccord sur les principes de la justice? Cet examen m'amènera à défendre l'idée que les systèmes moraux en présence doivent partager d'ores et déjà,

donné dans l'expérience, mais que l'idée d'un tel accord permet néanmoins de rechercher les points de convergence et d'argumenter en visant la conviction.

9. Cette définition de la morale minimale partagée par des individus en désaccord est très proche de celle que propose Charles Larmore, à savoir le dialogue rationnel et le respect égal des personnes. Cependant, Larmore considère comme allant de soi la rationalité pratique commune qu'il invoque; or, si les individus ne partagent pas, par hypothèse, de principes moraux pouvant servir de références communes au raisonnement moral, elle est virtuellement inexistante. Pour qu'un dialogue rationnel puisse s'ébaucher, il faut qu'ils partagent au moins la disposition à la réciprocité équitable. Je voudrais montrer que cette disposition est précisément le cœur de la raison publique rawlsienne. Par ailleurs, l'idée de respect égal est impliquée par la notion de réciprocité équitable, elle est donc incluse dans le concept de la raison publique ainsi compris. Voir « Du libéralisme politique », in *Modernité et morale*, Paris, PUF, 1993, p. 161-192.

du simple fait qu'ils acceptent le dialogue, une raison commune, qui se ramène au principe de réciprocité équitable. Cette raison commune marque nécessairement la limite du désaccord au fondement de la démocratie, c'est-à-dire à la fois sa borne et sa condition de possibilité.

I. Désaccord sur la justice et procédure ouverte

Le caractère irréductible du désaccord

Pour Rawls, dans la *Théorie de la justice*, le désaccord moral tient à des biais extrinsèques à la rationalité elle-même : ce sont d'abord les intérêts, les passions ou les croyances ; ce sont ensuite les capacités cognitives limitées. Ce dernier élément est structurel ; c'est la raison pour laquelle Rawls souligne le fait que même dans des conditions idéales, c'est-à-dire dans lesquelles les législateurs sont à la fois rationnels et raisonnables, où la recherche collective de la justice n'est pas biaisée par les intérêts ou les passions, le désaccord est fréquent, de sorte que le recours au vote s'impose. « Puisque même des législateurs rationnels arriveraient souvent à des conclusions différentes, un vote dans des conditions idéales s'avère nécessaire », écrit-il au § 54. En revanche, dans la position originelle, Rawls n'envisage pas qu'un désaccord puisse avoir lieu au moment où sont choisis les principes de la justice, parce que les circonstances de la vie sociale sont mises entre parenthèses, de sorte que les limites des capacités cognitives des individus sont sans effet. Aussi écrit-il que les principes de la justice sont ceux que « des personnes libres et rationnelles, désireuses de favoriser leurs propres intérêts, et placées dans une position initiale d'égalité, accepteraient et qui, selon elles, définiraient les termes fondamentaux de leur association¹⁰ ». Aucune discussion n'a donc lieu sur les principes eux-mêmes. Jeremy Waldron estime que le désaccord est la caractéristique la plus importante de la politique dans les démocraties modernes¹¹. Selon lui, Rawls, et plus largement, ceux qu'il appelle les libéraux, ne thématisent le désaccord qu'en matière de religion et d'éthique, et postulent indûment que la justice pourrait y échapper, alors qu'aucun principe, aucune valeur, aucun droit fondamental n'échappe par lui-même au désaccord, au moins possible. En effet, dans la *Théorie de la justice*, le désaccord n'est envisagé par Rawls qu'une fois établis les principes de la justice, c'est-à-dire dans les étapes ultérieures de la législation :

La série des quatre étapes ne laisse aucune place à une délibération entre gens en désaccord sur la justice. La première étape de la séquence rawlsienne est la position originelle, qui rassemble des gens qui sont considérés comme défendant leurs propres intérêts, non comme les partisans de conceptions rivales de la justice, tandis que la seconde étape et les suivantes n'impliquent une délibération qu'à la lumière des résultats de la première¹².

10. *Théorie de la justice*, §3, trad. Catherine Audard, Paris, Seuil, coll. Points, 1987, p. 37.

11. *The Dignity of Legislation*, op. cit., p. 155.

12. *The Dignity of Legislation*, p. 73. Traduction libre.

Dans la perspective de Waldron, le désaccord moral n'est pas tant lié aux limites des capacités cognitives des individus qu'au caractère plurivoke de la rationalité elle-même. Dès lors, la question politique centrale devient une question de procédure : quelle procédure fera autorité pour trancher les controverses morales ? En l'occurrence, Waldron fait valoir que, si l'on fait le choix de la démocratie — il s'agit nécessairement, dans sa perspective, d'un choix, puisque la valeur de la démocratie ne peut être établie par la raison, cette valeur étant elle-même, possiblement, objet de désaccord-, c'est à la majorité qu'il revient de trancher les désaccords moraux en tant que le choix de la démocratie est aussi le choix de l'égalité du droit à participer : « le droit à la démocratie est un droit à participer sur un pied d'égalité aux décisions sociales sur les problèmes de grands principes, et il ne doit pas être confiné à des problèmes interstitiels de politique économique ou sociale¹³ ». Il est par ailleurs exclu de prétendre qu'elle ne peut le faire que dans le cadre du respect des droits fondamentaux, puisque ceux-ci sont également sujets au désaccord ; les droits fondamentaux ressortissent eux-mêmes à la majorité¹⁴. Ainsi, contrôle de constitutionnalité et déclarations des droits qui priment la volonté majoritaire sont en réalité une atteinte au droit à la démocratie :

Notre respect pour de tels droits démocratiques est sérieusement remis en question lorsque des propositions sont faites visant à déplacer les décisions sur la conception et la révision des droits fondamentaux, de la législature aux prétoires, du peuple et de ses institutions représentatives — certes imparfaites — à une poignée d'hommes et de femmes, supposément sages, instruits, vertueux et de grands principes, auxquels seuls, pense-t-on, on peut confier le soin de s'emparer des grands problèmes qu'elles soulèvent¹⁵.

Waldron n'abandonne pourtant pas l'idée d'une limitation du pouvoir de la majorité. Paradoxalement, c'est dans la loi naturelle de Locke qu'il prétend en trouver le principe, qu'il invoque pour l'opposer à Rawls.

La loi naturelle comme procédure

Selon Waldron, la conception lockéenne de la loi naturelle fait toute sa place au désaccord. La loi naturelle lockéenne telle que la comprend Waldron a bien une existence objective indépendante des hommes, mais elle est, en elle-même, inconnaissable. C'est pourquoi il faut distinguer la loi naturelle en soi de ce qu'elle est pour nous, qui ne contient que nos propres constructions :

13. Jeremy Waldron, « A Right-Based Critique of Constitutional Rights », reproduit dans Richard Bellamy (dir.), *Constitutionalism and Democracy*, London Ashgate, 2006, p. 83. Traduction libre.

14. *Ibid.*, p. 96.

15. *Ibid.*

Bien qu'il existe une loi naturelle, dont le contenu et la force sont indépendants de ce que nous pensons, tout ce qu'elle peut être pour nous sur terre est obtenu par nos tentatives en temps réel de raisonner dans sa direction, tout en ayant conscience de notre propre faillibilité dans cette tâche¹⁶.

Les législateurs lockéens défendent donc telle ou telle position en faisant valoir qu'elle est requise par la loi naturelle telle qu'elle est voulue par Dieu, et ils tentent de justifier cette conception de la loi naturelle qu'ils invoquent à l'appui de leur position. Il n'y a cependant aucun moyen de vérifier laquelle de ces interprétations est correcte, c'est pourquoi nos constructions sont toujours à reprendre. Dès lors, la loi naturelle en tant qu'elle produit des effets juridiques et politiques devient le travail collectif d'argumentation et de contre-argumentation que produisent collectivement les individus. La forme prend en quelque sorte le pas sur le fond : la loi naturelle se déplace du commandement divin qui ne nous est pas comme tel accessible à l'effort de justification des positions que nous produisons les uns vis-à-vis des autres pour nous convaincre que la conception que nous défendons est la bonne. Elle ne consiste donc pas en un ensemble de principes substantiels premiers, du moins pour nous, mais en une *procédure morale*, qu'il appelle le raisonnement de loi naturelle.

Ce que je suggère, c'est que nous devrions considérer le chapitre V [qui développe la notion d'un droit naturel de propriété] non pas comme quelque chose que les législateurs savent déjà et qu'ils appliquent lorsqu'ils vaquent à leurs affaires, mais comme un argument que Locke aimerait avoir entendu (et entendu prévaloir) dans l'assemblée législative lorsque ses membres ont délibéré sur la question de la propriété. [...] Mon hypothèse est que les législateurs ne peuvent être en possession de réponses de droit naturel à ces questions [touchant le droit de propriété, les fruits du travail, etc.] et par conséquent ne peuvent se sentir contraints par ces réponses, à moins qu'ils ne conduisent effectivement un raisonnement selon la loi naturelle [*natural law reasoning*]¹⁷.

Ce raisonnement selon la loi naturelle est une procédure collective ; il ne peut être conduit que par l'assemblée des législateurs eux-mêmes, en tant que co-législateurs. L'assemblée législative, écrit-il, est un lieu où pour la première fois se présente pour eux l'occasion formelle de conduire leur raisonnement de loi naturelle (*natural law reasoning*) à haute voix et en compagnie d'autres. La législature est un lieu où les individus lockéens tentent de déterminer ensemble ce que requiert la loi de nature¹⁸.

Waldron affirme que cette conception de la loi naturelle comme recherche collective dont Locke, selon lui, offrirait le modèle, est paradoxalement plus adéquate à la politique moderne que la tentative rawlsienne d'établissement de principes déterminés, parce qu'elle préserve l'indétermi-

16. *The Dignity of Legislation*, op. cit., traduction libre, p. 79.

17. *Ibid.*, p. 70.

18. *Ibid.*, p. 69.

nation et le désaccord qui lui sont consubstantiels. Au contraire, selon lui, le travail de la législation tel que le présente Rawls se fait dans l'horizon des principes de la justice, en quelque sorte toujours déjà donnés :

Rawls dit que lorsque nous réfléchissons à la législation nous devons penser à ses deux principes de justice — l'équivalent, dans ce but, de la loi naturelle de Locke — comme étant déjà établis, comme quelque chose qui engage déjà les législateurs. La législature, dans la conception de Rawls, n'est pas un lieu de désaccord fondamental quant à la justice¹⁹.

La raison publique : une forme qui précède son contenu

Dans sa critique à Rawls, Waldron sous-estime l'inflexion opérée par celui-ci dans son second maître-ouvrage, *Libéralisme politique*. Le désaccord moral est désormais pensé par Rawls comme une donnée persistante normale de l'exercice de la rationalité :

dans une certaine mesure (que nous ne pouvons préciser), la manière dont nous évaluons les preuves et pondérons les valeurs politiques et morales est modelée par notre expérience totale, l'ensemble de ce que nous avons vécu jusqu'à présent ; or cela, nécessairement, sera toujours différent pour chacun²⁰.

Le désaccord moral est certes destiné à être surmonté en un hypothétique consensus par recoupement sur une « conception politique de la justice » ; autrement dit, les conceptions morales peuvent être incompatibles entre elles, elles n'en ont pas moins vocation, si elles sont raisonnables, à s'accorder sur le soutien à de mêmes valeurs politiques. Rawls énumère ainsi les points d'accord qui définissent le consensus PR sous la forme d'une « conception politique libérale de la justice », qui comprend les trois caractéristiques suivantes :

1) une description précise de certains droits, libertés et possibilités de base (bien connus dans des régimes démocratiques constitutionnels) ; 2) l'attribution d'une priorité particulière à ces droits, libertés et possibilités, surtout pour contrebalancer les revendications émises au nom du bien général et des valeurs perfectionnistes ; et 3) des mesures assurant à tous les citoyens des moyens adéquats pour qu'ils puissent faire un usage effectif de leurs libertés et possibilités²¹.

Rawls concède cependant plus loin qu'il n'est pas nécessaire d'être d'ores et déjà d'accord sur le contenu de ces droits ou de ces mesures pour se trouver dans une société libérale ; autrement dit, les citoyens libéraux

19. *Ibid.*, p. 70.

20. *Libéralisme politique*, trad. C. Audard, Paris, PUF, 1995, p. 85. Le désaccord reste cependant présenté comme le résultat de quelque chose qui « se passe mal », soit d'éléments extérieurs à la raison qui en perturbent le fonctionnement, plutôt que de la plurivocité de la rationalité pratique elle-même.

21. *Ibid.*, p. 30.

doivent partager l'idée qu'il faut une description des droits et libertés fondamentaux, que leur priorité sur toute conception perfectionniste doit être assurée, et que l'État a l'obligation de garantir la jouissance de ces droits, mais il n'est pas nécessaire qu'ils soient d'accord sur la liste des droits en question ni sur la nature des mesures que doit prendre la puissance publique pour en assurer la jouissance :

Ainsi le fait d'adhérer à l'idée de raison publique et à son principe de légitimité ne veut pas dire adhérer à une conception libérale particulière de la justice jusque dans les derniers détails des principes qui définissent le contenu. Nous pouvons être en désaccord sur ces principes et cependant être d'accord pour accepter les traits plus généraux d'une certaine conception. Nous sommes d'accord pour que les citoyens partagent le pouvoir politique en tant qu'ils sont libres et égaux ; nous sommes également d'accord pour que, en tant qu'ils sont raisonnables et rationnels, ils aient un devoir civique de faire appel à la raison publique ; mais en même temps, nous différons sur la question de savoir quels principes formeront la base de justification publique la plus raisonnable²².

Suivant ce passage, la théorie de la justice comme équité n'est désormais plus qu'une spécification parmi d'autres possibles de ces principes généraux ; elle n'est que l'une des conceptions de la justice possibles qui peuvent prétendre faire l'objet d'un consensus PR, et dont les partisans peuvent tenter de convaincre les autres en faisant valoir qu'elle est la mise en œuvre la plus adéquate des principes généraux que nous partageons — la liberté et l'égalité de tous, le recours à la raison publique :

J'ai suggéré ailleurs comme critère [d'une conception de la justice pouvant faire l'objet d'un consensus par recoupement] les valeurs exprimées par les principes et les directives sur lesquels se ferait un accord dans la position originelle. D'autres pourront préférer un critère différent²³.

La raison publique est le type d'argumentation auquel doivent recourir les citoyens pour défendre leurs conceptions en matière de justice lorsqu'ils s'adressent à ceux qui ne partagent pas leurs conceptions particulières du bien, ou doctrines compréhensives. Elle est donc le langage commun que doivent utiliser ceux qui sont en désaccord quant à leurs conceptions morales. Pour autant, ce langage commun présuppose-t-il qu'ils aient déjà trouvé un accord sur la justice ? De fait, la raison publique est souvent présentée par Rawls en des termes qui laissent penser qu'elle est le *produit* du consensus PR autour d'une conception libérale de la justice :

Selon la théorie de la justice comme équité, quand les partenaires dans la position originelle adoptent des principes de justice pour la structure de base, ils doivent également adopter des directives et des critères d'enquête de la raison

22. *Ibid.*, p. 275.

23. *Ibid.*

publique pour l'application de ces normes [...]. Les directives de la raison publique et les principes de justice ont donc essentiellement les mêmes fondements. Ce sont les éléments d'un même accord²⁴.

Une telle affirmation a sans doute donné à penser aux critiques de Rawls, et à Waldron en particulier, que le désaccord est limité, circonscrit par l'accord sur une conception de la justice, et que sa conception de la rationalité démocratique est profondément univoque, la conformité à la conception de la justice faisant l'objet du consensus déterminant ce qui est raisonnable et ce qui ne l'est pas. De fait, si — comme le laissent nettement entendre de nombreux passages de *Libéralisme politique* — les critères de la raison publique sont effectivement donnés par une « conception politique de la justice » faisant l'objet d'un consensus par recoupement, force est alors de reconnaître que le désaccord ne peut porter que sur l'interprétation de cette conception politique de la justice; ne seraient alors « raisonnables » que les propositions politiques qui se donnent pour de telles interprétations, tandis que toute contestation de la conception politique elle-même serait considérée comme déraisonnable. Un tel espace laissé au désaccord pourrait déjà être considérable²⁵. Mais dans le chapitre plus spécialement consacré à la raison publique, il apparaît que la raison publique est *déjà* mobilisée par les citoyens lorsqu'il s'agit de justifier les valeurs politiques elles-mêmes qu'ils proposent aux autres comme objets du consensus par recoupement:

L'important dans l'idéal de la raison publique est que les citoyens doivent conduire leurs discussions fondamentales à l'intérieur du cadre constitué par *ce que chacun considère comme une conception politique de la justice qui est fondée sur des valeurs dont on peut raisonnablement espérer que les autres y souscriront*, chacun étant, en toute bonne foi, prêt à défendre cette conception ainsi comprise. Cela veut dire que chacun de nous doit avoir, et doit être prêt à expliquer, un critère des principes et directives dont nous pensons qu'il est raisonnable d'espérer que les autres (qui sont également libres et égaux) y souscriront comme nous²⁶.

La raison publique préexiste donc à l'accord sur une conception politique commune de la justice. Comment comprendre, pourtant, une telle préexistence, alors que l'accord sur une conception politique de la justice engage également un accord sur les directives « à suivre dans les enquêtes, qui définissent des modes de raisonnement et des critères pour identifier les types d'information pertinents pour les questions politiques²⁷ », c'est-à-dire

24. *Ibid.*, p. 274.

25. On peut n'en donner que le seul exemple de la liberté religieuse: à supposer que les citoyens tombent d'accord sur le principe selon lequel l'État ne doit pas être lié à une religion particulière, la détermination précise de cette séparation du religieux et du politique, de ce que permet la liberté religieuse, et de ses limites, etc., peuvent être sujets à controverses.

26. *Libéralisme politique*, *op. cit.*, p. 275. Je souligne.

27. *Ibid.*, p. 272.

sur les modalités précises de l'argumentation publique? Une réponse possible est que la raison publique est une procédure qui se détermine elle-même — sous la forme de directives et de modes d'argumentation spécifiques — à mesure que se précisent les valeurs politiques qui font l'objet du consensus par recoupement que poursuivent les partenaires. Elle est une forme dont le contenu n'est pas donné d'emblée. Le consensus par recoupement ne doit pas donc être considéré comme un accord définitif sur une conception achevée de la justice, mais plutôt comme une idée régulatrice sous l'horizon de laquelle l'accord sur la justice s'étoffe progressivement, en même temps que la procédure de la raison publique se détermine graduellement. Rawls lui-même souligne le fait que la conception de la justice « ne peut jamais être définitivement justifiée²⁸ » et le travail de justification publique n'est donc jamais terminé. La difficulté, liée à l'ambiguïté du statut du consensus PR, n'est cependant pas complètement résolue : comment comprendre que l'argumentation publique précède le consensus autour d'une conception de la justice si, préalablement à la formation de ce consensus, les citoyens ne disposent encore d'aucune valeur politique en tant que telle, et partant, d'aucune raison commune? De la solution à ce problème dépend certes la cohérence interne de la conception rawlsienne du libéralisme politique, mais surtout la viabilité de ce que l'on peut appeler une conception faiblement procédurale de la démocratie : autrement dit, une conception de la démocratie comme régime dont le choix, précisément parce qu'il s'ancre dans le désaccord sur la justice, engage au moins l'acceptation d'un principe de justice fondamental : la participation de toutes les personnes concernées et la recherche de leur assentiment, c'est-à-dire le principe de leur égalité.

II. Quelle rationalité pratique des citoyens en désaccord sur la justice peuvent-ils avoir en commun?

Le principe de «réciprocité équitable», noyau de la raison publique

Si le consensus par recoupement, qui est le terme visé par les doctrines compréhensives raisonnables en présence, détermine les valeurs politiques publiques qui constituent les critères de la raison publique, alors il ne saurait y avoir, antérieurement à l'obtention de ce consensus, que des valeurs morales propres à ces différentes conceptions, autrement dit, des raisons privées. C'est là le problème soulevé par Habermas :

Avant que ne s'établisse un consensus par recoupement, il n'existe aucune perspective publique, intersubjectivement partagée, qui permettrait aux citoyens de se faire, pour ainsi dire originairement, un jugement impartial. Nous pouvons dire que ce qui manque ici, c'est le « point de vue moral » qui permettrait aux citoyens de développer et de justifier une conception politique

28. John Rawls, « Réponse à Habermas », in Jürgen Habermas, John Rawls, *Débat sur la justice politique*, trad. Rainer Rochlitz, Paris, Cerf, 2005, p. 72.

à travers une délibération commune et publique. Ce que Rawls appelle l'usage public de la raison suppose la plate-forme commune d'un consensus politique de base déjà réalisé. Les citoyens n'accèdent à cette plate-forme qu'après-coup, c'est-à-dire à la suite du recoupement opéré entre leurs différentes conceptions d'arrière-plan [...]²⁹.

Au cours du processus lui-même d'établissement du consensus, les citoyens ne peuvent, selon Habermas, justifier leurs conceptions de la justice que par des raisons privées :

pendant la formation d'un consensus par recoupement, il n'existe aucun équivalent de l'autorité neutre d'une Cour constitutionnelle (qui ne comprend d'ailleurs que le langage du droit). À ce stade, il n'est pas non plus possible d'en appeler au primat du juste par rapport au bien, car cette priorité présuppose à son tour le primat des valeurs politiques par rapport aux valeurs non politiques³⁰.

La portée de l'objection d'Habermas ne s'arrête pas là. Non seulement le processus d'établissement du consensus manque, aux yeux d'Habermas, de point de vue moral impartial, c'est-à-dire décentré vis-à-vis des doctrines compréhensives ; qui plus est, le consensus PR lui-même, une fois réalisé, ne le fournit pas. En effet, si ce sont des valeurs non politiques, propres aux doctrines compréhensives, qui se sont recoupées, il en résulte que « le consensus par recoupement repose donc sur ce que Rainer Forst a appelé “un usage privé de la raison à des fins politiques et publiques”³¹ » ; or, « qu'une conception publique de la justice doive, en fin de compte, tirer son autorité morale de raisons non publiques, c'est là une idée contre-intuitive³² ». Habermas estime donc qu'est nécessaire ce qu'il appelle un troisième point de vue, qui ne soit ni celui du participant à une conception morale particulière, ni celui de l'observateur qui constate de l'extérieur le recoupement des perspectives, « à partir duquel “nous”, les citoyens, délibérons en commun et en public pour établir ce qui est dans l'intérêt égal de tous³³ ». L'objection d'Habermas est finalement triple. En premier lieu, comme on l'a vu, parce que ne sont en présence, au cours de la recherche du consensus, que des raisons non publiques, l'atteinte du consensus semble pour le moins contingente. En second lieu, si le concept d'une raison publique commune aux différents systèmes moraux doit être le produit du consensus PR, on ne voit pas bien comment définir comme « raisonnables » les doctrines compréhensives qui acceptent de le rechercher. Enfin, si la raison publique est déterminée par le consensus PR, tandis que le consensus lui-même résulte de la

29. Jürgen Habermas, « La morale des visions du monde. “Raison” et “vérité” dans le libéralisme politique de Rawls », *Débat sur la justice politique*, *op.cit.* p. 158.

30. *Ibid.*, p. 172. Souligné par Habermas.

31. *Ibid.*, p. 169.

32. *Ibid.*, p. 161.

33. *Ibid.*, p. 163.

rencontre de croyances privées, le « sens universaliste du terme raisonnable³⁴ » s'en trouve affecté.

Pour résoudre ces difficultés, il convient sans doute de ne pas séparer d'une façon étanche, comme le fait Habermas, la raison publique, qu'il appelle le « point de vue impartial » — dont il écrit « qu'elle ne se dégage que lorsqu'un consensus par recoupement quant à la conception de la justice a été établi³⁵ » — et la raison des doctrines compréhensives dites raisonnables — dont il écrit qu'elle « ne requiert nullement déjà des citoyens et des visions du monde qu'ils ou elles adoptent le point de vue à partir duquel il serait possible de discuter en commun et en public les questions fondamentales relatives à la justice politique³⁶ ». La définition que donne Rawls du caractère « raisonnable » des citoyens, et des doctrines qu'ils professent, qui doit permettre d'espérer atteindre, entre ces citoyens et ces doctrines, un consensus PR, correspond au noyau de la raison publique que ce consensus a vocation à déterminer plus complètement, à savoir le principe de réciprocité équitable. En effet, Rawls a expliqué que l'idéal de la raison publique requiert que chaque citoyen ait « un critère des principes et directives dont nous pensons qu'il est raisonnable d'espérer que les autres (qui sont également libres et égaux) y souscriront comme nous³⁷ », tandis que

nous disons que les citoyens sont raisonnables lorsque, se considérant les uns les autres comme libres et égaux dans un système de coopération sociale sur plusieurs générations ils sont prêts à s'offrir les uns aux autres des termes équitables de coopération en accord avec ce qu'ils considèrent comme la conception de la justice politique la plus raisonnable, et lorsqu'ils acceptent d'agir selon ces termes, fût-ce au prix de leur intérêt propre dans certaines situations, pour autant que les autres citoyens les acceptent également³⁸.

Habermas admet, du reste, que l'on trouve bien un effort d'universalisation selon le principe de réciprocité à l'œuvre *au stade initial* de la recherche de la conception politique de la justice qui fera l'objet d'un consensus : « lors de ce premier parcours le test d'universalisation ne fonctionne guère autrement que la Règle d'or ». Mais pour lui, les citoyens, engagés comme ils le sont dans leurs systèmes moraux respectifs, ne peuvent concevoir le principe de réciprocité que dans le cadre de ces systèmes de valeurs ; de sorte que cet effort de réciprocité ne parvient jamais à dépasser la seule rencontre des perspectives, et ne s'élève pas au niveau d'un point de vue impartial. L'aboutissement du processus en est rendu incertain :

34. *Ibid.*

35. *Ibid.*, p. 165.

36. *Ibid.*, p. 164.

37. *Libéralisme politique, op. cit.*, p. 275.

38. « The Idea of Public Reason Revisited », *The University Chicago Law Review*, vol. 64, n° 3, 1997, p. 765-807, p. 770. Traduction libre.

Il y a de bonnes raisons de douter du fait que les citoyens raisonnables, au sens qui vient d'être précisé, puissent jamais parvenir à un consensus par recoupement s'ils ne peuvent se convaincre de la validité d'une conception de la justice que dans le contexte de leurs visions du monde chaque fois propres³⁹.

On peut s'étonner que le théoricien de la discussion, et du décentrement, conçoive le « point de vue impartial » et les « visions du monde » particulières comme étant radicalement imperméables; si la mise en œuvre du principe de réciprocité est sans doute initialement tributaire d'une conception morale particulière, c'est la confrontation même des différentes façons de l'entendre qui doit produire son universalisation, dès lors que les individus sont disposés à coopérer en dépit de leurs différences. Autrement dit, il n'y a pas de raison de penser que la notion de réciprocité équitable ne soit pas elle-même l'objet d'amendements réciproques. Si la conception de la justice qui réalise finalement le consensus — si tant est que cela se produise — est sans doute le produit de la rencontre de croyances privées, il a bien fallu que les individus fassent advenir cette rencontre, autrement dit, *construisent* en commun la conception de la justice à laquelle ils peuvent souscrire, plutôt qu'ils ne la *découvrent*. On ne saurait comprendre autrement la distinction faite par Rawls entre consensus PR et « simple modus vivendi⁴⁰ ». Les citoyens, dit Rawls, ont à charge de mettre en accord les principes de justice avec leurs convictions privées :

c'est à chaque citoyen, individuellement ou en association avec d'autres, de dire comment les exigences de justice politique doivent être ordonnées ou mises en balance par rapport aux valeurs non politiques. [...] Rappelons-nous qu'une conception politique de la justice ne dépend d'aucune doctrine compréhensive, même si l'on inclut celles des agnostiques. Toutefois, bien qu'une conception politique de la justice soit indépendante, cela ne signifie pas qu'elle ne puisse être ancrée — ou localisée, ou incluse en tant que module — dans les différentes doctrines défendues par les citoyens⁴¹.

39. « La morale des visions du monde. "Raison" et "vérité" dans le libéralisme politique de Rawls », *Débat sur la justice politique*, op. cit., p. 170.

40. Certains auteurs défendent précisément une compréhension du contrat social sous-jacent au régime démocratique comme un tel modus vivendi, ou comme un compromis, de même que la politique démocratique. C'est le cas de Richard Bellamy, sur la base de sa critique du consensus rawlsien. Bellamy fait sienne la conception berlinienne du pluralisme moral, selon laquelle les choix moraux sont incommensurables entre eux; de telle sorte que les conflits de valeurs sont pour lui susceptibles seulement de négociation et de compromis. *Liberalism and Pluralism. Towards a Politics of Compromise*, op. cit. On peut objecter à cette conception que si le modus vivendi est constitutif d'une démocratie, alors il prend la forme d'une coopération permanente sous des institutions communes; dès lors, la recherche purement instrumentale par les différentes parties prenantes de l'assentiment des autres se mue d'elle-même en une coopération guidée par le principe de réciprocité équitable, puisque chaque participant a bien conscience que l'autre ne saurait consentir de sacrifice à ses intérêts et à ses valeurs que sous réserve d'une contrepartie équivalente. Il implique donc la reconnaissance des participants comme des égaux.

41. John Rawls, « Réponse à Habermas », in *Débat sur la justice politique*, op. cit., p. 70.

Le principe de liberté religieuse, par exemple, pourrait s'imposer pour des raisons seulement instrumentales, de façon à permettre le vivre-ensemble, ce qui correspond à un *modus vivendi*. En revanche, s'il est l'objet d'un consensus PR, il est soutenu, explique Rawls, à la fois par une raison partagée, qui constitue ce que Rawls appelle le troisième type de justification, ou « justification publique », qui est d'offrir à tous la possibilité de choisir librement leur conception du bien, et aussi par des raisons internes aux doctrines compréhensives — ce que Rawls appelle, dans son dialogue avec Habermas, le deuxième type de justification, ou « justification pleine et entière ». Or on peut faire l'hypothèse que les raisons internes aux différents systèmes philosophiques de soutenir le principe de liberté religieuse n'en font pas spontanément partie, et qu'elles y sont au contraire introduites, pour autant qu'elles peuvent l'être sans contredire la croyance elle-même, *pour* permettre leur recoupement, et offrir ainsi à chacun la possibilité de choisir sa conception du bien. Par exemple, les croyants peuvent juger que l'introduction du principe de liberté religieuse dans leur système moral renforce la cohérence, puisqu'il fait de la croyance l'expression de l'autonomie de la conscience morale, ou bien qu'elle garantit la sincérité de ses adeptes. Ces raisons internes sont alors le résultat de l'effort produit par les individus pour « s'offrir des termes de coopération équitable », expression qui resterait dénuée de sens si les individus se bornaient à constater — Habermas écrit *observer* — que leurs conceptions se recoupent, sans rien faire pour rendre possible ce recoupement :

La justification publique intervient lorsque tous les membres raisonnables de la société politique réalisent une justification de la conception politique partagée, en l'ancrant dans leurs diverses visions compréhensives raisonnables. Dans ce cas, les citoyens raisonnables tiennent compte les uns des autres et reconnaissent qu'ils ont des doctrines compréhensives raisonnables qui souscrivent à cette conception politique, et cette prise en compte mutuelle façonne la qualité publique d'une société politique⁴².

Si donc Habermas juge que le consensus PR ne peut être autre chose qu'une rencontre contingente de raisons privées, c'est, semble-t-il, parce qu'il ne conçoit le point de vue impartial que comme le résultat de l'accord sur la justice au lieu de le considérer comme sa condition de possibilité :

Ce qui manque dans ce schéma des trois types de justification, c'est à la fois un point de vue d'appréciation impartiale et un usage public — au sens strict — de la raison, qui ne serait pas simplement rendu possible par le consensus par recoupement, mais *dès le départ* pratiqué en commun⁴³.

42. *Ibid.*, p. 70.

43. Jürgen Habermas, « La morale des visions du monde. "Raison" et "vérité" dans le libéralisme politique de Rawls », in *Débat sur la justice politique*, *op. cit.*, p. 170.

Le point de vue impartial est en réalité bel et bien présent dès le début de la recherche du consensus, sous l'espèce du principe de réciprocité équitable, qui *peut* produire le consensus sur une valeur politique, résultat qui se traduit à la fois par la production d'une raison partagée, c'est-à-dire publique, de le soutenir, et par le réagencement interne des doctrines compréhensives dans le cadre du deuxième type de justification. Ainsi la raison publique, comme ensemble des directives relatives à l'usage de l'argumentation publique destinée à justifier les positions politiques, doit-elle être conçue, non comme le résultat terminal, en lui-même indu, d'une recherche monologique au cours de laquelle ne se sont exprimées que des raisons privées, mais comme une procédure de justification dont le cœur est constitué par le principe de réciprocité équitable, et dont le degré de détermination croît à mesure que cette disposition à la réciprocité produit des points d'accord substantiels. La norme de réciprocité équitable peut donc être considérée comme le point d'accord minimal que partagent des individus divisés par leurs conceptions morales. Elle constitue la morale élémentaire partagée par tous ceux qui souhaitent néanmoins, en dépit d'un désaccord possiblement radical, faire société. La raison publique est donc une forme qui entraîne progressivement le fond, une procédure qui engendre son propre contenu. Sa première figure est en quelque sorte la règle d'or, et le réaménagement interne des doctrines compréhensives, la dernière⁴⁴.

La rationalité démocratique et les limites du désaccord

Ainsi, de la *Théorie de la justice* à *Libéralisme politique*, le centre de gravité de la théorie rawlsienne de la justice s'est déplacé du contenu des principes vers leur mode de justification; les individus ne sont pas d'accord sur les principes eux-mêmes, mais ils doivent partager un langage qui témoigne minimalement de leur volonté de coopération équitable. Le véritable objet de l'accord, dans *Libéralisme politique*, est donc procédural. Une différence fondamentale est apparue ici, dans la manière de penser l'élaboration des normes, par rapport à la *Théorie de la justice*. Dans cet ouvrage, déjà, il n'existait aucun critère extérieur à la procédure qui se déroule dans la position originelle qui permette d'attester de la justesse des principes auxquels parvenaient les individus, puisque les conceptions du bien étaient neutralisées par le voile d'ignorance. Mais la procédure ne pouvait y déboucher que sur les deux principes de la justice, atteints comme une sorte d'évidence de la raison. C'est pourquoi ils devenaient eux-mêmes un critère substantiel pour la suite de la législation. Dans *Libéralisme politique*, non seulement il

44. Pour autant, à supposer qu'il se produise, le consensus sur une « valeur politique » peut encore laisser une très large place au désaccord, comme on l'a mentionné plus haut avec le même exemple de la liberté religieuse. La raison publique n'a donc jamais fini de s'étoffer, et le consensus de se préciser; on voit cependant qu'elle est opératoire quand bien même cela ne se produirait pas.

n'est fait recours à aucune conception du bien ou principe moral indépendant de la procédure destinée à établir les normes fondamentales, comme c'était déjà le cas dans la *Théorie de la justice*, mais de surcroît Rawls admet que les citoyens ne tombent pas nécessairement d'accord sur une conception de la justice, de sorte qu'il est possible qu'il n'existe pas non plus de principes déterminés qui puissent servir de critère substantiel à la raison publique dans le cours ordinaire de la législation et du débat public. Si l'on prend au sérieux ces passages qui reconnaissent la possibilité de la persistance du désaccord dans une démocratie libérale, il faut en conclure qu'il est au moins possible que *la justification des normes demeure procédurale à tous les stades de la législation*. Autrement dit, c'est la procédure de la justification publique qui norme le débat public, plutôt que la substance d'une conception de la justice déterminée par un consensus déjà réalisé, et elle peut, si le désaccord est total, n'être guidée que par la volonté de coopération équitable que partagent les individus.

En pareille situation de désaccord, si la justification des normes est strictement procédurale et ne renvoie à aucun principe substantiel antérieur à la procédure, elle n'est pourtant pas vierge de toute substance. Dans les deux cas de la loi naturelle de Locke lue par Waldron et de la raison publique de Rawls, le mode d'argumentation par lequel les individus justifient leurs positions constitue un langage commun. Les éléments de ce langage sont les présuppositions substantielles nécessairement contenues par la procédure. Ainsi, dans le cas de la loi de nature lockéenne telle que l'interprète Waldron, nous savons qu'elle « enseigne à tous les hommes, s'ils veulent bien la consulter, qu'étant tous égaux et indépendants, nul ne doit nuire à un autre, par rapport à sa vie, à sa santé, à sa liberté, à son bien⁴⁵ ». Les individus lockéens en désaccord sur le contenu de la loi naturelle, selon Waldron, doivent être au moins d'accord sur ce principe général de l'égalité de tous, sans quoi l'effort de conviction qu'ils produisent ne serait pas possible, parce qu'aucune argumentation ne pourrait avoir lieu. Chez Rawls, les citoyens en désaccord sur la conception politique de la justice qui doit organiser la société s'obligent à justifier leurs positions en des termes qui les rendent acceptables par tous ; ils partagent donc au moins la disposition à la réciprocité équitable, qui implique elle-même qu'ils se considèrent comme des égaux et se reconnaissent un droit égal à la participation politique⁴⁶. Ces principes (très) généraux ne sont rien d'autre que des présuppositions comprises *in nucleo* dans le concept de la raison publique.

Conclusion

Des individus qui prennent part à un projet démocratique, quand bien même ils seraient porteurs de croyances différentes et de conceptions divergentes

45. *Traité du gouvernement civil*, § 6, trad. David Mazel, GF-Flammarion, p. 145.

46. Cf. ci-dessus, citation de la Leçon VI de *Libéralisme politique*, *op. cit.*, p. 275.

de la justice partagent donc, en dépit de la profondeur de leur désaccord, une forme de rationalité constituée par le principe de réciprocité équitable. Ce principe constitue la limite du désaccord, au double sens de ce qui le borne, et de ce qui le rend possible⁴⁷. Il le *borne*, parce que, dès lors que les individus se reconnaissent le devoir de justifier leurs positions de telle sorte qu'ils les croient de bonne foi acceptables par les autres, ils sont en accord sur le principe d'égalité de statut de tous les participants. L'espace qu'il délimite peut être très large, et les individus peuvent y être en désaccord sur presque tout. Ce principe est aussi la *condition de possibilité* du désaccord, parce qu'à défaut des valeurs qui le spécifient, il ne saurait y avoir à proprement parler désaccord, puisque les conceptions divergentes ne dialogueraient pas; elles seraient alors vouées ou bien à s'ignorer, ou bien à se combattre, ces deux attitudes constituant au fond d'égales dissolutions du projet démocratique⁴⁸.

47. Voir Kant, *Critique de la raison pure*, Livre II, «Théorie transcendantale de la méthode, chapitre I, deuxième section, trad. Tremesaygues et Pacaud, Paris, PUF, 1990 [1944], p. 518.

48. Chantal Mouffe prétend éviter que sa théorie agonistique de la démocratie ne débouche sur une telle dissolution; elle ne le peut qu'en admettant que les adversaires, dont elle soutient qu'ils ne partagent pas de rationalité commune, sont d'accord pour se reconnaître des droits égaux, et pour participer à la lutte concurrentielle pour l'hégémonie selon des règles communes. Il importe peu que cet accord résulte d'une « décision » en elle-même irrationnelle, comme le soutient Mouffe; l'important est qu'elle fonde précisément une rationalité pratique commune, celle-là même de la démocratie libérale.

L'égalité politique et les limites de la démocratie procédurale

Florent Guénard

La démocratie entre substance et procédure

Volume 46, numéro 1, printemps 2019

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1062011ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1062011ar>

[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

Guénard, F. (2019). L'égalité politique et les limites de la démocratie procédurale. *Philosophiques*, 46 (1), 29–44. <https://doi.org/10.7202/1062011ar>

Résumé de l'article

Tout le monde semble s'accorder pour penser la démocratie comme le régime de l'égalité politique. Mais les divergences sont nombreuses dès qu'on s'interroge sur le contenu de cette égalité et sur les raisons qu'on peut invoquer pour la justifier.

Deux types d'arguments semblent s'opposer sur ce point. On peut considérer, comme R. Dahl par exemple, que l'égalité politique est requise afin que la désignation des gouvernants par la voie électorale puisse paraître légitime et qu'elle ne soit pas contestée. L'argument est alors procédural. On peut également considérer, comme T. Nagel par exemple, que cette justification est insuffisante parce qu'elle est extérieure à l'idée démocratique, et que si celle-ci implique que tous aient le même statut politique, c'est parce qu'elle est le régime général de l'égalité, et que l'égalité politique en est la première forme. L'argument est alors substantiel.

L'objet de cet article est double. Il s'agit d'une part de comprendre ce que les défenseurs d'une conception substantielle de la démocratie reprochent à ceux qui définissent celle-ci en termes procéduraux. Il s'agit d'autre part de se demander s'il est possible de s'en tenir à une justification seulement procédurale de l'égalité politique, et en conséquence de s'interroger sur l'interprétation que l'on doit en avoir.

L'égalité politique et les limites de la démocratie procédurale

FLORENT GUÉNARD

Maître de conférences de philosophie à l'ENS Ulm

RÉSUMÉ. — Tout le monde semble s'accorder pour penser la démocratie comme le régime de l'égalité politique. Mais les divergences sont nombreuses dès qu'on s'interroge sur le contenu de cette égalité et sur les raisons qu'on peut invoquer pour la justifier.

Deux types d'arguments semblent s'opposer sur ce point. On peut considérer, comme R. Dahl par exemple, que l'égalité politique est requise afin que la désignation des gouvernants par la voie électorale puisse paraître légitime et qu'elle ne soit pas contestée. L'argument est alors procédural. On peut également considérer, comme T. Nagel par exemple, que cette justification est insuffisante parce qu'elle est extérieure à l'idée démocratique, et que si celle-ci implique que tous aient le même statut politique, c'est parce qu'elle est le régime général de l'égalité, et que l'égalité politique en est la première forme. L'argument est alors substantiel.

L'objet de cet article est double. Il s'agit d'une part de comprendre ce que les défenseurs d'une conception substantielle de la démocratie reprochent à ceux qui définissent celle-ci en termes procéduraux. Il s'agit d'autre part de se demander s'il est possible de s'en tenir à une justification seulement procédurale de l'égalité politique, et en conséquence de s'interroger sur l'interprétation que l'on doit en avoir.

ABSTRACT. — Democracy is usually seen as the regime of political equality. But there are many differences about the content of this equality and the reasons that can be invoked to justify it.

Two types of arguments seem to be opposed on this point. One can consider, as R. Dahl for example, that political equality is required so that the election of the leaders can appear legitimate and not disputed. The argument is then procedural. One can also consider, as T. Nagel for example, that this justification is insufficient because it is external to the democratic idea, and that if this implies that all have the same political status, it is because democracy is the general system of equality, and political equality is its first form. The argument is then substantial.

The aim of this article is twofold. First, I try to understand why the defenders of a substantial conception of democracy blame those who define it in procedural terms. Next, I try to understand the reason why the procedural justification of political equality could be irrelevant, and must be completed by substantial arguments.

La conception que nous nous faisons de la démocratie est généralement déterminée par deux attentes à l'égard de ce type de régime. Nous attendons que la démocratie soit le système politique qui associe chacun à la décision publique. Mais nous souhaitons également que la démocratie mette en place des politiques en vue du bien commun, conduites de telle sorte que chaque

individu fasse, dans la mesure du possible, l'objet d'un traitement égal. Ces deux attentes, on le sait, ne sont pas immédiatement compatibles. Nous sommes intimement persuadés qu'une politique discriminatoire ne peut pas être qualifiée de démocratique; mais nous sommes également intimement persuadés qu'il n'est pas totalement légitime de restreindre l'égalité politique au nom d'une politique du bien commun. La démocratie semble désigner à la fois des fins substantielles, comme l'égalité sociale, et des procédures légitimes, comme la désignation par l'élection; mais elle semble ne pas pouvoir le faire en même temps et rendre ces deux exigences compatibles.

De là deux conceptions déterminées de la démocratie entre lesquelles il semble qu'il faille choisir.

La conception procédurale de la démocratie privilégie l'égalité dans la participation alors que la conception substantielle de la démocratie défend l'idée que celle-ci est un régime qui s'organise en vue de fins déterminées. L'une et l'autre se définissent largement dans leur opposition réciproque. La conception substantielle de la démocratie reproche à la définition procédurale sa *duplicité*: car restreindre la démocratie à un ensemble de règles, c'est faire semblant de ne pas voir qu'une démocratie implique des choix de valeurs sur des questions substantielles, donc qu'on ne peut pas simplement définir le régime démocratique par la forme des décisions prises. La conception procédurale de la démocratie reproche à cette définition substantielle son *incohérence*: à privilégier le contenu des décisions politiques, on finit par considérer que l'essentiel n'est pas dans l'implication de tous et qu'en toute rigueur une politique démocratique pourrait être menée par un pouvoir aristocratique ou oligarchique. Et considérer que la démocratie doit faire triompher une conception du bien, ce n'est pas faire droit au pluralisme, qu'on associe pourtant étroitement à la conception qu'on se fait d'une société démocratique, ouverte et tolérante.

Duplicité ou incohérence: ces deux arguments, remarquons-le, ne sont pas symétriques. Le premier entend montrer qu'on ne peut dissocier la forme de la décision de son contenu, sous peine de réduire la démocratie à n'être justement qu'une pure forme, sans réelle prise sur la sphère sociale; alors que le second montre que ne pas les séparer conduit à des conséquences non démocratiques. La démocratie substantielle reproche à la démocratie procédurale de ne pas avouer qu'elle est *en réalité substantielle*; la démocratie procédurale reproche à la démocratie substantielle de ne pas être *réellement démocratique*, c'est-à-dire de ne pas se définir par des procédures légitimes.

Je voudrais dans cet article réfléchir à la portée de ces critiques asymétriques et examiner plusieurs de ses interprétations. Je me demanderai en particulier comment on doit comprendre l'argument de la duplicité, dans la mesure où l'idée même de procédure, et avec elle l'idée d'une démocratie définie formellement, enveloppe plusieurs significations qu'il faut prendre soin de distinguer. Je m'interrogerai également sur le statut de l'égalité politique dans ces différentes façons de concevoir formellement la démocratie,

et s'il est possible de la définir en termes exclusivement procéduraux. Plus précisément, je me demanderai si les conceptions de la démocratie procédurale, dans sa forme la plus répandue, ne doivent pas avouer que celle-ci n'existe qu'à partir d'une égalité qu'elle ne peut fonder par elle-même.

Une invention procédurale de la loi ?

L'argument qui reproche à la démocratie substantielle sa duplicité est plus complexe qu'il en a l'air. L'idée générale sur laquelle il repose consiste à dire qu'il n'existe pas de démocratie formelle, puisque toute démocratie est dans son fondement substantielle. Mais cet argument demande explication. On peut, semble-t-il, l'interpréter de deux manières différentes.

La première interprétation consiste à dire qu'il n'est pas de politique sans décision et que toute décision est orientée par des valeurs, des interprétations, des représentations, bref qu'elle implique des choix substantiels. Il n'est pas, selon cette critique, d'État neutre : la procédure n'est nullement une garantie de neutralité, plus précisément celle-ci n'est qu'une apparence derrière laquelle se dissimulent des choix orientés. Nous avons sans doute là l'argument sur lequel se fondent toutes les critiques communautariennes du libéralisme rawlsien. Celui-ci se veut nettement procédural : il faut, selon Rawls, écarter les conceptions compréhensives du bien si l'on veut parvenir à un critère de justice qui puisse permettre la coexistence des doctrines morales¹. Il faut pour cela parvenir à une interprétation politique de la justice, à travers la mise en place d'une « procédure de construction » dans laquelle « des agents rationnels représentant les citoyens et soumis à des conditions raisonnables, sélectionnent les principes destinés à gouverner la structure de base de la société² ». Les communautariens objecteront qu'une communauté, quelle qu'elle soit, se définit par une conception substantielle de la vie bonne, et que c'est en fonction de ce critère que les préférences des uns et des autres peuvent être évaluées³.

Nous pouvons cependant considérer que l'argument de la duplicité est ici de faible intensité. Une conception procédurale de la démocratie ne met pas en question l'idée que les décisions sont motivées par des doctrines substantielles, mais entend au contraire faire en sorte que celles-ci puissent s'exprimer. Le problème est bien d'organiser, comme le souligne Rawls, la diversité des conceptions substantielles et non de la nier⁴. On peut penser que le constructivisme procédural ne parvient pas à organiser cette coexistence. C'est par exemple ce que Walzer reproche à Rawls : la position originelle et le contrat hypothétique proposés par Rawls échouent, parce qu'ils

1. J. Rawls, *Libéralisme politique*, trad. C. Audard, Paris, PUF, 1995, p. 35 et suiv.

2. *Ibid.*, p. 127.

3. Voir sur cette critique W. Kymlicka, *Les théories de la justice. Une introduction*, trad. M. Saint-Upéry, Paris, La Découverte, 2003, p. 225 et suiv.

4. Rawls, *Libéralisme politique*, *op. cit.*, p. 14.

font abstraction des représentations partagées à partir desquelles il faut justement organiser l'espace démocratique⁵. Mais, à supposer que cette critique soit justifiée, elle ne revient pas à accuser le procéduralisme d'être en réalité hypocrite.

Mais il est une autre manière de comprendre la duplicité de la démocratie procédurale et celle-ci me paraît d'intensité supérieure. Cette interprétation consiste à dire qu'une démocratie procédurale n'existe pas, parce qu'une démocratie ne peut pas se contenter d'être seulement un ensemble de règles de fonctionnement : elle doit en effet engendrer des individus qui correspondent à ses institutions, c'est-à-dire qui obéissent aux lois, voire qui puissent se reconnaître en elles. Cet argument, plus fort, considère qu'il n'est pas de politique sans anthropologie politique : une démocratie doit former ses citoyens.

Cet argument est plus difficile à comprendre parce qu'il est le plus souvent mêlé au précédent. On peut s'en convaincre en lisant les critiques que Castoriadis adresse aux conceptions procédurales de la démocratie, en particulier dans son article « La démocratie comme procédure et comme régime »⁶. Ces critiques sont profondes, sans être cependant dénuées de toute équivocité. C'est la définition habermassienne de la démocratie que Castoriadis a ici en vue (c'est la seule qu'il cite explicitement, en faisant référence à l'article de Habermas, « Trois modèles normatifs de la démocratie »⁷). Habermas dans cet article compare la définition libérale de la démocratie et sa conception républicaine. Dans le premier cas, la fonction de la démocratie consiste à organiser la société comme un système de relations structurées par l'économie de marché. Dans le second cas, la politique est considérée comme constitutive du processus de socialisation dans son ensemble. Si, dans la société libérale, les citoyens sont définis par leurs droits subjectifs, dans la conception républicaine en revanche, le statut de citoyen vient des libertés positives qui permettent la participation à la pratique politique et la constitution d'une communauté de sujets libres et égaux. Le troisième modèle de démocratie qu'Habermas veut opposer aux deux autres, s'appuie sur un « concept procédural de politique délibérative⁸ » : il consiste à instaurer des procédures de communication permettant à une volonté commune de se former.

Castoriadis ne critique pas directement la conception habermassienne de la démocratie, mais entend en exhumer le fondement : pour Habermas (et pour Rawls également selon Castoriadis), il faut une définition procédurale

5. M. Walzer, *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*, trad. P. Engel, Paris, Seuil, 1997, p. 123.

6. C. Castoriadis, *La montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, 1996, p. 221-241.

7. J. Habermas, « Trois modèles de démocratie », dans *L'intégration républicaine*, trad. R. Rochlitz, Paris, Pluriel, 2014, p. 361-382, cité par Castoriadis p. 226.

8. *Ibid.*, p. 372.

de la démocratie parce que la considérer comme un régime, « indissociable d'une conception substantive des fins de l'institution politique⁹ », c'est du coup avoir une conception déterminée du bonheur des citoyens — ce qui est tendanciellement, selon eux, totalitaire¹⁰.

Contre cette conception procédurale de la démocratie, Castoriadis écrit :

Il est [...] impossible d'imaginer une loi, sauf précisément les lois de procédure, et encore, qui ne tranche sur des questions substantives. Même l'interdit du meurtre ne va pas de soi — à preuve les multiples restrictions, exceptions, qualifications dont il est partout et toujours entouré. Il en va de même pour ce qui est de l'« application » de ces lois, qu'il s'agisse du judiciaire ou de l'« exécutif ». Le juge ne peut (et en tout cas, ne doit) jamais être un *Paragraphenautomat*, parce qu'il y a toujours des « vides de droit » (*Rechtslücken*), mais surtout parce qu'il y a toujours une question d'interprétation de la loi et, plus profondément, une question d'équité¹¹.

Dans ce passage, Castoriadis a deux objets qu'il importe de séparer : la conception de la loi d'une part, son application d'autre part. Castoriadis considère, à juste titre, que les deux supposent un certain nombre de décisions et que celles-ci mettent en œuvre des valeurs sur lesquelles la collectivité a à se prononcer. Mais s'agit-il dans les deux cas du même type de décision ? Et en quoi sommes-nous bien là en présence d'un argument opposable à toute forme de démocratie procédurale ? Ces questions méritent qu'on s'y arrête, car le raisonnement de Castoriadis n'est pas immédiatement clair.

La conception moderne de la démocratie s'organise autour de l'idée que l'application de la loi n'est pas du ressort du peuple souverain, à qui il revient seulement de décider de son contenu. Mais Castoriadis voit là une illusion : celle selon laquelle il pourrait exister un régime purement exécutif dans l'application de la loi, qui ne serait pas alors confiée à un gouvernement ayant un pouvoir d'interprétation, mais à une administration. C'est à ses yeux un argument dirigé contre Habermas, puisque, refusant d'introduire des valeurs substantielles dans l'organisation de l'État, celui-ci est forcé de réduire le gouvernement à un pur organe d'exécution.

Cette interprétation de la pensée politique d'Habermas semble justifiée. V. Descombes, qui partage en la matière les mêmes convictions que Castoriadis, donne des arguments qui l'étayent. La conception qu'Habermas se fait de la démocratie conduit selon lui à ne maintenir que deux pouvoirs, le pouvoir législatif et le pouvoir administratif. V. Descombes cite notamment un passage de *Droit et démocratie*, dans lequel Habermas explique que dans l'État de droit, conçu dans les termes d'une théorie de la discus-

9. Castoriadis, « La démocratie comme procédure et comme régime », art. cit., p. 221.

10. *Ibid.*, p. 226.

11. *Ibid.*, p. 230.

sion, la souveraineté se retire dans les cycles communicationnels des débats publics, et la volonté des citoyens est alors liée au pouvoir administratif de l'appareil d'État¹².

Il est sans doute nécessaire de défendre, contre l'idée d'un pouvoir exécutif purement administratif, la nécessité que revienne au gouvernement une part de décision. Mais rien ne permet de lier cette critique à la conception procédurale de la démocratie. Nous pouvons penser en effet qu'il n'y a pas de rapport nécessaire entre la définition habermassienne du modèle démocratique et l'écrasement de la fonction gouvernementale (ce que V. Descombes appelle « l'illusion nomocratique¹³ »). La démocratie procédurale que défend Habermas s'oppose au modèle libéral (qui met les opinions en concurrence) et au modèle républicain (qui recherche l'entente entre les citoyens). Mais n'est-ce pas dans ce dernier modèle, pleinement substantiel, qu'il faut combattre toute forme d'interprétation dans l'exécution de la loi au nom de la souveraineté des citoyens unanimes ? Ne sont-ce pas les défenseurs du régime républicain qui considèrent qu'il n'est de décision politique qu'émanant des citoyens en corps, et qui ne voient dans la puissance exécutive qu'un organe délégué ? Nous devons à Rousseau d'avoir attiré notre attention sur cette question : la modernisation de l'idée républicaine suppose l'inaliénabilité de la souveraineté qui ne peut appartenir qu'au peuple en tant qu'il légifère. La liberté politique exige qu'on contraigne le gouvernement à n'être qu'un organe exécutif, un corps subordonné chargé d'appliquer les décisions publiques¹⁴. Voilà pourquoi

12. Ce passage est le suivant : « Dans l'État de droit conçu dans les termes d'une théorie de la discussion, la souveraineté du peuple ne s'incarne plus dans une assemblée concrètement identifiable de citoyens autonomes. Elle se retire dans les cycles communicationnels, pour ainsi dire sans sujets, des débats publics et des organismes. Ce n'est que sous cette forme anonyme que le pouvoir rendu fluide par la communication peut lier le pouvoir administratif de l'appareil de l'État à la volonté des citoyens » (*Droit et démocratie*, trad. R. Rochlitz et C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997, p. 154). Voir V. Descombes, « Le contrat social de Jürgen Habermas », dans *Le raisonnement de l'ours*, Paris, Seuil, 2007, p. 351. V. Descombes cite également et commente l'argument de Castoriadis contre la conception procédurale de la démocratie dans *Le complément de sujet*, Paris, Gallimard, 2004, p. 392.

13. On ne peut, selon V. Descombes, remplacer le gouvernement par le pouvoir des lois (ou nomocratie), parce que la politique traite de problèmes pratiques, qui ne sont pas seulement des cas où une règle s'applique, mais le point d'application de plusieurs règles entre lesquelles la *phronesis* doit trancher. Voir V. Descombes, « L'illusion nomocratique », dans *Le raisonnement de l'ours*, *ibid.*, p. 287-309.

14. « Les membres [du gouvernement] s'appellent magistrats ou rois, c'est-à-dire *gouverneurs*, et le corps entier porte le nom de *prince*. Ainsi ceux qui prétendent que l'acte par lequel un peuple se soumet à des chefs n'est point un contrat ont grande raison. Ce n'est absolument qu'une commission, un emploi, dans lequel, simples officiers du souverain, ils exercent en son nom le pouvoir dont il les a faits dépositaires, et qu'il peut limiter, modifier et reprendre quand il lui plaît. L'aliénation d'un tel droit, étant incompatible avec la nature du corps social, est contraire au but de l'association », *Du contrat social*, III, 1, Paris, GF-Flammarion, 2001, p. 96.

il ne faut laisser au gouvernement aucune part dans l'interprétation de la volonté générale, explique Rousseau : ce serait favoriser sa tendance naturelle à usurper la souveraineté¹⁵. On peut sans doute considérer que ce projet est illusoire et que l'exécution de la loi suppose, *a minima*, une interprétation de ce qu'elle signifie, quand elle n'exige pas sa reformulation. Mais là n'est pas la question : car ce qui frappe ici, c'est que le régime substantiel du bien commun se pense comme nomocratie — preuve que l'écrasement de la fonction gouvernementale n'est pas lié à une conception procédurale de la démocratie.

Il faut sans doute alors déplacer la critique pour la rendre plus pertinente : ce qui est en question, c'est l'impossibilité, selon C. Castoriadis et V. Descombes, de penser l'invention de la loi en termes seulement procéduraux. Mais sur ce point encore, nous pouvons penser que le modèle normatif proposé par Habermas ne tombe pas dans ces reproches. La démocratie délibérative qu'il appelle de ses vœux entend s'établir à partir d'une procédure idéale de discussion et de décision dont rien ne dit qu'elle n'ait pas à trancher dans des questions substantielles, à partir de ce niveau supérieur d'intersubjectivité vers lequel, pour Habermas, nous devons désormais tendre. Nous pouvons alors penser que dans cette perspective la démocratie procédurale n'est qu'un processus de formation de la décision sur des questions substantielles.

L'argument de la duplicité, dans sa version faible, ne paraît donc pas concluant. Dans sa version faible tout au moins : la restriction est ici d'importance, parce qu'il semble que la critique de nature anthropologique soit beaucoup plus déterminante et qu'elle constitue, en réalité, ce qu'une défense de la démocratie comme régime reproche à l'idée de procédure. Ce qui est en question, c'est justement ce qui est au cœur de la conception habermasienne de la démocratie : le rôle qu'est censée y jouer l'intersubjectivité. L'objection de Castoriadis prend dans cette perspective toute sa force : la duplicité n'est pas dans le fait de considérer que la procédure permet d'éviter les questions substantielles, mais dans le fait de penser qu'une société peut être constituée par les relations intersubjectives entre les individus. Une démocratie, explique Castoriadis, n'existe pas sans *paideia* :

Supposons même qu'une démocratie, aussi complète, parfaite, etc., que l'on voudra, nous tombe du ciel : cette démocratie ne pourra pas continuer plus que quelques années si elle n'engendre pas des individus qui lui correspondent, et qui sont, d'abord et avant tout, capables de la faire fonctionner et de la reproduire. Il ne peut y avoir de société démocratique sans *paideia* démocratique¹⁶.

La défense de la démocratie procédurale repose ainsi sur deux erreurs. La première consiste à réduire le social à l'intersubjectif. Une société ne peut

15. *Ibid.*, III, 10.

16. Castoriadis, « La démocratie comme procédure et comme régime », art. cit., p. 233.

pas exister sur la seule base de discussions et d'échanges d'arguments rationnels, il faut des idées et des croyances communes¹⁷. La seconde consiste à réduire le citoyen à l'individu, considérant qu'un être humain se socialise dans des liens choisis de coopération, alors que nous recevons notre socialisation de significations imaginaires collectives. La philosophie politique contemporaine, selon Castoriadis, est plongée dans l'illusion: celle qui consiste à définir l'individu sans la société, tout en demandant, avec duplicité, aux institutions de faire exister l'esprit social sans lequel une démocratie ne peut exister¹⁸.

Voilà ce qui condamne la démocratie habermassienne: elle présuppose l'existence d'individus-substance, atomes humains autonomes qui seraient capables de tenir à distance leurs valeurs afin d'en délibérer et de discuter de leur identité collective. Or, explique Castoriadis, ces individus n'existent pas: nous sommes constitués par ce qu'il appelle du social-historique, par des traditions et des fins substantielles. Et dans ces conditions, la démocratie procédurale ne peut engendrer les individus qui lui correspondent sans les arracher, de manière autoritaire et hétéronome, à ce qui les constitue.

Deux formes de démocratie procédurale

L'argument de la duplicité semble donc porter à condition de l'entendre comme l'impossibilité pour la démocratie procédurale d'être un régime qui forme ses citoyens. Mais cette critique atteint-elle toute forme de démocratie procédurale? Rien n'est moins sûr. L'opposition entre substance et procédure est peut-être, dans cette perspective, trompeuse: trop massive, elle empêche de voir qu'il existe différentes manières de concevoir les procédures démocratiques. La démocratie habermassienne se définit à travers la mise en place de procédures de délibération, permettant la formation de l'opinion. Mais on peut comprendre l'idée de procédure de manière plus restrictive, comme le font les théories démocratiques schumpetériennes: comme méthode de désignation des gouvernants. Ceux qui s'en font les défenseurs font-ils également preuve de duplicité? Rien n'est moins sûr.

Schumpeter défend une approche réaliste et descriptive de la démocratie, à l'opposé de toute conception normative de ce qu'elle devrait être. Il faut arracher la démocratie à la réflexion philosophique, si on veut selon lui répondre définitivement aux critiques que cette réflexion n'a pas manqué de susciter. La démocratie, pour le dire autrement, n'est pas ce régime du peuple souverain, comme les traditions contractualistes et utilitaristes l'ont conçue depuis le XVIII^e siècle: elle est le nom que l'on donne à la compétition pour le pouvoir politique entre des individus qui s'offrent au choix des électeurs. Ce qui signifie que la démocratie est un mode de gouvernement qui n'enveloppe en elle-même aucune fin politique déterminée, ni aucune conception

17. V. Descombes, *Le complément de sujet*, op. cit., p. 392.

18. Castoriadis, « La démocratie comme procédure et comme régime », art. cit., p. 223.

du bien commun. Elle n'est, comme l'explique Schumpeter dans *Capitalisme, socialisme et démocratie*, qu'un « système institutionnel aboutissant à des décisions politiques, dans lequel des individus acquièrent le pouvoir de statuer sur ces décisions à l'issue d'une lutte concurrentielle portant sur les votes du peuple¹⁹ ». La démocratie est bien ainsi une méthode, qui est moralement indéterminée, en conséquence compatible avec n'importe quel système économique, que celui-ci soit capitaliste ou socialiste. C'est une pure procédure, neutre sur le plan des valeurs.

Cette définition est connue ; son influence sur la théorie politique de la démocratie dans la deuxième moitié du xx^e siècle est grande²⁰. Elle exclut qu'on puisse reprocher à cette forme procédurale de démocratie sa duplicité.

D'une part, la neutralité morale de la méthode démocratique n'enveloppe pas l'idée que les décisions politiques soient détachées des valeurs substantielles qui animent les citoyens. On peut même penser que cette méthode, parce qu'elle est substantiellement indéterminée, permet d'être acceptée par tous et d'arbitrer entre ces valeurs. Schumpeter considère en effet que sa théorie règle la question du rapport entre démocratie et liberté individuelle. La démocratie comme méthode ne garantit pas une liberté absolue (aucune forme de démocratie, selon Schumpeter, ne le fait), mais on peut estimer que, si chacun est libre de briguer le commandement politique en faisant acte de candidature électorale, la liberté d'opinion et de discussion sera large. Pour le dire autrement, la méthode démocratique organise un espace de confrontation pacifique des valeurs substantielles, par le jeu électoral de la désignation.

D'autre part, cette définition minimaliste semble pouvoir échapper à l'objection qui lie indissociablement démocratie et *paideia*. Le point de vue réaliste revendiqué par Schumpeter consiste précisément à définir la démocratie à partir des capacités actuelles des individus, et non à travers un sens politique qu'on pense qu'ils acquerront par la formation de leurs lumières et/ou par la pratique démocratique elle-même. La définition philosophique de la démocratie (la réalisation du bien commun par un peuple souverain), que Schumpeter entend définitivement écarter, ne repose selon lui sur aucun fondement : lorsqu'on dépasse la sphère des affaires privées, les individus n'ont qu'un sens affaibli des réalités et sont incapables d'avoir des volitions effectives. Ils généralisent avec peine, et s'ils peuvent manifester une compétence pour les affaires locales, au-delà ils perdent très vite le sens des réalités. Et, incapables de jugement politique, ils restent soumis aux préjugés et aux

19. J. Schumpeter, *Capitalisme, socialisme et démocratie*, (1942), trad. G. Fain, Paris, Payot, 1990, p. 355.

20. Sur cette influence, voir Carole Pateman, *Participation and Democratic Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, p. 5 et suiv.

impulsions irrationnels²¹. Il faut donc proposer un mode de gouvernement qui soit en accord avec ce qu'ils sont. L'argument de la duplicité, si on comprend bien, est renversé: les partisans d'une démocratie substantielle définissent ce régime de telle sorte que la démocratie procédurale apparaisse comme illusoire, mais cette définition est vide si nul sujet ne lui correspond. Et c'est le cas, parce que la démocratie définie en termes substantiels (la recherche collective de l'intérêt général) est incapable de donner une conception précise de ce qu'est le bien commun, et du coup de déterminer la manière dont on accède à sa compréhension²². La conception substantielle de la démocratie définit un régime en quelque sorte suspendu, en attente de ce qu'il peut être, et de ce qu'il ne sera en réalité jamais.

Mais il faut aller plus loin encore: la neutralité substantielle de la démocratie correctement conçue, c'est-à-dire définie minimalement, doit nous empêcher de considérer comme antidémocratique les restrictions qu'il est nécessaire d'apporter dans la définition du *demos*. C'est aux yeux de Schumpeter une réalité historique: chaque démocratie définit sa base citoyenne ou électorale. Et certaines de ces restrictions sont des discriminations, qu'il faut condamner en tant que telles, mais non parce qu'elles seraient contraires à la nature de la démocratie. Schumpeter donne l'exemple de nations racistes qui associent aptitudes électorales et considérations d'ordre racial. Pour lutter contre ces discriminations, rien ne sert de dire qu'elles sont antidémocratiques, car elles ne le sont pas. Il faut laisser à chaque peuple le soin de se définir lui-même — c'est une condition essentielle de la méthode démocratique. Il faut combattre ces doctrines en elles-mêmes, en montrant qu'elles sont fausses ou injustes — les critiquer d'un point de vue moral et non politique, extrinsèque et non intrinsèque²³. Pour le dire autrement, l'idée de démocratie n'enveloppe pour Schumpeter aucune valeur spécifique.

On peut sans doute considérer dans cette perspective que la définition réaliste de la démocratie, comme méthode de désignation, est la plus inclusive qui soit, puisqu'elle ne présuppose aucune compétence politique spécifique. Mais ce n'est pas là une raison pour définir la démocratie de cette manière: l'égalité politique n'est nullement une condition substantielle de ce qui n'est qu'une méthode de désignation.

Cette conclusion heurte nos convictions concernant la démocratie. Car nous pensons qu'elle est le nom, de manière générale, que l'on donne au régime de l'égalité politique. Mais sur quel argument fonder cette conviction? Nous avons là un problème de point de vue. Considérer qu'il n'y a pas de démocratie sans égalité politique, n'est-ce pas introduire un point de vue substantiel et normatif pour juger d'une conception de la démocratie qui

21. J. Schumpeter, *Capitalisme, socialisme et démocratie*, op. cit., p. 346 et suiv.

22. *Ibid.*, p. 330-331.

23. *Ibid.*, p. 323.

entend précisément s'affranchir de ces critères? D'un point de vue procédural, cette objection peut sembler très extérieure. Nous sommes ainsi renvoyés à ce face-à-face entre procéduralisme et substantialisme, définis dans leur opposition respective.

L'égalité politique a cependant une justification procédurale, qu'on peut énoncer de l'intérieur même du schumpetérisme. On trouve par exemple chez Robert Dahl un tel argument. R. Dahl défend une conception formelle de la démocratie, dont les principes sont ceux de l'auteur de *Capitalisme, socialisme et démocratie*: il rejette les modèles normatifs (qui sont à ses yeux purement idéaux), il définit la démocratie (qu'il appelle polyarchie) comme un système institutionnel de désignation (et non comme l'expression de la volonté générale). Il existe, selon lui, deux méthodes pour définir la démocratie: la maximisation et la description. La première consiste à fixer une fin politique et à concevoir la démocratie de telle sorte qu'elle permette d'atteindre cette fin. La seconde consiste à décrire les régimes qu'on nomme démocratie, afin de saisir leurs traits communs²⁴. La maximisation est à rejeter, parce qu'elle est utopique: elle pousse à condamner tous les régimes existants, puisqu'aucun ne permet d'atteindre cette fin politique, quelle que soit sa nature, fixée *a priori*. La description permet de fixer les conditions minimales de la démocratie: des élections, et une compétition politique entre citoyens ou partis. Une démocratie se définit par un ensemble de procédures, et non par des fins substantielles²⁵.

Schumpetérien, R. Dahl ne l'est pourtant pas jusqu'au bout, notamment à propos de l'égalité politique. Son argument (qu'on trouve exposé dans un article publié en 1979) est le suivant²⁶: l'égalité politique ne peut pas être fondée sur l'idée d'une compétence politique, car un tel fondement est démenti par les faits. Nous savons bien que le *demos* ne peut pas comprendre l'ensemble de la population et qu'il faut bien par exemple que l'on s'accorde sur une majorité civile. Mais ce n'est pas une raison pour penser que l'inclusion est contingente. Car la méthode démocratique suppose l'égalité politique afin que la procédure de désignation puisse paraître légitime et donc conduire à ce qu'elle est censée produire: une sélection électorale *non contestée*. La procédure démocratique implique la participation pour conduire à un résultat légitime.

Autant dire que R. Dahl borde, ou s'efforce de border, la conception schumpetérienne de la démocratie en donnant à l'égalité politique une justification procédurale, c'est-à-dire non fondée sur une égalité substantielle

24. R. Dahl, *Preface to Democratic Theory*, rééd. Chicago, The University of Chicago Press, 2006, p. 63 et suiv.

25. Sur l'évolution de R. Dahl et sur sa conception procédurale de la démocratie, voir Richard N. Krouse, « The Changing Theory of Robert Dahl », *Polity*, vol 14, n° 3 (Spring 1982), p. 441-463.

26. « Procedural Democracy », dans *Philosophy, Politics and Society*, Peter Laslett et James Fishkin (dir.), Fifth Series, 1979, p. 97-133.

antécédente dont cette égalité politique serait une expression. Il la rend en quelque sorte plus *cohérente* : si la démocratie est une opération de désignation, cette procédure doit pouvoir mener à un résultat non contesté, sous peine de ne pas être opératoire. Pour le dire autrement, R. Dahl justifie l'égalité politique de manière intrinsèque, donc sans faire appel à des valeurs substantielles.

Égalité politique, politique de l'égalité

Il semblerait donc possible de donner un fondement procédural à l'égalité politique, donc de montrer que la démocratie procédurale peut fonctionner sans se donner en sous-main une assise substantielle cachée. Mais cette justification est-elle convaincante ? Elle se heurte selon moi à deux objections. D'abord, nous pouvons penser que cet argument est d'ordre prudentiel et non *stricto sensu* nécessaire : il est important que l'inclusion soit la plus grande possible afin que le résultat de la procédure soit accepté, mais de là on peut difficilement inférer que l'idée d'égalité politique est analytiquement contenue dans l'idée de procédure démocratique. Ensuite, et peut-être plus profondément, quand bien même procédure et égalité politique seraient indissociables, il peut sembler que la démocratie demande bien davantage pour ce qui est de l'égalisation. Ou plus précisément, il peut sembler que l'égalité politique ait besoin pour exister que la démocratie s'organise comme le régime général de l'égalité. L'argument est classique, mais il n'est pas pour autant dépourvu de pertinence. Il revient à dire que les droits politiques sont formels s'ils ne sont pas accompagnés de droits économiques et sociaux (argument formulé par Marx dans *La question juive* mais dont on peut trouver des avant-courriers dans l'égalitarisme de Rousseau²⁷). Thomas Nagel en donne une formulation moderne plus précise : l'égalité politique, juridique et sociale ne peut être garantie seulement par elle-même, il faut qu'elle soit fondée sur une égalisation des ressources. Le droit de vote et celui d'occuper une charge publique est une condition nécessaire de l'égalité politique, tout comme le droit d'être juré et de porter plainte celle de l'égalité juridique, et l'abolition des titres et des privilèges celle de l'égalité sociale. Mais ces conditions sont insuffisantes en elles-mêmes : « D'importantes et considérables inégalités en pouvoir politique, protection juridique, considération sociale et respect de soi sont compatibles avec ces conditions formelles », explique-t-il dans *Questions mortelles*²⁸. Pour le dire autrement, l'égalité politique suppose bien plus que des droits politiques. Nous voilà alors amenés à reformuler l'argument de la duplicité : une démocratie procédurale ne peut exister sans égalité politique, mais celle-ci suppose que la démocratie mette en œuvre une politique de l'égalité.

27. Voir Rousseau, *Du contrat social*, II, 11.

28. Thomas Nagel, *Questions mortelles*, trad. P. Engel et C. Engel-Thiercelin, Paris, PUF, 1983, p. 128.

Cette objection est-elle recevable ? Je veux dire : l'est-elle du point de vue de la démocratie procédurale ? Est-ce que ses défenseurs, face à cet argument, doivent avouer que la méthode démocratique ne peut pas fonctionner si l'égalité n'est pas la fin de la démocratie — si la démocratie ne devient pas un régime, comme l'écrit Castoriadis ? Ce n'est pas si simple, car on peut rétorquer qu'il n'est pas nécessaire que cette égalité politique soit pleine et entière, qu'il suffit que le droit de vote assure une égalité arithmétique générale qui soit la plus inclusive possible, bref que l'égalité formelle suffit très largement pour que la méthode démocratique fonctionne, dans la mesure où on attend d'elle qu'elle désigne des gouvernants.

Mais est-ce bien le cas ? Est-ce que les droits politiques formels construisent suffisamment ce sentiment d'égalité qui permet à la méthode démocratique de fonctionner pleinement comme procédure de désignation ? Le problème est qu'on peine à voir ici comment ce sentiment se construit, c'est-à-dire ce qui donne à chaque individu la conscience d'être inclus dans une communauté. Le droit de vote nous met tous sur un pied d'égalité, mais nous savons bien que, dans les démocraties de masse, notre voix est insignifiante. C'est l'argument de Dworkin : l'égalité politique est faiblement réalisée lorsqu'elle prend la forme d'une égalité *d'impact*, définie comme capacité à avoir tous le même effet sur le processus politique. Selon cette conception de l'égalité politique, « l'opinion que chacun finit par former dans le processus bénéficiera d'un poids égal dans la décision finale de la communauté²⁹ ». Mais s'il est vrai que, par le droit de vote, chaque individu appartenant au collège électoral détient le même pouvoir d'agir sur les politiques publiques que les autres, cette égalité n'a pas de sens dans des communautés politiques où les individus sont trop nombreux pour considérer qu'ils ont un pouvoir réel. De même, l'égalité *d'influence* sur les discussions politiques est imparfaite. Elle se définit comme répartition égale du pouvoir politique, de telle sorte que chaque opinion a les mêmes chances d'avoir une expression politique, donc les mêmes chances de persuader d'autres individus. Cette égalité n'existe pas en réalité : certains individus sont plus influents que d'autres, et c'est d'ailleurs souhaitable. Nous ne pouvons pas regretter, explique Dworkin, que Martin Luther King ait eu davantage de poids que n'importe quel citoyen dans le combat qu'il a mené³⁰.

Faut-il alors considérer que l'égalité politique n'est qu'une chimère ? Non, parce qu'il existe une troisième forme d'égalité politique, ou une troisième manière d'interpréter l'égalité politique : c'est l'égalité *dans l'attention* que la communauté politique porte aux individus. Cette égalité d'attention, que Dworkin privilégie, est une égalité de statut politique : la démocratie est le régime qui considère également les individus.

29. R. Dworkin, *Justice pour les hérissons*, trad. J. Jackson, Genève, Labor et Fides, 2015, p. 419.

30. *Ibid.*, p. 420.

L'égalité arithmétique d'impact est procédurale. Elle n'a donc pas de valeur en elle-même. Dworkin ne nie pas son importance, mais ne voit pour elle aucune justification intrinsèque : « Si la légitimité d'un arrangement politique pouvait être améliorée par des arrangements constitutionnels qui créent une certaine inégalité d'impact mais ne comporte aucune nuance ni aucun danger d'indignité, il serait pervers d'exclure de telles mesures³¹. » L'anti-égalitarisme d'un point de vue procédural peut servir l'égalité politique réelle dont la démocratie a besoin. L'hypothèse n'est pas à exclure, car des cas de cet ordre peuvent se présenter. Dworkin ne donne pas d'exemples explicites, mais certains se présentent à l'esprit. Ainsi, nous pouvons penser qu'un découpage électoral peut légitimement donner plus d'impact à certaines populations défavorisées, afin de compenser une inégalité d'attention.

Cette argumentation n'est pas sans faille. D'abord, elle peut être suspectée d'incohérence. Il est étrange, peut-on en effet objecter, de séparer l'égalité d'attention et l'égalité d'impact, puisque, sauf à tomber dans une forme de paternalisme difficilement justifiable, on peut considérer que l'égalité dans la participation est la première forme de l'égalité d'attention de la communauté politique. Ensuite, il peut sembler difficile de mesurer l'égalité d'attention : dans quelle mesure chacun pourra-t-il être convaincu qu'il est l'objet d'une sollicitude égale ? Quel type de résultats économiques et sociaux faut-il obtenir, par la redistribution, pour parvenir à une telle conviction ?

Ces objections sont sans doute recevables, mais là n'est pas l'essentiel. Ce que montre Dworkin, ou plus justement ce qu'il nous permet de penser, c'est que la question de l'égalité politique ne peut pas être considérée sans qu'on prête attention au sentiment d'inclusion auquel la démocratie doit donner lieu, et qui est aussi sa condition d'existence. Le tort de la démocratie procédurale n'est pas de négliger ce sentiment d'inclusion, mais de considérer qu'il peut être produit par la seule participation à la méthode qui consiste à désigner les gouvernants. Les défenseurs de la procédure raisonnent mal : ils inversent les causes et les effets. Car le vote ne produit pas l'égalité, mais en est un effet — et, de même, l'intersubjectivité est un effet et non une cause de l'inclusion.

Il n'y a donc de démocratie qu'à partir d'une égalité antécédente, à partir d'une communauté des égaux qui ne peut advenir que parce que les individus se considèrent substantiellement comme des égaux. Mais cette égalité politique et sociale substantielle, Castoriadis a raison de souligner qu'elle ne peut se déduire d'une égalité non politique antérieure, naturelle ou religieuse³². Nous ne naissons pas égaux, nous proclamons que nous nais-

31. *Ibid.*, p. 423.

32. C. Castoriadis, « Nature et valeur de l'égalité », dans *Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, 1986, p. 317.

sons égaux, et nous construisons cette égalité sociale de telle sorte que tous se sentent inclus dans une communauté. L'égalité doit être la fin de la démocratie, parce que justement elle en est la condition. La démocratie pose l'égalité comme valeur sociale et comme objet des politiques publiques. Ce qui suppose qu'on travaille à la rendre compatible avec les valeurs caractéristiques d'une société ouverte (la liberté, l'efficacité). Et parce que la démocratie fait naître l'égalité dont elle dépend, il faut bien une *padeia* pour former les individus à l'égalité, pour qu'ils ne cessent de se considérer comme des égaux. La démocratie est substantielle non pas parce qu'elle est un régime proposant un genre de vie, mais parce qu'elle est le régime de l'égalité.

Conclusion

Les critiques de la démocratie procédurale dénoncent ce qu'elles considèrent comme une duplicité : elle reposerait sur des fondements substantiels qu'elle dissimule et/ou se dissimule. Cet argument n'est que partiellement vrai. En toute rigueur, il ne porte que sur les procédures de *délibération* et non sur les procédures de *désignation*. La délibération ne peut exister que s'il existe une communauté politique qui se construit à partir des convictions partagées, à partir de valeurs substantielles dont l'éducation nous permet de discuter. Ce qui signifie sans doute qu'on ne peut définir la démocratie comme seulement délibérative. Mais cet argument n'empêche pas d'en donner une définition minimale. Les conceptions schumpetériennes de la démocratie sont plus rigoureuses dans cette perspective que sa définition habermassienne.

Mais si elles sont en quelque sorte moins hypocrites parce qu'elles ne font pas semblant de se passer d'un fondement substantiel, elles restent incohérentes. Car, quoi qu'on fasse, la démocratie procédurale de désignation ne peut être elle-même qu'à partir de conditions substantielles. Encore faut-il bien comprendre ce qu'on désigne ici comme valeurs substantielles. Il faut en distinguer deux sortes : les doctrines compréhensives (morales ou religieuses) et la doctrine démocratique de l'égalité. Elles ne sont pas à mettre sur le même plan. Les premières sont des convictions à partir desquelles une démocratie ne peut se définir sans mettre grandement en question la tolérance et le pluralisme qui la caractérise à l'âge contemporain. La doctrine de l'égalité est, elle, fondamentale : la démocratie ne peut pas tenir ses promesses si elle n'est pas une communauté où chacun se considère comme également traité. Même définie minimalement, la démocratie appelle cette doctrine de l'égalité. Les partisans d'une telle conception doivent admettre que les procédures démocratiques ne peuvent sembler légitimes que si l'égalité politique est réelle. La définition procédurale de la démocratie, pour être cohérente, exige une attention publique à l'égalisation.

On ne peut donc pas reprocher à la démocratie procédurale minimaliste sa duplicité, mais on peut lui reprocher son incohérence : la démocratie

de désignation souligne l'importance de l'égalité, mais refuse que celle-ci fasse l'objet d'une politique substantielle. Elle considère que l'égalité est la condition de la démocratie sans voir que, pour qu'elle en soit la condition, il faut aussi qu'elle en soit la fin.

Deux conditions de la légitimité démocratique

Juliette Roussin

La démocratie entre substance et procédure

Volume 46, numéro 1, printemps 2019

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1062012ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1062012ar>

[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. (2019). Deux conditions de la légitimité démocratique. *Philosophiques*, 46 (1), 45–66. <https://doi.org/10.7202/1062012ar>

Résumé de l'article

Cet article défend une conception duale de la légitimité démocratique, selon laquelle les décisions et actions politiques, pour valoir comme légitimes d'un point de vue démocratique, doivent présenter certains traits procéduraux et substantiels spécifiques. L'objet de l'article est à la fois de chercher à préciser la nature de ces traits, et d'éclaircir les modalités de leur articulation. La thèse qu'il défend est que, si les composantes procédurales et substantielles des résultats démocratiques correspondent à deux ensembles de conditions également nécessaires, mais non suffisantes, pour que ces résultats et le régime qui les produit puissent être tenus pour légitimes, le respect des exigences procédurales bénéficie néanmoins d'une certaine priorité dans l'estimation de la légitimité démocratique.

Deux conditions de la légitimité démocratique

JULIETTE ROUSSIN

Chercheuse postdoctorale au Centre de Recherche en Éthique

RÉSUMÉ. — Cet article défend une conception duale de la légitimité démocratique, selon laquelle les décisions et actions politiques, pour valoir comme légitimes d'un point de vue démocratique, doivent présenter certains traits procéduraux et substantiels spécifiques. L'objet de l'article est à la fois de chercher à préciser la nature de ces traits, et d'éclaircir les modalités de leur articulation. La thèse qu'il défend est que, si les composantes procédurales et substantielles des résultats démocratiques correspondent à deux ensembles de conditions également nécessaires, mais non suffisantes, pour que ces résultats et le régime qui les produit puissent être tenus pour légitimes, le respect des exigences procédurales bénéficie néanmoins d'une certaine priorité dans l'estimation de la légitimité démocratique.

ABSTRACT. — In this paper I argue for a dual conception of democratic legitimacy. According to this conception, political decisions and actions must have specific procedural and substantive features to be democratically legitimate. The aim of the paper is both to seek to specify the nature of these features, and to clarify how they can be articulated together. I show that the procedural and substantive components of democratic outcomes correspond to two sets of equally necessary, but not individually sufficient, conditions for democratic legitimacy. I then proceed to argue that respect for procedural requirements should nevertheless be granted a certain priority in the evaluation of democratic legitimacy.

Qu'est-ce qui rend la démocratie légitime ?¹ La qualité de ses politiques, ou la manière dont elles sont arrêtées ? Comme face à tout dilemme trop simple, on est tenté de répondre : « Les deux ! ». C'est de fait la voie choisie par cet article, qui s'attache à défendre une conception duale de la légitimité démocratique. Selon cette conception, la légitimité des décisions collectives en démocratie comprend nécessairement deux composantes, procédurale et substantielle. La démocratie est légitime, autrement dit, à la fois en vertu des procédures particulières qui sont employées pour prendre les décisions politiques, et de la teneur de ces décisions.

Mais cette réponse, bien sûr, se heurte presque immédiatement à un dilemme autrement plus complexe. Car la coïncidence des bons procédés et

1. J'ai eu la chance de pouvoir présenter différentes versions de cet article, lors du colloque « Démocratie : entre procédure et substance » organisé par Magali Bessone et Didier Mineur à Rennes 1 et Science Po Rennes en mars 2017, et au séminaire de philosophie politique normative de l'EHESS en janvier 2018. Je souhaiterais remercier leurs organisateurs respectifs, ainsi que les participant.e.s pour leurs questions et commentaires. Je suis en particulier reconnaissante à Charles Girard, Bernard Manin et Nick Alvarez pour leur discussion serrée de certains arguments du texte.

des bonnes décisions n'a rien de nécessaire. *A priori*, rien ne semble même particulièrement la favoriser en démocratie². Dès que l'on essaie de tenir ensemble les deux composantes, la possibilité de leur conflit émerge. Ce conflit renvoie à la tension générale entre l'exigence d'une communauté gouvernée par des lois consenties, dont les citoyens peuvent s'estimer les auteurs, et celle d'une communauté gouvernée par des lois valides ou justes, dont on peut considérer qu'elles le sont indépendamment de l'approbation que leur marquent, ou non, les membres de la communauté. Dans le champ démocratique, elle s'incarne symptomatiquement dans la possibilité toujours ouverte d'une opposition entre nombre et raison, majorité et validité. Si les deux éléments doivent être réunis pour que la démocratie soit légitime, que se passe-t-il quand une décision qui a été prise selon la procédure adaptée est d'une qualité médiocre, voire est carrément infâme ? Inversement, que penser des décisions politiques qui contournent les procédures habituelles de prise de décision collective, mais pour instituer ou préserver un ordre juste ? Ces questions difficiles font ressortir l'attrait potentiel de conceptions monistes ou exclusives de la légitimité démocratique qui, situant le tout de la légitimité dans le respect des procédures ou dans la qualité des décisions politiques, n'ont pas à se préoccuper d'arbitrer entre ces exigences rivales.

C'est pourquoi cet article entreprend, dans un premier temps, de montrer que les conceptions monistes, exclusivement procédurales ou substantielles, débouchent sur des impossibilités logiques qui ne laissent d'autre choix que d'adopter une conception duale de la légitimité démocratique. Le second moment se consacre à l'examen positif de cette conception et cherche à déterminer ce que pourrait être une articulation stable entre ses deux composantes procédurale et substantielle. Il suggère que, pour les concilier d'une façon qui soit tenable, c'est-à-dire qui permette de régler les conflits qui affluent régulièrement entre leurs exigences, il faut malgré tout disposer d'une règle de priorité entre elles. Autrement dit, si les deux exigences doivent nécessairement être satisfaites pour qu'on puisse parler d'une démocratie légitime, il peut arriver, ponctuellement, que l'une vienne à manquer sans que cela remette en cause la légitimité du régime.

1. L'impossibilité des approches exclusives de la démocratie

Le premier moment de l'argument en faveur d'une conception duale de la légitimité démocratique est négatif. Il consiste à mettre en évidence l'irrecevabilité des conceptions monistes ou exclusives de la légitimité démocratique. Plus précisément, il montre qu'il est également impossible de réduire la démocratie à une pure procédure de choix ou à un ensemble substantiel de principes politiques prédéfinis ; et qu'il n'est pas non plus concevable que

2. Même les justifications « épistémiques » de la démocratie, dont il sera question plus loin, s'appuient sur un certain nombre de conditions préalables pour fonder l'espoir d'une telle coïncidence régulière.

les décisions démocratiques tirent entièrement leur légitimité de leur substance ou de la procédure qui a conduit à leur adoption. Les objections aux approches exclusives de la légitimité démocratique sont habituellement d'ordre moral, et consistent à souligner que ces approches ne satisfont pas complètement aux exigences générales de la légitimité politique. La stratégie poursuivie dans cette partie est différente : elle s'appuie sur des considérations logiques pour démontrer l'impossibilité respective des conceptions monistes de la légitimité démocratique. L'argument général est qu'il est tout aussi contradictoire de comprendre la démocratie comme une pure procédure, vierge de tout engagement substantiel, que de l'identifier à un ensemble de valeurs politiques fixées au départ.

1.1. *Approches purement procédurales*

D'après les approches purement procédurales de la démocratie, celle-ci se définit exclusivement comme une procédure particulière de choix collectif. (Par « choix collectif », « décision collective » ou « décision commune », on entend ici un choix ou une décision politique qui s'applique à tous les membres de la communauté politique.) Elle diffère alors essentiellement des autres régimes par la façon spécifique dont y sont prises les décisions politiques. Qu'est-ce qui fait d'une procédure de choix collectif une procédure proprement *démocratique* ? Admettons pour l'instant qu'une procédure est démocratique si elle est inclusive, participative et égalitaire, c'est-à-dire si elle confère à tous les membres d'une communauté politique donnée un égal pouvoir de contrôle sur les décisions communes. La démocratie se distinguerait donc, selon ces approches, par le caractère inclusif de ses procédures de décision collective et par l'égalité et l'impact politiques effectifs que ces procédures garantissent aux participants, en tant qu'ils ont à la fois la possibilité régulière de concourir aux décisions communes de façon significative, et les moyens d'exercer une influence et une surveillance réelles sur leur élaborations.

Certaines approches purement procédurales de la démocratie défendent également une conception purement procédurale de la *légitimité* démocratique. Qu'une décision collective soit prise selon une procédure inclusive, égalitaire et participative suffit alors à la désigner non seulement comme démocratique (selon la définition procédurale de la démocratie), mais encore comme pleinement légitime³. Le pur procéduralisme de Jeremy Waldron est de cette sorte. Waldron identifie la démocratie à l'emploi de procédures par-

3. Cette association, caractéristique de ce que l'on peut appeler le « pur procéduralisme », n'est pas systématique. Certains théoriciens définissent la démocratie comme une procédure de décision, mais considèrent que les décisions démocratiques tirent leur légitimité de leur conformité à des critères extérieurs, indépendants de la procédure, tels que les droits de l'homme, l'efficacité économique ou la justice sociale. C'est par exemple la position de Joseph Schumpeter (*Capitalisme, socialisme et démocratie*, Paris, Payot, 1990, p. 356, 319-320) ou de Friedrich Hayek (*La constitution de la liberté*, Paris, Litec, 1994, p. 102, 114, 178).

ticulières de décision politique, l'élection des représentants au suffrage universel égal et le vote des lois par l'assemblée représentative, dans les deux cas à la majorité des voix, et montre que ces procédures, qui distinguent la démocratie des autres régimes, sont aussi ce qui lui confère sa légitimité propre et la désigne comme un régime supérieur aux autres⁴. Ce qui tout à la fois définit la démocratie et la rend légitime, dans la philosophie politique de Waldron, c'est le respect qu'elle témoigne, par le choix de ses procédures de décision, à l'égalité fondamentale des individus face à la décision politique, dans un contexte de désaccord profond et récurrent sur la meilleure façon de conduire leurs affaires communes⁵.

Selon la conception purement procédurale de la légitimité démocratique, la teneur des décisions politiques n'entre pas en ligne de compte dans l'évaluation de leur légitimité. La décision de réduire drastiquement le taux de l'impôt sur les sociétés est aussi légitime que celle de le multiplier par deux, quels qu'en soient le contexte et les conséquences, tant qu'elle résulte de procédures de choix qui correspondent aux critères généraux d'une procédure démocratique. Une décision collective est légitime si et seulement si elle résulte de l'application d'une procédure démocratique de choix : la question de la justification ou de la justice de la décision est totalement mise de côté lorsqu'il s'agit d'apprécier sa légitimité démocratique⁶.

L'avantage évident d'une telle conception est qu'elle semble faire l'économie de tout présupposé substantiel pour définir la démocratie et ses critères de légitimité. Waldron insiste fortement sur ce point : il est indispensable de séparer la considération de la justice ou de la justification des décisions de celle de leur légitimité, sous peine de reproduire *ad infinitum* les désaccords politiques qui divisent la communauté démocratique, et qui rendent précisément l'adoption d'une règle de décision nécessaire au départ⁷. De façon comparable, en rapportant la démocratie à une forme de décision, le pur procéduralisme s'épargne potentiellement toute prise de parti contestable sur ce qui vaut ou non comme « démocratique ». La liberté de circulation ou l'égalité économique, par exemple, sont-elles démocratiques ? Ces questions ne sont pas *a priori* résolues par la conception procédurale, d'après laquelle la démocratie est d'abord ce que ses acteurs veulent en faire. C'est un régime à la définition ouverte, une construction collective dont les fondations ne sont pas posées par un Législateur extérieur, un groupe d'experts ou

4. *Law and Disagreement*, Oxford, Clarendon Press, 1999, p. 53-54.

5. *Ibid.*, p. 114.

6. Nous reprenons ici la distinction tracée par A. J. Simmons (« Justification and Legitimacy », *Ethics*, vol. 109, n° 4, 1999, p. 739-771) et suivie par Waldron (« Rights and Majorities: Rousseau Revisited », in *Liberal Rights: Collected Papers, 1981-1991*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 392-421), entre justification et légitimité. Une décision est justifiée par son contenu ; elle est légitime quand elle émane de l'autorité appropriée.

7. « Rights and Majorities: Rousseau Revisited », p. 393 ; « A Right-Based Critique of Constitutional Rights », *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 13, n° 1, mars 1993, p. 32.

une équipe de juristes qui auraient été appelés (et par qui?) à lui donner préalablement ses orientations et ses limites.

L'approche purement procédurale de la démocratie s'est historiquement heurtée à des critiques normatives massives, au premier rang desquelles l'accusation de n'offrir aucune garantie au régime démocratique contre le risque de tyrannie de la majorité⁸. Couplée à une conception exclusivement procédurale de la légitimité, cette approche n'offre, en effet, pas même la possibilité de dénoncer la tyrannie majoritaire comme inacceptable au regard des critères de la légitimité démocratique. Plus récemment, certains philosophes ont souligné la pauvreté conceptuelle, l'insuffisance théorique d'une approche qui voudrait réduire tout un régime politique à la simple mise en œuvre de certaines règles de décision⁹. Selon ces critiques, la démocratie renvoie à un système politique et social complexe qui ne saurait se ramener à un ensemble de procédures, mais repose au contraire sur un socle de « principes communs¹⁰ » et une « culture » démocratique partagée¹¹. La force de ces différentes objections leur vient de ce qu'elles se fondent sur un appel au sens commun : elles identifient un trait que l'on associe assez naturellement à l'idée de démocratie (un type particulier de société) ou de légitimité (l'absence de tyrannie) et montrent que le pur procéduralisme, ou bien ne permet pas de rendre compte de ce trait, ou bien le tient pour négligeable. Elles en concluent que la conception procédurale est défailante, ou paradoxale : en aucun cas elle ne mérite qu'on s'y attarde.

Quel que soit leur bien-fondé, c'est aussi la limite de ces objections que de présupposer acquis ce qu'il faudrait prouver, à savoir que la légitimité d'une démocratie dépend au moins pour une part de la teneur des mesures politiques qu'elle met en œuvre et des droits qu'elle protège, ou que la culture démocratique précède le mode de décision démocratique et lui donne sens. Un pur procéduraliste pourrait recevoir ces objections en réitérant simplement ses propres prémisses. Il pourrait arguer, par exemple, qu'il est concevable que l'ethos démocratique procède intégralement de l'habitude de

8. Alexander Hamilton, John Jay, et James Madison, *Le fédéraliste*, Paris, Garnier, 2012 n° 10; John Stuart Mill, *De la liberté*, Paris, Gallimard, 1990, p. 66; Samuel Freeman, « Constitutional Democracy and the Legitimacy of Judicial Review », *Law and Philosophy*, vol. 9, n° 4, décembre 1990, p. 340; Philip Pettit, *Républicanisme : Une théorie de la liberté et du gouvernement*, Paris, Gallimard, 2004, p. 26, 89, 239.

9. Cornelius Castoriadis, *La montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, 2007, p. 267, 281; Elizabeth Anderson, « Democracy: Instrumental vs. Non-Instrumental Values », in Thomas Christiano, et John Christman, dir., *Contemporary Debates in Political Philosophy*, Malden, Wiley-Blackwell, 2009, p. 214.

10. Vincent Descombes, *Le raisonnement de l'ours, et autres essais de philosophie pratique*, Paris, Seuil, 2007, p. 247.

11. John Rawls, *Libéralisme politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 27, 32, 34, 38; Jürgen Habermas, « La souveraineté populaire comme procédure », in Charles Girard et Alice Le Goff, dir., *La démocratie délibérative. Anthologie de textes fondamentaux*, Paris, Hermann, 2010, p. 195.

prendre des décisions de façon démocratique. Ou que l'accusation de « tyrannie majoritaire » cache bien souvent le dépit de la minorité de se voir imposer des mesures qu'elle désapprouve¹², comme une augmentation de l'impôt sur les sociétés ou l'autorisation du mariage gay. Ou encore, que des procédures inclusives, participatives et égalitaires supposent qu'une place suffisante soit accordée, au cours du processus de décision collective, à la délibération, à la réflexivité, à l'expression de l'opposition, aux mécanismes de contrôle et de révision, et que ces garanties procédurales suffisent à considérer que les décisions qui résultent de ces procédures sont pleinement légitimes¹³. Rien dans ces objections, en d'autres termes, ne contraint le procéduraliste à abandonner sa conception pour reconnaître que des éléments substantiels doivent être pris en considération dans l'évaluation de la légitimité démocratique.

C'est pourquoi, pour établir la nécessité d'une conception duale de la légitimité démocratique, une stratégie plus radicale consiste à faire valoir qu'il n'est en réalité pas possible, d'un strict point de vue logique, de défendre une conception purement procédurale de la démocratie et de la légitimité. L'objection fondamentale que l'on peut opposer au pur procéduralisme est l'incohérence de sa position : alors même qu'il prétend fonder la démocratie et légitimer les décisions politiques qui y sont prises sur une base vierge de tout engagement substantiel, il définit une procédure de décision qui, pour valoir comme démocratique, doit nécessairement satisfaire certains réquisits substantiels. Énoncé de façon synthétique, l'argument de l'impossibilité logique est donc qu'il n'existe pas de pure procédure démocratique ni de décision démocratique dont la légitimité ne soit que procédurale, car tout choix d'une méthode démocratique suppose d'accorder de la valeur à certains principes politiques, que cette méthode a précisément pour vocation de respecter ou de réaliser.

Pour comprendre en quoi le pur procéduralisme peut être tributaire d'engagements substantiels sans paraître manifester de partialité envers certains résultats démocratiques, il importe dans un premier temps de distinguer entre les valeurs qui sont au principe de la procédure et celles qui en résultent. L'engagement substantiel peut en effet se manifester à deux moments distincts du processus démocratique : *ex post*, au moment d'évaluer la teneur des résultats et leur conformité à des exigences démocratiques substantielles ; ou *ex ante*, au moment de construire la procédure en fonction de certains principes qui se révèlent, à l'examen, foncièrement substan-

12. Jeremy Waldron, « The Core of the Case Against Judicial Review », *Yale Law Journal*, vol. 115, 2005, p. 1346-1406.

13. Richard Bellamy, *Political Constitutionalism: A Republican Defence of the Constitutionality of Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

tiels. David Estlund¹⁴ souligne ainsi que, même si les démocrates procéduralistes refusent de reconnaître le moindre critère de ce qui constitue en substance une bonne décision politique, ils ne peuvent (et ne veulent) pas se passer de critères concernant la *manière* dont les décisions politiques doivent être prises.

Estlund propose de démontrer ce point au moyen d'un raisonnement par l'absurde: en réfléchissant à ce que serait une procédure absolument pure de tout engagement substantiel, on peut montrer qu'elle n'aurait pas les qualités requises d'une règle de choix, et encore moins d'une règle démocratique. Par là, il entend établir que, contrairement à ce qu'avance le pur procéduraliste, «l'équité» (c'est-à-dire le fait de traiter tous les participants de façon rigoureusement égale) ne suffit ni à conférer leur légitimité aux décisions démocratiques ni à rendre compte des traits essentiels de la procédure démocratique de décision. La «portée morale» de ce principe procédural est «trop faible» pour cela¹⁵. Ce n'est donc que l'ajout de valeurs «extra-procédurales», substantielles, qui conduit le procéduraliste à défendre les procédures démocratiques et à tenir leurs résultats pour légitimes¹⁶. L'argument d'Estlund est que l'équité ne permet notamment pas de rendre compte du caractère «agrégatif» de la procédure, c'est-à-dire de sa sensibilité aux préférences individuelles exprimées. Cette propriété correspond à ce que la théorie du choix social appelle la «réponse positive¹⁷»: la procédure répond positivement aux préférences individuelles de sorte que, si elles varient, alors la décision collective varie en fonction d'elles. Si la procédure était absolument équitable, selon Estlund, elle *ne pourrait pas* répondre positivement aux variations des préférences individuelles, car une telle sensibilité aux choix des individus constituerait une rupture de l'équité. Celle-ci requerrait d'après lui un «anonymat complet¹⁸»: afin de traiter toutes les personnes de la même façon, il faudrait non seulement que leur identité n'influe pas sur le résultat, mais encore que leurs *préférences* ne soient pas connues. À partir de là, Estlund peut conclure à l'absurdité du pur procéduralisme: poussé à son terme, il requiert une règle de décision qui, pour être équitable, ne peut agréger que des bulletins vierges. *A contrario*, s'il veut tenir compte des préférences individuelles, le procéduralisme doit se renier lui-même: dès lors qu'elle se montre sensible aux différentes préférences, la

14. *L'autorité de la démocratie: une perspective philosophique*, Paris, Hermann, 2011, p. 161.

15. *Ibid.*, p. 124.

16. En l'occurrence, ce serait la conviction (substantielle) que les individus, en groupe, sont capables de prendre des décisions politiques rationnelles qui justifierait, selon Estlund, que les États adoptent des procédures démocratiques de décision. *Ibid.*, p. 429.

17. Voir Kenneth O. May, «A Set of Independent Necessary and Sufficient Conditions for Simple Majority Decision», *Econometrica*, vol. 20, n° 4, octobre 1952, p. 680-684.

18. *L'autorité de la démocratie*, p. 146.

procédure se soumet à un critère non procédural, qui rogne sur les prérogatives de l'équité par la levée partielle de la condition d'anonymat¹⁹.

Estlund cherche bien à démontrer l'impossibilité logique du procéduralisme, mais il s'appuie pour cela sur une conception de l'équité qui semble assez contestable. Sa définition de l'anonymat, pour commencer, ne concorde pas avec le sens usuel donné à ce terme. L'anonymat ne requiert pas de gommer tout ce qui caractérise la personne, mais seulement ce qui permettrait de l'identifier. De même, l'équité n'exige pas qu'on adopte une attitude absolument neutre à l'égard de toutes les différences entre les personnes, mais simplement qu'on ne manifeste aucune partialité envers celles qui ne sont pas pertinentes pour juger de l'affaire²⁰. Dans le cas du vote, l'équité oblige à traiter toutes les préférences individuelles à égalité, quelles que soient les personnes qui les expriment. Cela implique effectivement d'anonymiser les votes, mais certainement pas de censurer les préférences politiques. Empêcher leur expression au nom de l'équité démocratique a autant de sens que d'interdire aux parties d'un procès de faire valoir leurs arguments sous prétexte de permettre au juge de statuer équitablement sur le litige. L'équité n'exige que l'exclusion des considérations non pertinentes; on voit mal comment les préférences politiques des citoyens pourraient ne pas l'être, lorsqu'il s'agit de prendre une décision collective sur les affaires de la communauté.

On peut se demander, au delà, ce qu'Estlund veut dire exactement lorsqu'il affirme que l'équité est un « critère intrinsèquement procédural²¹ ». En reprenant la distinction entre principes (*ex ante*) et résultats (*ex post*) des procédures démocratiques, on peut en effet considérer que l'exigence de traiter les participants à la procédure de choix de façon absolument égale résulte, au contraire, de convictions substantielles profonde. Elle s'ancre, entre autres, dans la reconnaissance du statut égal des personnes en tant qu'agents rationnels et moraux, capables de décider pour eux-mêmes des affaires qui les concernent. En l'occurrence, le lien de fondation entre procédure démocratique et égalité des personnes est maintes fois énoncé par Waldron, qui en fait le cœur de son argument en faveur de la règle de majorité. C'est de l'égalité de statut qu'il dérive le droit de participation, l'importance morale de la pluralité et l'exigence d'inclusion. Or, même en admettant qu'elle soit « invraisemblablement étroite²² », cette notion d'égalité *n'est pas* purement procédurale, mais suppose une certaine conception de la personne, de ses capacités et de ses droits. Autrement dit, le choix des procédures démocratiques dépend de certains principes qui sont, à l'examen,

19. *Ibid.*, p. 154.

20. Voir Charles R. Beitz, *Political Equality: An Essay in Democratic Theory*, Princeton, Princeton University Press, 1989, p. 89.

21. *L'autorité de la démocratie*, p. 135.

22. Beitz, *Political Equality*, p. 64.

fondièrement substantiels. Pour démontrer la contradiction logique que recèle le pur procéduralisme, une stratégie plus simple et plus directe que celle d'Estlund consiste donc à débusquer, au cœur de la procédure démocratique, les engagements substantiels qui la fondent.

On voit mal comment le choix d'une procédure pourrait échapper à l'arbitraire tout en ne s'appuyant sur aucune considération de fond. Il se trouve forcément toujours des *raisons* pour adopter une procédure plutôt qu'une autre. Rien dans l'idée de procédure n'implique que les participants soient comptés également, ni même qu'il y ait des participants. Si l'on choisit d'arrêter les décisions collectives par un vote à la majorité plutôt qu'en les confiant à un seul ou au sort, par exemple, c'est parce que cette méthode incarne et respecte bien mieux, dans son principe, la conviction profonde que la participation égale de tous à la détermination des affaires communes est moralement et politiquement importante. Une procédure n'est qu'une méthode ou un système de règles définissant la manière dont il faut procéder afin de parvenir à un certain résultat — ici, une décision qui oblige l'ensemble. La teneur de ces règles est nécessairement fixée par référence à certains principes indépendants, qu'on estime valables (parce que fonctionnels, ou justes), et qui viennent informer la procédure, en définir le déroulement légitime. La règle de majorité, par exemple, est le produit de considérations pragmatiques — simplicité et clarté du vote majoritaire — et de considérations morales ou de justice — en tant qu'agents moraux égaux, il convient que les citoyens prennent une part égale à la décision qui les lie. Plus généralement, sans la reconnaissance préalable de ce qu'a d'indispensable le principe d'autodétermination inclusive et égale pour le respect de la capacité égale de jugement et d'action des personnes en tant qu'agents rationnels et moraux égaux, il n'y a aucune raison pour que la procédure de décision assume une forme équitable et universelle. En ce sens, comme l'observe Michael Walzer, « aucun dispositif procédural ne peut se justifier sans recourir à un argument substantiel²³ ».

Cela signifie, plus profondément, que le procéduralisme fait fausse route quand il affirme que la démocratie se définit par un type particulier de procédures de décision. Les remarques qui précèdent indiquent clairement, au contraire, que le choix de certaines procédures de préférence à d'autres est dicté par des principes substantiels (l'égalité de statut, l'agentivité morale) qui justifient aussi qu'on qualifie ces procédures de *démocratiques*. Autrement dit, ce ne sont pas les procédures, mais les idéaux qu'elles présupposent qui confèrent sa signification, et sa légitimité, à la démocratie. Pour valoir comme démocratique, toute procédure de décision doit nécessaire-

23. « Philosophy and Democracy », *Political Theory*, vol. 9, n° 3, 1981, p. 386; voir également Ronald M. Dworkin, *Une question de principe*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, p. 89; Corey Brettschneider, *Les droits du peuple: valeurs de la démocratie*, Paris, Hermann, 2009, p. 35-36.

ment satisfaire certains réquisits substantiels (l'inclusion, l'égalité, la participation) qui dérivent eux-mêmes d'une conception morale fondamentale de la personne humaine comme agent moral égal. Ces valeurs et principes sont ce qui définit la démocratie en propre, non de quelconques procédures; le choix de celles-ci est nécessairement dérivé.

Cela signifie également que la thèse procéduraliste selon laquelle la démocratie pourrait tirer toute sa substance d'elle-même, au gré d'un processus d'autodétermination rendu possible par une procédure de choix pure de tout présupposé substantiel, est une contradiction dans les termes. Contrairement à ce qui peut se passer pour d'autres principes politiques, l'égalité, la participation et l'inclusion ne sont pas *devenues* des valeurs démocratiques en vertu de l'adhésion exprimée par une majorité de citoyens via leur procédure de décision collective, égalitaire et inclusive. Elles pré-existent nécessairement à la procédure démocratique et en structurent les traits. Les procéduralistes commettent donc un contresens lorsqu'ils invoquent la participation inclusive et égale pour justifier de laisser la détermination des valeurs collectives à l'entière discrétion des citoyens. Car du seul fait qu'ils l'invoquent, ils lui reconnaissent le statut de *valeur fondamentale pour la démocratie*, et contredisent par là même l'idée d'une procédure démocratique pure de tout engagement substantiel²⁴. Waldron, par exemple, ne peut sans contradiction soutenir à la fois que l'égalité est un principe démocratique de base²⁵ et que la majorité peut décider de tout. Même une conception soi-disant purement procédurale est obligée de reconnaître qu'il existe des valeurs fondamentales ou des principes constitutifs de la démocratie sur lesquels ses membres ne peuvent revenir, et qu'ils ne peuvent pas non plus fonder par le jeu démocratique normal. Tout n'est jamais entièrement laissé au libre choix de la majorité: à commencer par la détermination de la procédure de décision elle-même, certains choix doivent se faire indépendamment de la procédure afin de lui donner sens. C'est bien l'engagement préalable en faveur de l'égalité et de la liberté de choix qui conduit à définir une procédure de décision ouverte, dans laquelle chacun dispose d'un droit de vote égal: la détermination de ces valeurs est antérieure à l'application de la procédure, et n'est pas laissée à la libre appréciation des citoyens.

Au terme du raisonnement, il paraît bien logiquement impossible d'adhérer à une conception purement procédurale de la démocratie. Mais a-t-on par-là établi qu'une conception purement procédurale de la *légitimité* démocratique serait impossible ou contradictoire? Il semble qu'on pourrait très bien admettre que les procédures démocratiques reflètent certaines

24. Voir Dworkin, *Une question de principe*, p. 94.

25. «The Substance of Equality», *Michigan Law Review*, vol. 89, n° 6, mai 1991, p. 1359; «Constitutionalism: A Skeptical View», in Thomas Christiano et John Christman, dir., *Contemporary Debates in Political Philosophy*, Malden, Wiley-Blackwell, 2009, p. 274.

valeurs fondamentales, sans suspendre la légitimité démocratique au fait que les résultats de ces procédures respectent certains critères substantiels. Selon cette vue, dans la mesure où elles procèdent de méthodes de décision respectueuses des citoyens en tant qu'agents moraux égaux, la décision d'augmenter l'impôt sur les sociétés, celle de permettre à des entreprises privées de contribuer au financement de campagnes électorales et celle d'interdire la réunion de certains groupes politiques seraient toutes également légitimes — d'une légitimité exclusivement procédurale.

Comme l'examen de ces exemples tend à le suggérer, toutefois, il n'est sans doute pas possible d'établir une séparation aussi étanche entre les valeurs posées *ex ante* et le contenu des décisions *ex post*. En effet, si les procédures se fondent sur certains principes substantiels constitutifs (les principes démocratiques fondamentaux d'égalité, de participation et d'inclusion), il semble naturel de pouvoir invoquer ces mêmes principes pour contester, *au nom de la démocratie légitime*, certaines décisions démocratiques formellement régulières mais dont la teneur les contredirait, ou bafouerait la conception des citoyens comme agents moraux égaux à laquelle ces principes se réfèrent. Cette remarque vaut au premier chef pour les décisions qui excluraient certaines personnes de la participation au processus démocratique de décision, ou créeraient des citoyens de seconde zone en comptant leur voix pour moins que celle des autres dans ce processus. À elle seule, cette concession suffit à disqualifier la thèse de la légitimité exclusivement procédurale des décisions démocratiques²⁶ : la légitimité s'évalue aussi *ex post*, à l'aune de la conformité des décisions aux principes démocratiques fondamentaux. Mais rien n'empêche *a priori* d'élargir encore le champ d'application de ces principes substantiels : au vu de la généralité des concepts d'inclusion, de participation ou d'agentivité morale égale, il n'est pas absurde de se demander, par exemple, si le financement des campagnes électorales par des entreprises, voire une augmentation massive de l'impôt sur les sociétés, ne constituent pas des atteintes substantielles à ces principes démocratiques constitutifs. Quant à savoir s'il est possible de s'accorder sur les implications concrètes de ces principes et sur celles des décisions démocratiques qui les réalisent ou y contreviennent au contraire, c'est, bien sûr, une tout autre question.

26. C'est probablement la raison pour laquelle Waldron se refuse à une telle concession, maintenant, comme nous le mentionnions, que les membres d'une démocratie peuvent décider de tout, y compris de l'abolir (« Precommitment and Disagreement », in Larry Alexander, dir., *Constitutionalism: Philosophical Foundations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 272). Comme le souligne Thomas Christiano cependant, cette position est dépourvue de « cohérence normative » (« Waldron on Law and Disagreement », *Law and Philosophy*, vol. 19, n° 4, juillet 2000, p. 541) : à partir du moment où l'autodétermination inclusive et égale est reconnue comme un principe constitutif de la démocratie, le choix démocratique d'abolir la démocratie ne devrait logiquement pas pouvoir être considéré comme démocratiquement légitime.

1.2 Approches purement substantielles

L'impossibilité du pur procéduralisme ne laisse d'autre choix que d'envisager la démocratie à partir de certains principes substantiels constitutifs. En ce sens, l'adoption d'une conception substantielle de la démocratie, qui la définit par un ensemble de valeurs fondamentales ou de principes constitutifs, n'est pas une option : elle est inévitable, logiquement impliquée par les contradictions du pur procéduralisme. À première vue, une telle approche semble en outre pallier les insuffisances normatives qui s'attachent à la conception procédurale. Elle ne réduit pas la démocratie au processus électoral ou à des procédures de vote, mais fait pleinement droit à l'idée qu'une démocratie est une société démocratique, caractérisée par une certaine culture publique et attachée au respect et à la promotion d'un ensemble de principes politiques qui la définissent comme telle et en font un système doué de valeur. Les remarques précédentes suggèrent par ailleurs que cette compréhension substantielle de la démocratie s'arrime à une conception elle-même substantielle de la légitimité démocratique, d'après laquelle la démocratie est légitime si les décisions collectives qui y sont prises respectent et promeuvent, dans leur teneur, les principes démocratiques constitutifs. La réfutation logique du pur procéduralisme fournit ainsi des armes aux objections normatives qu'on peut par ailleurs lui opposer : si la démocratie se définit par le respect de certains principes, et si la procédure démocratique comme les résultats auxquels elle donne lieu sont évalués à l'aune de ces principes, il devient possible de tenir certaines décisions majoritaires pour tyranniques et de les contester comme telles.

Pour toutes ces raisons, l'approche substantielle est séduisante. Pourtant, de même que les approches purement procédurales de la démocratie et de la légitimité se révèlent impossibles ou contradictoires, on peut montrer qu'une approche *purement* substantielle de la démocratie déboucherait sur une impasse logique. La démonstration est même dans ce cas beaucoup plus rapide. Car que serait une conception purement substantielle de la démocratie et de la légitimité des décisions démocratiques ? Pour le dire de manière délibérément brutale, ce serait une conception dans laquelle les citoyens ne pourraient jouer aucun rôle significatif. Si tous les principes démocratiques sont définis comme tels à l'avance, la libre détermination collective des citoyens est, au mieux, superflue, au pire, contre-productive. L'exercice d'autodétermination se bornerait à valider des principes préétablis, ou devrait être ignoré en cas de variation. La conception purement substantielle de la démocratie et de la légitimité démocratique, en d'autres termes, revient à nier l'effectivité des principes sur lesquels elle prétend se fonder.

Un point mérite d'être précisé. L'argument n'est pas ici qu'il est absurde de concevoir la légitimité politique en des termes purement substantiels. Il est plutôt que cette conception ne saurait s'appliquer au régime démocratique. Il est tout à fait possible, en effet, de considérer que ne sont légitimes que des décisions politiques justifiées, bonnes ou justes dans leur teneur, indépendam-

ment de la manière dont elles ont été prises. Selon cette conception substantielle, une décision politique se juge à sa qualité propre (sa justice intrinsèque, ses heureuses conséquences, etc.), non à son auteur ou aux méthodes suivies pour la prendre. C'est par exemple la position de Joseph Raz²⁷, qui soutient qu'un choix est légitime s'il est valable, peu importe que ceux à qui il s'applique l'approuvent ou non. Pour Raz, le « consentement » qui pourrait être exprimé par le biais du vote ne contribue *en aucune façon* à fonder la légitimité des décisions politiques; une décision légitime est, en tout et pour tout, une décision justifiée. La correction substantielle des mesures politiques est tenue pour la condition nécessaire et suffisante de leur légitimité.

Quels que soient les mérites de cette conception, il semble assez évident qu'elle n'est défendable que dans un cadre extra-démocratique, comme dans le cas d'une sentence judiciaire ou des instructions d'un maître d'école (encore que, là aussi, le consentement des tiers ou la procédure suivie pour prendre les décisions concoure, semble-t-il, à leur légitimité). Il paraît logiquement impossible d'appliquer le principe d'une légitimité exclusivement substantielle des décisions politiques à la démocratie, sauf à travestir complètement la signification historique et ordinaire de ce concept. Un régime dont les membres ne disposeraient d'aucun contrôle sur la façon dont sont menées les affaires communes ne serait pas reconnu comme démocratique. Ce contrôle peut passer, entre autres, par la participation directe aux décisions publiques, par la délégation de responsabilités décisionnelles et leur évaluation périodique par le vote, par l'exercice d'une supervision plus diffuse et l'accès à divers canaux de contestation et de critique de l'action politique²⁸. On peut déplorer, avec certains observateurs, que ce contrôle soit réduit à la portion congrue dans les démocraties existantes. Il demeure qu'il exprime un impératif inhérent au système démocratique: que les citoyens aient un droit de regard sur les lois et mesures politiques qui les obligent. Les décisions prises dans l'irrespect de cet impératif démocratique sont soupçonnées d'être illégitimes. En ce sens, une conception de la démocratie et de la légitimité qui se voudrait purement substantielle est une contradiction dans les termes.

On voit aisément pourquoi, plus précisément, l'application d'une logique razienne au contexte démocratique débouche sur une contradiction. Si, pour être démocratique et légitime, une décision n'avait strictement qu'à se conformer à des principes substantiels prédéfinis (respect des droits de l'homme, réalisation de l'égalité sociale, encouragements au plein dévelop-

27. « Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 19, n° 1, janvier 1990, p. 46; *The Morality of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 37; voir aussi Richard J. Arneson, « The Supposed Right to a Democratic Say », in Thomas Christiano et John Christman, dir., *Contemporary Debates in Political Philosophy*, Malden, Wiley-Blackwell, 2009, p. 195-212.

28. Voir Philip Pettit, « Democracy, Electoral and Contestatory », in Ian Shapiro, et Stephen Macedo, dir., *Designing Democratic Institutions*, New York, New York University Press, 2000, p. 105-144 (NOMOS XLII).

pement de soi, par exemple), comme le soutient la conception substantielle, alors il n'importerait pas de savoir qui prend la décision. Suivant cette logique, ou pour la pousser à l'absurde, on pourrait à la rigueur tenir pour démocratiquement légitime un régime dans lequel une seule personne prendrait toutes les décisions politiques pour toutes les autres, tant que ces décisions se conformeraient, dans leur teneur, aux valeurs prédéfinies comme démocratiques. C'est là la conséquence aberrante de la thèse selon laquelle la légitimité démocratique est exclusivement affaire de justification substantielle, et pas du tout de consentement. On pourrait bien entendu objecter, à raison, que les principes constitutifs de la démocratie impliquent que les citoyens participent à l'élaboration des décisions politiques et excluent, par conséquent, de confier la décision à un seul. La conception substantielle de la légitimité démocratique requiert une implication des citoyens dans la confection des lois qui les lient.

Mais on ne ferait ainsi que mettre en évidence une nouvelle contradiction de toute conception *purement* substantielle de la démocratie. Car si les principes démocratiques eux-mêmes impliquent de laisser aux citoyens la charge de se déterminer — c'est-à-dire, s'ils ménagent dans le concept de démocratie une part d'indétermination — alors une conception purement substantielle, qui équivaut à une conception intégralement déterminée de la démocratie, revient tout bonnement à nier les principes démocratiques qu'elle devrait intégrer.

Il est donc bien évident qu'aucun théoricien n'adopte à proprement parler de conception purement substantielle de la démocratie. Pour pouvoir défendre une conception plausible, ou au moins logiquement possible, de la démocratie, les partisans du substantialisme sont forcés d'intégrer la considération des procédures dans leur démonstration à un moment ou à un autre. La conception de Ronald Dworkin, par exemple, qui représente en un sens la défense la plus systématique d'une approche substantielle de la démocratie et de la légitimité²⁹, admet la participation politique au rang des conditions constitutives de la démocratie³⁰. Or, soutenir que la conception substantielle de la légitimité démocratique exige entre autres choses que les citoyens aient une « part égale » dans l'élaboration des lois qui les lient, c'est reconnaître que le concept de démocratie implique, sinon des procédures de décision collective absolument déterminées, du moins un ensemble possible de procédures qui satisfasse ce « principe de participation » fondamental. En ce sens, l'affirmation de Dworkin selon laquelle la « démocratie est une forme de gouvernement procéduralement incomplète³¹ » est en partie contes-

29. *La vertu souveraine*, Bruxelles, Émile Bruylant, 2007, p. 319.

30. « Equality, Democracy, and Constitution: We the People in Court », *Alberta Law Review*, vol. 28, n° 2, janvier 1990, p. 338; *Freedom's Law: The Moral Reading of the American Constitution*, Cambridge, Oxford University Press, 1996, p. 24.

31. *Freedom's Law*, p. 33.

table. Elle est vraie, dans la mesure où la démocratie ne souffre pas de définition exclusivement procédurale et s'accommode par ailleurs probablement de différentes procédures de décision (c'est-à-dire, les tient pour également légitimes). Elle peut être sérieusement mise en doute, en revanche, si elle signifie que le choix de la procédure de décision ne doit s'appuyer que sur les performances de celle-ci (la qualité des résultats qu'elle produit), et non sur les valeurs démocratiques que sa mise en œuvre permet, ou non, de réaliser. En d'autres termes, le fait que la démocratie s'appuie sur certains types de procédures de décision de préférence à d'autres (discriminatoires, inégalitaires ou excluantes) renvoie bel et bien à un trait constitutif de la démocratie, et le manquement à ces procédures constitue une marque d'illégitimité spécifiquement démocratique.

L'analyse des conceptions exclusives de la légitimité aboutit donc à deux conclusions symétriques. D'une part, la critique des conceptions purement substantielles a fait apparaître qu'il n'est pas possible d'évacuer *entièrement* la dimension procédurale de la légitimité démocratique. Le respect de certaines procédures de décision se révèle un élément incontournable, insubstituable, de la légitimité politique en démocratie. D'autre part, la critique des conceptions purement procédurales a montré qu'aucune théorie de la légitimité démocratique ne peut faire l'économie de certaines valeurs substantielles, constitutives de l'idéal démocratique, non seulement pour déterminer ses procédures, mais, dans une certaine mesure, pour évaluer ses résultats. Il en ressort que, pour être viable, toute conception de la légitimité démocratique doit nécessairement être mixte ou duale.

De fait, de même que Waldron renonce sans l'avouer à son pur procéduralisme en reconnaissant l'égalité de statut comme une valeur démocratique fondatrice, Dworkin est contraint d'accorder une valeur relative à la participation politique pour penser la démocratie. En fait de conceptions « pures » de la démocratie et de la légitimité, ce sont autrement dit des conceptions mixtes, à dominante soit procédurale, soit substantielle, qui s'affrontent dans la littérature contemporaine. Le défaut de ces différentes conceptions est ainsi moins, paradoxalement, leur posture « puriste » ou exclusive, que le fait que leur mixité n'est pas assumée. Elles sous-théorisent, quand elles ne le nient pas, le rôle de la composante adverse qu'elles sont contraintes de réintégrer en sous-main. Par-là, elles s'interdisent de penser l'articulation des composantes procédurales et substantielles, et exposent l'appréciation de la légitimité démocratique à une instabilité permanente. Le reste de cet article se propose donc d'examiner ce que pourrait être une conception duale assumée, et s'il est possible d'y articuler les exigences procédurales et substantielles d'une façon plus satisfaisante.

2. Dualité et priorité

L'impasse des conceptions procédurales et substantielles de la démocratie et de la légitimité démocratique dans leur version moniste conduit à les envi-

sager, non pas comme des approches complètes et opposées, mais comme l'expression d'exigences démocratiques distinctes, que toute théorie normative devrait s'efforcer de satisfaire. On peut ainsi poser que, pour être légitime, la démocratie doit à la fois reposer sur un système populaire et égalitaire de détermination des décisions communes, qui assure que les règles destinées à valoir pour tous recueillent l'assentiment de tous, et répondre (au moins) aux exigences substantielles exprimées par les idéaux de participation, d'égalité et d'inclusion en se gouvernant selon des lois justifiées, raisonnables ou justes. Une conception satisfaisante de la légitimité démocratique doit essayer de tenir ensemble les pôles du consentement et de la validité, de la volonté et de la justification.

Bien entendu, cette conception duale de la légitimité se révèle « particulièrement problématique³² » dès le moment où elle s'énonce, puisque se pose immédiatement la question de savoir ce qu'il advient lorsque ces différents éléments entrent en contradiction. Faut-il tenir les deux composantes pour des conditions également nécessaires de la légitimité d'une décision, et rejeter comme illégitimes toutes celles qui conviendraient soit à l'une, soit à l'autre ? Dans la mesure où l'illégitimité est un concept pratique, qui commande notamment certaines attitudes de la part des citoyens (telles que l'obéissance aux lois et le droit, voire le devoir, de résistance), cette première position peut paraître démesurément exigeante et entraîner *en soi* des conséquences anarchiques généralisées qu'une conception viable de la légitimité politique devrait plutôt chercher à circonscrire. Mais si l'on admet que, pour une décision donnée, les deux exigences n'ont pas nécessairement à être également satisfaites, comment les considérations procédurales et substantielles devront-elles être ordonnées en cas de conflit entre les deux dimensions de la légitimité démocratique ? Faut-il passer outre la décision résultant d'une procédure démocratique régulière ? Ou tenir pour légitime une loi inique ? Est-il légitime par exemple, au regard de la conception duale avancée ici, que la communauté démocratique fasse passer une loi rendant plus difficile l'exercice du droit de vote pour les Noirs ou les pauvres ? Ou encore, qu'elle vote une réforme fiscale faisant intégralement porter la charge de l'impôt sur une seule catégorie de la population ? Une conception duale ne fournit *a priori* pas de raison de tenir les questions substantielles de justice et de droit pour plus ou moins importantes, dans l'évaluation de la légitimité des décisions communes, que la conformité de celles-ci à certaines exigences d'égalité ou d'inclusion de la procédure³³. Or, en l'absence d'une telle raison,

32. Beitz, *Political Equality*, p. 48 ; voir aussi Elizabeth Anderson, « The Epistemology of Democracy », *Episteme*, vol. 3, n° 1, 2006, p. 11 ; José Luis Martí, « The Epistemic Conception of Deliberative Democracy Defended », in Samantha Besson et José Luis Martí, dir., *Deliberative Democracy And Its Discontents: National and Post-National Challenges*, Burlington, Ashgate Publishing, 2006, p. 37.

33. Voir Thomas Christiano, « The Authority of Democracy », *Journal of Political Philosophy*, vol. 12, n° 3, 2004, p. 269.

la conception duale de la légitimité démocratique menace d'imploser à la première tension entre les exigences procédurales et substantielles. Il ne suffit pas par conséquent que cette conception émerge des ruines logiques de ses concurrentes monistes. Pour être plausible, elle doit encore montrer comment les exigences procédurales et substantielles peuvent être conciliées, et ordonnées en cas de conflit.

2.1 *La démocratie au long cours*

La première proposition que nous voudrions avancer pour progresser dans ce sens est que la conciliation entre exigences procédurales et substantielles est plus facilement envisageable dès lors que l'on aborde la démocratie, ou la prise de décision en démocratie, depuis une perspective temporelle spécifique. Plusieurs de philosophes politiques ont récemment invité à troquer la conception statique de la démocratie comme simple procédure de décision contre une conception plus « dynamique³⁴ ». Selon celle-ci, la démocratie opère comme un processus continu d'autodétermination et, par conséquent, ne condense pas toute sa légitimité dans le verdict d'une procédure ponctuelle de choix. Dans le cadre théorique esquissé par cet article, on peut alors se représenter la démocratie comme une entreprise historique de clarification, par la communauté démocratique elle-même, des implications politiques concrètes des principes qui la constituent. La démocratie est moins une procédure qu'un processus « en cours » ou « au long cours »³⁵, par lequel se définit, s'accumule, mais se révisé aussi, un fond substantiel de décisions démocratiques sur les principes qui organisent la vie commune.

Héritée du procéduralisme et, avant lui, de la théorie du choix social, la perspective statique sur la démocratie est réductrice et insatisfaisante, parce qu'elle ne permet pas de penser la continuité de la politique démocratique. Identifier la démocratie à une procédure discrète de détermination de la décision collective, cela revient à tenir pour rien ce qui se passe dans l'intervalle entre deux décisions politiques et à s'interdire de comprendre la façon dont ces décisions se rapportent les unes aux autres. Un trait important de l'organisation démocratique est, en effet, que les mesures politiques y sont discutées, arrêtées, testées et discutées à nouveau, et que les décisions ultérieures se prennent à la lumière de celles auxquelles la discussion avait provisoirement abouti. Les décisions collectives (les élections, les lois) apparaissent ainsi comme les moments d'un processus qui ne prend pas fin une fois la loi votée ou l'élection passée, mais qui se poursuit dans le temps et fait le lien entre les différentes décisions prises.

34. Voir par exemple Anderson, « The Epistemology of Democracy », p. 222 ; Hélène Landemore, *Democratic Reason: Politics, Collective Intelligence, and the Rule of the Many*, Princeton, Princeton University Press, 2012, p. 17, 22.

35. James Bohman, « Epistemic Value and Deliberative Democracy », *The Good Society*, vol. 18, n° 2, 2009, p. 30-31.

Depuis la perspective statique, le vote est censé signer la fin de la réflexion de la communauté démocratique sur une question donnée; la décision majoritaire est présentée comme le dernier mot de la discussion démocratique sur le sujet. Pourtant, le fait que la minorité persiste dans son opposition de fond à la décision (tout en reconnaissant la force obligatoire) suggère que la détermination de la volonté majoritaire ne marque bien souvent qu'un terme provisoire dans le processus d'autodétermination démocratique. Une fois la décision prise ou l'élection passée, l'opposition continue de produire des raisons à l'appui de sa position³⁶, et cherche à y rallier d'autres membres de la communauté démocratique. Toute décision majoritaire se présente ainsi comme une conclusion temporaire, que l'on peut présumer valide « jusqu'à ce que de bonnes raisons [...] viennent la contester³⁷ ». Le processus démocratique ayant conduit à autoriser le mariage entre personnes du même sexe en France illustre bien cette logique de consolidation progressive. Lors de l'instauration du pacte civil de solidarité (Pacs) en 1999, les arguments en faveur du mariage pour tous n'étaient visiblement pas assez développés ou n'avaient pas reçu suffisamment d'écho pour obtenir le soutien de la majorité, qui s'était contentée d'autoriser une forme plus souple et moins protectrice d'union civile. Loin de clore le sujet, l'application de la loi instaurant le Pacs a été l'occasion de controverses continues entre adversaires de la loi et partisans de son approfondissement, qui ont abouti à l'adoption en 2013 de la loi sur le mariage pour tous. Au vu des oppositions qu'elle a fédérées contre elle et des nombreux débats qu'elle a fait naître (sur la gestation pour autrui notamment), on peut supposer que cette loi n'est à son tour qu'une conclusion provisoire dans un processus en cours.

Dans la perspective dynamique, autrement dit, les procédures démocratiques de décision sont réputées faillibles et acceptées comme telles. Or cela lui confère un avantage certain sur la perspective statique, lorsqu'il s'agit de juger de la légitimité des décisions démocratiques. Cette dernière suppose en effet d'évaluer la légitimité démocratique de façon discrète: si la démocratie est une suite de décisions discontinues, alors il est exigé de *chaque* décision qu'elle soit pleinement légitime. Or, couplée à la conception duale de la légitimité que nous cherchons à défendre, cette perspective est tout bonnement intenable, car il est impossible que chaque décision démocratique soit procéduralement et substantiellement sans reproche³⁸. Plus

36. Bernard Manin, « Volonté générale ou délibération ? Esquisse d'une théorie générale de la délibération politique », *Le Débat*, vol. 33, 1985, p. 72-93.

37. Seyla Benhabib, « Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy », in Seyla Benhabib, dir., *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton, Princeton University Press, 1996, p. 72; voir aussi Jürgen Habermas « Reply to Symposium Participants », *Cardozo Law Review*, vol. 17, 1996, p. 1494.

38. C'est sans doute pourquoi ce sont généralement les conceptions purement procédurales de la démocratie qui adoptent la perspective statique.

précisément, si la conception duale devait signifier que chaque décision démocratique doit, pour être légitime et obligatoire, satisfaire les exigences procédurales et substantielles de la légitimité, elle serait à peu près irréalisable, et de surcroît invérifiable. Il est manifestement impossible d'obtenir que tous s'accordent sur la justice ou la supériorité substantielle d'une décision particulière, contre laquelle un certain nombre d'entre eux viennent précisément de se prononcer ; et il n'est pas non plus envisageable de vérifier, à chaque occurrence, que la décision prise est effectivement celle qui est la plus conforme aux principes constitutifs de la communauté démocratique. S'il pouvait en être autrement dans l'un ou l'autre cas, les membres de cette communauté n'auraient nul besoin de recourir au vote pour se déterminer. Dans un contexte où l'accord sur les implications précises des principes démocratiques fondamentaux est, au mieux, tendanciel, et toujours imparfaitement réalisé, suspendre le caractère obligatoire de chaque décision collective à sa conformité effective à ces principes (ou, d'ailleurs, aux exigences de la justice ou du « bien commun ») aurait des conséquences anarchiques ruineuses pour toute théorie de la légitimité.

Réinscrire la légitimité dans le contexte d'une démocratie au long cours permet en ce sens de tempérer ce qui pourrait apparaître comme une exigence démesurée de la conception duale. En abordant la décision majoritaire comme une détermination temporaire, susceptible d'être révisée, on reconnaît à la communauté démocratique un droit à l'erreur. Un tel droit signifie proprement que la communauté démocratique peut ponctuellement prendre de mauvaises décisions politiques — c'est-à-dire, des décisions qui ne remplissent pas les conditions substantielles de la légitimité démocratique —, sans que cela rende pour autant nécessairement cette décision illégitime ou lui ôte sa valeur d'obligation. Dans la perspective d'une démocratie au long cours, les deux composantes de la légitimité peuvent être prises en considération sans que la valeur obligatoire des décisions démocratiques soit systématiquement suspendue à l'attestation de leur validité substantielle.

Il convient de souligner qu'en comprenant la démocratie comme régime dynamique, qui tendrait par sa double capacité d'accumulation et de révision à de meilleures décisions politiques et à une approximation des justes principes de la communauté démocratique, la conception duale défendue ici se rattache aux approches dites « épistémiques » de la légitimité démocratique. Selon ces approches, la démocratie tire sa légitimité de ce qu'elle est plus susceptible que d'autres régimes d'aboutir, de façon générale, à des résultats politiques de qualité, justes ou justifiés. Différents éléments peuvent être avancés pour étayer la thèse de la supériorité épistémique de la démocratie. On peut notamment faire valoir que les propriétés spécifiques des procédures démocratiques, le fait qu'elles permettent la participation égale d'un grand nombre de personnes diverses à la décision, mais également qu'elles soient récursives et incluent la possibilité d'une réévaluation des décisions passées, contribuent à la prise de meilleures décisions poli-

tiques à long terme. Il est fort probable que d'autres conditions sociales doivent être remplies pour que le pari épistémique d'une coïncidence tendancielle des exigences procédurales et substantielles de la légitimité démocratique soit tenable. Leur examen, cependant, dépasse le cadre de ce papier.

Interprétée dans une perspective dynamique, la conception duale nous offre donc une conception beaucoup plus souple, et réalisable, de la légitimité démocratique : les critères procéduraux et substantiels n'ont pas besoin d'être satisfaits conjointement de façon constante pour que la démocratie soit légitime. Dire cela n'implique pas, il faut le souligner, de rabattre la légitimité de la décision sur l'une de ses composantes. La conception de la légitimité mise en avant ici est bien duale, en ce que les deux critères doivent être remplis, c'est-à-dire qu'ils constituent tous deux des conditions nécessaires, et également nécessaires, de la légitimité démocratique. Seulement, c'est l'incapacité durable ou tendancielle à les respecter, et non l'échec ponctuel d'une décision commune à les réaliser, qui rend la démocratie illégitime.

2.2 Une priorité lexicale

Plus précisément, dans la conception que nous défendons ici, c'est l'exigence *substantielle* de qualité des décisions démocratiques qui peut occasionnellement ne pas être satisfaite sans que cela nuise à la légitimité démocratique de l'ensemble. Les exigences procédurales, elles, doivent être respectées en chaque occurrence. Les principes d'égalité, de participation et d'inclusion sur lesquels reposent ces exigences procédurales excluent d'adopter un certain nombre de méthodes de décision (celle qui confierait les décisions collectives aux plus intelligents, aux plus jeunes ou aux dieux, par exemple), mais le spectre des procédures démocratiques légitimes n'en demeure pas moins relativement varié. Dire que chaque décision démocratique doit satisfaire les exigences procédurales ne signifie donc évidemment pas que toutes les décisions communes devraient être prises par référendum populaire, à la majorité des voix égales, pour que la démocratie puisse prétendre à la légitimité. L'autodétermination collective exige que chaque citoyen dispose d'un certain contrôle égal sur les décisions collectives, et celle-ci peut en ce sens parfaitement s'incarner dans un système de décision à plusieurs vitesses visant à protéger, par exemple, certains droits considérés comme fondamentaux des revirements d'une majorité simple. De même, cela ne signifie pas que le moindre vice de procédure suffit à disqualifier une décision comme illégitime. L'idée est plutôt qu'aucune décision politique qui passerait outre les multiples formes que le contrôle démocratique peut prendre à l'intérieur d'un système institutionnel complexe ne pourrait prétendre à la légitimité démocratique.

Cela nous conduit à notre deuxième proposition : celle d'une *priorité lexicale* de la composante procédurale sur la composante substantielle de la légitimité démocratique. Nous empruntons le concept de John Rawls, qui

défend la thèse d'une « priorité de la liberté » sur le principe de différence³⁹. L'idée générale est la même: la « part égale » que garantissent de façon insubstituable les procédures d'autodétermination inclusive et égale ne peut être sacrifiée à la justesse des résultats démocratiques d'ensemble⁴⁰. Dans notre cas, cette priorité lexicale signifie plus précisément que, tandis que les décisions démocratiques peuvent ponctuellement déroger aux exigences substantielles de justification sans cesser pour autant d'être légitimes, la violation des exigences générales d'inclusion, de participation et d'égalité exprimées par les procédures démocratiques de décision suffit en revanche à ôter aux décisions politiques leur légitimité démocratique, quelle que soit par ailleurs leur teneur. Elle n'implique en revanche nullement que la participation égale de tous à la détermination des décisions communes *suffise* à asseoir la légitimité du régime démocratique. En effet, que celui-ci démontre une tendance dynamique à produire une législation conforme aux principes démocratiques constitutifs (dans l'extension variable qu'on peut donner à leur champ d'application) demeure une condition nécessaire de sa légitimité. De même, si l'on veut, que la priorité de la liberté posée par les partenaires rawlsiens dans la théorie de la justice comme équité ne signifie pas que le principe de liberté soit le tout de la justice, puisque le respect du principe de différence représente une condition également nécessaire de sa réalisation, de même la priorité des exigences procédurales n'implique pas que leur respect suffise à fonder la légitimité de la politique démocratique. Sans tendance dynamique à produire des décisions conformes aux valeurs fondamentales de la communauté politique, les procédures d'autodétermination inclusive et égale ne sont pas pleinement légitimes.

La nécessité d'adopter une conception duale de la légitimité démocratique s'impose en vertu de l'impossibilité logique des approches exclusives. De façon comparable, l'hypothèse d'une priorité lexicale de la composante procédurale tire sa plausibilité de la déroute des hypothèses concurrentes. Imaginons en effet que nous accordions une priorité lexicale à la substance plutôt qu'à la procédure, ou encore que nous refusions d'assigner une priorité définitive à l'une ou à l'autre des composantes. Cette dernière solution est défendue par Eric MacGilvray⁴¹, qui préconise d'évaluer intuitivement la légitimité de chaque décision démocratique en mettant en balance les gains et les pertes respectivement associés au sacrifice de l'une ou l'autre composante dans le cas donné. Ces propositions se heurtent à une objection identique: qui sera juge du caractère substantiellement inacceptable de la décision collec-

39. *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 2009, p. 68-69.

40. L'analogie avec le raisonnement de Rawls ne va cependant pas plus loin, car les principes de la théorie rawlsienne de la justice n'ont rien de commun avec les composantes de la légitimité dont il est question ici, non plus que les raisons respectivement avancées pour justifier leur mise en ordre lexical.

41. « Democratic Doubts: Pragmatism and the Epistemic Defense of Democracy », *Journal of Political Philosophy*, vol. 22, n° 1, mars 2014, p. 115-120.

tive? On retrouve là un argument déjà mobilisé contre les approches statiques de la démocratie: les propositions substantielle et intuitionniste débouchent sur une impasse, parce qu'il n'est pas possible, ponctuellement et en chaque cas, de déterminer quelle est assurément la bonne décision. Celle-ci peut se révéler telle *a posteriori*, une fois ses conséquences éprouvées, ou les implications concrètes des principes démocratiques s'approcher sur le long terme, mais il semble très difficile, voire impossible, de les établir avec certitude sur le moment, et surtout en chaque cas. S'engager à mettre à chaque fois en balance la source procédurale des décisions avec leurs vertus substantielles, c'est éternellement reconduire le désaccord premier autour de ce qui doit faire autorité en démocratie — c'est, comme le dit Waldron, poser à neuf le problème que la décision collective avait pour objet de régler. En affirmant, au contraire, qu'en cas de conflit entre les composantes procédurales et substantielles de la légitimité, le respect de la procédure démocratique doit primer, on dispose d'une règle de priorité qui neutralise ces implications anarchiques, sans pour autant achever les disputes quant à la justesse de la décision collective.

Conclusion

La conception duale de la légitimité démocratique que nous avons tenté de défendre repose, encore une fois, sur un présupposé majeur, celui de la capacité effective du régime démocratique à aboutir, sur le temps long et de façon tendancielle, à un ensemble de bonnes décisions politiques. Si le régime démocratique ne manifeste pas de tendance dynamique et régulière à produire des résultats politiques qui respectent et promeuvent effectivement les principes démocratiques fondamentaux, alors il n'est pas légitime, même si ces résultats politiques procèdent de modes de décision inclusifs, égalitaires et participatifs. Or le cadre théorique que nous avons esquissé ici n'a fourni que peu d'éléments qui permettraient de penser qu'une telle tendance dynamique est plausible ou probable. Pour qu'elle soit pleinement défendable, il manque ainsi à notre conception duale d'être systématiquement articulée à une approche épistémique plus globale de la démocratie. Les raisons et conditions, parfois fort exigeantes, sous lesquelles le pari épistémique peut s'avérer rationnel, doivent faire l'objet d'un traitement séparé.

Pourquoi confronter les raisons ? Sur les justifications de la délibération démocratique

Charles Girard

La démocratie entre substance et procédure
Volume 46, numéro 1, printemps 2019

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1062013ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1062013ar>

[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. (2019). Pourquoi confronter les raisons ? Sur les justifications de la délibération démocratique. *Philosophiques*, 46 (1), 67–93.
<https://doi.org/10.7202/1062013ar>

Résumé de l'article

Maintes philosophies contemporaines de la démocratie s'accordent pour donner à la délibération publique une place centrale dans la prise de décisions politiques légitimes. Cet accord masque toutefois un désaccord récurrent sur la source de sa valeur : elle est liée, selon les théories, à son effet sur les participants, à sa valeur expressive, à son équité ou encore à la qualité des décisions qu'elle produit. Ces visions concurrentes de la délibération démocratique ont des implications différentes et parfois contradictoires pour les pratiques et les institutions politiques. Cet article analyse ces justifications afin d'en éprouver la solidité et de clarifier leurs relations. Il défend une justification originale de la délibération démocratique, en montrant qu'elle traite équitablement les citoyens en tant qu'auditeurs, donc en tant que juges. S'il n'est pas sûr qu'elle favorise en général la prise de bonnes décisions, elle rend moins inégales les conditions sous lesquelles les citoyens peuvent porter un jugement politique.

Pourquoi confronter les raisons ?

Sur les justifications de la délibération démocratique

CHARLES GIRARD

Université de Lyon, Jean Moulin, Faculté de philosophie
Institut de Recherches Philosophiques de Lyon

RÉSUMÉ. — Maintes philosophies contemporaines de la démocratie s'accordent pour donner à la délibération publique une place centrale dans la prise de décisions politiques légitimes. Cet accord masque toutefois un désaccord récurrent sur la source de sa valeur : elle est liée, selon les théories, à son effet sur les participants, à sa valeur expressive, à son équité ou encore à la qualité des décisions qu'elle produit. Ces visions concurrentes de la délibération démocratique ont des implications différentes et parfois contradictoires pour les pratiques et les institutions politiques. Cet article analyse ces justifications afin d'en éprouver la solidité et de clarifier leurs relations. Il défend une justification originale de la délibération démocratique, en montrant qu'elle traite équitablement les citoyens en tant qu'auditeurs, donc en tant que juges. S'il n'est pas sûr qu'elle favorise en général la prise de bonnes décisions, elle rend moins inégales les conditions sous lesquelles les citoyens peuvent porter un jugement politique.

ABSTRACT. — Many contemporary philosophies of democracy agree that public deliberation plays an essential role in the making of legitimate political decisions. However, this consensus masks significant disagreement concerning the exact source of its value, as it is alternatively located in its impact on participants, in its expressive value, in its fairness, or in the quality of the decisions it produces. These rival justifications of democratic deliberation have different, and sometimes contradictory, consequences for political practices and institutions. This article analyses these justifications to decide between them and to clarify how they relate to each other. It develops an original justification of democratic deliberation by showing that it treats citizens fairly as listeners if not speakers. While it is not certain that democratic deliberation makes it in general more likely to reach a good decision, it makes the conditions for political judgement less unequal.

Les philosophies contemporaines de la démocratie s'accordent souvent pour donner à la délibération démocratique une place centrale dans la prise de décisions politiques légitimes. Contre les descriptions du régime démocratique qui le ramènent à la seule procédure d'agrégation des choix individuels par le vote ou à la seule négociation entre des groupes d'intérêts, ces théories insistent sur l'importance du débat contradictoire précédant l'arrêt de la décision. Elles rendent ainsi compte de la place centrale qu'il occupe dans les pratiques et institutions politiques des démocraties contemporaines, que ce soit dans les enceintes parlementaires ou l'espace public médiatisé, dans les mouvements sociaux ou les dispositifs participatifs. Elles ne font pas toutes, cependant, l'éloge de la délibération démocratique.

tique pour les mêmes raisons, et n'en tirent pas, en conséquence, les mêmes conclusions pour l'action politique.

Les théories délibératives¹, néo-républicaines² ou épistémiques³ de la démocratie ont mis en avant depuis près de quarante ans l'importance de la confrontation publique des raisons. Elle est jugée essentielle pour un processus politique qui doit à la fois être équitable et servir le *bien commun*, c'est-à-dire — c'est du moins ainsi que nous entendrons ici ces termes — qui doit donner aux citoyens des chances égales d'influencer la prise de décision et aboutir à des décisions promouvant autant que possible de façon égale les intérêts individuels. Décider en citoyens libres et égaux consiste non seulement à voter, et parfois à négocier, mais aussi et surtout à délibérer⁴. Cela suppose, plus précisément, de procéder, avant l'arrêt de la décision, à un débat contradictoire orienté vers le bien commun et soumis aux contraintes qu'impose le cadre démocratique : liberté des participants, égalité de statut et publicité des débats.

L'accord sur la valeur de cette procédure masque toutefois un désaccord sur la source de cette valeur. La délibération démocratique est, pour les uns, dotée d'une *valeur instrumentale* : elle produit des effets externes désirables, que ceux-ci concernent la *qualité des décisions* produites — qui serviraient tendanciellement mieux le bien commun — ou *l'état des participants* — qui bénéficieraient, individuellement, de l'effet éducatif ou émancipateur de la participation, et, collectivement, du renforcement du lien social ou du respect mutuel induit par l'échange des raisons. La délibération démocratique a, pour les autres, une *valeur intrinsèque* : il est désirable d'y recourir, indépendamment des effets externes qu'elle produit, soit parce qu'elle est équitable, c'est-à-dire qu'elle traite les citoyens de façon égale en leur donnant à tous la même possibilité de se faire entendre, soit parce qu'elle *exprime* le statut des citoyens comme agents autonomes devant être reconnus capables de faire un choix individuel délibéré, ou ayant droit à ce que soit justifié devant eux les propositions politiques que l'on s'efforce de leur imposer.

1. Pour des formulations récentes, voir James Fishkin et Jane Mansbridge (dir.), « The Prospects & Limits of Deliberative Democracy », *Daedalus*, 146(3), 2017, p. 6-166; André Bächtiger, John S. Dryzek, J. Mansbridge et Mark E. Warren, *The Oxford Handbook of Deliberative Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 2018. En français, voir notamment Charles Girard et Alice Le Goff (dir.), *La démocratie délibérative. Anthologie de textes fondamentaux*, Paris, Hermann, 2010.

2. Pour une formulation récente, voir Philip Pettit, *On the People's Terms. A Republican Theory and Model of Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

3. Pour une formulation récente, voir Robert E. Goodin et Kai Spiekermann, *An Epistemic Theory of Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 2018.

4. Charles Girard, « La démocratie doit-elle être délibérative? », *Archives de philosophie*, 74(2), 2011, p. 223-240.

Ce désaccord sur la valeur de la délibération démocratique en induit un second, qui porte sur les pratiques et institutions délibératives qu'il importe d'établir dans des démocraties de masse. La compréhension de ce qui fait la valeur de cette procédure n'est certes pas le seul facteur qui détermine ses applications désirables. Le type de problèmes politiques considérés, les savoirs et compétences pertinents, la nature de la communauté concernée, les contraintes sociales et temporelles sous lesquelles la prise de décision s'effectue, la cohérence d'un système institutionnel complexe articulant des procédures hétérogènes sont autant de facteurs déterminants. Mais cette compréhension n'en reste pas moins décisive : là où la délibération ne peut se dérouler sous une forme qui réalise au moins en partie la valeur qui lui est attribuée, il n'est pas de raison de chercher à l'instituer.

Si la délibération est seulement valorisée en tant qu'instrument efficace pour la prise de bonnes décisions, alors il convient de l'instituer là où la rationalité des échanges peut être assurée et où la qualité des décisions prises importe avant tout, même si cela peut conduire à limiter le nombre des participants ou à les sélectionner selon des critères de compétence. Si c'est, à l'inverse, exclusivement l'équité de la délibération qui est mise en avant, indépendamment de toute valeur épistémique, alors elle devrait être instituée là où cette équité peut être garantie et où il convient de traiter en égaux les participants, même si les conditions favorables à la rationalité des échanges font défaut. De même, les justifications de la délibération démocratique insistant sur ses effets éducatifs ou sur sa dimension expressive invitent-elles à l'instituer là où les circonstances permettent à ces derniers de se réaliser et où il est souhaitable qu'ils le puissent, même si cela se fait au détriment de l'équité de la procédure ou de la qualité des décisions produites. La plupart des conceptions de la délibération démocratique lui attribuent certes simultanément plusieurs types de valeur ; elles n'en conçoivent pas moins ses formes pratiques et institutionnelles différemment, selon l'importance relative qu'elles donnent à sa qualité épistémique, à ses effets sur les participants, à son équité ou à sa valeur expressive. Il ne suffit donc pas d'attribuer à cette procédure des vertus plurielles pour régler le problème : il faut les clarifier et les hiérarchiser, afin de pouvoir déterminer leurs implications pratiques.

Dans les controverses philosophiques récentes, la valeur de la délibération démocratique est expliquée principalement par sa qualité épistémique⁵,

5. Voir notamment Cathrine Holst (dir.), « Epistemic Democracy, Deliberative Quality and Expertise », *Social Epistemology. A Journal of Knowledge, Culture and Policy*, 31(3), 2017, p. 235-350. Pour des synthèses, voir José Luis Martí, « The Epistemic Conception of Deliberative Democracy Defended. Reasons, Rightness and Equal Political Autonomy », in S. Besson et J. L. Martí (dir.), *Deliberative Democracy and its Discontents*, Aldershot, Ashgate, 2006, p. 27-56 ; Hélène Landemore, *Democratic Reason. Politics, Collective Intelligence, and the Rule of the Many*, Princeton, Princeton University Press, 2012, p. 89-117 ; Hélène Lande-

plus rarement par son équité⁶. Cette dernière est souvent perçue comme douteuse⁷, car la délibération avantage ceux à qui leur talent rhétorique, leurs moyens de persuasion ou leur autorité sociale donnent de meilleures chances de convaincre leurs concitoyens. Le raisonnement fondant la valeur de la délibération démocratique sur sa qualité épistémique paraît toutefois lui aussi fragile. S'il est vraisemblable qu'elle peut, dans certaines circonstances, rendre plus rationnels, sinon plus moraux, les choix individuels, et donc les décisions collectives, elle peut aussi parfois avoir l'effet inverse. Cet article propose une autre justification, selon laquelle la valeur de la délibération démocratique tient en premier lieu à ce qu'elle traite équitablement les citoyens, non en tant qu'orateurs, mais en tant qu'auditeurs. La confrontation des raisons rend en effet moins inégales les conditions du jugement politique: elle donne aux participants des chances plus égales de former un jugement autonome et éclairé à propos de la décision collective à prendre.

En conséquence, la délibération démocratique doit être instituée là où il importe d'assurer autant que possible l'égalité des conditions du jugement *et* où son efficacité épistémique peut au moins être présumée — car il n'est guère désirable de pouvoir juger entre égaux si cela condamne à mal juger. Elle ne devrait donc pas, en particulier, être cantonnée seulement à des petites arènes — enceintes locales, mini-publics composés par tirage au sort ou assemblées élues. Elle devrait aussi être instituée à l'échelle de la communauté tout entière, sous la forme nécessairement *sui generis* d'une délibération médiatisée, lorsque le peuple doit se prononcer dans les urnes⁸.

Pour développer la justification fondée sur l'égalité des conditions du jugement, cet article examine successivement les principales défenses de la délibération démocratique. Quatre thèses sont avancées. Premièrement, les défenses de la délibération invoquant ses effets sur les participants ou sa valeur expressive ne sont pas indépendantes: elles doivent présupposer sa qualité épistémique ou son équité. Deuxièmement, la valeur épistémique de la délibération démocratique, si elle peut être présumée, n'est pas établie de façon générale: il est possible que le fait de délibérer avant d'arrêter la décision collective diminue aussi — ou plus — souvent les chances de prendre

more, « Beyond the Fact of Disagreement? The Epistemic Turn of Deliberative Democracy », *Social Epistemology. A Journal of Knowledge, Culture and Policy*, 31(3), 2017, p. 277-295.

6. Voir notamment Thomas Christiano, *The Rule of the Many. Fundamental Issues in Democratic Theory*, Boulder, Co, Westview Press, 1996, p. 231-236; Gerald Gaus, « 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, The MIT Press, 1996, p. 205-242; Jeremy Waldron, *Law and Disagreement*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

7. David Estlund, *L'Autorité de la démocratie. Une perspective philosophique*, trad. Y. Meinard, Paris, Hermann, 2011, p. 174-181.

8. Charles Girard, « La délibération médiatisée. Démocratie et communication de masse », *Archives de philosophie du droit*, 54, 2011, p. 249-266.

une bonne décision qu'elle ne les augmente. Troisièmement, si la délibération donne des chances inégales aux orateurs de persuader leurs concitoyens, elle rend en revanche moins inégales les conditions sous lesquelles les auditeurs peuvent porter un jugement sur la décision à prendre. Quatrièmement, si la valeur épistémique de la délibération est incertaine, l'exigence d'équité suffit à justifier que l'on y recoure.

Cet article porte ainsi sur le pourquoi, plutôt que sur le comment⁹, de la délibération démocratique; il faut toutefois, avant de développer ces thèses, considérer en quoi elle consiste.

La délibération collective

L'idée selon laquelle un corps collectif devrait délibérer pour prendre une décision est encouragée par l'analogie parfois opérée entre la décision *individuelle* et la décision *collective*. Il est souvent admis qu'une décision individuelle, pour être autonome et éclairée, doit être délibérée, c'est-à-dire prise à l'issue d'une pesée du pour et du contre¹⁰. L'agent doit confronter les unes aux autres, à la lumière des fins qu'il poursuit, les raisons d'opter pour chacune des différentes actions qu'il envisage¹¹. Alors seulement est-il vraiment l'auteur du choix qu'il fait et peut-il améliorer ses chances de faire un bon choix, qui sert ses intérêts. Plus la pesée des raisons d'agir, orientée par la compréhension des possibilités et des fins poursuivies, est systématique, plus le choix peut être autonome et éclairé.

La valeur de la délibération collective, et en particulier démocratique, ne peut cependant être simplement dérivée de la valeur de la délibération individuelle, car la première n'est pas analogue à la seconde. Un groupe d'êtres humains ne saurait en effet délibérer de la même façon qu'un être humain, puisque la prise de décision collective fait intervenir des esprits individuels distincts. On peut certes imaginer que les membres d'un groupe pèsent individuellement les raisons d'agir exactement de la même façon sur la même question à partir des mêmes fins et parviennent au même résultat. Il n'est pas *logiquement* inconcevable qu'un groupe d'êtres humains réalise une unité rationnelle globale analogue à celle que peut réaliser un individu unique¹². Cela est toutefois *psychologiquement* irréaliste, étant donné la séparation des volontés individuelles et la complexité des processus mentaux à l'œuvre. S'il est vrai que nous pouvons concevoir un couple s'appro-

9. Bernard Manin, « Comment promouvoir la délibération démocratique. Priorité du débat contradictoire sur la discussion », *Raisons politiques*, 42(2), 2011, p. 83-113.

10. Jean-Jacques Rousseau, *Lettres écrites de la Montagne*, in *Œuvres Complètes*, t. III, Paris, Gallimard, 1964, p. 833.

11. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, III, 5, 1112b21, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1990, p. 135.

12. Carole Rovane, *The Bounds of Agency. An Essay in Revisionary Metaphysics*, Princeton, Princeton University Press, 1999, p. 141.

chant de l'idéal d'une complète unité rationnelle¹³, notre réaction sensée face à un couple réel manifestant une telle harmonie apparente est de nous demander lequel des partenaires domine l'autre au point de lui imposer ainsi ses choix.

Comment penser alors la délibération collective sans l'identifier à la délibération individuelle d'un individu collectif? Elle implique elle aussi la confrontation des raisons d'agir. Sur ce point l'analogie peut être maintenue: il s'agit, comme dans la délibération individuelle, de peser le pour et le contre, c'est-à-dire de comparer les actions possibles et les raisons de choisir ou de rejeter chacune d'entre elles¹⁴. Cette pesée doit être collective pour que la délibération le soit aussi. Lorsque les membres d'un groupe confrontent en leur for intérieur les raisons d'agir sans se communiquer leurs raisons, ils délibèrent simultanément, mais non collectivement. Délibérer ensemble exige de formuler les uns pour les autres des raisons d'adopter ou de rejeter une décision collective possible¹⁵. Dans une assemblée délibérative, écrit ainsi le Philosophe, « tantôt l'on exhorte, tantôt l'on dissuade¹⁶ ».

La délibération ne peut cependant être réduite au seul moment de la confrontation des raisons, car cette dernière ne peut être séparée, en amont, de l'identification de la *question pratique* à laquelle il s'agit de répondre (Que faisons-nous à propos de X?), des *options considérées* (Que pouvons-nous faire à propos de X?) et des *finis poursuivies* (Que cherchons-nous à faire en agissant à propos de X?). Non seulement le cours pris par la pesée collective des raisons dépend de la question, des options et des fins retenues, mais elle peut amener les participants à revenir en arrière pour les réviser. Des options peuvent être disqualifiées ou découvertes, des fins peuvent être hiérarchisées ou réinterprétées, les termes de la question posée ou le fait même qu'elle soit posée peuvent être remis en cause sous l'effet du débat contradictoire.

La pesée des raisons ne saurait pas plus être isolée, en aval, de l'*arrêt de la décision collective*, car c'est là la fin qui l'oriente. La motivation et le comportement des participants changent en effet lorsqu'il s'agit d'arrêter une décision contraignante pour tous. Discourir sur l'opportunité d'une guerre et se décider (ou non) à la soutenir sont deux choses fort différentes; débattre des mérites de candidats dans l'absolu et choisir un bulletin à déposer dans l'urne aussi. En outre, le mode d'arrêt employé influence la pesée des raisons: on n'argumente pas de la même manière selon qu'il importe de s'assurer du soutien d'une majorité, d'obtenir l'unanimité dans les urnes, ou encore d'obtenir un consensus apparent (lorsqu'aucune oppo-

13. *Ibid.*

14. Manin, « Comment promouvoir la délibération démocratique? », p. 102.

15. Aristote, *Rhétorique*, 1358b23, trad. P. Chiron, Paris, Garnier Flammarion, 2007, p. 141.

16. *Ibid.*, 1358b9, p. 140.

sition n'est plus formulée publiquement et que la dernière proposition discutée l'emporte sans vote¹⁷).

La *délibération collective* débute ainsi avec la formulation d'une question pratique partagée; requière l'identification de réponses possibles et de fins communes à poursuivre, puis la pesée collective des raisons d'adopter ou non les actions envisagées; elle se conclut lorsqu'une procédure — tel le vote à la majorité — intervient pour dériver des choix individuels ainsi formés une décision collective. Elle se distingue donc de la simple discussion en ce qu'elle suppose une confrontation systématique des raisons d'agir. Mais elle se distingue aussi du simple débat argumenté en ce qu'elle constitue un mode de prise de décision. Il ne suffit pas que l'on parle de la décision à prendre ni que l'on argumente à ce sujet pour qu'il y ait une délibération: il faut que la confrontation systématique des raisons d'agir s'effectue *afin de* déterminer la décision finalement arrêtée. Elle est toutefois incomplète en tant que procédure décisionnelle, car elle doit trouver son terme soit dans le dénombrement des voix par le vote soit dans l'apparition d'un consensus apparent — soit encore, mais cela est fort rare, dans le tirage au sort d'un bulletin parmi ceux déposés dans l'urne¹⁸. La délibération collective ne permet pas d'arrêter la décision collective, mais seulement d'informer les choix individuels dont celle-ci dérive: elle nourrit les délibérations individuelles de ceux qui y participent.

La délibération démocratique

La délibération démocratique constitue une forme spécifique de délibération collective, car elle est soumise à une série de contraintes fixées par le cadre démocratique, c'est-à-dire par l'idée que les citoyens qui participent à la pesée collective des raisons sont libres et égaux. Elle se distingue par cinq traits, qui renvoient à la fois à des normes internes, réglant la procédure, et à des conditions externes, relatives au contexte social et juridique. La délibération démocratique est libre, égalitaire, publique, contradictoire et orientée vers le bien commun.

La *liberté* est une norme: chaque participant doit pouvoir intervenir comme il le souhaite dans la délibération, dans les limites imposées par les autres normes. C'est aussi une condition: chacun doit disposer de protections juridiques fondamentales assurant son indépendance pour pouvoir jouir de cette liberté. L'égalité est une norme: les participants doivent se voir reconnaître un statut égal, dans la délibération. C'est aussi une condition: l'égalité matérielle et symbolique entre les citoyens est requise pour qu'ils puissent profiter également de ce statut. La *publicité* est une norme: ce qui

17. Philippe Urfalino, « La décision par consensus apparent. Nature et propriétés », *Revue Européenne des Sciences Sociales*, XLV (136), 2007, p. 47-70.

18. Akhil Reed Amar, « Choosing Representatives by Lottery Voting », *Yale Law Journal*, 93, 1984, p. 1283-1308.

est dit au sein de l'arène délibérative doit être entendu de tous les participants. C'est aussi une condition : tous les citoyens doivent pouvoir accéder à l'arène où se tient la délibération, pour que celle-ci soit pleinement publique. Le *contradictoire* est une norme constitutive de toute délibération : les raisons de choisir entre les actions collectives concurrentes envisagées doivent être systématiquement soumises à la critique. Il renvoie aussi à une condition : le contexte social doit offrir des ressources éducatives, informationnelles et argumentatives suffisantes — et également réparties — pour que la critique systématique soit possible. L'orientation vers le *bien commun* est une norme : les raisons doivent être pesées et les options évaluées à la lumière de l'exigence de la promotion égale des intérêts individuels. Elle renvoie aussi à une condition : la promotion du bien commun doit constituer une norme sociale partagée, donc invocable pour défendre ou dénoncer les propositions et les arguments formulés ; le sens de la justice des citoyens doit en outre pouvoir se développer.

Ces normes et conditions peuvent être réalisées à différents degrés, mais il est un seuil en deçà duquel elles font simplement défaut. Une discussion à laquelle manque la liberté, l'égalité ou la publicité, qui n'est pas contradictoire ou dirigée vers le bien commun, ou simplement qui ne conduit pas à l'arrêt d'une décision collective à partir des choix formés à son terme par les participants, n'est pas une délibération démocratique. C'est le cas d'une grande part des débats organisés dans des enceintes formelles ou informelles, au sein des arènes politiques classiques comme des nouveaux dispositifs participatifs, y compris lorsqu'ils sont conduits au nom d'un « impératif délibératif¹⁹ » institué en norme organisant l'action publique.

La délibération démocratique ne saurait en outre se réaliser spontanément, car les obstacles à la liberté, à l'égalité et à la publicité, mais aussi à l'argumentation contradictoire ou à l'orientation vers le bien commun sont nombreux. Ses normes et conditions ne sont pas produites par la pratique délibérative elle-même, même si celle-ci peut les renforcer. Elles doivent, au contraire, être instituées : des politiques publiques doivent réaliser les conditions externes, des agents doivent mettre en œuvre les normes internes. L'organisation de la délibération démocratique exige ainsi la régulation de l'arène délibérative et la modération des échanges en son sein. Les normes délibératives contraignent d'ailleurs moins le comportement des participants — même si ces derniers peuvent y adhérer et s'en inspirer — que l'action des régulateurs et des modérateurs chargés de les instituer. Le pouvoir que détiennent ces derniers peut menacer la liberté et l'égalité des participants ; son exercice doit donc être borné et contrôlé. Les normes du contradictoire et du bien commun, en particulier, ne les autorisent pas à

19. Loïc Blondiaux et Yves Sintomer, « L'impératif délibératif », *Politix*, 15(57), 2002, p. 17-35 ; Loïc Blondiaux, « La délibération, norme de l'action publique contemporaine ? », *Revue Projet*, 268(4), 2001, p. 81-90.

réduire certains participants au silence sous prétexte que leurs raisons ne seraient pas bonnes ou leurs propositions contraires au bien commun. C'est précisément ce que la délibération doit permettre aux participants de juger par eux-mêmes : les modérateurs — du président de séance dans une assemblée aux journalistes animant le débat public dans les médias — ne doivent pas pouvoir en décider à leur place.

Poser la question de la valeur de la délibération démocratique oblige à un examen comparatif : elle ne peut être établie que relativement. La comparaison pertinente n'oppose pas la délibération au vote, comme cela est parfois suggéré, mais le vote précédé par une délibération au vote sans délibération. La confrontation des raisons, en effet, doit le plus souvent être close par le dénombrement des voix, sauf lorsque la taille très restreinte du groupe et les relations entre ses membres rendent possible l'émergence d'un consensus apparent. Encore faut-il noter que le vote ne se déroule jamais sans discussion préalable. On se parle toujours, en effet, avant de compter les voix. Ces discussions peuvent cependant être contraintes, inégalitaires ou privées ; elles peuvent ne satisfaire ni l'exigence du contradictoire ni celle de l'orientation vers le bien commun. L'apport possible de la délibération démocratique ne consiste donc pas à faire que l'on se parle afin de décider, ce qui est inévitable, mais plutôt à régler la manière dont on se parle.

Il faut donc distinguer, d'une part, les discussions politiques qui occupent continument l'espace public, et, d'autre part, la délibération démocratique. Cette dernière impose, lorsqu'elle est instituée, des contraintes qui dérivent de l'idée d'une prise de décision raisonnée entre citoyens libres et égaux. Il est certes une continuité possible entre la discussion publique et la délibération démocratique : la première peut parfois satisfaire, jusqu'à un certain point, certaines des normes délibératives, et la seconde soumet à l'épreuve de la critique systématique des raisons qui ont souvent d'abord pris forme dans la discussion publique. Il n'en reste pas moins que lorsque les membres d'une communauté politique s'astreignent, avant de voter, à soumettre leurs échanges discursifs à des exigences de liberté, d'égalité, de publicité, d'argumentation contradictoire et d'orientation vers le bien commun, ils s'engagent dans une activité spécifique, qui rompt avec le cours ordinaire de la discussion politique. Ont-ils de bonnes raisons de le faire ?

Le recours à la délibération démocratique peut être justifié par sa valeur *instrumentale*, liée à ce qu'elle produit des effets désirables, ou par sa valeur *intrinsèque*, indépendante de ses effets.

Les justifications instrumentales invoquent l'efficacité de la délibération démocratique en tant qu'instrument servant la réalisation de certains buts. Une première justification de ce type est d'ordre épistémique. Elle affirme que la confrontation des raisons tend à favoriser la prise de bonnes décisions collectives, définies comme telles en référence à un critère substantiel objectif — indépendant des jugements individuels — tel que le bien commun. Une seconde justification instrumentale, non épistémique, invoque

non la qualité des décisions que la délibération démocratique tend à produire, mais les effets appréciables qu'elle peut avoir sur l'état des participants ou sur leurs relations.

Les justifications non instrumentales de la délibération démocratique ne s'appuient pas sur son aptitude à réaliser certains buts, mais invoquent ses propriétés intrinsèques. Une première justification de ce type met en avant son équité: la confrontation des raisons, lorsqu'elle est ouverte à tous, rendrait plus égales les chances qu'ont les participants d'influencer l'issue de la prise de décision. Une deuxième justification non instrumentale souligne plutôt la valeur expressive de la délibération démocratique: en traitant les participants comme des agents autonomes, elle leur manifesterait publiquement le respect qui leur est dû.

Parmi ces justifications, certaines sont indépendantes, au sens où elles se suffisent à elles-mêmes: c'est le cas de la justification épistémique et de la justification par l'équité. Les autres, à l'inverse, quoique parfois traitées comme si elles l'étaient, ne le sont pas: qu'elles invoquent les effets bénéfiques ou la valeur expressive de la confrontation des raisons, elles présupposent en réalité l'une ou l'autre des justifications précédentes, et ne peuvent donc que les compléter. Considérons-les tour à tour, afin de le montrer.

Rendre les citoyens meilleurs

Certaines défenses instrumentales de la délibération démocratique invoquent, non sa valeur épistémique, mais sa tendance à rendre les citoyens meilleurs. Elle aurait, indépendamment de la qualité des décisions auxquelles elle conduit, des effets appréciables sur l'état des participants ou sur leurs relations. Dans certaines circonstances, la participation à la confrontation publique des raisons, comme orateurs et auditeurs, peut en effet accroître le savoir et les capacités politiques²⁰ des individus, mais aussi les amener à se sentir plus aptes ou autorisés à agir politiquement²¹. L'expérience partagée de la délibération peut aussi faciliter le ralliement à la décision majoritaire des citoyens mis en minorité, qui ont pu faire entendre leur position et exiger des justifications, ou encore renforcer la cohésion du groupe délibérant, en favorisant la compréhension mutuelle en son sein²². Même si les membres d'une communauté politique ne parviennent pas à se mettre d'accord, par exemple, sur la meilleure manière d'organiser le système d'assurance santé,

20. Jane Mansbridge, « On the Idea that Participation Makes Better Citizens », in S. L. Elkin et K. E. Soltan (dir.), *Citizen Competence and Democratic Institutions*, University Park, Penn State University Press, 1999, p. 291-328; James S. Fishkin et Robert C. Luskin, « Deliberation and Better Citizens », 2004 [en ligne: <http://cdd.stanford.edu/research/papers/2002/bettercitizens.pdf>].

21. Archon Fung et Eric Ollin Wright (dir.), *Deepening Democracy. Innovations in Empowered Participatory Governance*, New York, Verso, 2003.

22. Thomas Christiano, *The Rule of the Many*, p. 84; John Gastill, *By Popular Demand*, Berkeley, University of California Press, 2000, p. 119-121.

ils peuvent, en se livrant à un effort d'argumentation et de contre-argumentation systématique, développer une opinion mieux informée au sujet de la répartition des risques médicaux ou se découvrir la capacité à défendre, face aux autres, la politique de santé qui leur paraît la plus juste, devenir plus enclins à admettre la légitimité éventuelle du système finalement choisi ou développer un sentiment de solidarité vis-à-vis des autres membres, notamment les plus vulnérables.

L'effet de la délibération collective sur ceux qui y participent a fait depuis plusieurs décennies l'objet de nombreuses études empiriques, tentant notamment d'établir dans quelles circonstances et à quelles conditions ces effets bénéfiques peuvent se produire²³. Elles montrent qu'ils dépendent étroitement du contexte, mais ne permettent pas d'affirmer qu'ils se produisent plus souvent que les effets inverses. Il peut aussi arriver, en effet, que le débat contradictoire dégrade le savoir politique des individus en propageant des croyances fausses, qu'il favorise la passivité ou le sentiment d'incapacité politique en renforçant notamment la perception d'une inégalité des compétences, qu'il compromette l'acceptation de la décision finale en rendant plus saillants les traits qui la rendent pour certains intolérable, ou encore qu'ils compromettent la cohésion ou le respect mutuel en nourrissant l'hostilité entre concitoyens. La délibération sur les politiques de santé peut laisser l'emporter des représentations erronées des risques médicaux ou des déterminants sociaux de certaines maladies, rendre plus aigu le sentiment d'impuissance ou d'illégitimité de ceux qui ne disposent pas de l'expertise médicale ou économique pertinente, renforcer chez une minorité la conviction que la décision majoritaire sacrifie ses intérêts médicaux ou financiers, ou encore aviver l'hostilité de ceux qui estiment que leurs besoins spécifiques sont sacrifiés ou que leur contribution propre est excessive vis-à-vis de ceux qu'ils jugent favorisés.

Même si l'on suppose que la délibération démocratique produit le plus souvent sur ceux qui y participent des effets jugés désirables, elle ne saurait en outre être justifiée *exclusivement* par ces derniers²⁴. Une procédure politique qui éduque les participants ou les rend plus solidaires, mais qui n'est ni équitable ni favorable à la prise de bonnes décisions, n'est en effet pas désirable du point de vue de ceux dont le sort est déterminé par son issue. Le

23. Tali Mendelberg, « The Deliberative Citizen. Theory and Evidence », *Research in Micropolitics*, 6, 2002, p. 151-192 ; Michael X. Delli Carpini, Fay Lomax Cook et Lawrence R. Jacobs, « Public Deliberation, Discursive Participation, and Citizen Engagement: A Review of the Empirical Literature », *Annual Review of Political Science*, 7, 2004, p. 315-344 ; David M. Ryfe, « Does Deliberative Democracy Work ? », *Annual Review of Political Science*, 8, 2005, p. 49-71 ; Shawn Rosenberg, *Deliberation, Participation and Democracy. Can the People Govern ?*, New York, Palgrave MacMillan, 2007 ; Tina Nabatchi, John Gastil, Matt Leighninger et G. Michael Weiksner (dir.), *Democracy in Motion. Evaluating the Practice and Impact of Deliberative Civic Engagement*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

24. Jon Elster, « Le marché et le forum. Trois variétés de théories politiques », trad. J.-F. Spitz, in C. Girard et A. Le Goff (dir.), *La démocratie délibérative*, p. 158.

problème n'est pas qu'il soit impossible de tirer bénéfice ou satisfaction de la participation à une activité comme la politique si l'on ne poursuit pas un but distinct de la participation elle-même²⁵. Un individu peut certainement participer au processus politique de la façon dont on participe à un jeu de rôle, dans le but de profiter de l'expérience du jeu. Le problème est plutôt qu'un instrument qui se révèle avoir des *effets secondaires* désirables, mais ne pas aider ceux qui l'emploient à réaliser la *fin première* qu'ils poursuivent perd sa valeur de leur point de vue. Or la fin première poursuivie en politique est l'arrêt de bonnes décisions. Les individus s'inquiètent avant tout, en effet, de la façon dont les décisions politiques qui s'imposent à eux vont les affecter. Ils s'inquiètent aussi, en conséquence, de la répartition de l'influence qui peut être exercée sur la prise de décision. Il leur importe, par exemple, que les assurances santé accessibles ne les exposent pas à des risques excessifs ou à des coûts exorbitants, et donc que les procédures politiques encadrant ces assurances ne soient pas livrées à l'influence disproportionnée de ceux dont les intérêts sont, sur ce point, contraires aux leurs. Le souci pour la qualité des décisions qui nous contraignent, dont découle pour partie le souci de l'équité des procédures qui les produisent, n'exclut certes pas le désintérêt pour la politique lorsque nos intérêts ou valeurs ne nous paraissent pas sérieusement menacés ou lorsque nous nous croyons incapables de les défendre. Mais nous ne nous satisfaisons pas de les voir sacrifiés lorsque nous croyons qu'il nous est possible de l'empêcher.

Les effets secondaires de la délibération démocratique ne peuvent donc suffire à justifier que l'on y recoure. Ils peuvent renforcer son attrait aux yeux de ceux qui doivent prendre une décision collective, mais seulement si son équité ou sa qualité épistémique la leur font déjà paraître désirable.

Respecter l'autonomie des agents

Certaines défenses non instrumentales de la délibération démocratique mettent en avant, non son équité, mais sa valeur expressive : elle traiterait ceux qui y participent en tant qu'agents autonomes et leur manifesterait ainsi publiquement le respect qui leur est dû. S'engager, au moment de la prise de décision, dans la confrontation publique des raisons permettrait ainsi aux citoyens de se traiter les uns les autres « en tant qu'intelligences actives et en tant que consciences²⁶ » ou encore de se manifester les uns aux autres un « égal respect mutuel » par un effort réciproque de justification²⁷. Deux idées, distinctes, quoique compatibles, sont ainsi formulées. Selon la

25. *Ibid.*, p. 162.

26. Jeremy Waldron, « Legislation by Assembly », *Loyola of Los Angeles Law Review*, 46, 2000, p. 529.

27. Amy Gutmann et Dennis Thompson, *Democracy and Disagreement*, Cambridge, Harvard University Press, 1996, chap. II ; *Why Deliberative Democracy?*, Princeton, Princeton University Press, 2004, p. 21-23.

première, l'agent moral a le droit d'être reconnu capable de faire des choix politiques délibérés, il faut donc lui donner les moyens d'exercer son jugement. Or la délibération démocratique l'y invite et lui fournit pour cela informations et raisons (§25). Selon la seconde, l'agent moral a le droit d'exiger une justification pour les contraintes qui lui sont imposées par autrui. Or la délibération démocratique oblige à fournir des raisons à l'appui des propositions politiques défendues. Sa valeur tiendrait, dans les deux cas, à ce qu'elle exprime le statut des citoyens comme agents autonomes : elle les traite d'une façon qui respecte leur capacité de jugement ou leur droit à la justification²⁸.

Les justifications fondées sur la valeur expressive de la délibération démocratique doivent cependant, elles aussi, présupposer son équité ou sa qualité démocratique. D'une part, être reconnu publiquement par les procédures décisionnelles comme apte à délibérer ou ayant droit à la justification, ne constitue qu'une visée secondaire de la participation (de même que bénéficiaire de ses effets éducatifs). Cela peut revêtir une grande importance pour les participants, mais ne saurait néanmoins justifier à leurs yeux qu'ils optent pour une procédure jugée par ailleurs inefficace ou inéquitable. D'autre part, la valeur expressive de la délibération démocratique est, à la différence de ces effets secondaires éventuels, dérivée de sa qualité épistémique ou de son équité. Une procédure dépourvue de valeur épistémique, qui n'aide pas les participants à former un jugement plus éclairé, car plus informé, cohérent et réfléchi, à propos de la décision à prendre, ne les aide pas à participer à la prise de décision démocratique en agents autonomes aptes à délibérer. Il est difficile de voir en quoi elle respecte leur autonomie si elle diminue ou laisse inchangées leurs chances de bien juger. Une procédure qui amène les participants à formuler des justifications, mais ne les aide pas par là à prendre une décision effectivement justifiable ne les traite pas non plus en agents autonomes ayant droit à la justification. Il est difficile de voir en quoi elle respecte leur autonomie si elle diminue ou laisse inchangées les chances que la proposition finalement retenue — la seule qui les contraigne en définitive — soit susceptible d'une justification satisfaisante. Même les théories de la raison publique, qui pensent la délibération collective sous l'angle de la justification plutôt que de la persuasion²⁹, doivent, pour cette raison, lui attribuer certaines vertus épistémiques. S'il s'avérait qu'en délibérant à propos des différentes stratégies économiques de lutte contre le chômage, les citoyens étaient le plus souvent voués à détériorer leurs chances de former un jugement éclairé à ce sujet et de parvenir à une décision collec-

28. Rainer Forst, *The Right to Justification. Elements of a Constructivist Theory of Justice*, New York, Columbia University Press, 2012, p. 189.

29. Charles Girard, « Raison publique rawlsienne et démocratie délibérative. Deux conceptions inconciliables de la légitimité politique ? », *Raisons politiques*, 34, « D'après Rawls (2) », 2009, p. 73-100.

tive justifiable — par exemple parce que des visions inexactes de ses causes structurelles, des représentations irréalistes du marché de l'emploi, ou des interprétations biaisées des intérêts des chômeurs se trouvaient systématiquement favorisées —, il ne serait guère crédible d'affirmer que cette procédure les traite en agents autonomes et de justifier par là qu'on y recoure.

La délibération démocratique ne peut donc revêtir une valeur expressive que si elle a des vertus épistémiques suffisantes, ou si, à qualité épistémique égale, elle est plus équitable que les autres. Une procédure qui donne à tous les participants des chances égales d'exercer leur jugement ou d'exiger que des raisons leur soient données a — si elle ne réduit pas en même temps ces chances — une valeur expressive: elle reflète *l'égle* capacité à l'autonomie ou *l'égal* droit à la justification reconnus aux citoyens. Une procédure qui ne serait ni plus efficace ni plus équitable que les autres n'aurait en revanche aucune valeur de ce type.

La délibération démocratique ne peut pas plus être justifiée sur une base *exclusivement* expressive qu'elle ne peut l'être à partir de ses *seuls* effets secondaires. Elle doit donc tirer sa valeur *en premier lieu* de son équité ou de sa qualité épistémique. Tournons-nous à présent vers ces deux justifications.

Prendre de bonnes décisions: moraliser les jugements

La première justification indépendante de la délibération démocratique, de type instrumental, est épistémique: elle affirme que cette dernière favorise la prise de bonnes décisions. La justification épistémique d'une procédure doit montrer qu'elle produit le type de décisions recherché plus souvent que les procédures rivales³⁰. Dans le cas présent, elle doit établir que la tenue d'une délibération avant l'arrêt de la décision collective améliore plus souvent qu'elle ne détériore les chances de prendre une décision conforme au bien commun. Les désaccords sur le bien commun rendent de toute évidence une telle évaluation des probabilités particulièrement difficile. Il est néanmoins possible de chercher à identifier des mécanismes par lesquels la pesée collective des raisons est susceptible de favoriser la prise de bonnes décisions.

Les approches épistémiques invoquent pour ce faire deux types distincts de considérations. Elles considèrent, d'une part, l'aptitude de la délibération démocratique à *moraliser* les choix individuels en les rendant plus soucieux du bien commun, ce qui favorise l'arrêt d'une décision collective conforme à ce dernier. Cette moralisation a une portée épistémique, dès lors que le bien commun est le critère indépendant retenu pour distinguer les bonnes décisions des mauvaises. Ces approches considèrent, d'autre part, l'aptitude de la délibération démocratique à *rationaliser* les choix individuels, c'est-à-dire à satisfaire des exigences épistémiques générales, qui ne

30. Estlund, *L'autorité de la démocratie*, p. 23.

sont pas liées spécifiquement à la poursuite du bien commun, mais sont communes à toute recherche rationnelle. Si une procédure tire profit des connaissances disponibles, élimine les erreurs factuelles ou assure une plus grande cohérence des raisonnements que ne le font les procédures rivales, alors elle leur est préférable.

L'argument de la moralisation suggère que la confrontation publique des raisons rapproche les préférences individuelles et donc les décisions collectives qui en sont tirées du bien commun. Un double mécanisme est invoqué : d'abord, le caractère public de la délibération oblige chacun à formuler des considérations acceptables par tous ; ensuite le fait de formuler publiquement ces considérations l'amène à réviser ses préférences pour les rendre plus conformes à ce qui est acceptable par les autres. Celui qui veut être plus riche que les autres quoiqu'il arrive se voit ainsi amené à formuler une exigence plus acceptable par eux — être aussi riche qu'eux, ou être riche à proportion de son mérite, etc. — puis à réviser en ce sens ses préférences réelles³¹. Celui qui souhaite pouvoir polluer impunément afin d'augmenter ses profits pourra en venir de même à demander plutôt des restrictions en matière de pollution qui soient équitablement réparties ou tiennent compte de certains impératifs économiques, puis à souhaiter sincèrement leur mise en place. Examinons les deux thèses qui soutiennent ce raisonnement.

La première thèse affirme que le fait d'argumenter en public obligerait à avancer des considérations recevables par tous. L'argumentation publique conduite au nom d'un intérêt égoïste a pu être présentée comme une impossibilité pragmatique³². Mais il n'est pas exceptionnel ni toujours contre-productif de défendre une mesure en public par des raisons égoïstes. Si de tels plaidoyers peuvent susciter l'opprobre, ils provoquent aussi parfois l'admiration pour celui qui sait défendre avec pugnacité son intérêt ou la bienveillance de ceux qui croient que leur propre intérêt est aligné avec le sien. Un candidat accusé par exemple de se livrer impunément à la fraude fiscale peut affirmer que cela ne fait qu'établir son habileté et prouver qu'il saura défendre ceux qui, comme lui, en ont assez de payer pour les autres. La stratégie consistant à incarner l'intérêt particulier d'un groupe partiel, mais puissant, peut suffire à l'emporter dans le jeu politique.

Cela n'est pas surprenant, car la contrainte réelle que la publicité des débats exerce sur les orateurs et les amène à rendre hommage au bien commun résulte moins d'une nécessité argumentative ou d'une impossibilité pragmatique que d'une norme sociale, liée à l'*ethos* des sociétés égalitaires. En obligeant à justifier publiquement son opinion, la délibération expose en effet à la critique, qui peut s'appuyer sur les normes sociales partagées. Dans des sociétés où l'égalité entre membres de la communauté est une valeur

31. Joshua Cohen, « Délibération et légitimité démocratique » (1989), trad. C. Girard, in C. Girard et A. Le Goff (dir.), *La démocratie délibérative*, p. 224.

32. Elster, « Le marché et le forum », p. 138.

essentielle, la confrontation publique des raisons permet d'employer la norme du bien commun pour discréditer les revendications qui se révèlent, à sa lumière, inacceptables. Cette norme admet cependant, comme toute norme, des exceptions et une certaine souplesse. Elle ne peut contraindre les comportements que si certains — une minorité peut parfois suffire³³ — la respectent de façon manifeste, obligeant par-là les autres à s'y plier également ou à accepter les coûts de la transgression

Un argument distinct invoque la logique propre à l'effort de persuasion : on prend la parole dans une délibération pour convaincre les autres et l'emporter ; chaque orateur, s'exprimant devant tous les autres, a donc intérêt à privilégier des considérations acceptables par tous les autres³⁴. Mais en réalité cette visée n'est requise que si la délibération doit impérativement s'achever par l'apparition d'un consensus ou par un vote unanime, ce qui n'est guère praticable en dehors des groupes de taille très restreinte. Dès lors que la délibération s'achève par un vote à la majorité, il suffit pour l'emporter de réunir le plus grand nombre autour de sa proposition. Or il est souvent plus aisé de parvenir à un accord majoritaire en sacrifiant les intérêts d'une minorité que de parvenir à un accord unanime, réconciliant tous les intérêts. Lorsqu'un conflit politique oppose des groupes culturels ou religieux — sur le contenu des programmes scolaires ou la place des signes religieux dans l'espace public, par exemple — il est souvent plus facile, à court terme du moins, de défendre la position du groupe majoritaire, s'il en est un, que de chercher une solution acceptable par les uns et les autres. Même lorsque l'on ignore *ex ante* quelle majorité pourrait être constituée, la stratégie de l'unanimité n'est pas nécessairement la plus prometteuse, tant s'en faut.

La contrainte créée par l'argumentation publique, quel qu'en soit le ressort, peut en outre s'exercer sur les raisons formulées sans modifier les propositions avancées ou les préférences réelles : un orateur peut invoquer des justifications fallacieuses, renvoyant nominalelement au bien commun pour défendre des propositions égoïstes ou partiales. Celui qui veut être aussi riche que possible peut, sans revoir à la baisse ses exigences, persuader les autres que cela est dans leur intérêt, car il pourra alors mieux mettre ses talents à leur service, ou que cela est juste, car il a des mérites ou des besoins qu'ils n'ont pas. Celui qui ne veut pas qu'on l'empêche de polluer peut rejeter une norme limitant la pollution au prétexte qu'elle n'irait pas assez loin ou qu'elle ne serait pas assez équitable. Ces justifications fallacieuses peuvent certes être contestées au sein de la délibération,

33. Mill, *Considérations sur le gouvernement représentatif*, trad. M. Bozzo-Rey, J.-P. Cléro et C. Wrobel, Paris, Hermann, 2014, p. 187 ; Jon Elster, « L'usage stratégique de l'argumentation » *Négociations*, 4(2), 2005, p. 80.

34. Bernard Manin, « Volonté générale ou délibération ? Esquisse d'une théorie de la délibération politique », *Le débat*, 33, 1985, p. 89-90 ; Waldron, *Law and Disagreement*, p. 91.

en s'appuyant sur les normes communes, mais ne sont pas toujours démasquées et écartées.

La deuxième thèse, psychologique, affirme que le fait de formuler des considérations acceptables par tous conduirait à y adhérer sincèrement. L'orateur feignant la vertu civique finirait par devenir vertueux³⁵. Le mécanisme psychologique le plus couramment invoqué pour rendre raison de cette évolution est la réduction de la dissonance cognitive, qui passerait par la mise en cohérence des préférences et du discours. À supposer qu'un tel mécanisme soit systématiquement à l'œuvre, ce dont on peut douter au vu des longues carrières d'orateurs dont l'hypocrisie fait peu de doute, la réduction de la dissonance cognitive peut se faire par l'adhésion aux raisons fallacieuses invoquées plutôt que par la transformation de mes préférences. Si l'hypocrisie me coûte, je peux me convaincre que je mérite vraiment d'être plus riche que les autres, ou que cela sera vraiment dans leur intérêt. Je peux aussi me persuader que les politiques antipollution proposées seront de toute façon inefficaces ou qu'elles répartissent les sanctions de façon trop inéquitable. Il arrive sans doute que l'on en vienne à se convaincre soi-même en parlant « la voix de la raison³⁶ », mais rien n'indique que la délibération collective ait le plus souvent cet effet. En l'absence d'un accès non controversé au bien commun, la distinction entre justifications fallacieuses et justifications non fallacieuses est souvent difficile à faire, et l'aptitude des individus à la faire ne peut donc être jugée qu'avec prudence.

Le passage des déclarations vertueuses aux désirs vertueux demeure ainsi fort incertain. S'il faut reconnaître la force civilisatrice de l'hypocrisie, ce n'est pas en définitive au sens où la publicité modifierait les motifs égoïstes des orateurs, mais où elle les force ou les incite à les cacher³⁷. Or le vote à bulletin secret, qui protège les électeurs contre les pressions dont ils peuvent faire l'objet n'assure pas que les choix effectués dans l'isoloir seront conformes à ce qui a été affirmé publiquement. Et même si le vote final est public, et que chacun a donc intérêt à aligner son vote sur le discours tenu sous peine de paraître hypocrite, la délibération ne rend pas forcément les choix effectués plus moraux. Au contraire, elle peut alors rendre plus aisé un vote manifestement égoïste, car elle donne une occasion de le justifier par avance de façon fallacieuse : celui qui veut être plus riche que les autres ou rester libre de polluer peut, en s'en expliquant habilement, désarmer par avance les critiques que son vote aurait sinon suscitées.

L'argument de la moralisation n'est donc pas concluant. La délibération démocratique peut sans doute rendre parfois les participants plus sensibles au bien commun, et donc augmenter les chances que la décision prise

35. Elster, « Le marché et le forum », p. 138-139. (Cf. Robert Goodin, *Motivating Political Morality*, Oxford, Blackwell, 1992, p. 137.)

36. *Ibid.*, p. 139.

37. Elster, « Deliberation and Constitution Making », p. 111.

serve ce dernier, mais rien n'indique qu'elle ait souvent cet effet. Ce n'est guère étonnant, car une procédure ne saurait généralement moraliser à elle seule les choix individuels. Peut-elle les rationaliser ?

Prendre de bonnes décisions : rationaliser les jugements

L'argument de la rationalisation met en avant les qualités épistémiques générales de la délibération démocratique, qui sont indépendantes du critère substantiel retenu pour juger de la valeur des décisions.

Trois mécanismes propres à la délibération collective peuvent avoir un effet rationalisant. Le jugement individuel se trouve éclairé, tout d'abord, par la *mise en commun des informations*³⁸, qui donne à chacun une meilleure compréhension de la question, des options et des fins, mais aussi de la vision qu'ont les autres de leur intérêt et du bien commun³⁹. Grâce à la *division du travail argumentatif*, chacun peut, en outre, s'appuyer sur les arguments et contre-arguments formulés par les autres, plutôt que d'assurer seul l'identification et la mise à l'épreuve des raisons pertinentes⁴⁰. L'*association des intelligences*, enfin, peut faire surgir de nouvelles raisons ou options qui n'auraient pas été identifiées par les participants à travers une série de délibérations individuelles séparées⁴¹. Débattant de la politique énergétique à suivre, les membres d'une communauté politique peuvent acquérir des connaissances plus précises à propos des sources énergiques disponibles, comparer systématiquement leurs mérites et démérites grâce aux efforts d'argumentation et de contre-argumentation, et inventer par exemple de nouveaux compromis permettant d'opérer une transition vers de nouvelles sources énergétiques qui soit technologiquement, économiquement et politiquement viable. La délibération démocratique peut ainsi, à travers ces mécanismes, conduire à une bonne décision, ou du moins permettre d'éviter les plus mauvaises. La pesée collective des raisons pallie alors les limites de la rationalité individuelle. Une opinion minoritaire, mais correcte, peut parfois convaincre la majorité et l'emporter. C'est le scénario héroïque, souvent cité, de *Douze hommes en colère*, qui voit le juré n° 8 convaincre à lui seul les onze autres de ce qu'ils ne doivent pas condamner un jeune homme accusé de meurtre, car sa culpabilité n'est pas établie au-delà de tout doute raisonnable⁴².

La valeur épistémique de la délibération n'est pas pour autant établie, car à ses vertus répondent autant de vices possibles. Les informations mises

38. James Fearon, « Deliberation as Discussion », in J. Elster (dir.), *Deliberative Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 45-49.

39. Diego Gambetta, « Claro ! An Essay on Discursive Machismo », in J. Elster (dir.), *Deliberative Democracy*, p. 21-24.

40. Fearon, « Deliberation as Discussion », p. 49-52 ; Carlos Nino, *The Constitution of Deliberative Democracy*, New Haven, Yale University Press, 1996, p. 124.

41. Landemore, *Democratic Reason*, p. 93-103.

42. *Ibid.*, p. 98-99.

en commun peuvent être erronées ou mensongères. La division du travail argumentatif peut négliger des arguments décisifs, chacun se reposant sur les autres pour les prendre en charge ou le débat se focalisant sur d'autres raisons plus saillantes. L'association des intelligences peut faire émerger des propositions injustes ou des raisons fallacieuses qui ne seraient pas apparues dans une série de délibérations individuelles séparées⁴³. Des représentations faussées des dangers associés aux sources d'énergie considérées peuvent se répandre, la question de l'épuisement des ressources utiles ou de la gestion des déchets à moyen ou long terme peut être largement ignorée, des compromis peuvent être conçus qui font peser de façon disproportionnée le coût de la transition écologique sur les moins favorisés. Une opinion minoritaire et fautive peut parfois convaincre la majorité et l'emporter. Le juré n° 8 se trompait peut-être ; il est certainement aisé d'imaginer un scénario où il l'emporte à tort. S'il est de bonnes raisons de présumer que la délibération démocratique tend généralement à avoir un effet épistémique positif, il est ainsi également des raisons qui vont dans le sens contraire. Il n'est pas prouvé qu'elle accroît plus souvent qu'elle ne réduit la rationalité des choix individuels et de la décision collective.

La valeur épistémique de la délibération est certes parfois défendue sur une base expérimentale. En confiant des tâches analogues à des groupes qui emploient différentes procédures, il est en effet possible d'observer les effets de la délibération collective sur leur performance. Or diverses études suggèrent qu'elle améliore, sous certaines conditions, l'aptitude collective à résoudre des problèmes de coordination ou à répondre à des questions factuelles — par exemple évaluer la hauteur de la tour Eiffel⁴⁴. Mais un tel effet est largement tributaire des conditions sous lesquelles la délibération se déroule. De nombreux facteurs — composition sociale du groupe, répartition initiale des opinions, présence de modérateurs, type de sujet débattu — sont à cet égard déterminants, car ils peuvent faire jouer différents biais cognitifs et mécanismes d'influence sociale⁴⁵.

La *polarisation de groupe* illustre cette dépendance étroite au contexte social et aux normes procédurales. Il a été montré que les opinions des membres d'un groupe tendent, sous l'effet de certaines discussions, à évoluer dans le sens d'un soutien plus radical à l'opinion initialement dominante⁴⁶. Ce phénomène est récurrent : c'est pourquoi les discussions répétées entre partisans d'une même cause tendent à les radicaliser, quelle qu'elle soit —

43. Cass Sunstein, *Infotopia. How Many Minds Produce Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 75-102.

44. Joaquin Navajas, Tamara Niella, Gerry Garbulsy, Bahador Bahrami et Mariano Sigman, « Aggregated Knowledge from a Small Number of Debates Outperforms the Wisdom of Large Crowds », *Nature. Human Behavior*, 2(2), 2018, p. 126-132.

45. Sunstein, *Infotopia*, p. 45-73.

46. David G. Myers et Helmut Lamm, « The Group Polarization Phenomenon », *Psychological Bulletin*, 83 (4), 1976, p. 602-627.

qu'ils défendent par exemple l'abolition ou l'institution de la peine de mort. La radicalisation des opinions n'est pas en soi inquiétante, car les jugements les plus avisés ne sont pas forcément les moins radicaux. Le danger tient toutefois à ce qu'elle est mécanique dans la polarisation de groupe, comme le note Sunstein⁴⁷, c'est-à-dire déterminée par la seule répartition initiale des opinions, indépendamment de leurs mérites respectifs. Ce phénomène ne paraît toutefois se produire que là où une opinion est dominante au début du processus, et surtout, là où aucun modérateur n'intervient pour compenser les effets de la surreprésentation de certaines raisons ou la tendance au conformisme, en suscitant des prises de parole contradictoires et en assurant l'expression des voix minoritaires⁴⁸.

La multiplicité des facteurs à l'œuvre et le caractère partiel des corrélations établies, chacune valant toutes choses égales par ailleurs, empêchent, en l'état actuel des connaissances, toute généralisation sur la qualité épistémique de la délibération démocratique. Même si l'on admet, par exemple, qu'une plus grande diversité cognitive⁴⁹ améliore l'aptitude d'un groupe à prendre de bonnes décisions *toutes choses égales par ailleurs*, un groupe plus divers peut, en pratique, se révéler être aussi un groupe où la compétence politique moyenne est plus faible, où un biais moral particulier est plus répandu, ou encore où une opinion donnée est plus dominante, rendant la polarisation de groupe plus probable. Diversifier les perspectives représentées au sein d'une arène délibérative, en y faisant entrer des individus aux origines culturelles, positions sociales, ou appartenances religieuses diverses — ce qui peut être désirable à maints égards — peut aussi conduire, par exemple, à renforcer la présence en son sein d'un préjugé sexiste qui se trouve être largement partagé au sein de la société considérée.

La transférabilité de résultats expérimentaux obtenus à propos de questions factuelles ou de problèmes de coordination à des décisions politiques est en outre douteuse. Non seulement la connaissance certaine de ce qui constitue une bonne décision fait en la matière défaut, mais en outre un tel jugement met en jeu des considérations à la fois *factuelles*, sur l'état du monde, *prudentielles*, sur l'action préférable dans un contexte d'incertitude, et *normatives*, sur les exigences morales relatives à l'action politique. Dès lors qu'un critère indépendant de correction des décisions — tel le bien commun — est supposé, il est certes possible de maintenir une différence

47. Cass Sunstein, « Y a-t-il un risque à délibérer? Comment les groupes se radicalisent », trad. C. Girard et A. Le Goff, in C. Girard et A. Le Goff (dir.), *La démocratie délibérative*, p. 385-440.

48. Sunstein, « Y a-t-il un risque à délibérer? », p. 387; Bruce Ackerman et James Fishkin, « La Journée de la délibération », trad. C. Girard, in C. Girard et A. Le Goff, *La démocratie délibérative*, p. 434.

49. Hélène Landemore et Scott E. Page, « Deliberation and Disagreement. Problem Solving, Prediction, and Positive Dissensus », *Politics, Philosophy & Economics*, 14(3), 2015, p. 229-254.

entre bonnes et mauvaises décisions, ou du moins entre décisions meilleures et pires. Il est en conséquence possible de distinguer aussi les opinions sur la décision à prendre selon qu'elles sont — en fonction de l'épistémologie morale retenue — vraies ou fausses, valides ou invalides, adéquatement justifiées ou non. Mais les modes de raisonnement adaptés aux questions factuelles, prudentielles et normatives sont distincts. Des mécanismes vertueux pour le jugement factuel ne le sont pas nécessairement pour le jugement prudentiel ou normatif. Un choix collectif mieux informé peut ainsi être en même temps plus injuste. Une procédure donnant plus de poids aux avis d'experts maîtrisant un savoir factuel pertinent peut donner de ce fait un poids excessif à une vision biaisée du bien commun, liée par exemple à l'origine sociale ou à la trajectoire éducative qu'ils partagent. Les élites de la haute fonction publique peuvent à la fois détenir des compétences politiquement pertinentes et être aveugles, du fait d'un recrutement homogène ou d'une éducation standardisée, à la diversité des expériences sociales dont la prise de décision doit aussi tenir compte. L'appréciation globale de la qualité épistémique d'une procédure décisionnelle doit donc être attentive à ce qu'il s'agit là d'une notion composite, empruntant à trois registres hétérogènes. Les résultats expérimentaux obtenus à propos de questions factuelles ou de problèmes de coordination ne peuvent être simplement transférés aux questions politiques comme si elles appelaient exactement le même type de compétence.

Il n'est donc pas certain que la délibération démocratique augmente plus souvent les chances de parvenir à une bonne décision qu'elle ne les réduit. Il est certes de bonnes raisons de croire qu'elle favorise la rationalité, sinon la moralité, des choix individuels et des décisions collectives qu'ils déterminent ; elles ne suffisent toutefois pas à l'établir.

Décider à armes égales : persuader

La deuxième justification indépendante de la délibération démocratique fréquemment avancée, de type non instrumental, invoque son équité : cette dernière rendrait plus égales les chances d'influencer la décision en donnant à chacun la possibilité de prendre la parole pour convaincre les autres. Une justification de ce type est indépendante. Elle ne présuppose pas la qualité épistémique de cette procédure. L'égalité politique demande en effet que les décisions soient prises à armes égales, qu'elles tendent à être bonnes ou mauvaises. Elle est aussi distincte de la justification fondée sur sa valeur expressive, même si elle la rend possible. Il importe que chacun puisse influencer autant que les autres la prise de décision même si cela ne peut être publiquement manifesté.

Cette justification semble pourtant fragile, car la confrontation des raisons avant le vote donne manifestement aux participants des chances inégales de convaincre. Si le vote à la majorité confère strictement le même poids à chaque voix individuelle, la délibération collective donne l'avantage

à ceux dont les *capacités rhétoriques*, les *moyens de persuasion* ou l'*autorité sociale* sont les plus importants. Ceux qui savent le mieux convaincre, qui possèdent les ressources les plus utiles pour se faire entendre, ou que leur position sociale fait apparaître plus dignes d'être écoutés sont avantagés, quels que soient les mérites ou démérites des raisons et des opinions qu'ils formulent. La délibération, même démocratique, est dans cette mesure inéquitable, comme toute procédure qui traite de façon formellement égale les participants, mais fait jouer des aptitudes, des ressources ou des statuts inégalement répartis entre eux. Elle l'est au même titre, par exemple, que le lancer de fléchettes : chacun peut s'y essayer, mais les plus habiles à ce jeu ont de meilleures chances de l'emporter⁵⁰. Encore le succès du lanceur de fléchette doit-il moins que celui de l'orateur aux inégalités et aux hiérarchies sociales.

Si la délibération démocratique favorisait seulement ceux dont les raisons sont les meilleures, cet avantage pourrait être justifié par la visée épistémique de la procédure. Mais il faudrait pour cela que soient neutralisés tous les facteurs moralement et épistémiquement arbitraires qui affectent la répartition des capacités rhétoriques, des moyens de persuasion et de l'autorité sociale. Or si l'accès à l'éducation, la réduction des inégalités matérielles et l'entretien d'un ethos social égalitaire peuvent les réduire, il est douteux qu'ils puissent les faire disparaître. La « force du meilleur argument » n'est jamais la seule à s'exercer. C'est pourquoi les régimes qui abandonnent les choix politiques à la délibération du peuple peuvent toujours être soupçonnés, comme l'Athènes démocratique aux yeux de Rousseau, d'être, non des démocraties, mais des aristocraties gouvernées par des orateurs⁵¹.

La délibération démocratique n'introduit toutefois pas ces inégalités dans le processus politique. Même en son absence, le vote est en effet précédé par des discussions sur la question politique à l'ordre du jour : chacun est exposé, dans son environnement social immédiat et dans la sphère publique, à de multiples discours l'invitant à prendre parti dans un sens ou dans un autre. Or les citoyens ont déjà dans ces échanges non délibératifs, pour les mêmes raisons, des chances très inégales de prendre effectivement la parole et surtout de se faire entendre. L'influence exercée dans la discussion publique en amont du vote est de toute façon inégale, que cette discussion soit ou non soumise aux normes exigeantes de la liberté, de l'égalité, de la publicité, du contradictoire ou du bien commun. C'est pourquoi les comparaisons prenant le vote seul comme point de comparaison sont mal cadrées : elles ignorent l'effet des échanges discursifs précédant l'arrêt de la décision. La délibération démocratique ne crée pas ce défaut d'équité, simplement elle ne saurait l'annuler, car elle fait intervenir les

50. Estlund, *L'autorité de la démocratie*, p. 179-180.

51. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'économie politique* (1755), in *Œuvres Complètes*, t. III, Paris, p. 246.

facteurs mêmes qui le causent. Elle peut sans doute parfois l'atténuer et parfois l'exacerber.

L'équité fait donc défaut du point de vue des *orateurs* dans la délibération démocratique. Mais il importe aussi de l'envisager du point de vue des *auditeurs*. L'égalité des chances d'influencer l'issue de la prise de décision⁵² comprend en effet les chances de persuader les autres, donc de façonner leurs choix, et les chances de porter un jugement délibéré, donc d'être l'auteur de son propre choix. Or elle a, à ce dernier égard, un effet égalitaire décisif, souvent négligé.

Décider à armes égales : juger

Les citoyens ont, selon leur position sociale ou idéologique, des chances inégales de se faire entendre, donc d'influencer la prise de décision par leur discours, mais aussi de porter un jugement délibéré, donc l'influencer par leur choix. Il leur est en effet plus ou moins difficile de porter un jugement sur la décision à prendre, qui leur permette à la fois d'être l'auteur du choix qu'ils expriment en sélectionnant un bulletin de vote et d'utiliser ce bulletin d'une façon qui serve leurs fins⁵³. Deux formes d'inégalité affectent le jugement politique. D'une part, l'inégalité des capacités délibératives est produite par les différences de dons naturels, de trajectoire sociale et de ressources culturelles. Ces facteurs affectent l'aptitude *générale* à conduire une délibération individuelle. D'autre part, pour toute question *particulière*, la position sociale et idéologique que l'on occupe rend la pesée individuelle des raisons plus ou moins aisée. Chacun a en effet accès à un fonds plus ou moins riche d'informations et d'arguments pertinents relativement à cette question. Chacun est aussi plus ou moins disposé à considérer de façon critique plutôt que dogmatique les opinions en présence, selon qu'elles lui paraissent a priori incontestables, discutables ou inacceptables. Chacun voit, enfin, son aptitude à délibérer plus ou moins affectée par ses croyances préalables, à travers différents biais psychologiques — nous tendons notamment à retenir principalement les informations qui viennent conforter nos croyances (biais de confirmation⁵⁴) et à accorder une plus grande valeur aux raisons qui vont dans le sens de notre opinion (raisonnement motivé⁵⁵). Les citoyens ne sont pas également informés et armés pour peser le pour et le contre à propos des usages de la procréation médicalement assistée ou de l'institution d'un revenu de base ; certaines positions à ce propos apparaissent

52. Jack Knight et James Johnson, « What Sort of Equality Does Deliberative Democracy Require ? », in J. Bohman et W. Rehg, *Deliberative Democracy*, p. 292-299.

53. Christiano, *The Rule of the Many*, p. 85.

54. Raymond S. Nickerson, « Confirmation Bias. A Ubiquitous Phenomenon in Many Guises », *Review of General Psychology*, 2(2), 1998, p. 175-220.

55. Ziva Kunda, « The Case for Motivated Reasoning », *Psychological Bulletin*, 108(3), p. 480-498.

aux uns d'emblée incontournables et aux autres d'emblée inenvisageables selon leur vision morale de la famille ou du travail ; ceux dont les idées sont déjà fermement arrêtées ou pour qui ces sujets mettent en jeu des croyances profondément ancrées ont enfin plus de difficultés à résister aux biais affectant le raisonnement pratique. Ainsi, non seulement la *capacité* générale à la délibération intérieure est développée dans des proportions variables, mais, pour toute question particulière, certains sont mieux *placés*, car mieux informés, mieux disposés ou mieux orientés, que les autres pour se forger un avis délibéré.

Or la délibération démocratique réduit cette inégalité. Elle le fait, tout d'abord, par la mise en commun des informations qu'implique le débat contradictoire : les données, témoignages et récits pertinents sont rendus publics et accessibles à tous. Cela n'est toutefois pas propre à la délibération : la discussion produit le même effet, lorsqu'elle est pleinement publique. Mais la délibération démocratique réduit aussi cette inégalité par la division du travail argumentatif qu'elle opère, et qui la distingue en propre. Cette division soulage en effet chacun de la tâche consistant à repérer, évaluer et confronter seul l'ensemble des raisons pertinentes. La publicité est ici encore décisive, mais ne suffit pas : c'est le caractère contradictoire des échanges qui décharge chaque participant d'une partie du travail qu'exige la délibération individuelle. La confrontation collective des raisons est certes une activité conflictuelle, chacun exhortant ou dissuadant en faveur de sa vision du bien commun et de son intérêt propre. Mais c'est aussi une activité coopérative : les participants, outre qu'ils doivent respecter les normes qui la constituent, peuvent en outre s'appuyer pour juger sur les inférences et les objections, les arguments et les contre-arguments, avancés par les autres. Qu'il défende ou attaque la position qui a ma préférence, si j'en ai une, à propos du système de santé ou des politiques environnementales, de la procréation médicalement assistée ou du revenu de base, celui qui s'engage dans le débat public contradictoire me révèle certaines raisons, bonnes ou mauvaises, auxquelles il a accès et que je pouvais ignorer. Ceux qui lui répondent pour soutenir ou réfuter ces raisons les mettent de même à l'épreuve devant moi, en mobilisant des arguments et des contre-arguments qui auraient pu pour beaucoup m'échapper.

L'égalité des conditions du jugement politique n'est pas une condition de la qualité épistémique de la délibération ; elle ne la suppose pas non plus ; enfin, elle ne l'affecte pas nécessairement de façon positive. La pesée collective des raisons d'agir a un effet égalisateur même lorsqu'elle affaiblit par ailleurs, au lieu de les renforcer, la rationalité ou la moralité des choix individuels. Lorsque la délibération démocratique aide les participants à former un jugement informé et réfléchi, voire correct, la mise en commun des informations et la division du travail argumentatif tendent à égaliser les conditions du jugement *par le haut*. Lorsqu'elle entrave au contraire cet effort, ces mêmes facteurs tendent à les égaliser *par le bas*. Dans les deux cas, elle rend moins inégales les armes dont ils disposent pour peser dans la prise de déci-

sion en exprimant un jugement qui soit le leur et qui serve leur intérêt et le bien commun.

La délibération démocratique sert ainsi l'équité du point de vue des auditeurs. Elle rend plus égales les chances de former un jugement autonome, dont l'individu soit véritablement l'auteur, et éclairé, donc susceptible d'orienter la prise de décision collective vers une vision du bien commun qui ne sacrifie pas leur intérêt. L'équité ne constitue certes une raison décisive de privilégier une procédure que si cette dernière peut être présumée au moins égale aux procédures rivales du point de vue de la *qualité* épistémique, car dans le cas contraire, ces deux exigences entrent en conflit. Il n'est guère désirable, en effet, de s'acheminer vers l'erreur en égaux. Il n'est pas nécessaire, toutefois, que la supériorité de cette procédure soit à cet égard établie : il suffit que son infériorité ne le soit pas. À qualité épistémique supposée égale, ou également indéterminée, son équité supérieure constitue en soi une raison de préférer une procédure donnée.

Évaluer l'équité de la délibération démocratique oblige donc à mettre en balance l'inégalité des orateurs cherchant à persuader, et l'égalité des auditeurs s'efforçant de juger. Rien ne permet de hiérarchiser *a priori* ces deux formes d'égalité. L'une et l'autre importent du point de vue de l'égalité politique, même si l'on fait abstraction de toute visée épistémique⁵⁶. L'une et l'autre revêtent en outre une importance particulière, dès lors qu'une telle visée est admise, du point de vue de la justice épistémique⁵⁷ : nul ne devrait se voir arbitrairement reconnu comme moins apte que les autres à contribuer à la discussion collective ; nul ne devrait se voir arbitrairement désavantagé du point de vue des conditions du jugement. Ces deux formes d'inégalité peuvent d'ailleurs se renforcer l'une l'autre, car ceux à qui le statut de contributeur égal est systématiquement dénié peuvent plus difficilement développer leur capacité de jugement, et la restriction de ce développement obère en retour leur aptitude à contribuer à égalité avec les autres.

Il est toutefois, dans le cas de la délibération démocratique, deux différences décisives entre ces deux composantes de l'équité. Tout d'abord, la délibération ne fait que *perpétuer*, faute de pouvoir l'annuler, l'avantage donné par toute forme de discussion publique à la capacité rhétorique, aux moyens de persuasion et à l'autorité sociale. Elle *crée*, en revanche, la division du travail argumentatif qui réduit l'inégalité des conditions du jugement. En son absence, les armes données aux citoyens pour se persuader les uns les autres ne sont pas moins inégales, mais celles dont ils disposent pour bien juger le sont plus. Ensuite, le jugement politique ne peut pas être délégué, car nul ne peut arrêter mon choix à ma place, même s'il peut l'in-

56. Melissa Schwartzberg, « Epistemic Democracy and its Challenges », *Annual Review of Political Science*, 18, 2015, p. 187-203.

57. Miranda Fricker, *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

fluencer. Même quand je m'aligne sur le jugement d'autrui, je fais moi-même ce choix, qui peut d'ailleurs être délibéré lorsque les circonstances sont telles que son avis me paraît être le meilleur indicateur disponible de la décision à prendre. À l'inverse, l'effort d'argumentation et de contre-argumentation publiques au service de mon intérêt et de ma compréhension du bien commun peut, dans une certaine mesure, être assuré par d'autres que moi. Il y a là, sans aucun doute, une perte du point de vue de la valeur éducative et expressive liée à cette forme de participation. Mais si l'inégalité des chances de persuader est en partie irréductible, son effet sur la défense des intérêts et des visions du bien commun peut être réduit par l'organisation adéquate de la délibération. Il faut, pour cela, que les groupes d'opinion et d'intérêt puissent s'organiser et se donner des porte-parole pour défendre leurs positions, en particulier ceux qui sont a priori le moins armés pour le faire. Il faut aussi que des modérateurs assurent que leur voix n'est pas étouffée et, à l'inverse, que les raisons et opinions portées par les mieux placés soient soumises, comme les autres, à une contre-argumentation systématique.

La délibération démocratique n'introduit pas les inégalités qui affectent la persuasion. Elle peut en revanche atténuer, sinon neutraliser, les inégalités affectant le jugement. Sa valeur tient ainsi en premier lieu à l'équité supérieure qu'elle confère à la prise de décision collective.

Pourquoi confronter les raisons ?

Lorsqu'ils s'engagent dans la confrontation publique des raisons, les citoyens espèrent augmenter leurs chances de prendre une décision conforme au bien commun. Ils ne peuvent toutefois pas être sûrs que ce sera le cas, ni même que la délibération démocratique ait le plus souvent cet effet. Il est des raisons de l'espérer, mais il en est aussi de se méfier des erreurs et des biais qu'elle favorise parfois. Ils espèrent aussi pouvoir se faire entendre des autres, afin de les persuader, mais les différences de capacités rhétoriques, de moyens de persuasion et d'autorité sociale font que les chances de convaincre ne sont pas égales.

La délibération démocratique tire toutefois sa valeur d'une autre considération, rarement identifiée : en organisant la division du travail argumentatif, elle rend moins inégales les conditions du jugement politique. Si elle ne permet pas d'éviter que les chances d'influencer la prise de décision par la persuasion soient inégales, elle rend en revanche plus égales les chances de l'influencer en exprimant par le vote un jugement délibéré, donc autonome et éclairé. Cela suffit à justifier que l'on y recourt, dès lors que l'égalité politique est recherchée, même si la supériorité épistémique de cette procédure n'est pas fermement établie — il suffit que son infériorité ne le soit pas non plus. Si l'on admet que la délibération démocratique est pour cette raison désirable, alors le fait qu'elles aient des effets secondaires bénéfiques ou qu'elle exprime le statut des citoyens en tant qu'agents autonomes égaux peut renforcer son attrait.

Si la délibération démocratique a de la valeur, c'est ainsi en premier lieu parce qu'elle permet aux citoyens de poursuivre le bien commun à armes plus égales. Cette justification, loin d'inviter à cantonner la procédure délibérative aux seules arènes de petite taille, conduit au contraire à envisager son institution à l'échelle de la communauté politique tout entière, lorsque les citoyens sont appelés à participer directement à la prise de décision, en particulier en période électorale ou référendaire⁵⁸. Il importe alors de les mettre, autant que possible, sur un pied d'égalité pour juger de la décision à prendre. Il faut qu'ils puissent ensemble confronter les raisons⁵⁹.

58. Charles Girard, « Instituer l'espace de la contestation. La régulation des médias et la compétence du peuple », *Philosophiques*, 40(2), 2013, p. 399-432.

59. Une théorie délibérative de la démocratie adossée à la justification présentée ici est développée dans : Charles Girard, *Délibérer entre égaux. Enquête sur l'idéal démocratique*, Paris, Vrin, 2019 (à paraître).

Le républicanisme, une solution de rechange au libéralisme politique ?

Ophélie Desmons

La démocratie entre substance et procédure
Volume 46, numéro 1, printemps 2019

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1062014ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1062014ar>

[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

Desmons, O. (2019). Le républicanisme, une solution de rechange au libéralisme politique ? *Philosophiques*, 46 (1), 95–118.
<https://doi.org/10.7202/1062014ar>

Résumé de l'article

Comment interpréter le renouveau du républicanisme ? Faut-il y voir, comme c'est souvent le cas, une tentative de formuler une véritable option de remplacement au libéralisme politique ? Le républicanisme est-il une théorie parfaitement distincte du libéralisme politique, capable de ne pas sombrer dans les mêmes écueils ? L'ambition de cet article est d'apporter des éléments de réponse à ces questions, en se focalisant sur le cas de la liberté de conscience. En faisant dialoguer le libéralisme politique de Rawls et le républicanisme critique de Cécile Laborde, j'entends montrer comment le républicanisme s'emploie à dépasser le libéralisme politique. Je souligne néanmoins les difficultés d'une interprétation perfectionniste du républicanisme et lui oppose une interprétation neutraliste. Cette interprétation neutraliste remet cependant en question l'idée selon laquelle le républicanisme est une option de rechange au libéralisme politique.

Le républicanisme, une solution de rechange au libéralisme politique?

OPHÉLIE DESMONS

Maitre de conférences, ESPE de Paris, Sorbonne — Université, laboratoire Sciences, Normes, Démocratie — UMR 7107.

RÉSUMÉ. — Comment interpréter le renouveau du républicanisme? Faut-il y voir, comme c'est souvent le cas, une tentative de formuler une véritable option de remplacement au libéralisme politique? Le républicanisme est-il une théorie parfaitement distincte du libéralisme politique, capable de ne pas sombrer dans les mêmes écueils? L'ambition de cet article est d'apporter des éléments de réponse à ces questions, en se focalisant sur le cas de la liberté de conscience. En faisant dialoguer le libéralisme politique de Rawls et le républicanisme critique de Cécile Laborde, j'entends montrer comment le républicanisme s'emploie à dépasser le libéralisme politique. Je souligne néanmoins les difficultés d'une interprétation perfectionniste du républicanisme et lui oppose une interprétation neutraliste. Cette interprétation neutraliste remet cependant en question l'idée selon laquelle le républicanisme est une option de rechange au libéralisme politique.

ABSTRACT. — What does the renewal of republicanism mean? Are we, as a lot of people think, to understand republicanism as a real alternative to political liberalism? Is republicanism perfectly distinct from political liberal? Is it able to avoid its pitfall? This paper addresses these questions, focusing on the case of freedom of conscience. Through a dialogue between Rawls's political liberalism and Cécile Laborde's critical republicanism, I explain why republicanism claims it overcomes political liberalism. Nevertheless, I emphasise on the fact that a perfectionist interpretation of republicanism presents some difficulties and I propose an alternative neutralist interpretation. However, such an interpretation calls into question the idea that republicanism is an alternative to political liberalism.

Introduction

Dans le champ de la philosophie politique, l'un des événements manquant de la fin du vingtième siècle et du début du vingt et unième siècle, c'est la redécouverte et le renouvellement du républicanisme¹. Cette redécouverte et ce renouvellement se sont opérés tant sur le plan de l'histoire des idées, notamment avec les travaux de Quentin Skinner et de l'école de Cambridge²,

1. Audier, *Les Théories de la république*, p. 71; Renaut, *Qu'est-ce qu'un peuple libre?*

2. Skinner, *Machiavel*; Skinner, *La liberté avant le libéralisme*; Skinner, *Hobbes et la conception républicaine de la liberté*; Dunn, *La pensée politique de John Locke*; Pocock, *Le moment machiavélien*, *La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*; Pocock, *Political Thought and History*.

que sur le plan de la philosophie normative, notamment avec Philip Pettit et Cécile Laborde³.

Les positions développées et soutenues par les partisans du républicanisme présentent bien des différences. Il semble néanmoins que l'une de leurs motivations et l'un de leurs horizons communs soient de proposer une option de rechange au libéralisme politique. Ces penseurs considèrent que le libéralisme politique d'inspiration rawlsienne qui est devenu hégémonique présente un certain nombre de défauts importants et qu'il est nécessaire de faire émerger une nouvelle voie, qui permettra de sortir des impasses du libéralisme politique. Ils pensent qu'en revisitant et en amendant la tradition républicaine, ils peuvent faire émerger cette autre option. Ainsi, dans *Français encore un effort pour être républicains!*, Cécile Laborde écrit: « Le républicanisme à la française, s'il est réinterprété à la lumière de la critique sociale de la non-domination, peut constituer une *alternative* séduisante aux théories libérales et multiculturalistes qui dominent la pensée anglo-américaine⁴. »

Mais le républicanisme est-il à la hauteur de ses ambitions? Le républicanisme revisité parvient-il à dépasser le libéralisme politique? Et le républicanisme doit-il effectivement être considéré comme une solution de rechange au libéralisme politique?

L'ambition de cet article est d'apporter des éléments de réponse à ces questions en partant d'un cas particulier, celui de la liberté de conscience. Mon intention est de montrer qu'un républicanisme critique comme celui de Cécile Laborde semble bien de prime abord présenter un certain nombre d'avantages par rapport à un libéralisme politique d'inspiration rawlsienne. Une perspective républicaine, notamment parce qu'elle accorde à la question de l'éducation une place centrale, semble plus à même de penser les conditions d'une liberté de conscience réelle et non simplement formelle. Je soutiendrai néanmoins que, tant que le républicanisme est conçu comme une solution de rechange au libéralisme politique, il fait face à une difficulté théorique majeure: le problème du perfectionnisme. Sortir de cette difficulté n'est pas impossible, et un certain nombre de républicains, comme Laborde, prennent à mon avis ce chemin. Mais alors, le républicanisme ne peut plus être conçu comme une solution de rechange au libéralisme politique. Il est simplement une variante du libéralisme politique.

3. Pettit, *Républicanisme*; Pettit, *On the People's Term*; Laborde, *Critical Republicanism*; Laborde, *Français, encore un effort pour être républicains!*; Laborde, *Liberalism's Religion*; Spitz, *Le moment républicain en France*; Spitz, *Philip Pettit*. À ces penseurs explicitement républicains, on pourrait en ajouter d'autres, comme Michaël Sandel ou Charles Taylor, qu'on classe plus souvent parmi les « communautariens » et dont le rapport au républicanisme mériterait d'être discuté. Sandel, « La république procédurale et le moi désengagé »; Sandel, *Le Libéralisme et les limites de la justice*; Taylor, *Malaise de la modernité*; Taylor, « Quiproquos et malentendus: le débat communautariens-libéraux »; Taylor, *Multiculturalisme*.

4. Laborde, *Français, encore un effort pour être républicains!*, p. 8. Je souligne.

Dans une première section, je proposerai une première analyse comparative du libéralisme politique et du républicanisme afin de clarifier les termes de la critique républicaine. Dans les sections deux et trois, j'analyserai les forces et les faiblesses de chaque position au regard de la question de la liberté de conscience. Dans une quatrième section, je tenterai de procéder à un arbitrage, qui me conduira à compléter mon analyse du libéralisme politique, puis à confronter deux interprétations du républicanisme : une interprétation perfectionniste et une interprétation neutraliste.

1. Libéralisme politique et républicanisme. Une première analyse comparative

Pourquoi les républicains pensent-ils qu'il est nécessaire de construire une alternative au libéralisme politique devenu hégémonique? Pour apporter des éléments de réponse à cette question, précisons d'abord les traits caractéristiques du libéralisme politique et du républicanisme. Les couples procédure/substance et neutralisme/perfectionnisme sont à ce titre fort utiles.

1.1 Le libéralisme politique : neutralisme et procédure

Les principaux architectes du libéralisme politique contemporain ont très souvent affirmé que la caractéristique qui fait le propre du libéralisme, c'est la neutralité⁵. L'État libéral, disent-ils, doit être neutre : il doit se garder d'imposer ou de promouvoir une conception particulière du monde ou du bien.

Mais pourquoi l'État libéral devrait-il être neutre? Pour répondre à cette question, les libéraux recourent souvent à une justification substantielle, en faisant appel aux valeurs qui se trouvent au fondement de l'État libéral : la liberté et l'égalité. Par définition, disent-ils, un État libéral s'engage à considérer les personnes comme libres et égales entre elles. Or, pour ce faire, il doit nécessairement être neutre. L'État doit s'abstenir d'imposer ou de promouvoir une conception particulière du monde et du bien afin que les personnes soient véritablement libres de choisir celle qui leur convient et afin qu'elles reçoivent le même traitement, quel que soit leur choix⁶. Si l'État impose ou promeut un contenu doctrinaire particulier, qu'il soit religieux ou séculier, la liberté et l'égalité des personnes sont compromises.

C'est néanmoins une approche procédurale qui permet de comprendre le véritable fondement de l'exigence de neutralité. Dans *Libéralisme politique*, Rawls explique que tout État exerce une forme de coercition. Les lois formulent en effet des interdictions. Dans le cadre d'un État libéral qui s'engage à respecter la liberté des citoyens, la question se pose de savoir à quelle condition cette coercition peut être justifiée. Rawls explique que l'État

5. Dworkin, « Le Libéralisme », in Berten, Da Silveira, Pourtois, *Libéraux et communautariens*, p. 51-86 ; Larmore, *Patterns of Moral Complexity* ; Larmore, *Modernité et morale* ; Barry, *Justice as Impartiality* ; Rawls, *Théorie de la justice* ; Rawls, *Libéralisme politique*.

6. Pour ces arguments, Dworkin, « Le Libéralisme » ; Rawls, *Libéralisme politique*.

libéral se doit de respecter le « principe libéral de légitimité », selon lequel « notre exercice du pouvoir politique n'est correct et ne peut donc être justifié que lorsqu'il s'accorde avec une Constitution dont on peut raisonnablement espérer que tous les citoyens souscriront à ses exigences essentielles, à la lumière de principes et d'idéaux acceptables pour eux en tant qu'ils sont raisonnables et rationnels »⁷. Pour le dire autrement, pour qu'une loi puisse être tenue pour légitime, les citoyens doivent pouvoir se considérer comme ses auteurs. Or cela n'est possible que si la loi peut être justifiée dans des termes qu'ils peuvent reconnaître comme leurs. La loi ne peut donc être justifiée en faisant appel à une doctrine controversée. Elle doit être justifiée de manière neutre. En ce sens, l'exigence de neutralité dérive de la procédure de légitimation de la loi démocratique.

1.2 *Le républicanisme : perfectionnisme et substance*

Par contraste à ce libéralisme politique neutraliste et procédural, le républicanisme peut être décrit comme une position perfectionniste et substantielle. Le républicanisme ne constitue pas un ensemble parfaitement unifié. On distingue notamment deux types de républicanisme — le républicanisme athénien et le républicanisme néo-romain — qui trouvent à s'incarner aussi bien chez des auteurs classiques que chez des penseurs contemporains⁸. Du côté du républicanisme athénien, on trouvera notamment Aristote, Montesquieu, Rousseau ou Hannah Arendt. Du côté du républicanisme néo-romain, Machiavel ou Tocqueville.

Ces républicains ont néanmoins certainement un point commun. Ils assument une forme de perfectionnisme. Ils pensent que l'État ne doit pas être neutre et qu'il doit au contraire promouvoir certaines valeurs et vertus substantielles. Le républicanisme repose en particulier sur une valorisation des vertus de la citoyenneté et promeut la participation active à la vie politique.

Chaque type de républicanisme a cependant sa manière et ses raisons propres de valoriser la participation à la vie politique. Dans le républicanisme athénien, la participation est une fin en soi. Elle est conçue comme étant en elle-même un bien. Par exemple, pour Aristote, la participation à la vie de la cité est, pour l'homme, l'une des façons privilégiées de réaliser sa nature spécifique. Par l'engagement citoyen, l'homme développe et réalise son intellect, cette partie de l'âme qui le distingue de l'animal. Rousseau partage en un sens cette perspective. Seul le citoyen, capable d'entendre la volonté générale qui est en lui, par-delà ses intérêts particuliers et immédiats⁹, accède au stade ultime de la liberté, la liberté morale « qui seule rend l'homme véritablement maître de lui-même¹⁰ ».

7. Rawls, *Libéralisme politique*, p. 264.

8. Audier, *Les Théories de la république*.

9. Rousseau, *Du contrat social*, p. 59-60.

10. *Ibid.*, p. 61.

Dans le républicanisme néo-romain, la participation politique a au contraire une valeur instrumentale. Ainsi, si Tocqueville en vient à soutenir qu'il faut encourager la participation aux affaires publiques, c'est parce que, selon lui, le désengagement aboutit à la destruction de la liberté. Pour préserver les libertés individuelles, il faut que les individus consacrent une partie de leur énergie à la chose publique.

Dans les deux cas, néanmoins, la neutralité des libéraux leur est reprochée. Elle est jugée indésirable par les partisans du républicanisme athénien, qui estiment que la nature humaine ne peut s'y accomplir. Elle est jugée insuffisante par les républicains néo-romains, qui soulignent qu'elle conduit à un despotisme doux, à la destruction de la liberté et finalement à l'instabilité du régime démocratique¹¹. Selon les républicains, l'engagement des libéraux vis-à-vis de la neutralité rend leur théorie politique vulnérable et instable. Le républicanisme qui, au contraire, assume une forme de perfectionnisme, peut quant à lui faire la promotion des vertus citoyennes. Il peut dès lors parer au problème du délitement du lien social et contrecarrer le désengagement politique. Ce faisant, il constitue une solution de rechange attractive au libéralisme politique.

1.3 Néo-républicanisme et perfectionnisme : un rapport complexe

Les choses se complexifient néanmoins lorsque l'on se tourne vers le type de républicanisme qu'ont développé ces deux dernières décennies des auteurs comme Philip Pettit et Cécile Laborde. Leur rapport au perfectionnisme est en effet plus complexe.

Par exemple, dans *Français encore un effort pour être républicains!*, Cécile Laborde semble bien assumer une forme de perfectionnisme. Elle affirme qu'elle s'inspire de Philip Pettit tout en soulignant que « Pettit a défendu l'idée que la théorie républicaine bien comprise promouvait une valeur particulière : celle de la non-domination¹² ». Laborde, comme Pettit, seraient perfectionnistes, au sens où ils défendraient la promotion d'une valeur substantielle particulière : la liberté comme non-domination¹³.

Néanmoins, comme on le verra, Laborde n'est pas prête à accepter n'importe quel type de perfectionnisme. Comme Pettit, elle souhaite développer un républicanisme qui respecte le « fait du pluralisme raisonnable », constaté et érigé en norme par les libéraux. Pettit rejette ainsi explicitement le républicanisme néo-aristotélicien adopté par Pocock. Il refuse de considérer qu'une vie bonne est nécessairement une vie vouée à la participation

11. Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, vol. 2, p. 385-386.

12. Laborde, *Français, encore un effort pour être républicains!*, p. 46.

13. Pettit, *Républicanisme*, p. 111 : « si nous jugeons que l'État a pour finalité la promotion de la liberté comme non-domination [...], nous pourrions alors commencer de repérer les contours d'une philosophie politique convaincante ».

politique. Il appelle de ses vœux un républicanisme compatible avec une pluralité de conceptions de la vie bonne¹⁴.

Mais alors, ce républicanisme doit-il toujours être compris comme un perfectionnisme? Et continue-t-il d'être cette autre option qui permettrait d'échapper aux écueils du libéralisme politique?

Pour apporter des éléments de réponse à ces questions difficiles, je m'intéresserai, dans les deux sections suivantes, à un cas particulier: le cas de la liberté de conscience. Ce cas me semble constituer un angle d'attaque pertinent puisqu'il permet de mieux saisir les défauts qui peuvent, à première vue, être ceux d'une perspective libérale et les avantages comparatifs d'une perspective républicaine.

2. La liberté de conscience dans le libéralisme politique

Comment un libéral aborde-t-il la question de la liberté de conscience? Plus précisément, qu'est-ce qui, pour un libéral, est nécessaire à la mise en œuvre de la liberté de conscience? Et quels sont les éventuels défauts de cette perspective? Pour répondre à ces questions, je m'appuierai, dans cette section, sur les réponses développées par John Rawls qui, bien qu'elles ne soient plus récentes, demeurent robustes.

2.1 John Rawls, la liberté de conscience comme première signification de la liberté

Rawls définit les personnes comme libres et égales entre elles, rationnelles et raisonnables. Mais Rawls n'en reste pas à cette définition générale. Il s'emploie à préciser le sens de ces termes et distingue notamment trois significations de la liberté¹⁵. C'est la première qui nous intéresse: « premièrement, les citoyens sont libres en ce sens qu'ils considèrent qu'eux-mêmes, comme tout autre, possèdent la faculté morale de former une conception du bien¹⁶ ». La première signification de la liberté, c'est, pour Rawls, la liberté de conscience. La liberté de conscience est d'abord un fait. C'est le fait que les personnes soient capables de former une conception de la vie bonne, parce qu'elles possèdent une faculté qui leur permet de choisir la conception de la vie bonne qui leur convient. Mais Rawls ajoute que:

En tant que citoyens, ils sont plutôt conçus comme capables de réviser et de changer cette conception en se fondant sur des arguments raisonnables et rationnels. [...] Étant donné leur faculté morale de former, de réviser et de poursuivre rationnellement une conception du bien, leur identité publique de personnes libres n'est pas affectée par les changements dans le temps de leur conception précise de ce bien¹⁷.

14. Pettit, *Républicanisme*, p. 26.

15. Rawls, *Libéralisme politique*, p. 55-61; Rawls, *La justice comme équité*, p. 42-46.

16. *Ibid.*, p. 55. On trouve une formulation équivalente dans Rawls, *La justice comme équité*, p. 43.

17. Rawls, *Libéralisme politique*, p. 55-56.

La liberté de conscience est donc surtout un droit. Les personnes sont libres parce que, dans le cadre de la démocratie constitutionnelle, leur « identité publique », c'est-à-dire leur citoyenneté, est déconnectée de la doctrine compréhensive particulière à laquelle elles adhèrent. Leur statut de citoyen n'est pas conditionné au fait d'adhérer à telle doctrine compréhensive, par exemple à une religion d'État. Pour le dire autrement, les personnes disposent d'un droit de sortie. Elles peuvent changer de doctrine compréhensive sans que ce changement n'affecte leur statut politique.

Finalement, et contrairement à ce que certains communautariens ont suggéré¹⁸, Rawls n'affirme pas que les personnes sont libres au sens où elles choisiraient leur conception de la vie bonne indépendamment de toute forme de détermination sociologique ou d'attachement préalable. Une telle conception serait tout à fait irréaliste. Reste que le fait que nous soyons sociologiquement déterminés ne change rien au fait que nous soyons politiquement libres. Nous avons la possibilité de changer de conception de la vie bonne sans que cela n'affecte nos droits en tant que citoyens.

Cette interprétation libérale de la liberté pose en revanche une autre question : même si l'on admet que la liberté de conscience dépend d'un droit de sortie et non d'un fait sociologique, la question se pose de savoir comment faire pour s'assurer que notre liberté de conscience est bien réelle et non simplement formelle. Il est en effet possible que tout en possédant, d'un point de vue juridique, un droit de sortie, je ne puisse effectivement jouir de ce droit.

Sur la route qui mène à la sortie d'une doctrine compréhensive, les obstacles sont nombreux. L'un de ces obstacles est de nature psychologique. Si l'ensemble de ma vie sociale, depuis ma naissance, s'opère dans une seule et même communauté culturellement homogène, la doctrine compréhensive de ma communauté d'origine pourra m'apparaître comme la seule option imaginable. Cette doctrine compréhensive ne sera pas, pour moi, une option existentielle possible, parmi d'autres options existentielles. Elle s'imposera à moi sans que je ne puisse la mettre à distance. Si, à aucun moment, je ne suis capable de me demander si je veux continuer d'adhérer à cette doctrine, mon droit de sortie n'est-il pas parfaitement formel et finalement illusoire ? Comment dès lors s'assurer que, dans une démocratie constitutionnelle, la liberté de conscience des citoyens soit bien réelle ?

2.2 Les conditions libérales d'une liberté de conscience réelle

Rawls apporte des éléments de réponse à cette question. Notons tout d'abord que, de manière générale, Rawls ne se satisfait pas de droits formels. Il juge notamment que l'égalité formelle des chances (le « système de la

18. Sandel, « La république procédurale et le moi désengagé » ; Sandel, *Le Libéralisme et les limites de la justice*.

liberté naturelle¹⁹ ») est insuffisante et lui préfère le principe d'égalité équitable des chances. Il considère que l'ouverture légale des positions sociales est insuffisante et qu'il faut chercher à contrecarrer les phénomènes de reproduction sociale. À dons égaux et à volonté égale de développer nos dons, nous devrions avoir les mêmes probabilités de parvenir aux positions que nous convoitons, quelle que soit notre position sociale initiale.

Que dit-il de la liberté de conscience ? Dans la cinquième leçon de *Libéralisme politique*, Rawls s'intéresse à la question de l'éducation des enfants qui grandissent dans des « sectes religieuses [qui] s'opposent à la culture du monde moderne et souhaitent mener leur vie commune à l'écart de ses effets indésirables²⁰ ». Il s'agit là d'une allusion à l'affaire *Wisconsin v. Yoder*. En 1968, les parents de trois adolescents issus de la communauté Amish interrompent la scolarité obligatoire de leurs enfants, arguant du fait qu'il est essentiel, qu'au-delà de l'âge de quatorze ans, les enfants ne soient plus éloignés de la communauté, sans quoi il deviendrait très difficile de leur transmettre la foi et le mode de vie de la communauté²¹. La question que pose Rawls est donc la suivante : comment s'assurer que ces jeunes soient effectivement libres de rompre avec les croyances dans lesquelles ils ont été élevés ? Comment s'assurer que leur liberté de conscience est réelle ?

La réponse qu'il propose se distingue par sa modestie assumée. Rawls explique que les exigences du libéralisme politique sont, en la matière, inférieures à celles du libéralisme compréhensif de Mill ou de Kant, qui accordent à l'individualité et à l'autonomie une valeur intrinsèque :

Il [le libéralisme politique] demandera simplement que l'enseignement comporte l'idée de droits civiques et constitutionnels des jeunes afin qu'ils *sachent* que la liberté de conscience existe dans leur société et que l'apostasie n'est pas un crime aux yeux de la loi, tout cela afin de garantir que, lorsqu'ils deviendront adultes, leur adhésion à cette secte religieuse ne sera pas basée sur l'*ignorance* de leurs droits fondamentaux ou sur la peur de châtiments pour des crimes qui n'existent pas²².

Rawls donne ici quelques indications de ce que pourrait être une politique scolaire émanant de la théorie de la justice comme équité. Garantir une liberté de conscience réelle, c'est la mission de l'école. Cette mission est accomplie tant que l'enseignement dispensé permet aux jeunes de *savoir* que le droit positif leur garantit la liberté de conscience. Les jeunes doivent apprendre à l'école qu'ils peuvent sans crainte renoncer à la foi dans laquelle ils ont été élevés, et que cette rupture sera sans conséquence sur leur statut de citoyen.

19. Rawls, *Théorie de la justice*, p. 103.

20. Rawls, *Libéralisme politique*, p. 243. Le terme « secte » n'a pas ici de sens péjoratif.

21. Pour un exposé plus complet, Dilhac, *La tolérance, un risque pour la démocratie ?*, p. 151-199.

22. Rawls, *Libéralisme politique*, p. 243-244. Je souligne.

Finalement, ce qui semble caractériser cette conception libérale de l'éducation à la liberté de conscience, c'est une forme d'intellectualisme. Si on l'adopte, on devra admettre que les jeunes Amish sont réellement libres à condition (i) qu'ils disposent d'un droit de sortie, ce qui est toujours le cas dans une démocratie constitutionnelle ; et (ii) qu'ils *sachent* qu'ils disposent de ce droit, ce qui sera le cas si on le leur a bien dit à l'école. La connaissance du droit semble, du point de vue libéral, suffire à rendre la liberté de conscience réelle.

Rawls reconnaît volontiers le caractère limité de la conception qu'il soutient. Il justifie néanmoins cette restriction :

La théorie de la justice comme équité ne cherche pas à cultiver les vertus et les valeurs propres au libéralisme, à savoir l'autonomie et l'individualité, pas plus d'ailleurs que celles d'autres doctrines compréhensives. Car, autrement, elle cesserait d'être une forme du libéralisme politique²³.

Il n'y a pas lieu, rappelle Rawls, d'encourager les individus à rompre avec la religion. La théorie libérale doit en effet être neutre à l'égard des différentes doctrines compréhensives raisonnables. Elle ne doit en promouvoir aucune, sans quoi elle bafoue ses engagements vis-à-vis de l'égalité de liberté des personnes.

Mais cette conception de la liberté de conscience est-elle satisfaisante ? Plus précisément, est-elle satisfaisante du point de vue des défenseurs du républicanisme ?

3. La liberté de conscience dans le républicanisme

Certains républicains dénoncent l'insuffisance de cette conception et affirment que le républicanisme permet une approche plus satisfaisante de la liberté de conscience. C'est à mon avis le cas de Cécile Laborde qui a développé un « républicanisme critique » que j'estime robuste dans *Français, encore un effort pour être républicains* !²⁴

Dans ce livre, avant de développer sa propre position, Laborde reconstruit un républicanisme qu'elle nomme « classique » et qui correspond, selon elle, au républicanisme orthodoxe issu de la troisième république, républicanisme qui possède toujours une force d'influence notable, notamment en France²⁵. En m'appuyant sur la reconstruction qu'en propose Laborde, je montrerai pourquoi les partisans du républicanisme classique jugent la conception libérale de la liberté de conscience insuffisante, et exposerai la conception de rechange qu'ils soutiennent. Je m'arrêterai ensuite sur les

23. Rawls, *Libéralisme politique*, p. 244.

24. Ce livre est l'adaptation en français d'un ouvrage d'abord écrit en anglais, Laborde, *Critical Republicanism*, auquel je me référerai également.

25. Ce républicanisme partage certains de ses traits essentiels avec ce que Jean Baubérot appelle la laïcité gallicane. Baubérot, *Les sept laïcités françaises*.

avantages et les difficultés de cette position, et en particulier sur les difficultés que pose son perfectionnisme spécifique. J'indiquerai enfin comment le républicanisme critique que Laborde développe entend dépasser ces difficultés tout en échappant aux écueils du libéralisme.

3.1 *Républicanisme classique et liberté de conscience*

Les partisans du républicanisme classique récusent la conception libérale de la liberté de conscience. Selon eux, contrairement à ce que croient les libéraux, être libre, ce n'est pas avoir la possibilité d'adhérer à n'importe quel type de croyance :

Certaines formes de croyance — celles qui impliquent l'abdication de la capacité humaine à l'autodétermination rationnelle et autonome — sont incompatibles avec la pensée libre et la citoyenneté éclairée²⁶.

Pour les républicains classiques, être libre, c'est être capable de penser librement. C'est être capable d'un « exercice actif de la raison²⁷ ». Un être libre ne pourra donc accepter des positions qui supposent l'abdication de la raison. Il ne pourra accepter de croire, c'est-à-dire de tenir pour vraies des propositions dont il est par définition impossible de démontrer qu'elles le sont. Il ne pourra accepter le dogmatisme que l'attitude religieuse réclame.

Ainsi, les républicains classiques rejettent la conception libérale de la liberté de conscience au profit d'une autre conception de la liberté. Ils considèrent que la *liberté de pensée* doit toujours l'emporter sur la *liberté de conscience*. Plus précisément, ils considèrent que la liberté de conscience ne peut être comprise autrement que comme une liberté de pensée²⁸.

Les républicains classiques assument donc une première forme de perfectionnisme éthique. Leur position est fondée sur l'idée selon laquelle certains modes de vie ont plus de valeur que d'autres. Selon eux, une vie de croyance ne peut pas être une vie bonne. Pour vivre une vie bonne, il faut nécessairement rompre avec l'attitude religieuse de renonciation à l'usage de la raison. Il faut vivre sa vie « de l'intérieur²⁹ », c'est-à-dire vivre une vie de « remise en cause critique des croyances, préjugés et traditions³⁰ ».

De ce perfectionnisme éthique découle un perfectionnisme politique. Les républicains classiques soutiennent un certain type d'agencement institutionnel qui, selon eux, permettra de réaliser cette liberté de conscience

26. Laborde, *Français, encore un effort pour être républicains!*, p. 24.

27. *Ibid.*, p. 23.

28. Sur cette conception de la liberté de conscience comme liberté de pensée, Laborde renvoie à Baubérot, *La morale laïque contre l'ordre moral*, p. 305-314; Baubérot, « La laïcité comme pacte laïque », p. 47-49. On se reportera aussi à Baubérot, *Les sept laïcités françaises*, p. 46-47.

29. Laborde, *Critical Republicanism*, p. 103. Je traduis.

30. Laborde, *Français, encore un effort pour être républicains!*, p. 23.

entendue comme liberté de pensée. Cet agencement institutionnel repose sur deux piliers : l'État et l'école.

(i) L'État

À la différence des libéraux qui se méfient du pouvoir de l'État et entendent en limiter la portée, les républicains se démarquent par leur « confiance dans le pouvoir émancipateur de l'État³¹ ». Ils estiment que le rôle de l'État républicain, c'est de « libér[er] les individus du joug des autorités traditionnelles — féodales, familiales, cléricales³² ». L'État républicain doit aider les individus à se libérer de ces institutions qui entendent aliéner leur raison, en leur fournissant les moyens d'être autonomes.

Mais comment l'État républicain pourra-t-il libérer les individus ? Les républicains classiques endossent un « paternalisme indirect³³ » selon lequel c'est par l'intermédiaire de l'école que l'État républicain promeut sa conception de la liberté.

(ii) L'école

La « philosophie républicaine de l'éducation³⁴ » estime que l'école républicaine ne transmet pas simplement des savoirs positifs. Son rôle est d'abord et avant tout d'offrir à chaque enfant les ressources et les outils nécessaires pour apprendre à faire usage de sa raison. Comme l'explique Catherine Kintzler³⁵, qui puise ses sources d'inspiration chez Condorcet, « l'école est une institution productrice de liberté : on n'y vient pas pour consommer, ni même pour jouir de son droit, mais pour s'autoconstituer comme *sujet*³⁶ ». L'école est ce lieu dans lequel les enfants acquièrent l'autonomie rationnelle nécessaire à l'exercice de la citoyenneté.

Mais, selon les républicains classiques, pour qu'un tel apprentissage soit possible, certaines conditions doivent être réunies. En premier lieu, « l'école n'est pas simplement un lieu d'*apprentissage* de l'autonomie ; elle est aussi celui de l'*expérience* de l'autonomie³⁷ ». Le républicanisme rejette le modèle intellectualiste qui était celui de l'éducation libérale. Pour apprendre à être libre, il ne suffit pas de connaître ses droits. Il faut pouvoir faire l'expérience de la liberté.

31. *Ibid.*, p. 25.

32. *Ibid.*, p. 25.

33. Laborde, *Critical Republicanism*, p. 119. Je traduis.

34. Laborde, *Français, encore un effort pour être républicains !*, p. 29.

35. Kintzler, « Aux fondements de la laïcité scolaire. Essai de décomposition raisonnée du concept de laïcité » ; Kintzler, *La République en question*. On pourra également se reporter à ses travaux plus récents : Kintzler, *Qu'est-ce que la laïcité ?* ; Kintzler, *Penser la laïcité*.

36. Kintzler, *Qu'est-ce que la laïcité ?*, p. 55.

37. Laborde, *Français, encore un effort pour être républicains !*, p. 29. Cette idée d'expérience de la liberté est développée dans Kintzler, *Qu'est-ce que la laïcité ?*, p. 56.

Or, pour que cette expérience soit possible, un certain nombre de conditions doivent nécessairement être réunies: «il y a des conditions non spontanées de constitution de la liberté³⁸». Concrètement, l'espace scolaire doit être neutralisé. Il doit notamment être expurgé des appartenances religieuses et communautaires. Il faut constituer un espace dans lequel les enfants «oublient leur communauté et pensent à autre chose qu'à ce qu'ils sont afin de penser par eux-mêmes³⁹».

C'est la raison pour laquelle les républicains classiques, comme Kintzler, ont, en France, soutenu la loi de 2004 qui interdit aux élèves des écoles publiques le port de signes religieux ostensibles. Ils considèrent que l'école est un espace «à part» qui doit être considéré comme un «sanctuaire». L'interdiction des signes religieux à l'école constitue, selon eux, la condition de possibilité de l'expérience de la liberté⁴⁰. Les républicains classiques soutiennent ainsi cette mesure coercitive, considérant qu'elle est la condition de possibilité d'une constitution plus fondamentale de la liberté.

Faut-il accepter la critique du libéralisme qu'endossent les républicains classiques?

3.2 *Les difficultés du républicanisme classique: un perfectionnisme étroit et coercitif*

Laborde estime que le républicanisme classique pose plusieurs types de difficultés qui doivent nous en détourner. Elle affirme, premièrement, que son perfectionnisme éthique est trop étroit. À propos de la conception de la vie bonne que les républicains classiques soutiennent, Laborde écrit:

Les laïcistes se trompent quand ils érigent en valeur suprême et universelle l'autonomie en tant qu'émancipation de la religion et de la culture par la raison. [...] Une vie de piété, de dévouement aux autres, d'obéissance à une tradition n'est pas moins respectable ni moins humaine, si elle est librement acceptée, qu'une vie de désengagement existentiel. Les laïcistes ont donc tort de dire qu'une vie bonne est une vie où le sujet remet en permanence en cause ses engagements, ses croyances et ses liens affectifs. L'important est qu'il ait la capacité, le pouvoir de le faire, et qu'il puisse imaginer de le faire. Il faut, en somme, qu'il soit capable d'autonomie, sans que nécessairement il l'exerce dans sa vie quotidienne⁴¹.

Laborde admet que l'État promeuve certaines valeurs et vertus. Elle estime néanmoins que la conception de la vie bonne que les républicains classiques soutiennent est trop étroite. Ils ont tort, dit-elle, de considérer que seule une vie dans laquelle l'individu fait, en permanence, un usage actif de la raison est une vie bonne. Une vie de piété ou d'obéissance peut également

38. Kintzler, *Qu'est-ce que la laïcité?*, p. 55.

39. Laborde, *Français, encore un effort pour être républicains!*, p. 29. Il s'agit d'une citation de Kintzler.

40. *Ibid.*, p. 30.

41. *Ibid.*, p. 45-46.

être une vie bonne. Selon elle, le républicanisme classique se trompe de cible. Ce qui importe, ce n'est pas que les individus rompent à chaque instant avec le dogme ou la tradition. Ce qui importe, ce n'est pas qu'ils exercent en permanence leurs facultés critiques, mais qu'ils soient capables de le faire. Ce qui importe, c'est que personne ne soit, d'une façon ou d'une autre, forcé de croire.

Dans *Les religions face à l'intolérance*, Martha Nussbaum formule un argument qui va dans le même sens. Elle affirme qu'« il est un fait qu'Américains et Européens doivent regarder en face : certaines personnes choisissent délibérément une vie placée sous le signe de l'autorité et de la contrainte⁴² ». C'est, dit-elle, par exemple le cas de ceux qui choisissent d'embrasser une carrière militaire. Mais si nous admettons que la vie de ceux qui sacrifient leur autonomie à la défense de la patrie peut être une vie bonne, pourquoi le refuser à ceux qui adoptent une vie religieuse ?

Laborde critique en outre le perfectionnisme politique coercitif de la loi de 2004. Ce perfectionnisme coercitif manque de cohérence. Selon Laborde, « l'interdiction coercitive est peu compatible avec la finalité déclarée de la loi⁴³ ». Il y a, pense-t-elle, quelque chose de profondément paradoxal à prétendre libérer certaines personnes en faisant usage de la coercition. On prétend rendre possible l'expérience de la liberté en limitant la liberté.

Mais pourquoi alors ne pas simplement en revenir à une conception libérale ?

3.3 *Républicanisme critique et liberté de conscience*

Malgré ces difficultés, Laborde considère qu'une perspective républicaine demeure nécessaire. Le libéralisme politique demeure en effet selon elle insuffisant, en particulier parce que les libéraux ne sont pas suffisamment méfiant vis-à-vis « des préférences, des croyances et des normes existantes⁴⁴ ». Ils ne sont pas assez attentifs aux conditions sociales dans lesquelles chacun forme ses préférences. Ils partent des préférences existantes, sans interroger leurs conditions de formation. Ils sont dès lors très souvent aveugles aux mécanismes de domination dont certaines personnes peuvent être victimes, domination d'autant plus subtile que les victimes elles-mêmes ne la perçoivent pas toujours « parce qu'elle s'accompagne d'une internalisation des normes⁴⁵ ».

Pour revenir à l'exemple des jeunes Amish, Rawls semble considérer que le fait que ces jeunes gens savent (parce qu'ils l'ont appris à l'école) qu'ils ont le droit de quitter leur religion suffit pour considérer que leur pré-

42. Nussbaum, *Les religions face à l'intolérance*, p. 180.

43. Laborde, *Français, encore un effort pour être républicains !*, p. 44.

44. *Ibid.*, p. 49.

45. *Ibid.*, p. 48.

férence est le résultat d'un libre choix. Si la loi leur garantit un droit de sortie, qu'ils le savent et qu'ils continuent néanmoins d'adhérer à cette doctrine, c'est qu'ils le font librement. Mais, selon le républicanisme critique, cette conclusion est erronée. Connaître nos droits ne suffit pas. Si, en déscolarisant de manière précoce un adolescent, on le prive des facultés intellectuelles qui lui permettraient d'examiner de manière critique sa doctrine compréhensive d'origine, on abolit sa liberté de conscience. Si on le prive de cette capacité à formuler un jugement critique et à évaluer rétrospectivement le mode de vie dans lequel il a été élevé, on le rend incapable d'autonomie. On lui fait subir une forme de domination.

Laborde estime également que le républicanisme est mieux placé que le libéralisme politique pour surmonter cette difficulté. En effet, au contraire du libéralisme politique, astreint à la neutralité, le républicanisme est libre de promouvoir certaines valeurs particulières. Le républicanisme critique considère que l'État peut légitimement promouvoir cette valeur particulière qu'est la non-domination. L'État républicain fera la promotion d'une certaine conception de la liberté, conception qui se distingue aussi bien de la liberté négative des libéraux que de la liberté de pensée des républicains classiques. Il cherchera à s'assurer que les individus ne sont pas dominés. Il cherchera à les protéger « contre le pouvoir arbitraire d'autrui⁴⁶ ».

Pour ce faire, « l'éducation à l'autonomie est essentielle⁴⁷ ». À la différence des libéraux, les républicains sont attentifs au fait que notre faculté critique a, comme toute faculté, besoin d'être éduquée. Même si chacun dispose naturellement de cette faculté, elle doit être entraînée et exercée pour passer de la puissance à l'acte. Pour pouvoir faire usage de mon droit de sortie, il ne me suffit pas de savoir que je possède ce droit. Il me faut avoir appris à prendre du recul par rapport à mes options existentielles, à imaginer d'autres options et à faire des choix raisonnés. Il me faut avoir appris la pensée critique.

Mais quelles sont les conditions de possibilité d'un tel apprentissage ? L'interdiction, pour les élèves, d'arborer des signes religieux dans les écoles publiques est-elle l'une de ses conditions, comme le pensent les républicains classiques ? Laborde se positionne contre l'interdiction faite aux élèves des écoles publiques de porter des signes religieux par la loi de 2004. Plusieurs raisons fondent ce rejet. Premièrement, Laborde juge peu convaincant le recours à la coercition au nom de la promotion de l'autonomie. On l'a souligné plus haut, il y a en effet quelque chose de fondamentalement paradoxal à prétendre libérer des individus en réduisant leur liberté. Dans une perspective conséquentialiste, Laborde ajoute que « l'interdiction coercitive risque

46. Laborde, *Français, encore un effort pour être républicains!*, p. 47. Pour comprendre ce que Laborde entend par « non-domination », on se reportera à Laborde, *Français, encore un effort pour être républicains!*, p. 46-51.

47. *Ibid.*, p. 46.

fort d'être contre-productive et d'exacerber l'affirmation défensive de normes et pratiques patriarcales⁴⁸ ». Il est tout à fait possible que la coercition raidisse les rapports plutôt qu'elle ne les détende, qu'elle exclut plus qu'elle n'inclue⁴⁹.

Mais surtout, Laborde estime que le débat sur le port des signes religieux à l'école a masqué une question plus fondamentale qu'il est, en France, devenu tout bonnement impossible d'aborder : la question de la légitimité du financement public des écoles privées à caractère religieux. Laborde rappelle que, selon l'idéologie républicaine officielle, « l'État a un devoir vis-à-vis de tous les enfants en tant que futurs citoyens : celui de les socialiser dans un espace commun qui soit "détaché" du milieu familial, et qui donne à tout enfant les mêmes opportunités⁵⁰ ». Mais si l'éducation joue un rôle aussi fondamental dans la constitution de la citoyenneté, et si, comme l'affirme Kintzler, le détachement vis-à-vis du milieu familial est l'une des conditions de possibilité de l'expérience de la liberté, comment peut-on dans le même temps admettre qu'environ 20 % des enfants soient scolarisés dans des écoles privées confessionnelles ? Laborde estime que la commission Stasi, dont le rapport a abouti à la loi de 2004 et qui s'était également prononcée en faveur de la création d'écoles musulmanes, a omis de poser la question de savoir « si la séparation entre élèves que les écoles privées instituent et légitiment n'est pas une bien plus grave entorse à la laïcité et à la citoyenneté commune que le port du foulard dans l'enceinte de l'école publique⁵¹ ». En France, depuis l'échec du projet Savary, qui prévoyait, conformément au programme de François Mitterrand, la création d'un « grand service public unifié et laïque de l'éducation nationale », presque plus personne ne remet en cause le statut des écoles privées sous contrat. En outre, coïncidence ou non, c'est dans les années qui ont suivi l'abandon de ce projet que le débat s'est focalisé sur le port des signes religieux à l'école⁵². Laborde pose au contraire la question de savoir si le financement public d'écoles religieuses n'est pas une entorse bien plus sérieuse à la laïcité et au projet républicain que le port de signes religieux.

Venons-en maintenant à notre évaluation finale. Le républicanisme, dans la version révisée que Laborde développe, constitue-t-il en effet une solution de rechange solide et attractive au libéralisme politique ? Parvient-il à éviter les écueils dans lesquels le libéralisme politique semble condamné à tomber en raison de son neutralisme ?

48. *Ibid.*, p. 42-43.

49. C'est notamment ce qu'affirmait Locke dans la *Lettre sur la tolérance* : « Ce n'est pas la diversité des opinions, qu'on ne saurait éviter, mais le refus de la tolérance qu'on pourrait accorder, qui a été la source de toutes les guerres et de tous les démêlés qu'il y a eu parmi les chrétiens, sur le fait de la religion », p. 212.

50. Laborde, *Français, encore un effort pour être républicains !*, p. 97.

51. *Ibid.*, p. 96.

52. Les premières « affaires du foulard » remontent à 1989.

4. Arbitrage : deux interprétations du républicanisme

Pour pouvoir répondre à cette question, il me faut compléter ma présentation initiale du libéralisme politique. Une lecture approfondie révèle en effet que le libéralisme politique n'est pas si démuni que la critique républicaine le suggère.

4.1 *Libéralisme politique et promotion des valeurs et vertus politiques*

Les objections que les républicains adressent aux libéraux sont variées. Ainsi, si Tocqueville insiste sur la difficulté, dans un cadre libéral, de préserver la liberté et, finalement, la stabilité du régime démocratique⁵³, Laborde reproche plutôt aux libéraux d'accepter les préférences des individus sans interroger les conditions de leur formation. Dans les deux cas, c'est l'engagement libéral à l'égard de la neutralité qui est en cause. Il empêcherait les libéraux de promouvoir la participation aux affaires publiques ou l'acquisition de l'esprit critique. En réalité, si on lit bien Rawls, on constate qu'il y a des raisons de douter que toutes ces critiques soient fondées. Dans *Libéralisme politique*, Rawls écrit :

Même si le libéralisme politique recherche un terrain commun et même s'il est neutre du point de vue du but, il est important de souligner que la possibilité d'affirmer la supériorité de certaines formes du caractère moral et d'encourager certaines vertus morales y est conservée. C'est pourquoi la théorie de la justice comme équité comprend une analyse de certaines vertus politiques — les vertus de la coopération sociale équitable telles que la civilité ou la tolérance, la modération ou le sens de l'équité. [...]

Les idées du bien peuvent être librement introduites, si nécessaire, pour compléter la conception politique de la justice ; mais il faut que ce soit des idées politiques c'est-à-dire qu'elles appartiennent à une conception politique de la justice pour un régime constitutionnel. [...]

Si un régime constitutionnel prend certaines dispositions afin de renforcer les vertus de tolérance et de confiance mutuelle en s'opposant, par exemple, aux diverses formes de discrimination religieuse ou raciale (d'une façon compatible avec la liberté de conscience ou de parole), il ne devient pas pour autant un État perfectionniste au sens de Platon ou d'Aristote, et il n'établit pas non plus une religion particulière comme religion d'État comme dans le cas des États catholiques et protestants du début des Temps modernes. Il prend plutôt des mesures raisonnables pour renforcer les façons de penser et de sentir qui favorisent la coopération sociale entre des citoyens considérés comme libres et égaux, ce qui est tout à fait différent d'un État qui favoriserait une doctrine compréhensive particulière pour elle-même⁵⁴.

53. On retrouve ce type d'argument dans Taylor, « Quiproquos et malentendus : le débat communautariens-libéraux ».

54. Rawls, *Libéralisme politique*, p. 238-239.

Rawls rappelle ici qu'il ne faut pas comprendre l'exigence libérale de neutralité comme une exigence de neutralité radicale. On l'a dit, l'État libéral s'engage à ne promouvoir aucune doctrine compréhensive raisonnable particulière. Mais cela ne l'engage pas à être radicalement neutre. Cela ne le condamne pas non plus à la passivité. L'État libéral reconnaît légitimement certaines valeurs : la liberté, l'égalité, l'équité. Il peut donc proscrire les actions qui contredisent les valeurs de liberté et d'égalité. Rawls considère en outre que l'État libéral a la possibilité de promouvoir activement certaines « vertus », qui, comme la coopération sociale, la civilité ou la tolérance, sont nécessaires à la réalisation de la liberté et de l'égalité. C'est la raison pour laquelle on voit le libéral qu'est Rawls emprunter le vocabulaire de la vertu, vocabulaire qui relève plutôt de la tradition républicaine. Selon Rawls, la promotion des vertus est légitime dans un cadre libéral tant que ce sont des vertus politiques. Elles pourront alors en effet être reconnues et adoptées par l'ensemble des citoyens, quelle que soit la doctrine compréhensive à laquelle ils adhèrent par ailleurs. Un État libéral peut donc par exemple faire la promotion de la vertu de « coopération sociale ». Il peut, pour le dire autrement, encourager la participation politique, s'il considère qu'elle est un instrument indispensable à la réalisation de la liberté, qui est elle-même une valeur politique.

Un État libéral n'est pas non plus condamné à se cantonner à une éducation civique intellectualiste qui transmettrait de l'information juridique et permettrait à chacun de connaître ses droits. Rawls affirme qu'il peut légitimement chercher à renforcer « les façons de penser et de *sentir* qui favorisent la coopération sociale⁵⁵ ». L'éducation libérale peut légitimement chercher à produire des affects. Elle peut prendre les mesures qui conduiront les citoyens non seulement à se *savoir* égaux mais également à se *sentir* égaux, en cultivant par exemple la vertu de tolérance, qui constitue une intériorisation de la valeur d'égalité⁵⁶.

Rawls répond ici en un sens à certaines objections républicaines, d'inspiration tocquevillienne. Il montre que le libéralisme politique n'est pas si démuné que certains républicains l'affirment, et qu'il est capable de produire sa propre stabilité.

Néanmoins, des républicains comme Laborde pourront considérer que cela ne suffit pas à résoudre le problème spécifique qu'ils pointent, à savoir le problème des conditions de formation des préférences. Cultiver la vertu de tolérance peut amener les jeunes à accepter les convictions des

55. Rawls, *Libéralisme politique*, p. 239. Je souligne.

56. Rawls n'indique pas néanmoins quel type de politiques éducatives concrètes sont susceptibles de produire de tels effets. On trouvera à mon avis matière à prolonger cette réflexion dans Maclure et Taylor, *Laïcité et liberté de conscience*, notamment p. 55-63. Maclure et Taylor y développent ce qu'on peut appeler l'hypothèse du contact, selon laquelle la fréquentation, dès le plus jeune âge, de la diversité culturelle et religieuse serait susceptible de renforcer la tolérance.

autres, malgré le dégoût spontané qu'ils peuvent éventuellement ressentir, mais cela suffit-il à former leur esprit critique et à les rendre capables de mettre à distance leurs propres options existentielles? Cela suffit-il à les préserver des mécanismes de domination? Si ce n'est pas le cas, on considérera peut-être qu'il faut continuer à se tourner vers le républicanisme, qu'on concevra alors comme une solution de rechange au libéralisme.

Mais le républicanisme doit-il être compris comme une solution de rechange au libéralisme, solution qui parvient à éviter les écueils du libéralisme grâce à un perfectionnisme assumé? Cette lecture n'est pas sans poser un certain nombre de difficultés. Pour terminer, je confronterai deux interprétations possibles du républicanisme critique de Laborde: une interprétation perfectionniste et une interprétation neutraliste.

4.2 *Un républicanisme critique perfectionniste*

Les républicains considèrent souvent que c'est le perfectionnisme assumé du républicanisme qui lui permet d'être une option de remplacement attractive au libéralisme politique. Ainsi Laborde, à l'instar de Philip Pettit, assume « l'idée que la théorie républicaine bien comprise prom[eut] une valeur particulière: celle de la non-domination⁵⁷ ». Elle considère aussi que c'est ce parti-pris en faveur de la non-domination qui permet au républicanisme critique d'être attentif aux conditions dans lesquelles les individus forment leurs préférences, alors que les libéraux sont contraints de s'en tenir aux préférences existantes.

Mais si Laborde assume une forme de perfectionnisme, il est clair néanmoins que son perfectionnisme n'est pas le perfectionnisme du républicanisme classique. En premier lieu, la valeur promue n'est pas la même. Le libéralisme classique promouvait la liberté entendue comme liberté de pensée et autonomie rationnelle. Laborde récuse ce perfectionnisme étroit qui considère qu'un usage permanent de la raison critique est la condition de possibilité de la vie bonne. Selon elle, le républicanisme critique doit au contraire admettre qu'il existe plusieurs façons de mener une vie bonne. Le républicanisme est bien plus procédural que le républicanisme classique. Ce qui fait la qualité d'un mode de vie, c'est n'est pas tant son contenu que les conditions dans lesquelles il est adopté. Ces conditions doivent être celles de la non-domination. En outre, on l'a vu, le perfectionnisme critique rejette l'usage de la coercition. L'État ne peut prétendre produire de la liberté en faisant usage de la coercition.

Reste que tant que le républicanisme critique se présente comme une conception perfectionniste, il demeure vulnérable à l'égard d'une objection sérieuse au vu de laquelle il n'est plus du tout évident qu'il soit plus attractif que le libéralisme politique. L'objection est simple et peut être formulée

57. Rawls, *Libéralisme politique*, p. 46.

comme suit : pourquoi accepter que l'État promeuve cette valeur qu'est la non-domination ? Pourquoi cette valeur plutôt qu'une autre ? Quelle est la justification de la promotion de la non-domination ?

Il n'est pas du tout évident qu'un républicanisme perfectionniste puisse fournir une réponse à ces questions. La valeur valorisée y demeure un axiome ininterrogé. Il est possible que, pour des raisons normatives, on éprouve spontanément de la sympathie à l'égard de cette valeur qu'est la non-domination. Néanmoins, d'un point de vue théorique, le fait qu'elle demeure injustifiée est problématique. La préférence pour la non-domination semble arbitraire. Elle nous laisse sans réponse face à ceux qui assumeront un perfectionnisme promouvant des valeurs pour lesquelles nous avons moins de sympathie.

Néanmoins, le républicanisme critique de Laborde peut, à mon avis, dépasser cette difficulté. Mais il faut alors renoncer à en faire une lecture perfectionniste. Il faut l'interpréter comme une position neutraliste.

4.3 Un républicanisme critique neutraliste

Peut-on lire le républicanisme critique autrement que comme une position perfectionniste ? Certains éléments me semblent accréditer une telle lecture. Dans *Critical Republicanism*, livre écrit en anglais dont *Français encore un effort pour être républicain !* est une synthèse, Laborde écrit :

L'autonomie que les républicains critiques promeuvent ressemble plutôt à une capabilité [...]. Conçue comme une capabilité minimale, l'autonomie ne doit plus être comprise comme un bien intrinsèque mais comme un bien instrumental. C'est néanmoins un bien premier. C'est un ingrédient essentiel pour vivre une vie réussie, une vie qui est bonne en elle-même, mais ce n'est pas nécessairement une composante de ce succès⁵⁸.

Pour parler de la valeur que le républicanisme critique promeut, Laborde recourt à la fois au vocabulaire des capabilités et au vocabulaire des biens premiers. Ces deux concepts ont pourtant des origines théoriques distinctes⁵⁹. Je me concentrerai pour ma part sur le vocabulaire des biens premiers.

C'est Rawls qui, dans *Théorie de la justice*, a forgé le concept de bien premier⁶⁰. Les biens premiers sont ces biens « que tout homme rationnel est supposé désirer », parce qu'ils sont « utiles, quel que soit notre projet de vie rationnel⁶¹ ». Les biens premiers indiquent l'existence d'une « ressemblance

58. Laborde, *Critical Republicanism*, p. 155. Je traduis.

59. Le concept de capabilité a été forgé par Amartya Sen, *Ethique et économie*. Cette approche a ensuite été développée par Martha Nussbaum, *Capabilités*.

60. Pour une définition du concept de bien premier, on se reportera en particulier à Rawls, *Théorie de la justice*, p. 93, p. 122-123.

61. Rawls, *Théorie de la justice*, p. 93.

partielle dans la structure des conceptions du bien⁶² ». Ce sont des biens que nous désirons — quoi que nous désirions par ailleurs. Ce sont des biens qui favorisent la réalisation de toute conception de la vie bonne. Rawls distingue les biens premiers naturels des biens premiers sociaux. La santé, l'intelligence ou l'imagination figurent parmi les premiers. Les droits et libertés, les possibilités sociales offertes aux individus, les revenus et la richesse parmi les seconds.

Mais quel rapport la théorie de la justice comme équité entretient-elle avec les biens premiers ? Quel rapport cette théorie libérale tenue à la neutralité vis-à-vis des doctrines compréhensives raisonnables controversées entretient-elle avec les biens premiers ? Il est essentiel de comprendre que, pour Rawls, de la même façon que le libéralisme politique n'a pas à être neutre vis-à-vis des valeurs de liberté et d'égalité, la TJE n'a pas à être neutre vis-à-vis des biens premiers. Dès *Théorie de la justice*, Rawls entend définir des principes de justice sans dériver le juste du bien. Sous le voile d'ignorance, les partenaires ignorent à quelle conception particulière du bien ils adhéreront. Néanmoins, pour parvenir à des principes de justice, une théorie minimale du bien est nécessaire. Les partenaires doivent savoir quels sont leurs intérêts fondamentaux, intérêts qu'ils vont s'appliquer à protéger. La TJE n'a pas à être neutre vis-à-vis des biens premiers. Puisque ces biens ne sont pas des biens controversés, l'État libéral peut légitimement les promouvoir sans se transformer en État perfectionniste.

Mais revenons au républicanisme critique. Quelles sont les conséquences de cette façon de concevoir la non-domination ? Que se passe-t-il, d'un point de vue théorique, si la non-domination peut être comprise comme un bien premier ? Les conséquences théoriques sont décisives. Si la non-domination peut être considérée comme un bien premier, alors elle peut être promue sans que la théorie républicaine ne doive être considérée comme une théorie perfectionniste. Pour le dire autrement, affirmer que le républicanisme critique promeut la non-domination et dans le même temps que la non-domination est un bien premier, c'est affirmer que le républicanisme critique peut être compris comme une position neutraliste plutôt que comme une position perfectionniste.

Quels sont les avantages et les éventuelles difficultés de cette lecture ? L'avantage considérable d'une interprétation neutraliste du républicanisme critique, c'est qu'elle apporte une solution au problème de la valorisation arbitraire pointé plus haut. Si la non-domination est un bien premier, la valorisation de la non-domination peut être justifiée. Plus précisément, elle peut l'être de deux façons différentes et complémentaires.

Premièrement, la non-domination est d'abord une interprétation de cette valeur générique qu'est la liberté. Or le libéralisme n'a pas à être neutre vis-à-vis de ces valeurs politiques fondamentales que sont la liberté et l'éga-

62. Rawls, *Libéralisme politique*, p. 223.

lité. Ces valeurs peuvent, conformément au « principe libéral de légitimité », légitimement être invoquées lorsqu'il s'agit de justifier la loi. Ces valeurs sont en effet des valeurs communes, que l'ensemble des citoyens doivent reconnaître. Ainsi, puisqu'il est légitime d'accorder de la valeur à la liberté, il est également légitime de valoriser la non-domination dans la mesure où la non-domination n'est rien d'autre qu'une interprétation possible de la liberté.

Deuxièmement, la non-domination peut être justifiée en tant qu'interprétation particulière de la liberté. Pour le comprendre, il faut se rappeler que si, dans un cadre libéral-neutraliste, la valorisation de la liberté et de l'égalité est justifiée, ces valeurs possèdent de prime abord une forme d'indétermination. La liberté et l'égalité ont en premier lieu une forme générale. Elles doivent néanmoins nécessairement faire l'objet d'une interprétation spécifique pour pouvoir engendrer des principes de justice précis. C'est notamment la raison pour laquelle Rawls assume une interprétation particulière de ces valeurs que sont la liberté et l'égalité. C'est également pour cette raison que Rawls affirme régulièrement que la TJE est une « forme », parmi d'autres, « du libéralisme politique⁶³ ». La TJE propose une interprétation, parmi d'autres interprétations possibles, des valeurs de liberté et d'égalité.

Dans cette perspective, le républicanisme critique peut être compris comme une interprétation concurrente des valeurs de liberté et d'égalité. Le républicanisme critique serait, en particulier, cette théorie qui rejetterait l'interprétation rawlsienne de la liberté et qui lui opposerait une autre interprétation : la liberté comme non-domination. Le républicanisme critique se caractériserait par l'affirmation selon laquelle il faut abandonner l'interprétation rawlsienne de la liberté, qui présente un certain nombre de défauts, et notamment une naïveté excessive vis-à-vis des conditions de formation de nos préférences, et lui préférer la liberté comme non-domination qui constitue une meilleure interprétation de la liberté.

Si l'on accepte cette lecture, il serait tout à fait possible, pour les républicains, de justifier leur interprétation de la liberté en reprenant à leur compte les outils épistémologiques développés par Rawls. Il leur suffirait notamment de montrer que leur interprétation de la liberté réalise mieux l'équilibre réfléchi que l'interprétation rawlsienne. Il leur faudrait simplement montrer que leur interprétation de la liberté parvient, mieux que l'interprétation rawlsienne, à mettre en cohérence les intuitions normatives et non normatives auxquelles, après réflexion, nous ne souhaitons pas renoncer. Si leur démonstration était convaincante, ils disposeraient, de l'aveu même des libéraux, d'une justification de leur conception de la liberté.

Malgré les bénéfices théoriques inhérents à cette interprétation neutraliste du républicanisme, certains républicains pourraient néanmoins répu-

63. Rawls, *Libéralisme politique*, p. 250.

gner à l'accepter. Il faut en effet insister sur le fait que cette interprétation nous contraint à réviser la façon dont le républicanisme est très souvent présenté. Le républicanisme ne peut plus être conçu comme une solution de rechange au libéralisme politique. Le républicanisme ne peut plus être conçu comme cette théorie parfaitement distincte, qui permettrait de sortir des impasses du libéralisme politique. Il n'est plus qu'une forme de libéralisme politique. Il se distingue sur plusieurs points de cette variante qu'est la TJE, mais il trouve tout à fait sa place dans l'architecture générale du libéralisme politique.

Cécile Laborde accepte à mon avis aujourd'hui cette façon d'envisager les choses. Elle considère que le type de républicanisme qu'elle défend s'intègre à cette grande famille du libéralisme politique. Mais si le républicanisme critique doit être considéré comme une théorie neutraliste, il demeure essentiel de savoir comment il convient d'interpréter l'exigence de neutralité et le concept de raison publique. C'est d'ailleurs l'une des questions que Laborde discute dans son dernier livre, *Liberalism's Religion*⁶⁴.

Conclusion

Faut-il, comme on le fait très souvent, interpréter le républicanisme comme une option de rechange au libéralisme politique? Le républicanisme parvient-il, parce qu'il est perfectionniste, à dépasser le libéralisme politique qui, en raison de son engagement neutraliste, est condamné à toute une série d'impasses? Telles sont les questions auxquelles j'ai cherché à apporter des éléments de réponse en m'appuyant sur le cas de la liberté de conscience. Je considère que, s'il existe bien des différences importantes entre le libéralisme politique rawlsien et un républicanisme revisité comme le républicanisme critique de Cécile Laborde, l'opposition entre neutralisme et perfectionnisme n'est pas la plus pertinente pour en prendre la mesure. Ce type de républicanisme gagne en solidité théorique à s'affirmer comme une position neutraliste. Il ne peut dès lors plus néanmoins se positionner comme une solution de rechange.

Bibliographie

- Audier, Serge. *Les théories de la république*, Paris, La Découverte, 2004.
 Barry, Brian. *Justice as Impartiality*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
 Baudoin, Jean et Philippe Portier (dir.). *La laïcité, valeur d'aujourd'hui? Contestations et renégociations du modèle français*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2001.
 Baubérot, Jean. *La morale laïque contre l'ordre moral*, Paris, Seuil, 1997.
 ——. « La laïcité comme pacte laïque » in Baudoin et Portier (dir.), *La laïcité, valeur d'aujourd'hui?*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2001.

64. Laborde, *Liberalism's Religion*, en particulier chapitres III et IV.

- . *Les sept laïcités françaises*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2015.
- Berten, André, Pablo Da Silveira et Hervé Pourtois. *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF, 1997.
- Darwall, Stephen, Allan Gibbard et Peter Railton. «Towards Fin de siècle Ethics: Some Trends», *The Philosophical Reviews*, 101, 1, 1992, p. 115-189.
- Desmons, Ophélie. «Pourquoi la théorie politique normative doit s'intéresser à la métaéthique: le cas de la théorie de la justice et du constructivisme», *Implications philosophiques*, 2013.
- Dilhac, Marc-Antoine. *La tolérance, un risque pour la démocratie?*, Paris, Vrin, 2014.
- Dunn, John. *La pensée politique de John Locke*, Paris, PUF, 1991.
- Dworkin, Ronald. *Taking Right Seriously*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1977.
- . «Le libéralisme», in Bertin, Da Silveira, Pourtois, *Libéraux et communautariens*, p. 51-86.
- Kintzler, Catherine. «Aux fondements de la laïcité scolaire. Essai de décomposition raisonnée du concept de laïcité», *Les Temps modernes*, 527, p. 82-90.
- . *La République en question*, Paris, Minerve, 1996.
- . *Qu'est-ce que la laïcité?*, Paris, Vrin, 2008.
- . *Penser la laïcité*, Paris, Minerve, 2014.
- Laborde, Cécile. *Critical Republicanism, The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2008.
- . *Français, encore un effort pour être républicains!*, Paris, Seuil, 2010.
- . *Liberalism's Religion*, Cambridge, Harvard University Press, 2017.
- Larmore, Charles. *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- . *Modernité et morale*, Paris, PUF, 1993.
- Locke, John. *Lettre sur la tolérance*, Paris, GF, 2007.
- Maclure, Jocelyn et Charles Taylor. *Laïcité et liberté de conscience*, Paris, La Découverte, 2010.
- Nussbaum, Martha. *Capabilités. Comment créer les conditions d'un monde plus juste?*, Paris, Flammarion, 2012.
- . *Les religions face à l'intolérance. Vaincre la politique de la peur*, Paris, Flammarion, 2013.
- Pettit, Philip. *Républicanisme: Une théorie de la liberté et du gouvernement*, Paris, Gallimard, 2004.
- . *On the People's Term, A Republican Theory and Model of Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- Pocock, John Greville Agard. *Le moment machiavélien: La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*, Paris, PUF, 1998.
- . *Political Thought and History, Essays on Theory and Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- Rawls, John. *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987.
- . «Le constructivisme kantien dans la théorie morale», in *Justice et démocratie*, p. 71-152.
- . *Justice et démocratie*, Paris, Seuil, 1993.
- . *Libéralisme politique*, Paris, PUF, 1995.

- . *La justice comme équité: Une reformulation de la théorie de la justice*, Paris, La Découverte, 2008.
- Renaut, Alain. *Qu'est-ce qu'un peuple libre? Libéralisme ou républicanisme*, Paris, Cerf, 2005.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Du contrat social*, Paris, Flammarion, 2001.
- Sandel, Michael. « La république procédurale et le moi désengagé », in Berten, Da Silveira et Pourtois, *Libéraux et communautariens*, p. 255-274.
- . *Le libéralisme et les limites de la justice*, Paris, Seuil, 1999.
- Sen, Amartya. *Éthique et économie*, Paris, PUF, 2008.
- Skinner, Quentin. *Machiavel*, Seuil, 1989.
- . *La liberté avant le libéralisme*, Seuil, 2000.
- . *Hobbes et la conception républicaine de la liberté*, Paris, Albin Michel, 2009.
- Spitz, Jean-Fabien. *Le moment républicain en France*, Paris, Gallimard, 2005.
- . *Philip Pettit: Le républicanisme*, Paris, Michalon, 2010.
- Taylor, Charles. *Malaise de la modernité*, Paris, Cerf, 1994.
- « Quiproquos et malentendus: le débat communautariens-libéraux », in Berten, Da Silveira, et Pourtois, *Libéraux et communautariens*, p. 87-120.
- . *Multiculturalisme: Différence et démocratie*, Paris, Flammarion, 2009.
- Tocqueville, Alexis de. *De la démocratie en Amérique*, Paris, GF, 1981.

Les nouvelles configurations de l'ordre public

La neutralité, entre cosmopolitisme et républicanisme

Vincent Valentin

La démocratie entre substance et procédure
Volume 46, numéro 1, printemps 2019

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1062015ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1062015ar>

[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

Valentin, V. (2019). Les nouvelles configurations de l'ordre public : la neutralité, entre cosmopolitisme et républicanisme. *Philosophiques*, 46 (1), 119–136. <https://doi.org/10.7202/1062015ar>

Résumé de l'article

Le rapport entre le droit et la morale est depuis quelques années l'objet d'un nouvel investissement de la part de la doctrine juridique, à la recherche d'un nouvel équilibre entre la liberté individuelle d'un côté, et l'affirmation de droits ou de valeurs vus comme impératifs, à l'instar de la dignité ou du principe de non-discrimination. Dans cet article est proposée une modélisation des conceptions de la neutralité rattachée à la définition de l'ordre public, dont les potentialités sont dans un second temps testées sur le terrain du traitement de la religion dans l'entreprise.

Les nouvelles configurations de l'ordre public

La neutralité, entre cosmopolitisme et républicanisme

VINCENT VALENTIN

Professeur de droit public,
Institut d'études politiques de Rennes

RÉSUMÉ — Le rapport entre le droit et la morale est depuis quelques années l'objet d'un nouvel investissement de la part de la doctrine juridique, à la recherche d'un nouvel équilibre entre la liberté individuelle d'un côté, et l'affirmation de droits ou de valeurs vus comme impératifs, à l'instar de la dignité ou du principe de non-discrimination. Dans cet article est proposée une modélisation des conceptions de la neutralité rattachée à la définition de l'ordre public, dont les potentialités sont dans un second temps testées sur le terrain du traitement de la religion dans l'entreprise.

ABSTRACT — The relationship between law and morality has for some years been the object of a new investment by legal doctrine, in search of a new balance between individual freedom on the one hand, and the assertion of rights or values seen as imperative, as well as dignity or the principle of non-discrimination, on the other. In this article is proposed a modelling of the concepts of neutrality attached to the definition of public order, whose potentialities are in a second time tested in the field of the treatment of religion in the enterprise.

La question fort classique des rapports entre le droit et la morale est depuis quelques années l'objet d'un nouvel investissement de la part de la doctrine juridique, en réaction à l'évolution de la normativité relative aux droits de l'homme. L'un des points qui focalisent cette réflexion est, en France, l'apparition de la notion d'ordre public « immatériel », qui serait porteuse d'une rupture avec la conception classique de l'ordre public, dit « matériel »¹. L'enjeu est de savoir si la liberté individuelle peut ou doit être limitée non par ses effets sur la liberté ou les intérêts d'autrui, mais par le seul respect de valeurs collectives posées comme impératives et donc indisponibles pour chacun — à l'instar des principes de dignité ou de non-discrimination. Cette question touche à la nature de l'État de droit, entre structure permettant la coexistence des libertés individuelles et système de promotion de valeurs collectives. Ces deux possibilités sont accueillies par le droit positif, de façon plus ou moins équilibrée au gré des décisions de justice, et sont l'objet de débats assez vifs sur le plan théorique. Se fait ressentir la nécessité de définir un ordre de priorité ou les modalités d'une complémentarité, entre les choix de l'individu et les valeurs promues par l'État, en particulier sur le terrain des

1. Cf. en particulier la thèse récemment soutenue de Marie-Odile Peyroux-Sissoko, *L'ordre public immatériel en droit public français*, Université Paris 1, novembre 2017.

droits fondamentaux. Le principe et la mise en œuvre du principe de neutralité de l'État suscitent de la sorte de nouvelles interrogations².

L'émergence de la notion d'ordre public immatériel exprime précisément la nécessité, dans le vocabulaire du droit français, de reprendre la question de la neutralité de l'État, qui recevait jusqu'à une date récente une réponse certes indirecte (puisque la logique du maintien de l'ordre n'est pas exactement celle de la neutralité) mais relativement stabilisée, qui semble à présent dépassée. Définie lors de la Révolution française (article 10 de la Déclaration de 1789³ et lois du 22 décembre 1789 et du 8 janvier 1790), la notion d'ordre public permet de contrôler l'effet de l'action des pouvoirs publics sur le niveau de protection des droits de l'homme. Notion très plastique, elle peut selon les domaines du droit (administratif, civil, international, etc.) avoir des contenus divers, mais ce qui lui donne son unité est précisément — on parle parfois de « notion fonctionnelle » — de permettre d'opposer à l'individu un ensemble de règles auxquels il ne lui serait pas possible de déroger. L'une des difficultés de la notion vient du fait que si l'ordre public a essentiellement une dimension matérielle — il correspond à la tranquillité de chacun d'user de sa liberté dans le respect de celle d'autrui, il contient aussi des éléments plus substantiels, par lesquels des valeurs collectives sont opposées à la liberté individuelle — il incarne alors un ordre moral *a minima*. Si le droit définit traditionnellement l'ordre public dans une perspective libérale, qui veut que les comportements individuels ne puissent être censurés que pour leurs effets physiques (réels, matériels) sur la personne et les biens, il contient aussi des composantes morales, comme les bonnes mœurs ou la moralité publique. Cela semble exclure *a priori* le paternalisme, puisqu'il ne s'agit pas de contrôler la pensée et la direction que chacun entend donner à sa vie mais de faire respecter un socle commun de valeurs, et ce dans l'expression publique de la liberté. Il en va ainsi, par exemple, de l'interdiction de la nudité en public ou des sex-shops à proximité des écoles; dans ces cas-là, l'immoralité n'est éventuellement pas sanctionnée pour elle-même mais pour ses effets, parce qu'elle produit un trouble public dans un contexte particulier; le for intérieur n'est pas objet de police mais seulement certaines dimensions de son exposition publique.

2. Cf. notamment V. Fortier et S. Lebel-Grenier, *La neutralité et le droit*, Sherbrooke, Québec, 2012; D. Koussens, *L'épreuve de neutralité. La laïcité française entre droits et discours*, Bruxelles, Bruylant, 2015; M.A. Dilhac et S. Guérard de Latour (dir.), *Etant donné le pluralisme*, Publications de la Sorbonne, 2013; V. A., *Convictions philosophiques et religieuses et droits positifs*, Bruxelles, Bruylant, 2010; M.-J. Redor (dir.), *L'ordre public: ordre public ou ordres publics, entre ordre public et droits fondamentaux*, Bruxelles, Bruylant, 2001; Th. Revet, *L'ordre public à la fin du XX^e siècle*, Paris, Dalloz, 1996. « La liberté du consentement. Le sujet, les droits de l'homme et la fin des "bonnes mœurs" », Paris, *Droits*, n° 48 et 49, 2009.

3. « Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi ».

Cette présentation classique⁴ ne doit toutefois pas dissimuler que la frontière est bien mince entre ce qui relève de la protection d'un socle de valeurs partagées par tous et ce qui permet d'imposer un ordre moral aux consciences individuelles. Par le passé, le Conseil d'État a pu interdire, entre autres et nombreux exemples, un combat de boxe, contraire à l'hygiène morale dans un lieu ouvert au public, ou encore la projection de films érotiques⁵. En définitive, les exemples abondent de cas dans lesquels les tribunaux admettent qu'un trouble d'origine morale, politique ou culturelle puisse justifier la restriction apportée à une liberté pourtant garantie par la loi⁶. D'une manière générale, l'ordre public permet de protéger ce qui est perçu comme étant, selon le Conseil d'État d'après une formule récente, le « socle minimal d'exigences réciproques et de garanties essentielles à la vie en société » [...], exigences fondamentales du contrat social, implicites et permanentes⁷ ». Sont ainsi prohibés l'excision, la polygamie, l'inceste, le recours à la grossesse pour autrui, ou encore les propos racistes, négationnistes ou discriminatoires. L'ordre public ne protège pas seulement l'intérêt de la société mais aussi l'intérêt des personnes privées, dont certains droits sont impératifs; le droit au mariage est ainsi un droit individuel d'ordre public qui ne peut ni se limiter ni s'aliéner. Plus généralement, les règles encadrant les conventions à fin de protection des parties réputées faibles (salarié, locataire, consommateur, etc.) sont d'ordre public. Ainsi, selon la formule bien connue du code civil, « on ne peut déroger, par des conventions particulières, aux lois qui intéressent l'ordre public et les bonnes mœurs » (art. 6). Globalement, on peut considérer que, si l'ordre public demeure essentiellement matériel — les autorités publiques compétentes ne visent que la tranquillité, la sûreté et la salubrité — il contient plus largement un socle de principes et de valeurs, de direction ou de protection des individus et de la société, que l'État entend placer plus haut que les volontés individuelles. En ce sens là, l'ordre public est bien immatériel. Le droit entend faire respecter des valeurs, et pas seulement une structure neutre de coexistence entre des individus libres.

4. Dont la référence jurisprudentielle est l'arrêt du CE, *Benjamin*, 19 mai 1933, Rec. Lebon, p. 541; et la référence doctrinale de la célèbre formule de Maurice Hauriou selon laquelle l'ordre public est « l'ordre moral et matériel », ajoutant que la police administrative « ne pourchasse pas les désordres moraux; elle est pour cela radicalement incompétente; si elle l'essayait, elle verserait immédiatement dans l'inquisition et l'oppression des consciences » (*Précis de droit administratif*, Paris, Dalloz, 1927).

5. CE, *Club indépendant sportif châlonnais*, 7 novembre 1924, 78468; CE, sect., *Société les films Lutétia*, 18 décembre 1959, 36385 36428.

6. Cf. Katia Weidenfeld, « L'affirmation de la liberté d'expression, une œuvre de la jurisprudence administrative », *Revue française de droit administratif*, 2003, p. 1074.

7. Conseil d'État, *Étude relative aux possibilités juridiques d'interdiction du port du voile intégral*, 30 mars 2010.

Cette réalité ancienne connaît ces dernières années une évolution, sous la forme d'un accroissement des règles d'ordre public, qui tend à ce que la part morale de l'ordre public devienne une force moralisatrice. Ce phénomène est né avec la promotion au rang de composante de l'ordre public de la dignité de la personne humaine, à l'occasion de la célèbre affaire du « lancer de nain »⁸. Il s'est depuis suffisamment développé, notamment en réaction au port du voile islamique, pour que se dessine l'hypothèse d'un ordre public immatériel⁹.

Nous voudrions proposer dans les pages qui suivent une évaluation de ce phénomène. Si le constat de la dimension morale du droit n'est ni nouveau ni surprenant, la place de la morale dans l'ordre public est l'objet d'une reconfiguration qui mérite l'attention, pour deux raisons au moins: son importance d'abord, la « police des mœurs » semblant se renforcer progressivement; sa nouveauté ensuite, les composantes substantielles de celle-ci se renouvelant. L'ordre public contemporain n'est pas celui du début du vingtième siècle, mais il ne l'efface pas. De nouvelles couches se superposent aux sédiments axiologiques du droit accumulés depuis les débuts de la construction d'un ordre juridique libéral, centré sur les libertés individuelles — que l'on date de la création du Code civil en 1804; de sorte que le phénomène s'inscrit dans une certaine continuité, et peut faire l'objet d'une double interprétation paradoxale, pouvant être perçu comme la corruption ou le renversement du modèle libéral mais aussi comme son prolongement ou comme une nouvelle appréhension de celui-ci. L'évaluation du degré et de la nature de l'immatérialisation de l'ordre public rencontre inévitablement le principe de neutralité de l'État. Celle-ci n'est pas une notion juridique, elle ne fait l'objet d'aucune définition ou même de mention dans le droit interne français¹⁰; néanmoins, elle est au cœur de l'État de droit centré sur les droits fondamentaux, notamment sollicitée en France par le régime de la laïcité, et ses contours sont définis par les règles d'ordre public. On peut considérer que la mesure du périmètre de liberté individuelle délimité par le « modèle moral » porté par le droit appelle une analyse simultanée du contenu de l'ordre public et de l'effectivité de la neutralité de l'État.

Plusieurs conceptions de la neutralité se disputent la notion et les règles d'ordre public, dans la jurisprudence et dans la doctrine. L'ordre public ne repose pas sur un dispositif juridique stable et parfaitement homogène, mais se trouve traversé de lignes de tensions, selon les domaines concernés. Portées par les acteurs du droit de manière principalement pragmatique, les

8. CE, Ass., commune de Morsang-sur-Orge, 27 octobre 1995, 136727.

9. Voir Kaisa Vuoristo, *Republican Recast: How the « Veil Affairs » Transformed French Republican Ideology and Public Discourse (2004-2014)*, thèse, 2017, Montréal et Paris.

10. C'était le cas lorsque s'est tenu le colloque dont cette communication est issue. Depuis, la loi du 8 août 2016 permet aux entreprises d'inscrire le principe de neutralité dans leur règlement intérieur.

approches de la neutralité, qu'il revient à l'observateur de construire pour l'essentiel, ne correspondent pas à des positions théoriques clairement identifiées ; elles émergent de décisions de justice qui expriment la difficulté du maintien de l'ordre dans un cadre sans cesse déstabilisé par l'émergence de nouvelles sensibilités, croyances ou techniques, dans des registres aussi variés que, ces dernières années, la religion, la bioéthique, la sexualité ou le racisme. D'un point de vue plus théorique, les débats relatifs à la neutralité de l'ordre public reflètent les antinomies qui fragmentent la modernité juridique, selon la manière dont on peut concevoir la signification des droits de l'homme et de la démocratie. La tension entre autonomie et dignité de la personne, née avec l'affaire du lancer de nain mais jamais apaisée malgré l'abandon progressif de l'usage de la dignité par le juge administratif depuis lors¹¹ est particulièrement représentative de ce débat renouvelé par la question religieuse.

On trouve une extension de ce débat à propos de l'encadrement juridique du fait religieux, en particulier musulman. La volonté de contrôler le port du voile dans un certain nombre de lieux ou de circonstances, relevant de la sphère publique ou privée, est à l'origine non seulement d'une législation importante mais aussi de débats nourris sur le rapport entre ce que devrait être un ordre public républicain et la liberté de conscience¹². Si la question a d'abord été posée dans la sphère de l'État, et particulièrement dans l'enseignement, elle s'est étendue à l'espace public (et donc à la rue), aux lieux proposant un service d'intérêt général (les crèches) et plus récemment au monde du travail¹³. Si, à proprement parler, on ne peut considérer que l'ordre public encadrant l'action de l'administration s'applique dans une entreprise privée, l'interrogation est la même : un employeur ne peut-il limiter les droits de ses salariés qu'en fonction des nécessités (matérielles) garantissant le bon fonctionnement de son entreprise, ou peut-il également interdire certains comportements sans effets directs mais jugés attentatoires à certaines valeurs ? L'actualité jurisprudentielle est riche sur ce terrain depuis l'affaire de la crèche Baby-Loup¹⁴ ; elle expose la difficulté devant laquelle se trouvent les employeurs pour concilier liberté (religieuse, du travail) et non-discrimination, sur fond d'exigence de neutralité — que depuis 2016 la loi permet d'inscrire dans le règlement intérieur d'une entreprise.

11. On trouvera une intéressante illustration dans le double numéro de *Droits*, « la liberté du consentement, le sujet, les droits de l'homme et la fin des bonnes mœurs », n° 48 et 49, 2008.

12. Voir Olivia Bui-Xuan (dir.), *La radicalisation religieuse saisie par le droit*, Paris, Lextenso, 2017.

13. Voir Denis Maillard, *La religion dans le travail*, Paris, Flammarion, 2018.

14. Stéphanie Hennette-Vauchez et Vincent Valentin, *L'affaire Baby Loup*, Paris, Lextenso, 2014.

La confusion autour de la signification de l'ordre public, la déstabilisation du cadre de garantie des droits de l'homme qu'elle emporte, le défi que représente, à tort ou à raison, une nouvelle pratique, rigoriste, de l'islam, appelle un effort de mise en ordre non seulement du droit en vigueur, mais aussi d'autres options théoriques permettant de répondre au défi de la conciliation entre maintien de l'ordre et liberté. À partir de l'observation de l'entrelacs des lois et des jurisprudences et de leurs commentaires doctrinaux, nous proposerons dans un premier temps une modélisation des différentes approches de la neutralité et de l'ordre public, comme réalité normative mais aussi comme proposition doctrinale. Il semble que l'on puisse, de façon schématique, distinguer trois options, trois modèles théoriques, que nous esquisserons afin de voir ensuite, dans un second temps, la façon dont ils s'affrontent ou se combinent, sur le terrain très sensible à ces enjeux qui est celui de la laïcité, plus particulièrement à travers la question de la régulation de la religion dans l'entreprise. Ce faisant, nous voudrions mettre au jour le conflit souterrain qui se joue depuis quelques années entre plusieurs conceptions du droit, dont l'issue pourrait être d'une importance primordiale, dans la mesure où c'est la nature de l'ordre juridique qui se joue.

I. Les modèles de neutralité dans les conceptions de l'ordre public

On peut dégager de l'observation du droit et de la doctrine trois modèles : d'un côté, l'ordre public matériel, qui correspond à la neutralité libérale classique ; de l'autre, deux variations de l'ordre public immatériel, soit cosmopolitique, entrée sur le principe de non-discrimination et promouvant une neutralité horizontale, soit communautarienne, au service de valeurs constitutives du corps politique ou social, et garant d'un commun primant les droits individuels. Ces deux dernières approches ont en commun de substantier le droit à la liberté par la promotion d'une conception du bien, et si elles se réclament de la neutralité, c'est sous une forme active ou combattante, alors que l'on peut la considérer passive dans le modèle libéral, en en modifiant fortement la signification. Nous ne proposerons ici qu'une esquisse des modèles, à grands traits, afin de permettre une évaluation des mouvements du droit des droits de l'homme. L'ambition n'est pas de décrire parfaitement le droit positif mais de proposer une grille pour l'interpréter.

a) *Le modèle libéral-libertarien*¹⁵

L'ordre public, en droit français, relève du paradigme libéral, puisqu'il vise essentiellement à garantir la coexistence des libertés individuelles, mais il

15. Il est préférable de parler d'une approche « libertarienne », dans la mesure où les deux autres approches se réclament parfois elles-mêmes de la pensée libérale (le mot « libéral » lui-même étant si polysémique que son usage appelle des justifications qui n'ont pas leur place dans le cadre de cette communication). Le sens de « libertarien » est lui moins confus ; il désigne l'approche libérale classique développée en un sens individualiste.

n'est pas libertarien dans la mesure où il admet une part de bonnes mœurs ou de moralité publique. Par ailleurs, si les fondements axiologiques de l'ordre public libéral sont immatériels, comme ceux de tout ordre politique, il est lui-même sans composante immatérielle active dans la mesure où il ne permet pas de sanctionner une façon de penser ou d'agir pour sa seule substance morale, indépendamment de ses effets. Son principe est de laisser se déployer sans réserve la liberté morale des personnes privées, sans intervenir en l'absence d'atteinte à la liberté ou aux biens d'autrui, ou à l'intérêt général ramené à ce qui permet la coexistence des libertés.

Si, dans une perspective purement libertarienne, on écarte toute composante morale, se dessine une forme pure d'ordre public matériel : aucune valeur ne doit être censurée dès lors qu'elle ne reçoit pas un usage attentatoire à la liberté. Ni frein à la liberté au nom de la lutte contre les préjugés discriminatoires, ni contrôle de la liberté au nom de valeurs morales ou politiques. L'État n'interdit que ce qui provoque un trouble objectif — et dans la mesure où il n'interdit rien, la notion d'accommodement raisonnable n'a aucune raison d'être (la demande de dérogation étant toujours par rapport à une réglementation coercitive). L'individu est libre de discriminer, aucune censure de ses choix, aucune intervention moralisatrice dans la sphère des relations sociales n'étant concevable.

La neutralité absolue de l'État a pour effet une indifférence aux valeurs qui se diffusent dans la société. Apparaît alors un paradoxe, souvent dénoncé sur le terrain économique : l'absolue défense de la liberté individuelle est accompagnée d'une indifférence aux conditions de cette liberté dans la sphère privée. L'État est neutre, mais la société peut devenir discriminatoire. Sur le plan moral, la société libertarienne n'est pas nécessairement individualiste. La plus retentissante expression de cette conception de la neutralité est la doctrine « séparés mais égaux », défendue par la Cour suprême des États-Unis à la fin du xix^e siècle¹⁶. L'affaire est connue : la loi (de la Louisiane) ordonnant que les compagnies de chemin de fer mettent « à la disposition des races blanches et de couleur des moyens de transport égaux, mais séparés » n'a pas été jugée contraire à la Constitution américaine, d'une part parce que les droits (à l'accès au transport) étaient garantis pour chaque communauté, d'autre part — et c'est pour notre sujet le plus important —, parce qu'il ne revenait pas aux pouvoirs publics de censurer une demande (de séparation) produite par le corps social. Cette doctrine, progressivement abandonnée au vingtième siècle, devrait être celle d'un État parfaitement neutre à l'égard des choix privés. Elle montre les limites d'une conception strictement matérielle de l'ordre public, qui devrait s'accommoder du fait que des lieux dont l'usage est ouvert au public (restaurants, magasins, etc.) puissent être réservés ou interdits à certaines catégories de la population selon la volonté de leurs

16. *Plessy v. Ferguson*, 163 US, 537 (1896).

propriétaires, et ainsi accepter la corruption de la société d'égalité liberté et d'émancipation de l'individu pour laquelle les libéraux entendent limiter et contrôler les pouvoirs de l'État. La doctrine « séparés mais égaux » permet de comprendre *a fortiori* que l'ordre public soit toujours encadré et soutenu par des « limites », incarnées par les bonnes mœurs et les principes indérogeables d'ordre public par lesquels l'État entend maîtriser l'autorégulation sociale et garantir les valeurs de la société. La notion d'ordre public permet de fonder et de définir le périmètre de l'ouverture de la Société ouverte, et doit pour cela nécessairement maintenir le respect des valeurs fondant l'ordre politique et social. La priorité accordée à la dimension matérielle de l'ordre public conserve toutefois une fonction régulatrice importante et ne saurait être trop vite écartée, comme en attestent les difficultés rencontrées par les voies différentes.

b) Le modèle « cosmopolitique »

Le principe de non-discrimination imprègne peu à peu tous les domaines du droit¹⁷. Fondé en raison, conçu pour s'imposer de manière impérative aux valeurs et intérêts des membres de la société, il exige que l'usage de la liberté ne soit jamais porteur d'une ségrégation, non seulement sur le critère des données innées (race, sexe) mais aussi sur celui des données axiologiques (convictions philosophiques, politiques et religieuses). Le droit est utilisé comme vecteur d'une société parfaitement et réellement égalitaire, chacun devant toujours être traité comme un universel abstrait, aucune distinction ne pouvant être faite à partir des différentes données de l'identité de la personne. Il nous semble que l'on peut parler de cosmopolitisme dans la mesure où aucune conception particulière du bien ou du « vivre ensemble » n'est rattachée à la protection des droits¹⁸. Les droits de l'homme sont pensés sans référence à un quelconque substrat culturel ; ils ne sont que l'affirmation du principe universel d'égalité, étendu à l'ensemble des rapports humains. Il s'agit de promouvoir une société, et pas seulement un droit, cosmopolite ; d'une part le droit ne doit pas être pensé en référence à un terreau culturel, d'autre part les personnes privées ne peuvent, dans un domaine croissant d'interaction (la sphère intime, seule, y échappant), faire valoir certaines préférences, certains goûts ou jugements à l'égard d'autrui, qui ne seraient pas fondés dans la raison des droits de l'homme dans le rapport à autrui. On assiste alors à un renversement intéressant du paradigme libéral-libertarien : pour rendre effective la liberté individuelle, l'ordre public doit imposer le respect du principe de non discrimination. L'État peut censurer, afin que les citoyens acceptent toutes les différences. La coupure entre culture et droits

17. Voir Francis Hamon, *Les discriminations saisies par le droit*, Paris, LGDJ, 2016 ; Félicien Lemaire et Bernard Gauriau (dir.), *Les discriminations*, Paris, Ed. Cujas, 2012.

18. Voir U. Beck, *Qu'est-ce que le cosmopolitisme ?* Paris, Aubier, 2006 et C. Languille, *La possibilité du cosmopolitisme*, Paris, Gallimard, 2015.

de l'homme aboutit à refuser aux particuliers la liberté dans le rapport à autrui, selon une définition (paradoxalement) de la vie bonne.

Ce deuxième modèle conserve une dimension libérale, puisqu'il s'agit de garantir l'autonomie individuelle, mais il entend la compléter ou la borner par le respect du principe de non-discrimination. Présent depuis relativement peu de temps en droit français (1972) mais fortement développé depuis sous l'influence du droit international, ce principe renouvelle la portée juridique du principe d'égalité. Son innovation principale réside dans le fait d'étendre ce principe aux relations horizontales, de sorte que la discrimination entre personnes privées recule. Il ne s'agit plus seulement de lutter contre les inégalités devant la loi ou devant les politiques publiques — de ce point de vue le « vieux » principe d'égalité suffirait —, mais bien de neutraliser les préjugés à l'œuvre dans les relations sociales. La neutralité à l'égard des conceptions du bien véhiculées par autrui devient la règle pour chacun. Il s'agit bien de viser la neutralité, mais avec une ambition nouvelle et considérable : que le comportement des particuliers soit neutre à l'égard d'autrui, en particulier à l'égard de caractéristiques ne pouvant pas être prises en considération, comme la race, la religion, le sexe, l'apparence, etc. En termes d'ordre public, la portée est considérable. La non-discrimination joue un rôle équivalent à celui autrefois dévolu aux bonnes mœurs dans l'ensemble des relations sociales, mais avec des effets notables en particulier dans le monde du travail¹⁹, ou plus récemment en matière de spectacles, comme l'a montré l'affaire Dieudonné, dont le « show » fut préventivement interdit pour trouble à l'ordre public, le trouble étant constitué non pas seulement par le risque de désordre matériel mais par le contenu du spectacle, attentatoire à la dignité et incitant à la discrimination²⁰. La liberté d'expression reçoit donc bien une limite immatérielle, constituée par la frontière entre les idées acceptables et les préjugés condamnables.

c) *Le modèle « républicain »*

Ce troisième modèle d'ordre public repose sur la volonté de faire valoir la primauté de certaines valeurs constitutives de la communauté politique sur la seule affirmation des droits de l'homme, qu'il s'agisse de la liberté (modèle libertarien) ou de l'égalité-non-discrimination (modèle cosmopolitique). Cette position de principe peut nourrir le droit de valeurs multiples et donner différentes colorations à l'ordre public : « républicain » parce que le bien commun prime la liberté individuelle ; « perfectionniste » s'il est au service d'un projet d'amélioration de l'humanité (dans le sens d'une morale de l'émancipation par exemple) ; « autoritaire », en référence à Stanley Fish,

19. C. Michel Miné, *Droit des discriminations dans l'emploi et le travail*, Bruxelles, Larcier, 2016.

20. CE, ord., 9 janvier 2014, *Ministre de l'Intérieur c. les sociétés de la Plume et M. Dieudonné M'Bala M' Bala*.

s'il s'agit d'assumer la non-neutralité constitutive (fondatrice) du système politique et de l'ordre juridique²¹. La nature de la communauté que l'ordre public sert à promouvoir peut varier, mais l'idée demeure que le droit est avant tout au service de l'affirmation des valeurs dominantes et essentielles de cette communauté. L'ordre public encadre la liberté au nom d'une substance qui donne sa nature à l'ordre juridique et politique.

Cette conception du droit s'exprime particulièrement en France sur le terrain de la laïcité, alliée au perfectionnisme républicain²². Chez certains auteurs ou acteurs politiques, elle n'est plus, comme dans le cadre libéral, perçue comme une règle de l'État mais plus profondément comme un projet de société²³. L'ordre public doit être garant d'un modèle d'émancipation, il ne peut être neutre, simple vecteur d'application des droits de l'homme. Il doit permettre à l'État d'assumer sa non-neutralité, ou éventuellement de l'imposer, à l'encontre de ce qui limiterait la réalisation effective du projet républicain²⁴. L'État n'est pas neutre, il a en charge la neutralité de la société. On parle ainsi d'ordre public laïc²⁵, avec effet vertical, comme lorsqu'on interdit les signes religieux à l'école ou dans l'espace public, et effet horizontal, lorsque l'on songe à imposer la neutralité dans l'entreprise. La laïcité doit être une norme sociale. Elle justifie l'interdiction du voile dans une crèche, même privée.

Pour conclure cette brève présentation, nous pouvons remarquer que ces trois modèles font vivre différemment la neutralité. Seule l'approche libertarienne défend une neutralité absolue, verticale et horizontale. Le modèle cosmopolitique retient la neutralité dans sa dimension horizontale mais pas verticale. Le modèle « républicain » repose sur le refus de la neutralité, dans ses deux axes. Chaque modèle contient une idée de la maîtrise de la Société ouverte, dont l'évolution est pensée de façon distincte avec des difficultés propres. Dans le cadre du cosmopolitisme, elle doit être fermée aux discriminations fondées sur des préjugés, mais il apparaît qu'il est difficile de les combattre sans tomber dans un paternalisme potentiellement liberticide. Dans le cadre du perfectionnisme républicain, l'État doit se soucier de promouvoir certaines valeurs, en particulier de prendre en charge l'effectivité de l'autonomie des personnes, mais donc d'interdire des

21. S. Fish, « Mission impossible » *Settling the Just Bound Beetween Church and State* », *Colombia Law Review*, vol. 97, (1997), n° 8, p. 2255-2333. Voir aussi J-F. Spitz, « Le sécularisme aux États-Unis. Réflexions sur le mur de séparation », *Droits*, n° 59, p. 103.

22. Voir L. de Bricy, « De la neutralité libérale au perfectionnisme républicain », *Philosophiques*, vol. 42, n° 2, automne 2015 (<https://www.erudit.org/fr/revues/philoso/2015-v42-n2-philoso02326/1034751ar/>). Sur une autre dimension possible du perfectionnisme, voir Alexandre Escudier et Janie Pelabay, *Le perfectionnisme libéral. Anthologie de textes fondamentaux*, Hermann, 2016.

23. J. Baubérot, *La laïcité falsifiée*, Paris, La Découverte, 2014.

24. Henri Pena-Ruiz est un bon représentant de cette conception de la laïcité. Voir *Dieu et Marianne, philosophie de la laïcité*, Paris, PUF, 2000.

25. F. Dieu, « L'ordre public et les religions: ordre public ou ordre laïc? », in Charles Dubreuil, *L'ordre public*, Cujas, 2011.

pratiques rétrogrades, immorales, indignes, etc., et se fermer aux doctrines menaçantes. On rompt là encore avec la neutralité d'une façon si forte que la liberté individuelle semble menacée. Enfin, pour les libertariens, la société doit être totalement libérée de tout contrôle des fins par l'État; l'État est donc parfaitement neutre, mais sans aucune capacité de pérennisation et de protection des valeurs libérales, donc des principes mêmes de la société ouverte.

Les trois approches tentent pourtant de trouver leur place dans le cadre des démocraties libérales qui suppose de respecter les trois exigences qu'elles ont en partage, l'égalité, la promotion de l'autonomie, et la liberté individuelle. Si l'une de ces dimensions est abandonnée ou minorée, on sort alors de ce cadre. On peut donc considérer qu'il est important de rechercher la possibilité d'un équilibre entre les trois modèles pour définir une conception de l'ordre public en phase avec les promesses, ou le programme de la modernité, qui les contiennent tous en partie. On peut trouver dans le droit du travail, la voie d'un dépassement des antinomies entre les conceptions de la neutralité qui permette à chacune de se réclamer d'une réalité normative.

II. La religion dans l'entreprise. Quelle neutralité pour le salarié?

Nous voudrions maintenant analyser le jeu entre les conceptions libérales, cosmopolitiques et républicaines à propos d'une question contentieuse qui mobilise législateur, juges et observateurs depuis quelques années, celle de la régulation du fait religieux dans l'entreprise privée. Dans des conflits de droit du travail se rencontrent la liberté religieuse, principe de non discrimination et liberté d'entreprendre. On peut repérer au moins trois « affaires » autour desquelles le débat s'est récemment organisé, proposant chacune une approche légèrement différente de la même question : un employeur privé a-t-il le droit de restreindre le droit de ses salariés de manifester leur religion (ou leur conviction), en quelles circonstances, pour quelles raisons, avec quelles limites ? — ou, autrement formulé, quel droit a le salarié d'exprimer son identité religieuse (ou autre) dans une entreprise, éventuellement à l'encontre de la volonté de son employeur ?

1. Le droit du travail bousculé par le port des signes religieux

La première affaire est celle de la crèche « Baby-Loup », qui avait licencié une salariée parce qu'elle refusait de retirer son voile dans l'exercice de ses fonctions. Après cinq décisions de justice, toutes différentes, le licenciement a été jugé licite, au regard de la tâche à accomplir et de la nature de l'activité de la structure²⁶. Le principe de laïcité, au cœur de l'affaire dans son traitement politique et médiatique, est délaissé par le juge, qui s'inscrit sur le terrain du droit du travail. Il ressort de l'ultime jugement qu'une entreprise

26. *L'affaire Baby-Loup ou la Nouvelle Laïcité*, op. cit., Paris, LGDJ, 2014.

privée n'a pas à se soumettre à la laïcité (en tant que principe constitutif de la République), et qu'une activité tournée vers l'enfance peut justifier une restriction de l'expression religieuse des salariés, mais aucun principe n'est posé qui permette de savoir si un employeur privé peut, de son propre chef, faire le choix de la neutralité religieuse comme principe d'organisation de son entreprise — sans que cela soit lié à la nature de son activité (religieuse, politique ou syndicale). Il semble plutôt que l'employeur ne puisse pas instaurer un ordre « public » laïc, ou neutre; il ne peut limiter l'expression de la religion que si celle-ci porte objectivement atteinte au bon fonctionnement de l'entreprise.

Les deux autres affaires ont reçu une réponse de principe par la Cour de justice de l'Union européenne le 14 mars 2017. La Cour de cassation belge a posé une question préjudicielle pour savoir si (au regard de la directive 2000/78 sur le principe de non-discrimination) l'interdiction de porter un foulard musulman sur le lieu de travail constitue une discrimination directe lorsque la règle en vigueur chez l'employeur interdit à tous les travailleurs de porter sur le lieu de travail des signes extérieurs de convictions politiques, philosophiques ou religieuses? La Cour de cassation française a elle-même posé une question préjudicielle pour savoir si le souhait d'un client de société de ne plus voir les prestations assurées par une femme voilée constitue une « exigence professionnelle essentielle et déterminante » pouvant justifier un licenciement (au regard de la même directive). Dans les deux cas, une salariée musulmane a été licenciée pour refus d'enlever son voile au travail, et la justification avancée par l'employeur a été fondée sur le rapport à la clientèle. En 2006, la société de gardiennage G4S a demandé à M^{me} Achbita, travaillant comme réceptionniste, de ne pas porter le voile afin de se conformer à l'image de marque de l'entreprise, visant en l'occurrence la neutralité. Dans l'autre contentieux, Micropole a licencié M^{me} Bougnaoui, embauchée en 2008 comme informaticienne, à la suite de la plainte d'un client qui ne voulait pas avoir à traiter avec une femme voilée (la qualité de la prestation n'étant pas remise en cause).

Nous ne pouvons ici rentrer dans le détail des deux affaires, qui ont permis à la Cour européenne de définir un certain équilibre entre les intérêts de l'entreprise et les droits des salariés (constitués de la liberté religieuse et de la non-discrimination): un employeur peut interdire le port du voile pour les employés qui ont un contact visuel avec les clients, mais cela doit être inscrit dans son règlement intérieur et signifié au salarié en amont, et indépendamment de la demande spécifique d'un client (qui serait discriminatoire). L'employeur peut donc imposer des restrictions à la liberté religieuse au nom d'une politique de neutralité, mais ne peut simplement s'adapter aux exigences discriminatoires du client. Cette solution n'en est pas véritablement une dans la mesure où de nombreux aspects du problème restent à éclaircir. Si l'on sait maintenant que l'entreprise peut mener une politique de neutralité indépendamment de la nature de son activité, on ne sait pas véri-

tablement au nom de quoi et jusqu'où elle peut le faire. Le doute est renforcé par l'adoption de la disposition qui, au sein de la loi du 8 août 2016 (dite « El Khomri »), permet aux entreprises d'inscrire dans leur règlement intérieur le principe de neutralité²⁷. Cela ne supprime aucun des droits des salariés mais autorise une restriction dont les fondements et la portée sont encore mal définis. S'agit-il seulement de tempérer les exigences des salariés en matière religieuse de sorte que le bon fonctionnement de l'entreprise soit préservé ? Ou autorise-t-on l'employeur à faire le choix de la neutralité comme choix « politique » ? S'agit-il de limiter dans l'entreprise l'expression des convictions religieuses, politiques ou philosophiques des salariés, au nom de la rationalité économique, ou à l'inverse de permettre à l'employeur d'imposer ses propres convictions politiques aux salariés, indépendamment des nécessités du travail ?

On retrouve de fait transposée dans l'entreprise la problématique de l'ordre public : comment doivent s'y rencontrer les exigences de l'intérêt commun et les droits individuels ? L'autorité légitime, ici l'État, là l'employeur, peut-elle inscrire comme composante du bon ordre des éléments immatériels ? L'entreprise, comme l'État, peut-elle imposer ses propres valeurs à celles de l'employé, indépendamment d'une menace sur les conditions matérielles de son fonctionnement ? En l'état du droit, ces questions ne reçoivent pas de réponse parfaitement claire²⁸. Il est acquis que les salariés sont protégés des discriminations et des atteintes à leur liberté religieuse dans le cadre de leur travail au moment de l'embauche et du licenciement, mais aussi que leur employeur peut restreindre leur droit de manifester leur religion, dans des circonstances précises, liées à la nature de l'activité de l'entreprise ou à la tâche qu'ils ont à effectuer²⁹. Mais on sait mal si l'employeur peut aller plus loin, en limitant l'affichage de leurs convictions par choix politiques ou religieux, ou pour répondre aux demandes de la clientèle. La loi El Khomri et les décisions de justice indiquent cependant, sur fond de montée de l'islamisme, un assouplissement de la protection des droits des salariés à vivre leur religion au travail.

27. « Le règlement intérieur peut contenir des dispositions inscrivant le principe de neutralité et restreignant la manifestation des convictions des salariés si ces restrictions sont justifiées par l'exercice d'autres libertés et droits fondamentaux ou par les nécessités du bon fonctionnement de l'entreprise et si elles sont proportionnées au but recherché » (art. 2- art. 1321-2-1 nouveau).

28. Voir V. Valentin, « Quelles perspectives pour la religion dans l'entreprise ? », *Revue des droits et libertés fondamentaux*, 2017, chron. n° 1 [<http://www.revuedlf.com/droit-social/quelles-perspectives-pour-la-religion-dans-lentreprise/>]

29. Art. 1121-1 du code du travail : « Nul ne peut apporter aux droits des personnes et aux libertés individuelles et collectives de restrictions qui ne seraient pas justifiées par la tâche à accomplir ni proportionnées au but recherché. »

2. *Quelle conception de la neutralité pour le monde du travail ?*

Dans l'expectative, on peut réfléchir à ce que pourrait être l'évolution du droit à partir des trois modèles de neutralité définis plus haut. Chacun porte une conception particulière des droits de l'homme et de leur place dans l'architecture juridique, qui va le conduire à privilégier l'une des orientations possibles déjà contenues dans le droit du travail. Le consensus se fait pour accepter que la nature de la tâche à accomplir ou de l'activité de l'entreprise puisse justifier un renoncement à une revendication religieuse. Les divergences apparaissent quant à la liberté de l'employeur d'imposer, par le contrat d'embauche et le règlement intérieur, des restrictions déliées de cette double nature. Les trois positions sont assez simples à appréhender. Elles contiennent chacune une limite du point de vue même de la neutralité dont elles se réclament.

a) Ceux qui donnent une priorité au principe de non-discrimination s'inquiètent des potentialités du principe de neutralité dans l'entreprise. Selon eux, l'interdiction des discriminations doit avoir une valeur impérative qui transcende la liberté de l'employeur et la liberté contractuelle des parties. L'égalité de traitement entre les différentes formes de convictions prime toute autre considération non strictement nécessaire pour l'exécution de la tâche prévue. L'interdiction du voile est une atteinte grave à la façon dont une musulmane peut vouloir vivre sa foi ; de surcroît, elle ne concerne que les musulmanes et porte une discrimination indirecte à leur encontre.

De même, la volonté d'affirmer la neutralité de l'entreprise ne saurait être soutenue que par des justifications faibles ou fallacieuses³⁰. Aucune raison véritable n'explique l'interdiction du port du voile par une réceptionniste ou une informaticienne. La communication est possible, le travail n'est pas empêché ; le port ne constitue pas en soi nécessairement un acte de prosélytisme ou de pression sur les autres salariés ou sur les clients. Pourquoi donc vouloir neutraliser ce qui est sans effet sur autrui ou sur l'intérêt de l'entreprise, si ce n'est pour affirmer une hostilité plus ou moins consciente à l'égard de l'islam, que celle-ci soit le fait de l'employeur (et éventuellement de certains collègues), ou du client ? Pourquoi ne pas vouloir collaborer avec une femme voilée si ce n'est parce que l'on entend discriminer les tenants de cette religion ? Les arrêts Achbita et Bougnaoui, fondés sur l'intérêt de l'entreprise, légitimeraient, selon cette approche, l'arbitraire et les préjugés de l'employeur et des clients, qui demain pourraient s'exprimer à propos d'autres aspects de l'identité des salariés, pourquoi pas la couleur de peau. La politique de neutralité dans

30. Voir la critique des conclusions préparant la décision de la CJUE par Stéphanie Hennette Vauchez et Cyril Wolmark, « *Plus vous discriminez, moins vous discriminez* », *Semaine sociale Lamy*, 20 juin 2016, n° 1778. Dans le même sens, C. Wolmark « L'entreprise n'est pas un établissement scolaire », *Revue de droit du travail*, n° 9, 2009.

l'entreprise est le cache-nez d'une discrimination portée par des préjugés racistes ou culturels³¹.

Si l'argument est fort, on peut cependant proposer deux objections à ce qui apparaît comme un verrou anti-discrimination. D'abord, il semble que les problèmes posés dans le monde du travail par les revendications religieuses soient bien réels, même s'ils sont marginaux, et non d'essence « islamophobe »³². Au-delà du voile, les revendications concernant l'organisation du temps de travail, les congés, les vêtements, le rapport à autrui peuvent peser sur l'efficacité de l'entreprise. On objectera à cela que le voile en lui-même ne saurait être concerné tant il est « neutre » ; certains employeurs expliquent alors qu'il est un élément d'une attitude générale qui peut nuire à l'ambiance dans l'entreprise. Ensuite, et plus fortement, on peut discuter des effets et de la cohérence de l'application stricte du principe de non-discrimination en faveur des femmes voilées. On peut considérer qu'elle conduit à restreindre l'expression de la liberté de conscience des employeurs ou de certains salariés : ils se trouvent eux-mêmes discriminés par l'impossibilité qui leur est faite d'exprimer leur hostilité au fondamentalisme religieux, et l'on peut se demander si cela ne constitue pas une atteinte à la vie privée, étendue par la Cour européenne des droits de l'homme au « droit pour l'individu de nouer et de développer des relations avec ses semblables », y compris dans les activités professionnelles et commerciales³³. Allons plus loin, et osons le point Godwin : une application stricte du principe de non-discrimination interdirait à une entreprise de ne pas embaucher un postulant très compétent à un poste en raison de son engagement bien connu dans un parti néo-nazi ; peut-on considérer que cette limitation de la liberté d'entreprendre (qui serait évidemment facilement contournée dans les faits) est respectueuse (puisque'il ne s'agit que de ça ici) de l'égalité que le principe de non-discrimination doit garantir ? Au-delà de notre exemple, l'application de ce principe a des effets liberticides évidents, qui rompent de surcroît avec le principe d'égalité et de neutralité (entre les convictions).

b) À l'inverse des « égalitaristes », certains entendent faire vivre dans l'entreprise une forme de communautarisme républicain, à l'instar de Jean-Luc Petithuguenin, P.-D. G. de la société Paprec, qui a été (en France) précurseur de la neutralité dans l'entreprise en faisant adopter par ses salariés une « charte de la laïcité et de la diversité »³⁴. Il s'agit explicitement de faire vivre dans une entreprise la neutralité comme modèle de relation sociale, comme principe d'organisation, sur le modèle de l'État laïque. Aucune discrimination à l'embauche, pas de contrôle du for intérieur, mais pas d'exemp-

31. Voir Stéphanie Hennette-Vaucher et Cyril Woolmark, op.cit.

32. Voir notamment l'étude menée par l'Observatoire du fait religieux en entreprise et l'institut Randstat (<http://grouperandstad.fr/etude-le-travail-lentreprise-et-la-question-religieuse/>

33. CEDH, Niemietz, 16 décembre 1992, 13710/88.

34. En 2014 [<https://www.paprec.com/fr/groupe/ressources-humaines/charte-laicite-diversite>]

tion religieuse au règlement d'entreprise, pas de droit à l'accommodement avec les revendications salariales teintées de religion, qu'elles touchent aux vêtements, aux congés ou à l'organisation du travail. La loi commune est érigée dans l'indifférence au religieux. Allant dans le même sens, Alain Supiot suggère que puisse être plus généralement mis en œuvre le projet d'une « communauté politique dans l'entreprise », dont le cœur serait la laïcité, conçue comme « principe sous l'égide duquel des personnes de confession différentes » pourraient s'accorder³⁵. Dans cette logique, imposer une image de marque neutre n'est pas l'adaptation aux préjugés de la clientèle mais l'affirmation d'une valeur ou d'une conviction forte (« républicaine » dit Petithuguenin). Comme dans la République, on ne demande pas aux salariés de renoncer à leur identité et à leurs convictions, qui peuvent librement s'exprimer dans leur vie en dehors de l'entreprise, mais seulement à ne pas les manifester d'une façon qui remette en cause l'ordre (matériel et immatériel) dans l'entreprise. Il ne semble pas que le règlement d'entreprise neutre porte atteinte à la liberté religieuse, ni même soit discriminatoire, en tout cas pas directement, dans la mesure où toutes les religions sont concernées.

La véritable difficulté de cette position est qu'en voulant combattre le communautarisme elle lui donne les moyens de s'organiser. En effet, on ne voit pas comment il serait possible, sans être lourdement discriminatoire, d'accepter des entreprises « neutres » ou laïques ou républicaines, et pas des entreprises non neutres, donc fortement marquées dans leur organisation par des choix religieux ou philosophiques visant non à neutraliser, mais à affirmer des identités particulières. Si l'on ouvre grand la porte à l'entreprise de conviction, il n'est pas possible qu'elle ne soit que de convictions conformes aux canons républicains. Aujourd'hui, le choix de l'entreprise de conviction est possible, mais seulement si l'activité elle-même, ou l'éthique qui la sous-tend, est liée à une conviction (on parle d'entreprise de tendance, pour des écoles confessionnelles ou des syndicats notamment), alors qu'il s'agirait de le permettre pour tout type d'entreprise, selon la volonté de l'employeur. Il faudrait donc admettre que se créent des entreprises qui organisent le travail selon des préceptes religieux, qui aboutiront nécessairement en pratique sur des embauches discriminatoires — bien loin de tout contrôle républicain. En l'état, le droit ne le permet pas, puisque seule la neutralité peut être inscrite dans le règlement intérieur, afin de neutraliser l'impact du religieux, mais cette restriction ne semble pas compatible avec la neutralité de l'État.

3) La position libertarienne développe l'appréhension classique dans le cadre du libéralisme juridique, mais en radicalisant son individualisme. La liberté d'entreprendre et la liberté contractuelle permettent une convention entre employeurs et salariés stipulant un engagement à abandonner la mani-

35. A. Supiot, « Commentaire sur l'avis sur la laïcité », in C. Lazerges (dir.), *Les grands avis de la Commission nationale consultative des droits de l'homme*, Paris, Dalloz, 2016, p. 293.

festation de ses convictions dans l'entreprise, ou même à adhérer à certaines valeurs promues par celles-ci. Ce qui fait foi ici, c'est l'engagement contractuel des deux parties, et non plus le contenu, contrôlé par la puissance publique — comme dans les deux autres modèles — du contrat. Ainsi, l'engagement de M^{me} Bougnaoui, lors de l'entretien d'embauche, à ne pas porter le voile en clientèle, suffirait à fonder son licenciement. Aucun principe d'ordre public ne devrait entraver la liberté contractuelle dans une perspective libertarienne. De manière « accidentelle », la position libertarienne peut soutenir la volonté communautarienne-républicaine d'imposer la neutralité, notamment à partir de la loi du 8 août 2016 qui n'impose rien mais donne aux entreprises la possibilité de faire le choix de la neutralité, mais fondamentalement son inspiration est très éloignée.

L'approche libertarienne est la plus fidèle au principe de neutralité de l'État, puisqu'aucun ordre public immatériel ne contraint ou n'irrigue le « droit du travail ». Il faut néanmoins remarquer qu'elle doit assumer, pour être cohérente, la possibilité de conventions ouvertement discriminatoires. Dès lors, elle garantit que l'État sera neutre, mais pas que les membres de la société le seront. Elle peut ainsi paradoxalement, au nom d'une défense très forte de la liberté individuelle et de la neutralité de l'État, légitimer un « état du droit » accompagnant une société où les préjugés peuvent se déployer sans limite à l'encontre des individus dans l'ensemble des interactions sociales (il faudrait accepter des restaurants, des épiceries, des bus, interdits à certaines religions, couleurs de peau, sexe, etc.). Le but n'est pas la neutralité de la société à l'égard de l'individu (comme dans le modèle cosmopolitique), mais seulement celle de l'État à l'égard des valeurs des membres de la société — paradoxe pleinement assumé notamment par David Friedman³⁶ : le droit peut ne pas être neutre dans une société d'individus imprégnés de valeurs paternalistes et discriminatoires, et libres de leur donner une portée normative. Plus profondément, cela signale une difficulté à garantir la pérennité de la société libérale. La neutralité à l'égard de la nature de la société empêche de garantir la neutralité sociale à l'égard des choix individuels.

Aucune solution n'est parfaitement convaincante. L'interdiction du licenciement pour port de signes religieux a un coût non neutre pour les collègues et collaborateurs de la salariée ; la possibilité d'imposer la « neutralité républicaine » dans l'entreprise, notamment à l'égard de la clientèle, peut ouvrir un processus de légitimation de discrimination difficile à contenir ; la possibilité d'interdire contractuellement le port du voile sans qu'aucune justification ne doive être apportée autorise toutes les discriminations. Aucun modèle n'est donc parfaitement satisfaisant : dans le cadre d'un droit cosmopolitique, l'individu ne peut afficher des préférences dans les relations horizontales, et son rapport à autrui doit être fondé sur une connaissance abstraite, comme derrière un voile d'ignorance, qui interdit

36. David Friedman, *Vers une société sans État*, Paris, Les Belles Lettres, 1992.

finaleme nt l'expression de ses propres convictions; le communautarisme républicain entend sauver la liberté en interdisant les valeurs « non conformes », mais en imposant les siennes il renonce de fait à la neutralité juridique. Ces deux modèles, sur des points de départ différents, sont donc très proches: la neutralité est refusée ou imposée, la liberté est limitée par une conception immatérielle de l'ordre public. On impose aux individus le respect d'une valeur « indisponible », l'égalité pour les uns, la neutralité pour les autres. De son côté, le modèle libertarien s'abandonne au mythe de « l'autorégulation de l'autorégulation³⁷ » et ne peut protéger la société d'une imprégnation par des valeurs qui en détruiraient la nature libérale. L'absolue neutralité à l'égard des choix privés signifie l'impossibilité de contrôler le respect effectif de la liberté individuelle. Si l'affirmation d'une norme cosmopolitique ou des valeurs républicaines contient le risque d'une dérive antilibérale, la liberté d'affirmer une entière liberté fragilise la défense de la culture libérale.

Avec une certaine sagesse, le droit positif donne une expression contenue aux trois modèles, à travers la garantie des droits et principes qui sont au cœur de la modernité: l'égalité, la liberté, et l'affirmation par la communauté politique de valeurs « communes » limitant la portée des droits individuels. L'émergence de l'islam politique déstabilise l'équilibre en vigueur dans les démocraties occidentales, et révèle les tensions entre les trois sensibilités, en France particulièrement. Plutôt que de plaider pour la « victoire » de l'une d'elles, qui se paierait du renoncement à une part importante du projet moderne, sans doute est-il préférable d'envisager un compromis maîtrisé. En ce qui concerne la religion dans l'entreprise, cela pourrait consister à accepter l'idée d'entreprise de conviction (laïque ou autre), en opérant une distinction plus fine que dans l'état du droit entre les discriminations possibles, en acceptant par exemple les distinctions fondées sur les caractères volontaires de l'identité (politique et religieuse), et en maintenant le refus de celles liées aux données innées de l'identité (sexuelle, ethnique, raciale, ou physique). Au-delà du monde du travail, cet équilibre pourrait être poursuivi pour répondre aux tensions contemporaines entourant l'ordre public. Si celui-ci ne peut être strictement matériel, car la défense même de la société ouverte serait alors fragilisée, ses composantes immatérielles devraient faire l'objet d'une attention plus fine. Les impératifs moraux liés à la pérennité d'une modernité consensuelle (refus des discriminations liées à l'identité donnée de la personne, contrôle des idéologies et religions hostiles et menaçantes pour les droits de l'homme) pourraient être retenus; les autres, stigmates d'une perversion de cette modernité (absolutisme de la non-discrimination, paternalisme, extension d'un ordre moral républicain à la sphère privée) rejetés.

37. Cf. Pierre Lemieux, *L'anarcho-capitalisme*, Paris, P.U.F., 1988.

Le procéduralisme est-il bon pour le multiculturalisme ?

Sophie Guérard de Latour

La démocratie entre substance et procédure

Volume 46, numéro 1, printemps 2019

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1062016ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1062016ar>

[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

Guérard de Latour, S. (2019). Le procéduralisme est-il bon pour le multiculturalisme ? *Philosophiques*, 46 (1), 137–154.
<https://doi.org/10.7202/1062016ar>

Résumé de l'article

L'article porte sur les vertus de la conception procédurale de la justice pour justifier le multiculturalisme. Bien que le procéduralisme semble à première vue mal armé pour rendre l'égalité démocratique plus inclusive à l'égard des minorités ethnoculturelles, il a été défendu par des philosophes libéraux comme une méthode efficace pour fonder en principe les droits culturels. En analysant cette voie théorique et ses limites, et en suggérant plus particulièrement l'incapacité du « procéduralisme complet » d'Alan Patten à résoudre les difficultés de la « citoyenneté multiculturelle » de Will Kymlicka, l'article émet des doutes sur le caractère prometteur d'un multiculturalisme fondé sur le procéduralisme.

Le procéduralisme est-il bon pour le multiculturalisme ?

SOPHIE GUÉRARD DE LATOUR

Maître de conférences de philosophie à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

RÉSUMÉ. — L'article porte sur les vertus de la conception procédurale de la justice pour justifier le multiculturalisme. Bien que le procéduralisme semble à première vue mal armé pour rendre l'égalité démocratique plus inclusive à l'égard des minorités ethnoculturelles, il a été défendu par des philosophes libéraux comme une méthode efficace pour fonder en principe les droits culturels. En analysant cette voie théorique et ses limites, et en suggérant plus particulièrement l'incapacité du « procéduralisme complet » d'Alan Patten à résoudre les difficultés de la « citoyenneté multiculturelle » de Will Kymlicka, l'article émet des doutes sur le caractère prometteur d'un multiculturalisme fondé sur le procéduralisme.

ABSTRACT. — The article deals with the virtues of the procedural conception of justice for justifying multiculturalism. While proceduralism is at first sight poorly equipped to make democratic equality more inclusive of ethnocultural minorities, it has been supported by liberal philosophers as an efficient method to provide a principled defense of minority rights. By analysing this theoretical path and its limits, and by suggesting more particularly how Alan Patten's « full proceduralism » fails to solve the difficulties of Will Kymlicka's « multicultural citizenship », the article raises doubts about the promise to ground multiculturalism on proceduralism.

Introduction

Dans les années 1990, la philosophie politique a été marquée par l'émergence d'un nouveau courant de pensée, le multiculturalisme, élaboré pour défendre une meilleure inclusion démocratique des minorités¹. Ce projet philosophique s'est inscrit dans le prolongement du processus de contestation de l'universalisme abstrait qui a marqué l'après Seconde Guerre mondiale, sous la pression de diverses mobilisations politiques, liées aux combats pour l'indépendance dans les colonies, au regain des luttes féministes ainsi qu'aux mouvements antiracistes, indigénistes ou régionalistes. Dans leur condamnation d'une citoyenneté aveugle aux différences, les théoriciens du multiculturalisme ont privilégié le type d'injustices subies par les minorités ethnoculturelles ; ils se sont ainsi attachés à justifier, contre le modèle assimilationniste de l'intégration politique, celui d'une « citoyenneté multiculturelle² » ayant

1. Voir Will Kymlicka, « The New Debate on Minority Rights (and Postscript) », dans Anthony S. Laden, et David Owen, dir., *Multiculturalism and Political Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 25-59.

2. Will Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle : une théorie libérale du droit des minorités*, (trad. P. Savidan), Paris, La Découverte, 2001.

vocation à corriger les biais ethnocentriques et racistes qui relèguent au second plan les citoyens membres des peuples autochtones, des minorités nationales ou des communautés issues de l'immigration. Ils ont défendu le principe d'un droit à la différence que certains États démocratiques avaient commencé, dès la fin des années 1960, à instituer sous la forme de diverses dérogations à la règle commune, avec par exemple l'octroi de droits à l'auto-gouvernement, des exemptions juridiques à caractère religieux ou encore divers programmes d'action positive (*affirmative action*). En dépit de la variété de leurs formes et des groupes auxquels ils sont destinés, ces dispositifs juridiques ou politiques se ressemblent en ce qu'ils accordent aux minorités des pouvoirs ou un traitement spécifiques, et semblent à ce titre déborder le régime classique de la tolérance qui était fondé sur la non-intervention de l'État dans la sphère des croyances religieuses ou des identités culturelles.

Cet article interroge le rapport entre substance et procédure à partir de cette nouvelle forme de normativité démocratique dont la justification s'avère paradoxale. De prime abord, on pourrait supposer que la conversion d'une citoyenneté indifférenciée à une citoyenneté hospitalière aux différences exige un retour vers la substance des cultures, afin de dissiper l'illusion d'un universalisme qui s'aveugle lui-même en négligeant ses biais culturels. Aussi s'attendrait-on à découvrir les plaidoyers les plus poussés en faveur des minorités ethnoculturelles chez les penseurs communautariens, en raison de leur sensibilité à l'ancrage des personnes dans leurs contextes de socialisation. Pourtant, dans les débats normatifs sur le multiculturalisme, c'est plutôt du côté des approches postkantienne et rawlsienne que se situent les justifications les plus fortes des politiques multiculturelles. Il faut en effet se tourner vers des philosophes libéraux comme Will Kymlicka, Daniel Weinstock ou Alan Patten pour trouver une justification de principe du multiculturalisme, puisque leurs théories défendent ce type de politiques au nom de « droits culturels », comme un impératif de justice qui précède les processus de décision collective, fussent-ils démocratiques³. Une telle situation a de quoi surprendre. La conception procédurale de la justice que ces libéraux empruntent à Rawls oblige en effet à faire abstraction des contingences de l'identité personnelle pour identifier les principes de justice et paraît ainsi mal équipée pour prendre au sérieux la substance des liens culturels qui unissent les membres d'une minorité. Il est donc paradoxal de constater que les libéraux se sont davantage appropriés la cause du multiculturalisme que les communautariens. Faut-il en déduire que, loin de nuire à ce projet politique, le procéduralisme pourrait lui être avantageux? Pour

3. Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*; Daniel Weinstock, « Le paradoxe du multiculturalisme libéral », dans Sophie Guérard de Latour, dir., *Le multiculturalisme a-t-il un avenir?*, Paris, Hermann, 2013, p. 77-104; Alan Patten, *Equal Recognition. The Moral Foundations of Minority Rights*, Princeton et Oxford, Princeton University Press, 2014.

traiter cette question, je commencerai par rappeler dans une première section pourquoi, en dépit des objections communautariennes adressées à la conception procédurale de la justice, les philosophes communautariens n'ont pas élaboré de justification robuste de la citoyenneté multiculturelle. La deuxième section examinera, à partir de la position de Will Kymlicka, de quelle façon le libéralisme rawlsien prétend y parvenir en misant précisément sur les vertus de sa conception procédurale de la justice. La troisième section prolongera l'analyse de cette tentative de justification libérale à partir de la position d'Alan Patten qui présente l'intérêt de vouloir corriger les limites du procéduralisme à partir de lui-même, c'est-à-dire en optant pour un procéduralisme plus « complet » (*full proceduralism*). La dernière section avancera quelques raisons de douter des vertus de cette position théorique pour défendre le bien-fondé des politiques multiculturelles.

1. L'alliance faussement prometteuse du communautarisme avec le multiculturalisme

Afin de justifier l'intuition selon laquelle les communautariens seraient mieux armés que les libéraux pour défendre la cause des minorités culturelles, il est utile de rappeler brièvement les termes de la controverse qui les a opposés dans les années 1980. C'est elle qui a contribué à forger une unité de circonstances entre les penseurs qualifiés de « communautariens », en dépit de la diversité de leurs perspectives philosophiques et de leurs propres réticences à être qualifiés de la sorte, à la différence des « libéraux » qui assument pleinement leur nom. À l'occasion de ce débat, on a pu en effet observer une tendance chez les premiers à contester la priorité accordée par les seconds à la procédure normative sur la substance éthique. Pour résumer les différentes significations que peut prendre ici l'opposition entre procédure et substance, je rappellerai brièvement les trois objections les plus connues qui reprochent au procéduralisme rawlsien de négliger la valeur des cultures en raison de son *formalisme*, de sa *conception instrumentale du bien* et de son *caractère déontologique*.

La première objection porte sur le caractère formel d'une théorie de la justice qui accorde une place secondaire au contenu matériel de nos jugements moraux. Ce formalisme tient à la nature de la procédure de la position originelle qui permet de rendre opératoire l'idée kantienne selon laquelle le sujet, en tant qu'être raisonnable, précède les fins particulières qu'il poursuit en tant que sujet empirique. D'après Walzer, un tel formalisme simplifie à tort notre compréhension de l'égalité, laquelle ne doit pas être dissociée de la pluralité des contextes culturels qui lui donne sens⁴. Dans la mesure où les êtres humains se caractérisent par le fait d'être des créatures productrices de culture qui fabriquent et habitent des mondes signifiants, on leur manquerait de respect

4. Michael Walzer, *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité* (trad. P. Engel), Paris, Éditions du Seuil, 1997.

en faisant abstraction de la matière de ces mondes, car l'on ne tiendrait pas suffisamment compte des différentes interprétations de la justice qui en découlent. La distribution équitable des biens sociaux, pour être légitime, ne doit donc pas être dissociée des représentations collectives qui investissent ces biens de significations et de valeurs particulières au sein d'une culture donnée.

La deuxième objection concerne le caractère instrumental des biens sociaux premiers qui sont le *distribuendum* de la justice comme équité. Ces biens représentent le reste de matière empirique que le formalisme rawlsien retient, à la différence du formalisme kantien. La procédure de la position originelle permet en effet de fonder une théorie étroite du bien en identifiant le type d'intérêt que chacun peut poursuivre légitimement, à savoir « tout ce qu'on suppose qu'un être rationnel désirera quels que soient ses autres désirs⁵ ». C'est l'incohérence de ce « kantisme à visage humien » que Michael Sandel a critiqué dans sa célèbre critique du « soi désencombré »⁶. L'analyse de notre jugement moral rend peu plausible, selon Sandel, la coupure établie par la position originelle entre le sujet et ses fins. Le sujet moral ne ressemble en rien à ce moi fantomatique, capable de se tenir à distance des liens personnels, des valeurs sociales et des modèles culturels qui ont façonné son identité morale et qui continuent d'orienter la conduite de son existence. Ces fins ne sont pas optionnelles, comme le suggère la procédure rawlsienne, le sujet les découvre en lui parce qu'elles le constituent, bien plus qu'il ne les choisit. En élaborant une théorie étroite du bien, Rawls viderait donc notre expérience morale de sa substance éthique et négligerait le poids des biens intrinsèques dans le raisonnement moral.

Enfin, la troisième objection met en avant la pauvreté politique d'un libéralisme réduisant la justice à sa dimension déontologique. Charles Taylor s'en prend à ce libéralisme exclusivement préoccupé des droits de l'individu qui invalide par avance toute politique du bien commun⁷. Il y voit l'une des causes du malaise de la modernité et juge indispensable, pour raviver la braise démocratique, de compléter les politiques de l'égale dignité par des « politiques de la reconnaissance ». La reconnaissance des identités culturelles est un besoin vital qui tient à la dualité des sources du moi moderne, le sujet ayant besoin de voir son authenticité être socialement reconnue, tout autant que sa dignité d'être humain. C'est pour répondre à un tel besoin, quand sa satisfaction est menacée, que les minorités culturelles peuvent légitimement se mobiliser et exiger une citoyenneté plus accueillante à l'égard des différents modes de vie.

5. John Rawls, *Théorie de la justice* (trad. C. Audard), Paris, Éditions du Seuil, « Essais », 1997, p. 122.

6. Michael Sandel, *Le libéralisme et les limites de la justice* (trad. J.-F. Spitz), Paris, Éditions du Seuil, 1999.

7. Charles Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie* (trad. D.-A. Canal), Paris, Champs Flammarion, 1997.

À suivre le raisonnement des communautariens, tout porte donc à croire que le procéduralisme rawlsien n'est pas le cadre théorique adapté pour prendre les cultures au sérieux: trop formel, il fait abstraction du contenu particulier des représentations collectives; trop instrumental, il néglige la valeur intrinsèque attachée aux biens et à l'identité culturels; trop déontologique, il fait obstacle à l'engagement collectif des citoyens en faveur de la préservation de leurs formes de vie culturelles.

Pourtant, les liens forts établis par les communautariens entre le concept de justice et les ancrages communautaires des sujets n'ont pas particulièrement servi la cause des minorités ethnoculturelles. Ni Sandel ni Walzer ne se sont penchés sérieusement sur la question de leur protection. Taylor semble faire exception, en raison de son engagement en faveur des nationalismes minoritaires, au Québec notamment. Toutefois, outre le fait que sa défense des « politiques de la reconnaissance » ne l'a pas conduit à élaborer une théorie de la justice interculturelle, l'évolution récente de ses travaux sur les questions de la sécularisation, de la laïcité et de la liberté de conscience, manifeste un glissement de ses préoccupations du cas des minorités ethnoculturelles vers celui des minorités religieuses⁸.

Le manque d'engagement des communautariens sur cette question tient au fait que leur insistance sur les valeurs partagées et les pratiques communes ne suffit pas, en tant que telle, à justifier les droits des minorités et peut paradoxalement les fragiliser dans la mesure où, comme l'a montré Will Kymlicka, « la défense des droits des minorités qui abandonne le cadre de l'égalité libérale contredit, au lieu de les renforcer, nos intuitions à propos de ces droits⁹ ». Cela tient d'abord à un problème d'échelle, puisque la valorisation des appartenances communautaires ne suffit pas pour déterminer quelle communauté (familiale, religieuse, professionnelle, nationale) il faut prendre en considération, et ensuite à la tension non résolue par les communautariens entre les droits de l'individu et la reconnaissance publique des communautés.

Kymlicka trouve chez Walzer une illustration du premier problème. Chez celui-ci, la thèse selon laquelle les êtres humains sont des créatures productrices de culture se prolonge par l'affirmation selon laquelle la communauté politique constitue la communauté de référence. « La communauté politique, dit-il, est probablement ce qui se rapproche le plus d'un monde de significations partagées. La langue, l'histoire et la culture se rejoignent (se rejoignent plus ici que partout ailleurs) pour produire une conscience collective¹⁰. »

8. Jocelyn Maclure et Charles Taylor, *Laïcité et liberté de conscience*, Paris, La Découverte, 2010.

9. Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1989, p. 237. (Nous traduisons.)

10. « The political community is probably the closest we can come to a world of common language. Language, history, and culture come together (come more closely together than anywhere else) to produce a collective consciousness » (Walzer, *Sphères de justice*, p. 28, cité par Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, p. 222).

Une telle affirmation pose un problème une fois que l'on prend en considération le caractère « multinational » ou « polyethnique »¹¹ de la plupart des États. Au regard de cette hétérogénéité ethnoculturelle, quelles sont les valeurs partagées qui devraient prévaloir ? D'après Walzer, c'est sur le plan de la délibération politique que doit être décidée la place qu'il convient d'accorder à la diversité ethnoculturelle, et « sa forme précise dépendra des représentations communes des citoyens sur la valeur de la diversité culturelle, l'autonomie locale, etc.¹² ». Or cette position revient à entériner les valeurs et les pratiques de la majorité. En effet, si l'interprétation du concept de justice est culturellement déterminée, comme le soutient Walzer, alors majorité et minorités culturelles raisonneront à partir de prémisses différentes et, en cas de désaccord, étant donné l'absence d'un principe de justice interculturelle, l'interprétation dominante l'emportera. Walzer envisage parfois le cas de sociétés multinationales divisées à un point tel que des formes d'autonomie régionale s'imposent pour permettre la cohabitation pacifique. Seulement, il pense alors les relations entre groupes nationaux sur le modèle des relations internationales. Là encore, sa position revient à transformer le fait en droit, puisque les relations interculturelles prendront la forme de l'accommodement mutuel, c'est-à-dire d'un compromis qui reflètera inévitablement l'inégalité des puissances en présence. Par conséquent, en associant la communauté des valeurs partagées à la seule communauté politique, Walzer laisse les minorités devant un choix impossible : ou bien accepter les règles du jeu fixées par la majorité culturelle en s'assimilant aux institutions communes, ou bien s'en remettre aux aléas de la *realpolitik* pour défendre leur mode de vie.

Le second problème tient aux dérives autoritaires et conservatrices que risque de justifier l'insistance excessive des communautariens sur l'ancrage culturel des agents moraux. Les communautariens les plus connus se sont généralement intéressés à cet ancrage pour expliquer le « mécontentement démocratique¹³ », « le malaise de la modernité¹⁴ » causé à leurs yeux par la vacuité éthique du libéralisme procédural et tenter d'y remédier. Mais, en tant que tel, leur raisonnement permet aussi de procéder à une justification intenable des droits culturels, en déduisant directement de la valeur intrinsèque que les membres d'une minorité accordent à leur forme de vie la

11. Dans le lexique de Kymlicka, le caractère « multinational » d'un État tient à la présence sur son territoire de plusieurs groupes nationaux ; son caractère « polyethnique » tient à la présence de groupes issus de l'immigration.

12. « [I]ts precise character will depend upon understandings shared among the citizens about the value of cultural diversity, local autonomy and so on » (Walzer, *Sphères de justice*, p. 28, cité par Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, p. 222).

13. Michael Sandel, *Democratic Discontent. America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge Mass., Belknap/Harvard University Press, 1997.

14. Charles Taylor, *Le malaise de la modernité* (trad. C. Melançon), Paris, Éditions du Cerf, 2015.

nécessité de la protéger par des droits collectifs¹⁵. Un tel raisonnement est évidemment contestable : il contredit notre intuition morale sur la capacité de tout agent à réviser les valeurs qu'il découvre dans son contexte culturel ; il prive le raisonnement pratique de tout critère normatif pour condamner les pratiques culturelles intolérables. Enfin, il simplifie à outrance la réalité des communautés culturelles, en les présentant comme des contextes de significations homogènes et unifiés. Il aboutit à une version conservatrice du multiculturalisme, susceptible de justifier l'octroi de droits collectifs contraires aux libertés fondamentales. Bien qu'il se situe dans une critique interne de la tradition libérale, Charles Taylor ne formule pas de critère normatif précis susceptible de montrer comment le « libéralisme 2 » — qu'il appelle de ses vœux pour justifier les projets de préservation culturelle — s'articule avec le « libéralisme 1 »¹⁶ — centré sur la protection des droits individuels. L'exemple québécois qui inspire sa position ne suffit pas pour l'établir. Car si l'on peut admettre qu'on ne porte pas atteinte aux libertés fondamentales des membres de la culture majoritaires (anglophone) en imposant l'usage d'une langue minoritaire (le français) sur une partie du territoire (ce que permet la Loi 101 au Québec), rien ne garantit que d'autres revendications plus contestables soient avancées en vertu du principe de reconnaissance, sans qu'on sache alors comment arbitrer entre les droits de l'individu et le besoin identitaire que Taylor juge vital.

2. Robustesse de la justification procédurale du multiculturalisme

Il résulte de cette analyse que la mise en évidence de l'importance des liens communautaires, notamment culturels, sur le plan de l'identité morale ne suffit pas à déterminer clairement quel traitement politique il convient de leur accorder. Kymlicka estime que, sur ce point, le cadre du libéralisme procédural de Rawls est supérieur aux philosophies communautariennes, car il permet de clarifier et de justifier nos intuitions morales en matière de droit des minorités. De même que la fiction de la position originelle permet de comprendre pourquoi nous condamnons l'esclavage ou l'intolérance religieuse, ou bien d'affiner nos jugements relatifs au mérite, elle permet de justifier la condamnation morale des politiques d'assimilation culturelle. Placés sous un voile d'ignorance, les sociétaires excluraient tout principe qui les empêcherait de vivre selon leur propre conception de la vie bonne : tout comme ils refuseraient qu'on leur impose une religion, ils n'accepteraient pas d'être assimilés malgré eux à une culture étrangère. La procédure permet ainsi de dégager deux arguments principaux pour justifier le respect des

15. Voir la position de Michael McDonald à propos des peuples autochtones, critiquée par Kymlicka dans *Liberalism, Community and Culture*, p. 237-242.

16. Les expressions sont de Michael Walzer, « Commentaire », in Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, p. 131-136.

cultures minoritaires, en les déduisant des deux principes moraux fondateurs des démocraties libérales que sont la liberté et l'égalité.

Le premier argument consiste à dire que la culture d'origine dispose d'une valeur privilégiée pour l'exercice de l'autonomie individuelle : elle constitue un foyer d'identification primaire qui structure de façon significative le rapport d'une personne au monde ; la culture d'origine ne doit pas être confondue avec une conception du bien unifiée, puisque la plupart des cultures offrent diverses options axiologiques à leurs membres, mais elle n'en constitue pas moins leur horizon normatif de base, le « lexique de conventions et de traditions¹⁷ » à partir duquel leurs projets de vie deviennent significatifs. Dans le cas des minorités, le lien entre culture et autonomie se justifie aussi au regard du bien premier que constituent « les bases sociales du respect de soi » : une personne dont la culture est méprisée dans les représentations collectives et dévaluée par les institutions dominantes ne parviendra pas à saisir les possibilités que lui offrent ses références culturelles, à partir du moment où elle aura tendance à se les représenter comme ne valant pas la peine d'être vécues.

Le second argument mobilise la dimension ressourciste de l'égalitarisme rawlsien pour dénoncer l'inégalité de traitement dont souffrent les cultures minoritaires. Alors que les majoritaires disposent d'un accès automatique à leur culture, puisque celle-ci est d'emblée promue par les institutions publiques, les minoritaires doivent déployer des efforts supplémentaires et utiliser davantage de ressources que les majoritaires pour préserver leur contexte culturel. La procédure rawlsienne permet alors de contester la situation qui fait peser intégralement cet effort sur les membres des minorités, au motif que ces derniers seraient seuls responsables des coûts générés par leurs préférences culturelles. Kymlicka soutient donc que, dans le cas des peuples autochtones et des minorités nationales, puisque leur situation désavantageuse s'explique par les circonstances arbitraires qui les ont placées dans une situation défavorable par rapport à la culture majoritaire (colonisation, conquête, annexion), le désavantage qu'ils subissent doit être compensé par l'attribution de ressources spécifiques, et plus particulièrement par des droits à l'autogouvernement.

Le mérite apparent de l'approche procédurale consiste à justifier les droits culturels sans avoir besoin de se pencher sur le détail empirique de chaque culture, en se contentant d'un argument universel sur la valeur morale de l'appartenance culturelle. Autrement dit, le formalisme de la procédure rawlsienne ne la condamne pas à rester aveugle à toute matière culturelle. Appliqué aux problèmes des relations interethniques, le « kantisme à visage humain » permet de retenir juste ce qu'il faut de la substance des appartenances culturelles pour lui ménager une place dans la liste des biens sociaux premiers.

17. Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, p. 115.

Ce formalisme tempéré présente, selon Kymlicka, l'avantage de lever les incertitudes normatives qui pesaient sur la position des communautés. Il insiste sur trois gains du point de vue de la clarté normative générée par le procéduralisme :

1. La défense libérale des minorités est plus robuste, en raison du degré de justification fournie, à savoir une justification de principe : si l'appartenance culturelle constitue un « bien social premier », alors la distribution équitable de ce bien relève d'un enjeu de justice et ne doit pas être livrée à la contingence des négociations politiques entre majorité et minorités, contrairement à ce qu'implique la position de Walzer.
2. Cette justification de principe neutralise le risque d'un détournement réactionnaire des droits culturels : dans la mesure où le filtre de la procédure rawlsienne conduit à ne retenir que la valeur instrumentale de l'appartenance culturelle — envisagée comme condition de possibilité de l'autonomie —, elle invalide d'emblée toutes les revendications conservatrices qui voudraient sacrifier les libertés individuelles au nom de la préservation d'une culture ancestrale et en vertu de sa valeur intrinsèque.
3. Cette justification autorise enfin un traitement différencié des injustices culturelles qui présente l'avantage d'écarter l'objection de la prolifération ingérable des revendications. L'argument de la culture comme contexte de choix ne fonctionne en effet que dans le cas des « cultures sociétales », c'est-à-dire des « peuples », des « nations » au sens sociologique. Les minorités qui peuvent légitimement réclamer le droit de préserver leur mode de vie, par le recours à des droits d'autogouvernement et à des formes d'autonomie régionales, sont des groupes territorialement circonscrits qui ont été involontairement incorporés à la culture majoritaire, mais encore dotés d'institutions viables qu'ils souhaitent préserver. Les minorités issues de l'immigration, en revanche, ne peuvent accéder qu'à des droits destinés à favoriser leur intégration à la culture majoritaire et ne peuvent pas légitimement revendiquer celui de reconstituer les cultures sociétales que leurs membres ont volontairement quittées¹⁸. Cet écart de traitement entre les minorités dotées ou non d'une culture sociétale a été souvent critiqué comme l'une des principales faiblesses de la théorie de Kymlicka, à laquelle

18. Raisonnant dans le cadre de la théorie idéale, Kymlicka met de côté les cas de migrations forcées. À ses yeux, la situation des réfugiés relève davantage du devoir d'assistance des États sûrs et développés à l'égard des personnes fuyant des sociétés en crise que des principes généraux de la justice interculturelle au sein d'un État-nation. Sans négliger la gravité de ce problème, le philosophe canadien ne pense pas qu'il doive constituer la base de la réflexion sur la juste distribution du bien social premier que constitue l'appartenance culturelle.

certain ont reproché de fonder un multinationalisme libéral¹⁹ et non un multiculturalisme libéral (puisqu'aucune « appartenance culturelle » ne permet de justifier des droits spécifiques dans le cas des minorités issues de l'immigration). Kymlicka défend malgré tout le caractère dual de sa théorie au motif qu'il fonctionne comme un verrou destiné à limiter les revendications des communautés immigrées, et à saper l'objection selon laquelle les politiques multiculturelles mèneraient inévitablement à l'émiettement du corps civique²⁰.

On notera que le multiculturalisme, justifié dans les termes du procéduralisme, retient bien une part de substance éthique à travers la référence à « l'appartenance culturelle » que spécifie la notion de « culture sociétale ». Or c'est précisément ce reste de substance qui a suscité des réserves sur la pertinence de la justification libérale de la « citoyenneté multiculturelle ». De nombreuses critiques se sont élevées pour mettre en cause le caractère douteux de ce concept de « culture » et le caractère non moins contestable de l'argument égalitariste qui en découle. Sur le premier volet, les critiques se sont concentrées sur la tendance de Kymlicka à essentialiser la culture²¹. Même s'il ne définit pas la culture sociétale en des termes traditionalistes, en l'arrimant à une authenticité ancestrale²², il en fait malgré tout le fondement de l'identité culturelle, c'est-à-dire le principe interne d'unité qui distingue un groupe culturel des autres. Ce principe de distinction a été contesté d'un côté par les sociologues, qui lui ont reproché de tomber dans l'écueil du « groupisme²³ » et de négliger le caractère relationnel et dynamique des relations interethniques, et de l'autre par les philosophes qui ont dénoncé le risque de dérives autoritaires induits par la défense des modes de vie collectifs et par l'injonction à la conformité culturelle. Quant au second volet, il a consisté à remettre en cause la faiblesse de la comparaison avec le handicap pour justifier les droits spécifiques des minorités : à partir du moment où personne n'est totalement déterminé par sa culture, mais où chacun peut faire évoluer ses pratiques, s'adapter à un environnement différent, intégrer de nouvelles normes collectives, il semble contestable de penser la situation

19. Weinstock, « Le paradoxe du multiculturalisme libéral », p. 78.

20. Voir la réponse de Kymlicka à la critique d'Iris Marion Young sur le caractère dichotomique de la distinction entre minorités nationales et minorités ethniques dans Will Kymlicka, *Politics in the Vernacular. Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 59.

21. Will Kymlicka, « La critique essentialiste du multiculturalisme. Théorie, politique et ethos », dans Guérard de Latour, *Le multiculturalisme a-t-il un avenir ?*, p. 29-75.

22. Puisqu'il distingue le « caractère » d'une culture observable à une époque donnée (à travers ses traditions, ses coutumes particulières) à sa « structure » dynamique (c'est-à-dire à des rapports institutionnels en changement permanent, sur le modèle de la langue vivante) (Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, p. 166-167).

23. Rogers Brubaker, *Ethnicity Without Groups*, Cambridge et Londres, Harvard University Press, 2006.

des cultures minoritaires comme une circonstance arbitraire aussi contraignante que la situation de handicap²⁴.

3. Le « procéduralisme complet » au secours de la citoyenneté multiculturelle

Face à ces objections massives, et devant le mouvement plus général de disqualification du multiculturalisme, tant sur le plan politique que sur le plan philosophique²⁵, l'ouvrage *Equal Recognition* d'Alan Patten se présente comme une tentative isolée et ambitieuse de refonder le projet de la citoyenneté multiculturelle sur les bases du libéralisme procédural. Patten considère comme Kymlicka que la protection des minorités culturelles est un enjeu de justice, autrement dit « qu'il y a des raisons fondamentales de principe (*basic reasons of principle*) de penser que des formes spécifiques de reconnaissance et d'accommodement sont dues aux minorités culturelles en tant que telles²⁶ ». C'est ce qu'il désigne par l'expression de « thèse robuste sur les droits culturels » (*strong cultural rights thesis*²⁷). Patten s'accorde également avec Kymlicka pour dire que ces raisons de principe obligent à aller au-delà du « dispositif standard des droits libéraux » (*standard liberal package*²⁸), c'est-à-dire au-delà de la garantie des droits fondamentaux et d'un certain niveau de protection sociale. La thèse robuste de Patten a précisément vocation à justifier des mesures supplémentaires qui se présentent sous la forme d'accommodements réservés aux membres des minorités culturelles et qu'il désigne par l'expression d'« égale reconnaissance ». Il importe de préciser que chez Patten le concept de reconnaissance a une signification descriptive : il sert à désigner le type de pratique juridique et politique qui autorise un groupe minoritaire à déroger à la règle commune pour préserver certaines de ses caractéristiques culturelles ; contrairement à ce qu'on observe dans les théories de la reconnaissance de tradition allemande (A. Honneth, C. Taylor, N. Fraser), le concept de reconnaissance ne joue pas le rôle de norme fondamentale destinée à justifier des politiques plus inclusives. Il désigne simplement un type de pratique institutionnelle — les exemptions juridiques ou les accommodements accordés par l'État aux minorités — qui doit être justifiée par les principes déduits de la conception procédurale de la justice²⁹.

Sa proposition a ceci d'intéressant qu'elle mobilise le caractère procédural du libéralisme pour résoudre les difficultés soulevées par la théorie de Kymlicka. Autrement dit, Patten renforce le paradoxe esquissé en introduction : plutôt que de considérer le procéduralisme comme un obstacle à la

24. Brian Barry, *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge et Londres, Harvard University Press, 2001.

25. Christian Joppke, « The Retreat of Multiculturalism in the Liberal State », *British Journal of Sociology*, vol. 55 n° 2, 2004.

26. Patten, *Equal Recognition*, p. 11.

27. *Ibid.*, p. 10.

28. *Ibid.*, p. 150-151.

29. *Ibid.*, p. 163.

justification des droits culturels, il y voit un atout pour en proposer une défense consolidée. La démarche argumentative de Patten consiste ainsi à rattacher les principaux défauts du multiculturalisme de Kymlicka au caractère incomplet de son procéduralisme et à prétendre les résoudre par l'approfondissement même de cette conception de la justice libérale.

Premièrement, Patten revient sur l'objection si souvent adressée à Kymlicka d'être tombé dans une vision essentialisée de l'appartenance culturelle. Il est alors moins préoccupé par la fragilité sociologique de la notion de culture sociétale que par ses effets pervers sur le plan normatif. D'une part, le recours à ce concept limite sévèrement le périmètre de la citoyenneté multiculturelle, puisqu'il restreint la force de l'argument du contexte de choix aux minorités nationales et aux peuples autochtones; d'autre part, ce biais favorable aux petites nations se prolonge dans une tendance à privilégier l'objectif de survivance culturelle, ce qui conduit Kymlicka à évaluer les droits culturels en fonction de leur capacité à l'atteindre. L'essentialisme de son raisonnement écarterait ainsi insensiblement ce dernier de la conception procédurale de l'équité, laquelle doit dériver des seules conditions de départ, c'est-à-dire de l'égal position des sociétaires dans la position originelle, sans considération pour les résultats de la procédure. Autrement dit, Kymlicka fragiliserait la logique déontologique du procéduralisme en y introduisant une dose de conséquentialisme.

Deuxièmement, Patten entend répondre aux critiques égalitariennes des droits culturels, dont Brian Barry a formulé la version la plus virulente. Dans le cadre d'une réflexion libérale sur l'allocation équitable des ressources, l'argument de la culture comme « contexte de choix » ne suffit pas à lui seul pour justifier l'accommodement des pratiques minoritaires, dans la mesure où il ne résout pas le problème de la « particularité » (*the « particularity » problem*³⁰): qu'est-ce qui justifie en effet qu'on garantisse l'accès au contexte de choix *particulier* des membres des cultures minoritaires, alors que ceux-ci pourraient tout aussi bien exercer leur liberté à partir du contexte de choix de la culture majoritaire, une fois qu'ils s'y sont intégrés? Qu'est-ce qui justifie qu'on leur accorde des droits spécifiques ou des ressources supplémentaires pour qu'ils puissent vivre selon leurs préférences culturelles, alors qu'on exige des autres citoyens qu'ils se plient à la règle commune et assument les coûts générés par leurs choix de vie? Sur ce point, Patten estime que Kymlicka aurait dû dissocier plus clairement les deux arguments contenus dans celui de l'accès au contexte de choix, à avoir d'une part l'argument qui exige l'*égal accès* de tous à un contexte de choix, et d'autre part l'argument qui exige l'*adéquation subjective* du contexte aux préférences des personnes. Si l'on distingue ces deux arguments, on se trouve face à une difficulté que Kymlicka n'a pas su résoudre: d'un côté, l'argument de l'égal accès est parfaitement en phase avec la logique normative de l'égalitarisme

30. Patten, *Equal Recognition*, p. 75.

libéral, mais il s'avère compatible avec l'assimilation culturelle : en adoptant les codes culturels de la majorité, les membres des minorités culturelles ne sont pas privés d'un contexte de choix, ils accèdent simplement à un autre contexte, à condition toutefois que des politiques efficaces d'intégration et des mesures antidiscriminatoires leur garantissent un égal accès à l'éducation, à l'emploi ou au logement, etc. ; de l'autre, seul l'argument de l'adéquation subjective du contexte permet de justifier des pratiques d'accommodements culturels, mais dans la logique de l'égalitarisme libéral, il semble dépourvu de force normative. En effet, à partir du moment où des politiques d'intégration suffisent à garantir l'égal accès au contexte de choix de la culture majoritaire, pourquoi faudrait-il accommoder les préférences des membres des minorités et non celles des autres groupes sociaux³¹ ?

Patten se propose de résoudre cette difficulté en dissociant les deux arguments que Kymlicka combine dans sa justification des droits culturels, celui fondé sur la liberté et celui fondé sur l'égalité. Alors que le premier renvoie aux conditions culturelles d'exercice de l'autonomie, le second porte seulement sur l'inéquité de traitement que génère la situation minoritaire. Patten fait remarquer que ces deux arguments sont hétérogènes et obscurcissent la logique de l'équité libérale, dans la mesure où l'argument de l'autonomie n'est pas de type procédural, à la différence du second. Pour que cet argument fonctionne, il faut entrer dans des considérations substantielles sur ce qu'est une culture, puisqu'il faut identifier les cultures susceptibles d'offrir à leurs membres un contexte de choix viable ; en outre, cet argument oblige à évaluer la légitimité des politiques multiculturelles à l'aune de leurs résultats, en fonction de leur caractère plus ou moins protecteur à l'égard du contexte de choix, au lieu de s'en tenir à une conception de l'équité déduite des seules conditions de départ³².

À l'inverse, l'argument qui porte sur la situation minoritaire et qui analyse celle-ci comme une circonstance arbitraire dont les minoritaires n'ont pas à assumer le coût, selon le modèle du handicap, tire toute sa force normative de l'approche procédurale : c'est parce que les règles du jeu politique imposées par la majorité aux minorités culturelles à la suite d'une annexion, d'une conquête, etc. sont d'emblée biaisées en faveur des premières, que les secondes sont fondées à réclamer qu'elles soient adaptées à leur situation. La reconnaissance de certaines pratiques minoritaires est alors justifiée en tant que correctif de l'inéquité de traitement ; elle n'accorde aucun privilège aux minoritaires et vise au contraire à abolir ceux dont jouissent les membres de la majorité. Pour Patten, seul l'argument procédural permet de justifier de façon convaincante la préservation d'une gamme d'options *subjectivement adéquate* aux habitudes culturelles des minori-

31. Sur l'analyse de cette difficulté, voir *Ibid.*, chap. III « Why does Culture Matter ? », p. 69-103.

32. *Ibid.*, p. 155.

taires et donc de fonder normativement les accommodements culturels. Dans cette perspective, il n'est plus besoin de penser le déclin culturel comme un tort qui priverait certaines personnes du contexte de choix qui donnent sens à leur liberté; il suffit de démontrer que les règles du jeu institutionnelles sont inéquitables en ce qu'elles favorisent le groupe culturel majoritaire, quels que soient les effets de ces biais sur les groupes minoritaires.

Patten fonde ainsi sa défense des droits culturels non plus sur la valeur de l'autonomie mais sur une compréhension élargie de la neutralité libérale³³. Les débats importants autour de la signification et de la valeur de la neutralité dans le libéralisme contemporain ont abouti à des distinctions entre ses différents niveaux³⁴. Les libéraux qui adoptent une conception procédurale de la justice s'accordent généralement pour écarter la neutralité des effets, puisque la légitimité des principes de justice n'a pas à être évaluée à l'aune de leurs conséquences politiques, lesquelles défavoriseront inévitablement certaines préférences personnelles et certains modes de vie. Ils lui préfèrent la neutralité de la justification, considérant que les bonnes raisons d'accepter ces principes sont celles que tout citoyen peut également juger raisonnables, quelles que soient par ailleurs les raisons morales religieuses ou métaphysiques qui fondent sa conception du bien. Or Patten considère que l'accent mis sur la neutralité de justification ne suffit pas pour prévenir certaines situations de traitement inéquitable des citoyens. Par exemple, dans les théories du nationalisme libéral, comme celle de David Miller³⁵, on trouve un argument instrumental en faveur du nationalisme qui satisfait au critère de la neutralité de justification: tous les citoyens peuvent raisonnablement accepter l'idée que la culture nationale mérite d'être publiquement promue afin de créer le sentiment de solidarité politique indispensable au bon fonctionnement de l'État-providence et, plus particulièrement, afin de susciter l'adhésion des citoyens aux politiques redistributives que requiert la réalisation de la justice sociale. Dans ce cas, la promotion de la culture nationale ne se fait pas au nom de sa valeur intrinsèque ni de sa supériorité éthique sur d'autres modes de vie culturels (comme le suggèrent les discours nationalistes conservateurs), elle se réclame des seuls principes de justice. Pourtant la neutralité de justification n'empêche pas ici les membres des minorités d'être traités différemment des membres de la culture nationale, dans la mesure où les premiers n'auront pas les mêmes chances que les seconds de préserver les pratiques sociales auxquelles ils sont attachés. D'où le besoin de compléter la neutralité des justifications par la « neutralité de

33. *Ibid.*, chap. V, « *Equal Recognition* ». « *The Main Normative Fulcrum of my Argument is Neutrality Rather than Freedom* », p. 71.

34. Roberto Merrill et Daniel Weinstock, *Liberal Neutrality: A Re-evaluation*, Basingstoke, Palgrave MacMillan, 2014.

35. David Miller, *On Nationality*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

traitement³⁶». Patten estime que cette forme de neutralité politique est la seule à pouvoir justifier de façon consistante la protection d'un contexte de choix *subjectivement adéquat*, en soutenant que les difficultés rencontrées par les minoritaires pour accéder à *leur* contexte culturel sont injustes à partir du moment où elles procèdent d'un traitement inégal entre les groupes culturels. Notons ici qu'à la différence de Kymlicka Patten ne réduit pas l'inéquité de traitement aux cas des minorités incorporées involontairement à la majorité culturelle. L'inéquité de traitement procède plus largement à ses yeux du simple fait pour un État de refuser tout type d'accommodement aux membres des cultures minoritaires quelles qu'elles soient, la non-reconnaissance conduisant de facto à accorder un traitement privilégié aux membres de la culture majoritaire.

Ainsi reformulée, la défense libérale des droits culturels relève de ce que Patten appelle un « procéduralisme complet³⁷ » (*full proceduralism*). Celui-ci ajoute au « procéduralisme de base » (*basic proceduralism*) l'élément de la « reconnaissance égale » qui désigne toute « forme d'accommodement accordé par l'État à une certaine conception du bien³⁸ ». Patten partage avec Kymlicka l'idée que ce type de reconnaissance va au-delà de la garantie des libertés fondamentales et de la promotion de la justice sociale, lesquelles bénéficient également à l'ensemble des citoyens, dans la mesure où elle se traduit par l'octroi d'autorisations, de ressources, d'exemptions qui ne concernent que les membres des cultures minoritaires. Mais à la différence de la citoyenneté multiculturelle, le procéduralisme complet de Patten permet de justifier ces accommodements sans avoir à identifier le type de culture qu'il faut protéger, ni à évaluer les effets des politiques multiculturelles, son unique exigence étant de garantir l'égalité de traitement des minorités en corrigeant les biais culturels des institutions.

4. Incomplétude du procéduralisme complet

Il semble toutefois que le procéduralisme complet ne parvienne pas à tenir ses promesses, notamment parce qu'il ne peut pas, comme il prétend le faire, dissocier parfaitement les arguments procéduraux et les arguments non procéduraux dans sa justification des droits culturels. La neutralité de traitement n'est justifiée, en effet, que si l'on dispose au préalable des critères normatifs qui permettent d'établir pourquoi, à la différence d'autres groupes sociaux, les minorités culturelles peuvent légitimement exiger de l'État une « reconnaissance égale³⁹ ». Même si l'argument de la neutralité de traitement

36. Patten, *Equal Recognition*, p. 115.

37. *Ibid.*, p. 156.

38. « [...] a form of accommodation extended by the state to particular conceptions of the good » (*Ibid.*, p. 157).

39. Sune Laegaard, « Review of Alan Patten, *Equal Recognition: The Moral Foundations of Minority Rights* », *Political Theory*, Vol. 10, October 2016, p. 734-739.

se présente sous un jour exclusivement procédural, à la manière de règles du jeu équitables (où des dispositifs de compensation viendraient rétablir une égalité de départ entre les joueurs), il ne permet pas d'établir à lui seul qui peut prétendre au titre de joueur. Ou, pour le dire autrement, les critères qui justifient la procédure équitable ne peuvent pas eux-mêmes en être déduits.

Il en résulte que Patten ne peut pas faire l'économie d'un argument non procédural sur la valeur morale des cultures qui remplirait la même fonction que l'argument de l'autonomie chez Kymlicka, à savoir celle de distinguer les options culturelles d'autres formes de préférences collectives dont le coût relève de la seule responsabilité individuelle et n'exige pas de compensation de la part de l'État. Chez Patten, cet argument apparaît lorsqu'il précise les deux conditions qui justifient la « reconnaissance égale » : premièrement, celle-ci doit être « adaptée » (*customized*) ou « ajustée »⁴⁰ (*tailored*) et non générique, ce qui implique qu'elle prenne la forme d'un accommodement spécifique exigé par les pratiques minoritaires (comme la possibilité de respecter des jours fériés à caractère religieux qui diffèrent du calendrier officiel); deuxièmement, Patten précise que ce type d'accommodement ne concerne pas les préférences ordinaires mais celles dont l'importance tient aux liens forts qu'elles entretiennent avec l'identité des personnes (*identity-related*⁴¹), ce qu'il explicite ainsi : « Un ensemble de facteurs différents est susceptible de conférer une importance particulière à certaines préférences ainsi comprises, qui inclut leur caractère central dans le système des fins d'une personne, leur caractère non négociable et son rapport à l'égal respect⁴². »

Dans la mesure où le troisième critère, l'égal respect dû aux personnes, est trop abstrait pour éclairer à lui seul ce qu'engage le respect de leur identité culturelle, il convient de se tourner vers les deux premiers pour en saisir la signification. Or ceux-ci mettent en évidence les présupposés normatifs que le procéduralisme complet emprunte au libéralisme politique. Le premier critère suggère que Patten confirme la réduction de la diversité culturelle à la diversité axiologique, déjà exprimée dans sa définition de la reconnaissance égale : la valeur d'un mode de vie culturel est explicitement rattachée aux finalités existentielles qui font écho à la définition rawlsienne des conceptions du bien, ancrées dans des doctrines générales et compréhensives. Patten ne va pas jusqu'à affirmer l'identité complète de la diversité culturelle et de la diversité axiologique, mais il n'en pense pas moins le multiculturalisme dans la continuité du respect dû au pluralisme des valeurs⁴³.

40. Patten, *Equal Recognition*, p. 157.

41. *Ibid.*, p. 157.

42. « A variety of different factors might endow a preference with special importance in this sense, including its centrality in a person's system of ends, its nonnegotiable character, and its relevance for equal respect » (*Ibid.*, p. 158).

43. « Même si les cultures ne sont pas définies par des conceptions du bien communes, leur disparition importe à cause de leurs effets sur leurs membres qui possèdent des conceptions

Le deuxième critère — « leur caractère non négociable » — ajoute une nuance supplémentaire en liant « le système des fins » à la disposition subjective de la conviction intime, du type de la foi. Si des personnes estiment ne pas pouvoir renoncer à la dimension culturelle de leur identité, c'est que les croyances de ce type possèdent à leurs yeux une valeur intrinsèque. La diversité axiologique, ainsi conçue, reste donc arrimée au modèle de la tolérance religieuse qui envisage la pluralité des cultures dans la continuité des désaccords moraux profonds qu'un État libéral doit respecter⁴⁴. Ce prisme religieux révèle la substance éthique dont le multiculturalisme procédural de Patten reste imprégné. L'argument non procédural de la valeur intrinsèque des identités culturelles se substitue ainsi dans son raisonnement à l'argument de l'autonomie chez Kymlicka. On peut à ce titre douter que le procéduralisme complet puisse se débarrasser complètement de toute attention à l'égard des résultats de la procédure. Patten reprochait en effet à Kymlicka d'accorder trop d'importance à la préservation culturelle dans sa théorie et de faire dépendre les droits de leur capacité à protéger des contextes culturels. Toutefois, un argument fondé sur la valeur des pratiques culturelles qui touchent à l'identité morale des personnes n'oblige-t-il pas tout autant à évaluer la neutralité de traitement à l'aune de sa capacité à protéger ce type de pratiques?

Ces objections invitent à douter de l'efficacité de la stratégie argumentative du procéduralisme complet, celle-ci ne réussissant pas à justifier la reconnaissance égale sur la base d'arguments strictement procéduraux. Par ailleurs, au-delà de cette difficulté interne au raisonnement de Patten, sa démarche soulève quelques inquiétudes quant au type de libéralisme qui se profile derrière la demande d'égale reconnaissance ainsi entendue. En substituant l'argument de l'identité morale à l'argument de l'autonomie, Patten ne se rapproche-t-il pas de la position des libéraux pluralistes, ou « libéraux de la tolérance » qui radicalisent l'interprétation rawlsienne du fait du pluralisme, en mettant davantage l'accent sur la liberté de conscience que sur la liberté de choix⁴⁵? À partir du moment où la valeur des identités culturelles

du bien. Celles-ci incluent les conceptions du bien qui accordent une valeur intrinsèque à la culture et celles qui attachent de l'importance aux options auxquelles l'accès sera plus envisageable si la culture se maintient que si elle disparaît. » (« Even if cultures are not defined by shared conceptions of the good, their disappearance matters because of the impact on members who have particular conceptions of the good. These include conceptions of the good that value the culture for its own sake, and conceptions that value options that are more likely to be available when the culture survives than when it disappears. » (Patten, *Equal Recognition*, p. 159.)

44. Patten établit explicitement la continuité entre l'identité culturelle et la foi religieuse quand il écrit : « l'attachement à une culture peut être d'une importance capitale pour les personnes aussi, d'une façon qui prolonge, quoiqu'à une certaine distance, celle des convictions religieuses » (« Attachments to a culture can be of crucial importance to individuals too in ways that track, if at some distance the importance of religious convictions » *Ibid.*, p. 168).

45. William Galston, « Two Concepts of Liberalism », *Ethics*, vol. 105, n° 3, avril 1995, p. 516-534.

s'ancre dans des croyances auxquelles les personnes sont tellement attachées qu'elles les jugent non négociables, ne justifie-t-on pas par principe l'octroi de droits culturels à des groupes traditionnels et conservateurs, et n'expose-t-on pas le libéralisme aux tensions fortes, qui en découleront inévitablement, entre l'autonomie des groupes culturels d'un côté, et l'autonomie des personnes de l'autre⁴⁶ ?

Conclusion

Dans le cadre des débats sur le multiculturalisme, le procéduralisme rawlsien est apparu à certains philosophes comme une méthode efficace pour justifier de façon robuste les droits culturels sans s'embarrasser de considérations sur la substance éthique de chaque culture. Pourtant, les difficultés soulevées par la théorie de Kymlicka et la façon peu convaincante dont Patten prétend les résoudre, en radicalisant la logique procédurale, suggèrent en définitive le caractère peu prometteur de cette voie théorique. À la suite d'Avigail Eisenberg, je reprocherai donc à Patten d'être tombé, comme Kymlicka, dans le piège du « quiétisme identitaire⁴⁷ ». L'un et l'autre estiment qu'il est possible de démontrer a priori la compatibilité des politiques multiculturelles avec les principes du libéralisme, en s'appuyant sur des arguments abstraits à propos de la valeur de l'appartenance et de l'identité culturelles. Or les grands débats publics associés au multiculturalisme, comme celui autour de l'arbitrage religieux en Ontario, des règles d'appartenance sexiste dans les tribus autochtones, de la défense culturelle dans les procès pénaux, du port du kirpan par un collégien sikh, etc., montrent que la valeur des options culturelles ne peut pas être établie *in abstracto*, sans procéder à leur examen et à l'évaluation des raisons pour lesquelles les personnes y sont attachées et sans prendre en considération le contexte social et politique qui pèse sur leur contenu.

46. La définition de la culture comme « lignée sociale » que Patten propose de substituer à la notion de « culture sociétale » pour éviter de limiter la défense des droits culturels aux peuples autochtones et aux minorités nationales soulève le même type de préoccupation. Cette définition met l'accent sur le contexte culturel de socialisation primaire et accorde de ce fait un rôle clé à la famille dans la transmission et la préservation d'une culture. Or si les droits culturels permettent de renforcer le pouvoir de contrôle des familles sur les jeunes générations, il importe de savoir quelles limites seront fixées à ce type de contrôle afin de prévenir ses abus vis-à-vis des « minorités dans la minorité », et en particulier des femmes et des enfants. Voir James Booth, « Maîtres chez nous : Some Questions about Culture and Continuity : A Response to Alan Patten's « Rethinking Culture: The Social Lineage Account », *The American Political Science Review*, vol. 107, n° 4, nov. 2013, p. 866-874.

47. Avigail Eisenberg, *Reasons of Identity. A Normative Guide to the Political and Legal Assessment of Identity Claims*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 43.

De l'observateur local à l'observateur transcendantal De Kant et Husserl aux fondements de la physique contemporaine

Yvon Gauthier

La démocratie entre substance et procédure
Volume 46, numéro 1, printemps 2019

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1062017ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/1062017ar>

[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

Gauthier, Y. (2019). De l'observateur local à l'observateur transcendantal : de Kant et Husserl aux fondements de la physique contemporaine. *Philosophiques*, 46 (1), 155–177. <https://doi.org/10.7202/1062017ar>

Résumé de l'article

L'observateur transcendantal (*transcendentaler Zuschauer*) est une notion qui apparaît dans les *Méditations cartésiennes* de Husserl, mais le terme d'observateur est introduit par Kant dans la *Critique de la raison pure* dans la perspective d'une révolution copernicienne qui met l'accent sur le sujet observateur, perspective qui a des répercussions dans les fondements de la physique contemporaine, de la mécanique quantique à la relativité générale et à la cosmologie.

De l'observateur local à l'observateur transcendantal

De Kant et Husserl aux fondements de la physique contemporaine

YVON GAUTHIER

Université de Montréal

RÉSUMÉ. — L'observateur transcendantal (*transcendentaler Zuschauer*) est une notion qui apparaît dans les *Méditations cartésiennes* de Husserl, mais le terme d'observateur est introduit par Kant dans la *Critique de la raison pure* dans la perspective d'une révolution copernicienne qui met l'accent sur le sujet observateur, perspective qui a des répercussions dans les fondements de la physique contemporaine, de la mécanique quantique à la relativité générale et à la cosmologie.

ABSTRACT. — The notion of transcendental observer (*transcendentaler Zuschauer*) is introduced in Husserl's *Cartesianische Meditationen*. The idea of the observer first appears in Kant's Copernican revolution putting the emphasis on the observer as he announces in his *Kritik der reinen Vernunft*. Contemporary physics also has a notion of a local observer and it plays a central role in the foundations of quantum mechanics, general relativity and cosmology.

1. Introduction

Dans cet essai informel, l'accent portera sur les aspects philosophiques de la recherche en fondements de la physique, de la relativité restreinte (RR) à la relativité générale (RG) et de la mécanique quantique (MQ) à la cosmologie. Sans recourir à l'appareillage technique propre à ces disciplines, j'exploiterai les thèmes des études que j'ai menées dans ces domaines (voir Gauthier 1971, 1983, 1985, 1992, 2010, 2013, 2015, 2017, 2018) et dont je voudrais retrouver les motifs philosophiques. On peut tenter de retrouver les racines philosophiques d'un certain nombre de ces motifs dans la recherche contemporaine en philosophie de la physique. Par exemple, contrairement au point de vue de Michael Friedman qui a voulu faire du Kant avant la *Critique* un newtonien de part en part (voir Friedman 1992), on peut prétendre que Kant a adopté dans sa *Critique* un point de vue innovateur qui allait transformer la perspective philosophique de la physique, en particulier la notion d'hypothèse scientifique. La tradition kantienne porte la trace de Herbart jusqu'aux néokantiens qui ont façonné en quelque sorte la philosophie des sciences contemporaine par coups et contrecoups. L'un de ces contrecoups est venu de la phénoménologie transcendantale de Husserl qui a voulu faire un saut en arrière (*ein Schritt zurück*) de Kant à Descartes dans ses *Cartesianische Meditationen*. Mais malgré ce retournement contre l'idéalisme kantien, comme il le répète, Husserl n'emprunte pas moins le concept d'observateur à Kant, observateur auquel il octroie un statut transcendantal. Si Kant réservait la fonction d'observateur au monde des phénomènes coupé du monde nouménal, Husserl voudra préserver le statut privilégié de l'ob-

servateur transcendantal par la mise entre parenthèses (l'*epochè*) du monde objectif. La séparation des deux mondes, subjectif et objectif, ne pourra être colmatée que par une théorie du langage amorcée par Eugen Fink, esquissée dans la théorie herméneutique de Heidegger et achevée dans l'herméneutique philosophique de Gadamer. Bien que l'herméneutique philosophique n'ait rien à voir avec les fondements de la physique, elle fournit un arrière-plan conceptuel pour la philosophie de la physique qui se résume à l'ensemble des interprétations des résultats de la physique : l'interprète (*Ausleger*) est un être de langage distinct de l'être physique qu'il est et du monde physique qu'il n'est pas.

2. L'observateur kantien et sa révolution copernicienne

Kant introduit la notion d'observateur (*Zuschauer*)¹ dans la seconde Préface de la *Critique de la raison pure* en évoquant Copernic en ces termes :

Il en est ici comme avec les premières idées de Copernic, lequel, comme il ne se sortait pas bien de l'explication des mouvements célestes en admettant que toute l'armée des astres tournait autour du spectateur, tenta de voir s'il ne réussirait pas mieux en faisant tourner le spectateur et en laissant au contraire les astres immobiles.

trad. Renaut 2006, p.78²

Plus loin, Kant suggère que Newton n'aurait pas découvert la loi de la gravitation universelle

... si Copernic n'avait pas eu l'audace, d'une façon allant à l'encontre des sens, mais cependant vraie, de rechercher les mouvements observés, non pas dans les objets du ciel, mais dans leur spectateur.

trad. Renaut 2006, note**, p. 80³

1. Les traductions françaises utilisent le plus souvent le terme de spectateur pour *Zuschauer*. Je choisis de traduire par « observateur », puisque Kant annonce sa révolution post-copernicienne en s'appuyant sur Copernic qui en tant qu'astronome était un observateur (actif) et non un simple spectateur du ciel étoilé ! L'ego transcendantal n'est pas un spectateur passif du monde phénoménal chez Kant ou du monde transcendant chez Husserl, c'est le moins qu'on puisse dire. La préposition *zu* du vocable *Zuschauer* suggère d'ailleurs de porter son attention active au spectacle (*Schau*), tout comme la préposition *ob* du latin *observatio* qui implique l'action d'observer. Le français spectateur comme le latin *spectator* a la connotation première de témoin passif.

2. Cf. *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede zur zweiten Auflage (voir Kant 1787, XVI).

« Es hiermit eben so, als mit den ersten Gedanken des Kopernikus bewandt, der, nach dem mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen, und dagegen die Sterne Ruhe ließ ».

3. Cf. *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede zur zweiten Auflage (voir Kant 1787 * [4]).

« So verschafften die Centralgesetzte der Bewegungen der Himmelskörper dem, was Kopernikus, anfänglich nur als Hypothese annahm, ausgemachte Gewißheit und bewiesen zugleich die unsichtbare den Weltbau verbindende Kraft (der Newtonischen Anziehung), welche auf immer unentdeckte geblieben wäre, wenn der erstere es nicht gewackelt hätte, auf eine

Comme il le déclare, Kant s'inspire de l'exemple des mathématiques et de la physique comme sciences rigoureuses pour critiquer la connaissance métaphysique qui se limite aux objets sans remonter jusqu'aux concepts *a priori* fondateurs de l'expérience du monde objectif. Kant appelait astronomie théorique (*theoretische Astronomie*) l'astronomie observationnelle qu'il distinguait de l'astronomie contemplative (*kontemplative*) (voir Kant 1787) dont il contestait la validité parce qu'elle prétendait atteindre le monde nouménal au-delà des phénomènes.

On voit là que Kant s'est bien éloigné des spéculations de son ouvrage de 1755 d'inspiration newtonienne *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* où il proclamait l'infinitude spatiale et temporelle de l'univers créé. Kant ajoute que si Copernic n'a formulé qu'une hypothèse scientifique, l'hypothèse philosophique de l'*a priori* est apodictique. On connaît la suite : la constitution *a priori* des représentations de l'espace et du temps dans l'esthétique transcendantale et des concepts de l'entendement dans l'analytique transcendantale conduira à la thèse de l'aperception comme unité transcendantale de l'expérience. C'est l'ego ou le sujet transcendantal qui assure l'unité du divers dont le sujet empirique ne saurait opérer la synthèse. Le « Je pense » (*Ich denke*) kantien n'est pas le cogito cartésien, car Kant nous dit qu'il nous est inconnu empiriquement comme fondement des phénomènes, mais qu'il n'est pas lui-même phénomène. L'idéalisme transcendantal de Kant n'est pas une phénoménologie transcendantale et c'est ici qu'intervient l'observateur transcendantal de Husserl.

3. L'observateur transcendantal et sa phénoménologie

L'observateur transcendantal est bien circonscrit dans les *Pariser Vorträge* (voir Husserl 1950) où Husserl reprend pratiquement le langage de Kant :

Si l'homme naturel (qui comprend le moi, lequel est, certes, transcendantal en fin de compte, mais n'en sait rien) dispose d'une science du monde et d'un monde qui est dans son absolutité naïve, le spectateur devenu conscient qu'il est lui-même un moi transcendantal, ne dispose du monde que comme d'un *phénomène*, c'est-à-dire comme d'un *cogitatum* corrélat d'une *cogitatio*, comme ce qui se manifeste corrélativement à chaque manifestation, comme d'un simple corrélat.

trad. de Launay 1994, p.15⁴

widersinnische, aber doch wahre Art die beobachteten Bewegungen nicht in den Gegenständen des Himmels, sondern in ihrem Zuschauer zu suchen".

4. Cf. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (Husserl 1950, p. 20).

"Hat der natürliche Mensch (darin das Ich, das letztlich zwar transzendental ist, aber davon nicht weiß) eine in naiver Absolutheit seiende Welt und Weltwissenschaft, so hat der seiner als transzendentes Ich bewußt gewordene transzendente Zuschauer die Welt nur als Phaenomen, das sagt als cogitatum der jeweiligen cogitatio, als Erscheinen der jeweiligen Erscheinungen als bloßes Korrelat".

Husserl dit que la réduction phénoménologique produit une sorte de dédoublement du moi (*Ich-Spaltung*). On retrouve ici la scission ou la césure kantienne entre le moi empirique et l'ego transcendantal, mais reprise dans un contexte cartésien. Husserl a ainsi effectué un pas en arrière (*ein Schritt zurück*) pour revenir au *cogito*, mais l'égologie transcendantale accomplit par la réduction phénoménologique une *epochè* qui n'est pas étrangère à la philosophie transcendantale de Kant, quand ce ne serait que par la radicalisation du point de vue de l'observateur transcendantal qui devient sujet monadique dans l'idéalisme transcendantal de Husserl. Mais c'est dans la *Méditation cartésienne VI^e* conçue et rédigée par Eugen Fink (voir Fink 1932 et 1993), le fidèle collaborateur de Husserl, que le thème de l'observateur transcendantal acquiert son statut final dans « l'idée d'une théorie transcendantale de la méthode ». Retrouvant le vocabulaire kantien, Fink introduit la dialectique transcendantale de l'observateur transcendantal qui signe l'accomplissement de l'activité phénoménologisante : ce n'est pas un spectateur passif, mais l'acteur d'une phénoménologie constructive (*konstruktive Phänomenologie*) où le sujet transcendantal ne travaille pas sur un donné, mais le constitue ou le construit comme objet transcendantal. L'activité phénoménologique déshumanise en quelque sorte, *Entmenschung* selon l'expression de Fink, pour parachever l'œuvre de la constitution par la double réduction de l'*epochè* du monde et de l'ego « mondain » ou de l'homme naturel (*der natürliche Mensch*), comme le disait Husserl dans ses *Pariser Vorträge* (Husserl 1950, p. 16). Quant à Sartre qui a étudié Husserl à Berlin, il mettra l'accent sur la notion d'intentionnalité héritée de Brentano dans le champ transcendantal d'une conscience impersonnelle (voir Sartre 1992). Fink complète Husserl en revenant à Kant qu'il conjugue avec Hegel lorsqu'il emprunte à ce dernier l'opération de la sursomption (*Aufhebung*)⁵ dans le sens hégélien de la suppression (*Vernichten*) et de la conservation (*Bewahren*) dans ce que Fink appelle les vérités prédicatives, c'est-à-dire les énoncés portant sur le monde phénoménal (*Erscheinungswahrheiten*). On peut voir là une inflexion vers le langage, inflexion qui est pratiquement absente chez Husserl à toutes fins utiles. Sans doute Heidegger, que Fink connaissait bien, a-t-il joué un rôle dans ce tournant vers le langage. En tout cas, Gadamer dans son texte sur le mouvement phénoménologique (Gadamer 1963) — où il caractérise la réduction transcendantale comme une réaction à la conscience « positionnelle » (*positionales Bewußtsein*) devant la science dans le sillage de la critique heideggérienne de la technique — soutient que

5. La traductrice N. D. utilise ici le néologisme *sursomption* pour traduire l'*Aufhebung* hégélienne — j'ai introduit le terme dans mes travaux sur la logique hégélienne (voir Gauthier 1967, 2005, 2016). Ce n'est pas seulement l'*Aufhebung* que Fink emprunte à Hegel, mais des expressions comme « *die Selbstbewegung des konstituierenden Lebens* », sauf que Hegel aurait plutôt dit « *die Selbstbewegung des Begriffs* » ... Ce n'est pas le lieu ici de mesurer l'apport de Hegel à la phénoménologie de Fink. On sait que Husserl ne s'inspire jamais de Hegel.

la question du langage n'a été qu'effleurée (*bedacht*) chez Husserl, et conclut par un appel au langage (*unterwegs zur Sprache*).

4. L'observateur interprète et son herméneutique

C'est la troisième partie de *Wahrheit und Methode*, (Gadamer 1965), « Le langage, fil directeur de la conversion [*Wendung*], ontologique de l'herméneutique », qui nous intéresse d'abord ici.

La théorie intégrale de l'interprétation doit englober aussi bien la compréhension de l'art que propose l'esthétique que la compréhension non seulement historique, mais aussi historicisante des sciences humaines. L'historicité de toute compréhension signifie davantage que la nécessaire actualité de l'acte de compréhension, la compréhension est elle-même en procès, en devenir (*Geschehen*). De cette façon, l'historicisme est surmonté par une méthode qui met en relief la précompréhension totalisante du cercle herméneutique dans la réciprocité de l'interprète et de l'interprété. L'idée de l'histoire effective ou conscience de l'effet historique (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*) ouvre le cercle herméneutique vers la médiation dialogale des interprètes.

C'est dans le langage comme « milieu universel » dans lequel s'accomplit le comprendre qu'une entente entre l'interprétant et l'interprété, entre les interprétants eux-mêmes est possible. L'objet et le procès herméneutiques sont essentiellement langage (*Sprachlichkeit*), il n'y a d'interprétation qu'exprimée et tout sens est verbe. Le langage se révèle comme étant l'élément primordial de l'herméneutique en tant qu'expérience de l'autre dans la communication et expérience du monde (*Welterfahrung*) dans l'appartenance réciproque, horizon et milieu, centre et élément qui « médiatise l'être processif et fini de l'homme avec soi-même et le monde » (Gadamer 1965, p. 435).

Ainsi l'herméneutique se découvre-t-elle une vocation d'universalité, et comprendre c'est venir au langage « l'être qui peut être compris est langage ». Entre l'être et le langage, il n'y a pas d'isomorphisme égalisateur, le langage ne dit que parce qu'il y a à dire (*es gibt zu sagen*) et qu'« il y a » vient au langage (*es gibt zur Sprache*) (Gadamer 1965, p. 450).

À la fin, l'herméneutique comme propédeutique d'une théorie générale du langage ne donne aucun précepte, ne fournit aucune règle de vérité. La méthode, le chemin montre que dans la recherche le chercheur, être de langage, fait partie du jeu, il se cherche lui-même, selon le mot d'Héraclite: il n'est pas le spectateur désintéressé qui déroule dans une conscience objectivante le film abstrait d'une marche nécessaire vers la vérité. Aussi bien dans les sciences de la nature que dans les sciences de l'homme, aucune méthode ne donne accès à un monde totalement objectif qui n'est en réalité que le produit partiel d'un savoir qui s'ignore et s'égare hors de soi. Le réel est langage, lieu ouvert du jeu réciproque de la conscience et de son monde. Par les réseaux de signes qu'elle tend dans les structures qu'elle élabore dans toute l'étendue de sa réalité, la conscience supporte sa présence dans la

proximité du même et l'approche continue du différent jusqu'à la limite de ses actes donateurs de sens. Sa présence au monde est langage.

L'herméneutique philosophique de Gadamer continue l'œuvre de Husserl et de Heidegger. Elle s'inscrit dans une tradition attentive à une lecture des choses elles mêmes qu'elle interprète comme le cheminement de la conscience, dans et vers le langage.

5. L'observateur local et son interprétation

L'observateur-interprète de Gadamer est un être de langage, mais ce n'est pas à ce titre qu'il apparaît en physique. La notion d'observateur a été introduite en physique contemporaine avec l'avènement de la physique quantique et son interprétation dans ce qu'il est convenu d'appeler l'interprétation de Copenhague, ou l'interprétation de Bohr-Heisenberg. Ce sont surtout les relations d'indétermination ou d'indéterminité (*Unbestimmtheitsrelationen*), communément renommées « principe d'incertitude » de Heisenberg, qui sont à l'origine du concept d'observateur ou de système observateur en interaction avec le système observé. Selon le principe de Heisenberg, les relations d'indétermination stipulent que les variables du système observé, par exemple la vitesse ou quantité de mouvement et la position d'une particule d'un système quantique, ne peuvent être mesurées simultanément avec la même précision, la mesure de la position perturbant la mesure de la quantité de mouvement (et vice-versa) de la particule dans un dispositif expérimental. Heisenberg a défini mathématiquement son principe en disant que la relation de non-commutation des variables canoniques était au fondement du principe dont les relations d'indétermination — que Heisenberg avait d'abord désignées comme relations d'imprécision (*Ungenauigkeit*) — ne sont que la représentation intuitive. Il s'agit donc non pas seulement d'une impossibilité expérimentale de la mesure, mais avant tout d'une impossibilité conceptuelle en vertu de la relation mathématique de non-commutation des variables canoniques.

Leon Rosenfeld, un proche collaborateur de Bohr, a bien défini la notion de phénomène en mécanique quantique :

« A phenomenon is therefore a process (endowed with the characteristic quantal wholeness) involving a definite type of interaction between the system and the apparatus. »

(Rosenfeld 1962, p. 82).

Un phénomène quantique est donc un processus avec des caractéristiques quantiques inhérentes qui implique une interaction bien définie entre le système observé et l'appareil de mesure. Il faut bien comprendre que l'appareil de mesure n'est pas seulement un dispositif expérimental, mais l'observateur qui « prend les mesures » et calibre son appareil, par exemple un compteur Geiger ; l'observateur fait donc partie de l'appareillage expérimental. Le mathématicien John von Neumann qui a apporté une contribu-

tion décisive aux fondements mathématiques de la mécanique quantique a même voulu intégrer la conscience de l'observateur dans le processus de la mesure, mais on doit penser que c'est dans l'interprétation de la mesure qu'intervient la conscience de l'observateur en MQ.

5.1 La relativité

Il faut toutefois préciser que la notion d'observateur était aussi présente dans la théorie de la relativité restreinte d'Einstein. L'observateur relativiste dispose d'un arsenal expérimental constitué uniquement d'horloges synchrones et de règles ou tiges rigides pour déterminer la simultanéité de deux événements à l'aide d'un faisceau lumineux dont la vitesse est de 300,000 km/s. Le résultat expérimental, comme on le sait, est la relativité de la simultanéité. Einstein concluait qu'il ne faut pas attribuer à la notion de simultanéité une signification absolue, mais que deux événements qui, vus d'un système de coordonnées, (le référentiel) sont simultanés, ne le sont plus quand on les observe dans un système en mouvement uniforme par rapport au premier. La notion de mouvement uniforme (principe d'inertie) est héritée de Galilée, et Einstein n'a fait qu'ajouter le postulat de la constance de la vitesse de la lumière dans le vide pour obtenir la théorie relativiste qui est en même temps une théorie relationnelle des observateurs.

Un motif important en fondements de la physique est la notion d'observateur local. On peut définir un concept d'observateur local dans la théorie des espaces de Hilbert qui puisse fonder la théorie de la mesure en mécanique quantique (MQ) — voir (Gauthier 2015 et 2017) — mais c'est dans la théorie de la relativité générale (RG) que la notion d'observateur local a d'abord été introduite par I. E. Segal dans le contexte de la géométrie différentielle: pour Segal, l'observateur local est la contrepartie mathématique de « référentiel lorentzien local » ou une généralisation de la notion d'observateur en relativité restreinte (RR). Il est possible de généraliser cette notion à la relativité générale (RG) et de montrer comment l'observateur ponctuel fixe (en anglais, *the fixed-point observer*) rend compte de la structure topologique du continuum spatiotemporel, réduit certains principes cosmologiques fondamentaux et rend inopérant le principe anthropique qui stipule que l'univers physique a évolué en fonction de l'observateur.

Le passage de RR à RG est rendu possible par le principe d'équivalence fort qui stipule qu'il est toujours possible de choisir un référentiel ou système d'inertie local à tout point d'un champ gravitationnel qui obéisse aux mêmes lois physiques qu'un système de coordonnées cartésiennes non accéléré en l'absence de gravitation. Le principe de Mach selon lequel la masse inerte d'un corps est déterminée par la distribution des corps dans l'univers est un autre principe de passage. Sur le plan philosophique, on sait que c'est Mach qui a formulé la critique décisive des concepts newtoniens d'espace et de temps absolus en montrant qu'ils n'avaient rien d'opérateur et que l'expérience du seau rotatif ne devait pas s'expliquer par le recours à

un référentiel absolu (l'espace absolu), mais plutôt en invoquant l'interaction du seau avec l'ensemble des masses dans l'univers. Il est paradoxal que ce soit le principe de Mach qui ait influencé Einstein sur le plan philosophique, à tout le moins dans sa théorie de la relativité générale. La question de savoir si le principe de Mach est compatible ou non avec RG ne nous intéresse pas ici. Il va de soi que la théorie cosmologique s'occupe du continuum espace-temps et dans ce sens réintroduit un espace-temps absolu dans un univers einsteinien. Le modèle cosmologique d'un Gödel témoigne de cette renaissance en admettant un univers rotatif en l'absence du principe ou postulat de Weyl sur la régularité ou l'orientation des lignes d'univers temporelles. Le cône de lumière représente l'espace-temps de Minkowski avec la flèche verticale qui ordonne les lignes d'univers selon le passé et le futur en passant par le point d'intersection du présent horizontal qui s'étend sur tout l'espace. Minkowski n'hésite pas à invoquer le postulat de l'univers absolu « *Postulat der absoluten Welt* » (voir Gauthier 2010).

C'est là le cadre conceptuel de la RG exprimée dans la formulation standard. On peut faire un appel informel ici à quelques concepts fondamentaux de la topologie combinatoire pour les fins de cet exposé. Nous supposons que l'espace-temps constitue une sphère 4-dimensionnelle ou hypersphère dans R_4 et nous prenons la 3-surface de cette hypersphère quadridimensionnelle, ce qui nous donne un espace sphérique. On peut se représenter les choses sur une surface sphérique close S_2 . La surface S_2 n'a pas de direction privilégiée: l'univers est isotropique et homogène. Mais si on consent à situer l'observateur désigné par O sur cette surface ou dans cette sphère, il peut être aussi considéré comme un point fixe ou un vecteur de longueur zéro dans cet univers sphérique: c'est le théorème de Brouwer qu'on peut généraliser de la façon suivante:

Toute boule fermée est un espace avec point fixe dans R^n pourvu que tout homéomorphisme dans S_2 comporte un point fixe, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de champ de vecteurs continu dans S_2 : il doit y avoir un vecteur de longueur nulle.

C'est ce vecteur zéro ou point fixe qui peut jouer le rôle d'observateur local ou d'observateur ponctuel fixe en RG — l'homéomorphisme signifiant simplement une fonction continue entre deux points et dans les deux sens. Le continuum espace-temps est une variété n -dimensionnelle localement homéomorphe à un espace euclidien R^n . Remarquons que le continuum dans ce contexte est un ensemble connexe fermé de points et un autre théorème de Brouwer nous dit qu'un continuum $n - 1$ dimensionnel sépare un espace euclidien n -dimensionnel en deux régions, dans notre cas celle de l'observateur local ponctuel fixe et celle de l'univers observable.

Quelles conclusions peut-on tirer de ces résultats formels? En premier lieu, le résultat de la bipartition de l'espace euclidien nous permet de situer topologiquement l'observateur local dans le complément local de l'espace

euclidien de l'univers observable — la nature euclidienne de l'espace a un caractère mathématique et n'est pas affectée par les propriétés relativistes de l'espace physique. En deuxième lieu, le résultat topologique est strictement isomorphe au résultat obtenu pour l'espace de Hilbert de la mécanique quantique. Nous avons donc une situation mathématique unifiée et il nous faut en tirer maintenant les conséquences pour la RG. La place topologique qu'occupe l'observateur local explique que l'univers observable est homogène et isotrope ou que dans le cône d'espace-temps l'observateur ponctuel fixe représente la jonction (la place nulle du présent) du passé et du futur ; il n'y a là bien sûr aucune implication quant à une singularité initiale de type *Big Bang* ou d'autres singularités, trous noirs ou *Big Crunch* final. Du point de vue philosophique, c'est le principe anthropique réaliste que se trouve invalidé, puisqu'il ne correspond qu'à une analogie physique tirée d'une situation mathématique précise — faut-il ajouter ici que l'observateur local en RG pas plus qu'en MQ n'a de caractéristique anthropologique propre, puisqu'il ne s'agit en dernière analyse que d'un système observateur quelconque, appareil de mesure, terrestre ou extraterrestre, etc.

Il ne faut pas négliger le fait cependant que plusieurs théoriciens, de Wheeler à Penrose et Hawking à t'Hooft ou Weinberg distinguent le principe général qui suppose simplement que l'univers physique a évolué de façon à favoriser l'apparition de la vie de principes plus spécifiques qui exigent par exemple l'émergence d'un observateur « intelligent » dans un univers participatif, comme chez Wheeler (voir là-dessus Gauthier 1992 et 2017). On doit avouer toutefois que ce principe réaliste est fondé sur des propriétés physiques probabilistes comme la constante de structure fine pour l'interaction électromagnétique — avec une valeur numérique approximative de $1/137$ — qui a suscité nombre de spéculations irréalistes !

Enfin, d'un point de vue constructiviste, c'est la présence d'un observateur insulaire, point fixe ou local — à la différence de l'observateur relativiste du référentiel inertiel de la RR — qui fonde le concept d'espace-temps absolu. Notons, en tout dernier lieu, que la coordonnée temporelle n'est pas intervenue dans l'argumentation, simplement parce qu'elle se réduit à une dimension « spatialisée ». C'est l'observateur « fixe » et cependant local qui fait se mouvoir autour de lui tout l'univers observable et cet observateur n'est pas sur Sirius comme l'observateur omniscient de Laplace qui, connaissant les conditions initiales de l'univers observable, pouvait en déterminer le destin final. Pour nous, localement, la Terre comme point d'observation est redevenue le centre de l'univers *et elle ne se meut pas*, comme le clame Husserl dans son texte de 1934 sur le renversement phénoménologique de la révolution copernicienne.

La cosmologie n'est pas en reste avec la théorie des multivers, et l'inflation chaotique ou éternelle sur fond de champ fondamental scalaire, mesurable en tous points de l'espace, fait partie des scénarios cosmiques possibles : le champ scalaire du boson de Higgs relève du modèle standard de la théorie

des champs quantiques contemporaine, mais la théorie des cordes suppose des échelons plus élevés dans l'échelle énergétique au-delà des 125 GeV où pourraient se trouver des partenaires supersymétriques des particules du modèle standard, c'est-à-dire, le sélectron pour l'électron et autres *axions* et *axinos* pour meubler la matière sombre. Les physiciens théoriciens, dont certains sont de véritables métaphysiciens, ne semblent guère se préoccuper des fondements logicomathématiques et de la critique fondationnelle ou épistémologique de leurs spéculations et s'en remettent souvent à l'imagination cosmographique à l'instar de voyageurs interstellaires. Il y a pourtant des théorèmes de limitation qui peuvent mettre un frein à ces élans spéculatifs, théorèmes de Gleason, de Bell, de Kochen-Specker, etc., ou encore des théorèmes purement mathématiques de la théorie des ensembles ou mieux de la topologie algébrique (notions de point fixe et homéomorphisme, par exemple) qui sont le plus souvent ignorés ou passés sous silence dans une communauté scientifique avide de nouveautés conceptuelles, quand elles ne sont pas purement imaginaires. Par exemple, l'intrication de deux particules avec des valeurs de spin opposées est une situation de symétrie avant la mesure que la mesure vient briser de la même manière que la mesure va provoquer l'effondrement du paquet d'ondes dans l'interprétation de la MQ chez von Neumann.

Sans adopter l'hypothèse de von Neumann d'une coupure (*Schnitt*) entre un système observé et un système observateur doté de conscience, c'est toujours la théorie de la mesure en MQ (que certains réalistes voudraient ignorer) qui est au cœur du problème de l'intrication (*entanglement*) des particules quantiques. Le problème est issu de l'expérience de pensée EPR ou paradoxe d'Einstein-Podolsky-Rosen en 1935 qui suppose qu'il y a interaction à distance entre particules, ce que Einstein avait appelé (*a spooky action at a distance*) ou action fantomatique à distance. Pourtant Bohr à l'époque avait insisté sur la théorie de la mesure pour dissiper le paradoxe, mais il a fallu que les expériences d'Aspect *et alii* invalident les relations d'inégalité de J.L. Bell qui avait pris au sérieux le paradoxe EPR. Le paradoxe a été résolu en montrant que les inégalités de Bell étaient violées au détriment d'une théorie classique et déterministe de variables cachées locales et au profit de la mécanique quantique et de sa théorie de la mesure. En effet, l'intrication ne relève pas d'une ontologie quantique comme le pensent les physiciens réalistes comme Einstein ou David Bohm et un certain nombre de contemporains, mais de la théorie de la mesure dans l'interprétation de Copenhague puisque l'information obtenue sur les particules intriquées est toujours à l'aune de la vitesse de la lumière qui demeure l'étalon de mesure électromagnétique de la relativité einsteinienne. La théorie de la *décohérence* en dissociant les états superposés des particules intriquées apporte une réponse réaliste au problème de l'intrication quantique, mais elle ne fait que transposer la théorie de la mesure microscopique à un environnement macroscopique où l'interaction se brise spontanément pourrait-on dire, à

l'exemple des brisures de symétrie dans la théorie quantique des champs qui seraient à l'origine, par exemple, de l'asymétrie de la matière et de l'antimatière au moment du Big Bang selon le modèle standard de la cosmologie. Quoi qu'il en soit, se trouvent réconciliés ici Einstein, qui croyait que la MQ était incomplète dans sa description du réel physique, et Bohr qui pensait que la MQ avec sa théorie de la mesure était complémentaire à une théorie classique comme la RR (voir là-dessus Gauthier 2017 et 2018).

La théorie de l'information quantique en termes de *qubits* — pour des *quantum bits* analogues aux *bits* de l'informatique classique — fait ses choux gras des relations d'indétermination de Heisenberg en stipulant que la mesure de l'information discontinue des *qubits* en unités discrètes ne peut être exacte, ce qui autorise le non-clonage, la non-téléportation en plus de la non-destruction et de la non-diffusion de l'information. C'est ce que l'on peut appeler *le brouillage de Heisenberg* dans l'information quantique et cet effet de brouillage élémentaire a des conséquences sur l'image distordue d'un univers diffracté.

J. A. Wheeler a voulu faire de l'information un concept paradigmatique de la physique, après avoir proposé la théorie géométrodynamique en cosmologie relativiste selon laquelle l'univers physique se réduit à la dynamique de l'espace-temps quadridimensionnel. De son côté, G. t'Hooft a proposé une théorie holographique qui réduit l'univers à une perspective bidimensionnelle pour l'observateur local : ces deux points de vue, le point de vue anthropique participatif de Wheeler et l'holographe de t'Hooft reposent sur une interprétation réaliste de la fonction d'onde de Schrödinger, ce qui entraîne des problèmes fondationnels d'ordre mathématique tout comme les multivers d'Everett. Le problème fondamental relève de la dichotomie entre physique et mathématique (et logique). Si l'on veut rendre compte du réel physique (par ex. la fonction d'onde de la MQ) en termes mathématiques, il faut faire appel à des concepts mathématiques comme la théorie des fonctions, l'analyse classique et la théorie des ensembles d'un point de vue réaliste.

Or il y a un chiasme entre le continuum physique et le continu mathématique (ensembliste). En termes simples, les mesures en physique sont finies puisqu'il n'y pas de quantité infinie mesurable dans le monde physique. Les outils mathématiques de la RG, de la MQ, de la cosmologie et de la théorie quantique des champs ont la cardinalité du continu, soit 2 à l'aleph zéro ($2^{\aleph_0}$), c.-à-d. l'ensemble puissance d'aleph zéro ($\aleph_0$), la cardinalité d'un ensemble dénombrable, alors que $2^{\aleph_0}$ est non dénombrable ; cela signifie que l'ensemble des observations possibles d'un observateur fini « à l'infini » est dénombrable, et même s'il y avait un nombre infini d'observateurs, leurs observations possibles demeureraient toujours dénombrables, puisque $\aleph_0 \times \aleph_0 = \aleph_0$ et ces observateurs aussi nombreux soient-ils ne peuvent accéder par leurs observations au continu mathématique qui sous-tend le continuum physique. Ce fossé, cet écart ne peut être comblé d'un point de

vue réaliste, seule une théorie constructiviste peut approximer le continu mathématique et le continuum physique par des moyens finis, les seuls moyens à la disposition des observateurs locaux.

5.2 La mécanique quantique

Les relations d'incertitude font partie intégrante de la mécanique quantique et bien peu de physiciens ou de philosophes les refusent aujourd'hui. Le principe de complémentarité de Bohr n'est pas moins central. C'est d'ailleurs en se fondant sur une expérience de pensée similaire à celle que nous avons décrite plus haut, soit l'impossibilité conceptuelle de la mesure simultanée des variables canoniques en MQ, que Bohr a dû faire appel à des descriptions complémentaires. La dualité onde-corpuscule est l'aspect le plus superficiel de la thèse de la complémentarité : la complémentarité se joue au niveau des descriptions causale et spatiotemporelle, à savoir les descriptions complémentaires en termes de lois de conservation (les variables dynamiques) et en termes de coordonnées spatiotemporelles.

Un bel exemple est la théorie de la mesure d'une particule. L'équation de Schrödinger décrit l'évolution causale de l'onde porteuse de la particule alors que pour localiser la particule lors d'une mesure il faut faire intervenir la probabilité, la localisation de la particule ne pouvant être définie dans l'absolu en vertu du principe d'indétermination de Heisenberg. C'est donc l'exclusion mutuelle des descriptions qui entraîne leur complémentarité dans la mécanique quantique, alors que ces descriptions sont tout à fait compatibles en mécanique classique en vertu du caractère macrophysique des interactions physiques. Qu'on ait élevé par la suite les principes d'incertitude et de complémentarité au rang d'une doctrine philosophique relève de l'histoire des idées et de la sociologie, non de la physique ou de l'épistémologie. Quoi qu'il en soit, la thèse de la complémentarité a donné naissance à ce qu'il est convenu d'appeler l'interprétation de Copenhague de la mécanique quantique, et c'est encore aujourd'hui l'interprétation dominante malgré les attaques persistantes, si ce n'est percutantes, venant en particulier des réalistes plus ou moins critiques (ou naïfs).

6. Hypothèses, théories, modèles

Il est sans doute pertinent de rappeler que la notion d'hypothèse change de sens avec la révolution ou la transformation (*Umwandlung*) kantienne. Ainsi le grand mathématicien Bernhard Riemann, influencé par Herbart, son professeur de philosophie qui défend un apriorisme matériel ou empiriste, définit-il l'hypothèse comme « tout ce que la pensée ajoute aux phénomènes ». Il s'agit bien entendu d'un point de vue kantien qui lui permet d'identifier *Hypothesen* et *Thatsachen* (faits) : la loi d'inertie qui est une loi du mouvement est une hypothèse et non un axiome selon Riemann, parce que la loi d'inertie relève de l'expérience *a posteriori*, alors qu'un axiome est analytique et *a priori*. Riemann exprime d'ailleurs la loi d'inertie sous la

forme d'un énoncé conditionnel contrefactuel comme on le fait aujourd'hui : « S'il n'y avait qu'un seul point matériel dans le monde et qu'il se mût dans l'espace avec une vitesse déterminée, il conserverait alors toujours cette vitesse »⁶. L'hypothèse, c'est la théorie incertaine. Seules les théories logiques et mathématiques sont vraies *a priori*, c'est-à-dire non soumises aux tests empiriques de confirmation ou de validation. Kant croyait que les énoncés logiques étaient analytiques, c'est-à-dire valides en dehors de toute expérience, alors que les énoncés mathématiques étaient synthétiques *a priori*, c'est-à-dire qu'ils étaient vrais en vertu des conditions de toute expérience possible, conditions inscrites dans les dispositions cognitives du sujet connaissant et qui ne sauraient découler de l'expérience. Ce sont les formes *a priori* de l'espace et du temps qui sont au fondement de la perception sensible et les catégories *a priori* de l'entendement qui rendent possible la connaissance.

Revenons à l'hypothèse. L'hypothèse est donc un énoncé qui porte sur le monde, elle peut donc être vraie ou fausse. Le monde dont nous parlons ici est le monde empirique, l'univers physique. La théorie physique est donc hypothétique par nature et ses modèles ne sont que des réalisations diverses de la structure ou appareil analytique de la théorie. Voyons brièvement ce qu'il en est.

7. La posture constructiviste

La perspective adoptée dans ce travail est manifestement celle du constructivisme logicomathématique. En mathématiques, c'est le constructivisme arithmétique de Kronecker dans la grande tradition arithmétique de Fermat et Gauss, qui est le leitmotiv ; vient ensuite l'intuitionnisme mathématique de Brouwer qui a introduit le concept de sujet créateur pour rendre compte de l'activité mathématique. La logique intuitionniste est la version logique du constructivisme mathématique et témoigne à son tour de la prédominance de l'activité de construction des objets mathématiques sur les struc-

6. Cf. Riemann 1990, p. 525. « *Man pflegt jetzt unter Hypothese Alles zu der Erscheinungen Hinzugedachte zu verstehen* ». La définition de Riemann contraste avec la formule de Newton « *Hypotheses non fingo* » et la définition qu'il donnait de l'hypothèse dans ses *Philosophiae naturalis principia mathematica* : « *Quidquid enim ex Phaenomenis non deducitur, Hypothesis vocanda est* ». L'ouvrage capital de Riemann sur « les hypothèses qui sont au fondement de la géométrie » concerne essentiellement les concepts mathématiques qui rendent compte de la géométrie physique. C'est dans le même esprit que Helmholtz parlera après Riemann de « faits » qui sont au fondement de la géométrie, mais il s'agit bien de faits au sens des *a priori* matériels de Herbart et des hypothèses de Riemann. Kant soutenait que c'était sur le mode hypothétique que Copernic avait conçu son observateur, mais il souhaitait au-delà de Copernic démontrer de façon apodictique et non plus hypothétique la construction des représentations de l'espace, du temps et des concepts fondamentaux ou catégories de l'entendement. C'est là l'essentiel de la reprise copernicienne de Kant qui transforme l'observateur « local » de Copernic en sujet transcendantal, mais Herbart, Riemann ou Helmholtz ne revendiquent pas le statut de sujet transcendantal dans les fondements des mathématiques et de la physique.

tures idéales du réalisme platonicien, selon son appellation courante. On peut encore aller plus loin cependant et doter la logique d'un contenu numérique, ce que seule une logique arithmétique ou logique interne de l'arithmétique, la logique polynomiale modulaire, peut accomplir (voir Gauthier 2015). Si ce constructivisme est toujours une option valable dans les fondements de la physique, c'est qu'il met l'accent sur la surdétermination de l'appareil analytique par rapport à l'appareil expérimental et aux données de l'expérience qui ne peuvent jamais être des faits bruts. Bachelard disait qu'un appareil ou un instrument scientifique est une *théorie matérialisée*. L'appareil analytique, une création de Hilbert dans ses travaux de physique mathématique, c'est l'ensemble constitué des formalismes mathématiques à l'œuvre dans une théorie physique qu'on peut opposer à l'appareil expérimental constitué non seulement des appareils de mesure, mais des données expérimentales et des préparations de l'expérience, laboratoires et instrumentations. Il faut bien voir que ce vocable « appareil analytique », en apparence délesté de toute charge théorique, porte en réalité tout le poids logique et mathématique de la théorie physique. Qu'il suffise de penser que certains physiciens, dont Einstein et Wheeler dans sa « géométrodynamique » ou certains adeptes de la théorie des cordes et supercordes en physique contemporaine, ont espéré réduire la physique à la géométrie. Mais la prise en charge du réel physique nous interdit de voir dans les relations entre appareil analytique et appareil expérimental une surface lisse qu'aucun phénomène physique ou résultat expérimental ne viendrait briser.

En réalité, l'appareil analytique et l'appareil expérimental entretiennent des relations complexes dans un ensemble réticulé de flèches ou morphismes: ce sont les modèles de la théorie physique qui modulent ou médiatisent les deux composantes, appareil analytique et appareil expérimental. Ce dernier représente les données empiriques et leur préparation en vue de la mesure, mais la mesure elle-même est soumise à l'interaction d'un système observé et d'un système observateur: l'observateur dispose d'un arsenal théorique qui donne un sens aux résultats expérimentaux du système observé. Le cas de la probabilité en mécanique quantique est patent, puisque c'est le carré de la valeur absolue de la fonction d'onde ψ , c.-à-d. $|\psi|^2$ dans un intervalle réel $(0, 1)$ qui rend compte du caractère probabilitaire de la physique quantique. C'est donc le réseau de relations ou la dialectique réticulaire entre le théorique et l'empirique qui règle le régime des influences entre l'appareil analytique et l'appareil expérimental. En effet, l'appareil analytique ne saurait être conçu comme un système rigide de constructions ou de structures mathématiques pas plus qu'on ne peut concevoir un dispositif expérimental qui serait totalement assujéti à l'appareil analytique.

L'appareil analytique de la théorie physique n'est pas canonique ou univoque, il a besoin de modèles multiples pour sa réalisation et le contenu expérimental de la théorie ne peut être récupéré par un seul modèle au détriment de la richesse des données expérimentales. Il y a donc influence ou

détermination réciproque des deux appareils dans une dialectique qui n'est pas linéaire entre les composantes de la théorie physique. Ce schéma assouplit la notion d'appareil analytique que Hilbert avait d'abord défini comme ensemble fermé de l'axiomatique physique, réservant à la seule interprétation de la théorie physique la souplesse et la malléabilité de l'expérience. Hilbert ne disposait pas de la notion moderne de modèle pour apprécier la diversité des modèles non standards et la mutuelle dépendance des appareils, analytique et expérimental; notons encore que la distinction ici ne veut refléter que la structure dynamique et la teneur constructive des théories physiques en mettant en veilleuse les engagements ontologiques ou les options métaphysiques des postures fondationnelles en philosophie de la physique.

Ce sont encore les modèles théoriques qui constituent l'arsenal de la physique mathématique en théorie quantique des champs. Un bel exemple est le régime théorique des symétries et supersymétries de la théorie des particules élémentaires qui repose sur le théorème fondamental CPT pour les symétries de la charge C, de la parité P (symétrie miroir) et du temps T. La symétrie de la parité peut être brisée, comme le duo CP, mais le trio CPT doit demeurer intact pour garantir l'invariance des lois physiques et la théorie des supercordes s'alimente aux supersymétries pour assurer ses avancées dans une théorie unifiée de la théorie des particules élémentaires et de la théorie de la gravitation où l'on recherche encore des *symmétrons*, particules élémentaires candidates de la supersymétrie. Si une brisure de symétrie *spontanée* peut rendre compte de l'asymétrie matière-antimatière au moment du *Big Bang*, la théorie des supercordes doit recomposer les symétries brisées dans des modèles duaux et ainsi reconstituer par exemple la symétrie miroir; remarquons toutefois que la réflexion bidirectionnelle (homéomorphique) doit se faire dans la même dimension, ici la dimension 2, autrement il y a diffraction *différentielle* des images qui ne sont plus conformes... La théorie des cordes en 10 ou 11 dimensions recourt à la variété ou à l'espace de Calabi-Yau comme arène pour compactifier les dimensions supplémentaires au continuum quadridimensionnel: la compactification signifie que l'on réduit 6 dimensions à des filaments ou des cordelettes dans un espace à 3+1 dimensions. L'opération n'est pas sans mal mathématique, mais elle parvient à conserver la cohérence ou la consistance logique de la théorie qui est renormalisable, c'est-à-dire qu'elle est exempte des divergences ou des infinités rampantes des théories infinitaires. Le problème, ou plutôt la tâche philosophique —au sens de l'*Aufgabe* kantienne—, consiste ici à rendre explicites les motifs finitistes ou constructivistes qui lèstent la théorie d'une surcharge de l'appareil analytique incompatible avec les contraintes finitaires de l'appareil expérimental de la théorie physique.

C'est dans la perspective d'une logique interne de la physique ou logique physique [*physikalische Logik*] selon le terme de Hilbert, qu'on peut situer cette analyse de l'appareil analytique et de ses conditions de réalité [*Realitätsbedingungen*], comme le disaient Hilbert et von Neumann

dans leurs travaux sur les fondements mathématiques de la mécanique quantique.

La posture constructiviste consistera à mettre l'accent sur ce que Hilbert et son élève von Neumann ont appelé l'appareil analytique [*analytischer Apparat*], c'est-à-dire l'ensemble des structures logiques et mathématiques, le formalisme qui surdétermine le donné expérimental. L'appareil analytique génère des modèles qui ne sont pas isomorphes, ce qui signifie qu'on a nécessairement des modèles non standards et que la théorie ne peut être canonique ou à interprétation unique; le modèle est pris ici dans un sens plus large que la notion de modèle dans la théorie des modèles en logique mathématique ou dans le sémantique ensembliste usuelle de la logique formelle, où l'on ne peut avoir de modèle principal pour l'arithmétique de Peano, par exemple, que pour une théorie du second ordre où l'on quantifie sur les propriétés ou les sous-ensembles des individus ou éléments individuels du 1^{er} ordre. Ce sens plus large ne fait pas la distinction entre les ordres de la quantification et permet d'admettre des cardinalités non dénombrables comme dans la théorie des multivers d'Everett «*the many-universe interpretation of Quantum Mechanics*». Mais c'est cette largesse dans la prolifération des modèles qui permet de réfuter la thèse d'Everett qui suppose une bijection ou correspondance biunivoque entre l'appareil analytique et le modèle des multivers. En effet, Everett défend l'idée que la ramification universelle de la fonction d'onde dans la théorie ondulatoire de Schrödinger engendre des univers multiples, alors que nous ne sommes conscients que d'un monde: mais il n'y a pas de bijection ou de correspondance biunivoque entre ce monde de l'expérience, qui est certainement au plus infini dénombrable ou de cardinalité $\aleph_0$, et la fonction d'onde dont les valeurs sont des nombres réels ou complexes avec la cardinalité du continu (2 à l' $\aleph_0$ ou $2^{\aleph_0}$). C'est pour cette raison que les cosmologues disent maintenant que s'il y a des mondes parallèles, ils sont inaccessibles. La même critique peut être faite à la théorie des mondes possibles de Lewis où un monde possible désigné, le monde réel, n'est pas sur un pied d'égalité ou de même cardinalité avec l'ensemble des autres mondes. Autrement, le monde physique serait dans tous ses états en même temps «*toto simul sub specie aeternitatis*», selon une expression de Spinoza, ce qui rendrait toute mesure impossible. Il faut bien voir que l'univers physique est mesurable, et si on peut en prendre la mesure localement, c'est que nous avons affaire à chaque fois à un état singulier, un événement que nous mesurons dans un intervalle de probabilité finie ou tout au plus infini dénombrable — avec additivité sigma, dit-on en termes techniques. C'est l'appareil expérimental qui est responsable de la mesure dans la préparation de l'expérience qui, elle, traite les données expérimentales et le passage de l'appareil analytique à l'appareil expérimental, s'opère alors par la médiation des modèles.

Si la théorie physique donne naissance à plusieurs modèles, c'est que la théorie est une construction hypothétique — obtenue par abduction selon le

terme de C.S. Peirce —et fondée sur un appareil analytique ou un formalisme logicomathématique dont la solidité a été éprouvée. Prenons le cas de la mécanique quantique: son armature analytique est l'espace de Hilbert, nommé ainsi par von Neumann qui a écrit l'ouvrage majeur sur les fondements mathématiques de la mécanique quantique en 1932. Comme on l'a vu plus haut, von Neumann y parle de conditions de réalité ou de réalisation de l'appareil analytique, comme le caractère fini des valeurs propres d'un opérateur hermitique dans l'espace de Hilbert; ce sont les modèles qui réalisent la structure logicomathématique de la théorie physique. En suivant ce train de pensée, on peut résoudre le problème ou le mystère de l'applicabilité des mathématiques au monde physique, comme le disait Eugene P. Wigner. Le mystère se dissipe en effet quand on met l'accent sur l'interaction de l'appareil analytique et de l'appareil expérimental dans une théorie de la mesure, qui se résume à l'interaction du système observé et du système observateur. Il est assez évident que les structures logicomathématiques appartiennent au système observateur qui est aussi le *mesureur* du système observé qui se trouve ainsi structuré pour ne pas dire construit de part en part. L'appareil analytique s'applique au monde physique, parce que les modèles qu'il génère modulent les conditions de sa réalisation. La thèse de la surdétermination de l'appareil analytique vient ainsi conforter la notion du mythe du donné (*the myth of the given*) formulée par W. Sellars ou de l'imprégnation du donné empirique par la théorie, c'est la *theory-ladenness* ou la charge théorique, sa prégnance, qui s'appuie sur le donné pour le soulever, comme un levier (*Hebel*), appareil qui a servi de modèle à Hegel pour l'articulation de la sursumption (*Aufhebung*).

8. Remarques finales

Nous avons tenté de tracer le trajet de l'observateur de Kant et Husserl à l'observateur local de la physique contemporaine. L'observateur local a un statut physique en tant que système observateur en interaction avec un système observé dans le monde physique; il a en plus un statut mathématique dans l'appareil analytique d'une théorie physique, un lieu topologique dans les théories de la relativité restreinte, de la relativité générale et de la mécanique quantique jusqu'à la théorie quantique des champs et la cosmologie. L'observateur local comme système observateur en interaction avec l'univers physique fait partie des appareils expérimental et analytique d'une théorie physique qu'il n'a pas encore interprétée. L'interprétation ou la lecture herméneutique des résultats d'une mesure d'une expérience dans l'appareil expérimental et de sa relation avec l'appareil analytique exige la présence d'un sujet ou d'un agent linguistique « hors du monde physique ». C'est ce locuteur ou agent linguistique qui prend la relève de l'observateur local « physique » pour interpréter l'expérience de l'observateur constructeur (*der konstruktive Zuschauer*), comme le dirait sans doute Eugen Fink avec l'accord de Husserl et de Kant. C'est cette filière transcendantale qui a été

remontée pour justifier la thèse de l'activité d'un sujet qui transcende par le langage le monde objectif ou l'univers physique pour mieux l'observer et l'interpréter. À la question « Pourquoi y a-t-il un monde ? », le sujet transcendantal a la réponse en lui-même en tant qu'interprète de « son monde » et du monde physique transcendant qu'il doit aussi interpréter comme « son » monde. C'est en ces termes que Husserl concevait la raison comme subjectivité transcendante se constituant en constituant le monde (*Vernunft als Selbstkonstituierende und Weltkonstituierende transzendente Subjektivität*) dans (Husserl 1965, p. 275). Wittgenstein n'est pas si loin ici, lorsqu'il énonce dans la proposition 5.6 de son *Tractatus logico-philosophicus* (Wittgenstein 1922) que « les limites de mon langage sont les limites de mon monde » tout en invoquant une mystique de l'indicible étranger à la phénoménologie transcendante⁷.

Du point de vue scientifique et philosophique, la question cosmologique est centrale. Les questions de l'origine et de l'horizon sont étroitement liées. Répétons-le, l'origine de l'univers (cosmogonie) et sa structure (cosmologie) sont à ce point confondues qu'on peut réduire ces deux questions au seul problème cosmologique. Ce problème a toutes les apparences d'un problème presque résolu, puisque le modèle standard du *Big Bang* est considéré par la plupart des physiciens comme la théorie vraie de l'univers physique réel.

L'univers aurait donc 13,7 milliards d'années et serait né d'une singularité initiale, le *Big Bang*, gigantesque explosion qui aurait engendré, après une période d'inflation extraordinaire, les galaxies telles que nous les connaissons maintenant. À la suite de la période d'expansion et depuis la fin de cette période, l'univers se contracterait pour aboutir à un *Big Crunch* ou *Grand Écrasement*, à moins qu'il ne soit ouvert, ce qui signifierait que l'expansion n'a pas de fin. D'autres scénarios sont possibles, comme celui d'une fluctuation du vide quantique qui produirait une ou plusieurs bulles d'univers qui pourraient éclater pour se dissiper ensuite dans l'indifférence de la soupe primordiale. Ce dernier scénario est quantique, c'est-à-dire qu'il tente d'unifier la cosmologie relativiste et la mécanique quantique. Mais les cosmologies sans singularité initiale sont possibles et les modèles de Segal (chronogéométrie) et de Alfvén (champs électromagnétiques) entre autres ont des vertus indéniables parce qu'ils réussissent à éviter la masse ou l'énergie infinies que doit postuler le modèle standard à l'origine. D'autres

7. Mais on pourrait trouver plusieurs points de convergence entre Wittgenstein et Husserl. Par exemple, ce qui ne se laisse pas dire, se montre (*zeigt sich*) soutient Wittgenstein. Pour Husserl, la monstration (*Erscheinung*) manifeste le monde uniquement comme phénomène et ce que Wittgenstein appelle le sujet métaphysique (*das metaphysische Subjekt*) dont il dit qu'il n'appartient pas au monde, mais est une limite du monde « *Das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern es ist eine Grenze der Welt* » (Wittgenstein 1922, prop. 5.632); cette caractérisation correspond parfaitement au sujet transcendantal défini par Husserl dans ses *Pariser Vorträge*, comme nous l'avons vu plus haut.

encore, comme la théorie des supercordes ou membranes (la M-théorie), sont des théories unificatrices ou Théories du Tout (TdT), qui misent sur des dualités ou symétries fondamentales entre modèles théoriques (c'est-à-dire, dualité entre l'univers anti de Sitter et une théorie quantique des champs dite conforme avec transformations préservant les angles).

Les grands tests cosmologiques ne sont pas concluants. Il y a d'abord l'isotropie et l'homogénéité du rayonnement de fond thermique à trois degrés Kelvin découvert par Penzias et Wilson en 1964, et qui serait dans le modèle standard un vestige du *Big Bang* ou encore la densité critique de la matière qui permettrait à l'univers de se refermer, ce qui nécessite la présence encore inobservée d'une matière-énergie sombre et froide invisible et plus lente que les photons ou la lumière, l'abondance de l'hélium et du deutérium, etc. Ces tests n'ont pas de valeur absolue, mais ils montrent bien que la cosmologie est loin du compte et que le modèle standard ne suffit plus à la tâche. Pour la théorie des particules élémentaires, là aussi le modèle standard ne parvient pas à rendre compte de l'origine de la masse des particules (malgré le boson de Higgs), de la gravitation, de la dualité matière-antimatière ou encore de la matière sombre. Il faut donc aller au-delà dans une physique nouvelle comme la théorie des supercordes, dont le sort n'est pas encore scellé.

Mais la cosmologie ou théorie de l'univers est-elle possible et n'est-elle pas limitée par un horizon, l'horizon du visible ou de l'observable ? Imaginer un au-delà de l'horizon est la tâche de la métaphysique qui prend alors la relève de la mythologie pour inventer la scène originelle d'une mer infinie d'où émerge une tortue géante porteuse de la terre et de l'univers tout entier comme dans le mythe amérindien, l'indétermination de l'abîme, le *tohu-wabohu* de la Bible, ou sa turbulence chaotique, *Tiamat* dans la mythologie assyro-babylonienne ou *Noun* dans la mythologie égyptienne. Cette eau originelle, que l'on retrouve encore chez Thalès dans la philosophie grecque présocratique, n'est pas si éloignée des fluctuations du vide quantique, et le mythe de l'océan primitif peut être perçu comme la matrice de toutes les cosmogonies. Mais qui abordera jamais les rives de l'origine ? La limite antérieure de l'origine rejoint la limite de l'horizon : toutes deux sont récessives, et on ne peut concevoir l'univers que comme une sphère, ce qu'un autre penseur présocratique, Parménide, avait bien vu⁸.

Toutefois, cette sphère parménidienne est la projection de l'observateur local qui tient ensemble l'origine et l'horizon ; c'est lui qui mesure l'empan de l'univers et c'est seulement dans une théorie de l'interaction de l'univers observé et de l'observateur, qui est toujours local, que la philosophie de la physique trouve son point culminant. La circonférence de l'univers visible n'est pas indépendante du regard synoptique de l'observateur, pourrait-on dire en langage imagé. Au-delà de l'image, il demeure que la

8. Voir là-dessus mon ouvrage (Gauthier 2018).

science atteint ses propres limites en cosmologie. Une théorie unifiée des champs électromagnétiques, nucléaires (fort et faible) et gravitationnels ne fournira pas l'idée parfaite, le modèle absolu du tout. L'union de la cosmologie et de la mécanique quantique ou la théorie des particules élémentaires ne produira pas l'unité ultime du savoir total, mais plutôt la synthèse limitée de savoirs inachevés et inachevables. La critique fondationnelle intervient, en effet, au moment même où l'idéal d'un savoir veut s'identifier au savoir idéal. Le physicien ou plus généralement le scientifique tombe parfois dans ce piège, et plus d'un a prédit la fin de la science, de la physique en particulier. Mais la limite travaille le savoir de l'intérieur et la fin ne peut être que provisoire, puisqu'une science complète serait encore objet d'analyse, de critique ou de simple réflexion. Qu'on ne voie pas là une profession de foi philosophique en je ne sais quelle supériorité de la réflexion ou de la pensée critique sur la science ou le savoir en général, comme si la philosophie seule était éternelle, *philosophia perennis* selon l'expression consacrée. L'utopie d'une philosophie (sagesse?) universelle qui engloberait tous les savoirs dans un vaste théorème est un rêve aussi vain que le savoir absolu. La métaphysique et les systèmes philosophiques traditionnels, dont celui de Hegel, ont incarné ce rêve; les philosophies de la nature ont cru pouvoir formuler les principes premiers du réel quand elles ne sont pas parvenues à fixer les règles et les limites du savoir dans une sorte de dogmatique transcendantale. La science fixe ses propres limites et la critique fondationnelle ou philosophique prend acte et cherche à formuler une métathéorie qui remplace les théories scientifiques dans le contexte global du savoir et de l'expérience: c'est cette installation dans le panorama des savoirs et des pratiques qui justifie la philosophie critique des sciences et non l'appel à des principes supérieurs d'une théorie de l'être, ontologie ou métaphysique, ou encore d'une théorie de la connaissance (épistémologie) qui viendrait marquer de son sceau la théorie finale du réel.

Si la philosophie critique des sciences avec les instruments formels de la logique et de la théorie des probabilités a des ambitions plus modestes, c'est qu'elle a un rôle mieux défini dans l'organisation et l'accroissement du savoir auquel elle contribue non seulement par une évaluation critique, mais aussi par des interventions constructives qui peuvent en modifier le cours (dans le meilleur des cas).

Quoi qu'il en soit, la philosophie conserve son rôle critique de vigile du savoir, parce que la philosophie n'est pas un savoir, si ce n'est un savoir historique, la science de sa propre histoire, tant il est vrai que tout philosophe doit refaire l'histoire de la philosophie, comme s'il la portait depuis toujours dans une mémoire millénaire. Le savoir est cumulatif, la philosophie est rétroactive, mais la philosophie des sciences, en oscillant entre le présent de la science et le passé de la philosophie, doit d'abord s'ajuster au savoir contemporain et, peut-être en s'inspirant de l'histoire des sciences plus que de sa propre histoire, tout en ne l'oubliant pas, doit projeter l'image

future de la science dans l'interconnexion des savoirs. Son aboutissement n'est pas une sagesse ou une science suprême, mais l'inquiétude du savoir, puisque la philosophie n'est plus la servante d'aucune théologie profane ou sacrée, mais le seuil critique de la connaissance scientifique. La science est la construction symbolique du monde, comme aimait à le dire le mathématicien et philosophe Hermann Weyl; Weyl s'inspirait ici de Kant qui, dans sa *Critique de la raison pure*, considérait la constitution transcendantale du monde objectif, c'est-à-dire la construction du savoir scientifique comme une tâche ou une mission (*Aufgabe*) du travail philosophique, et non comme un problème scientifique⁹.

**Note personnelle¹⁰

John Archibald Wheeler, le célèbre physicien et cosmologue américain créateur des expressions « black hole » (trou noir), « wormhole » (trou de ver) et « participatory universe » (univers participatif) m'a écrit une longue lettre d'appréciation (le 27 avril 1975) à propos de mon article (Gauthier 1971) dans lequel je mettais l'accent sur la notion d'observateur en mécanique quantique. J'avais envoyé une note critique à Wheeler sur les questions fondationnelles de son ouvrage classique *Gravitation* de 1973 écrit en collaboration avec deux autres cosmologues réputés C. W. Misner et K.S. Thorne (voir Misner 1973). Je note aussi que Wheeler a été un promoteur de la théorie des multivers d'Everett (qui avait été son étudiant), mais qu'il s'en est détaché par après. Par ailleurs, j'ai critiqué l'interprétation d'Everett

9. Les néo-kantiens de l'École de Marbourg, Cohen, Natorp et Cassirer reprendront la tâche philosophique de la théorie ou du problème de la connaissance, comme dit Cassirer dans la perspective de la construction symbolique du monde. C'est là un thème que retiendra Hermann Weyl, un des mathématiciens les plus importants du vingtième siècle qui était à la fois philosophe et physicien. L'auteur T. Ryckman traduit l'*Aufgabe* kantienne par problème dans son ouvrage sur le règne de la relativité (Ryckman 2005) et il parle ailleurs, dans un ouvrage sur Einstein (2017) du « cryptic vocabulary between *gegeben* et *aufgegeben* » chez Kant, comme s'il y avait ambiguïté! Le philosophe des sciences Bas van Fraassen dans (van Fraassen 2008, p. 361) écrit que le récit (tale) de Ryckman est transcendantal, alors que le sien est empiriste : il s'agit ici en réalité d'un commentaire de Hermann Weyl sur l'impossibilité d'éliminer l'ego des sciences théoriques « ineliminable residue of the annihilation of the ego ». On a vu que l'ego de Weyl est bien transcendantal au sens kantien — Weyl a été aussi husserlien — et on peut se demander si l'ego de van Fraassen n'est qu'empirique, identifiable au moi empirique de Kant, ou s'il n'y a pas un reste inéliminable, comme dit Weyl. Dans la postérité de Kant, Humboldt avait déjà infléchi l'ego transcendantal vers le sujet linguistique en énonçant le principe que « c'est une force unique qui engendre en même temps la pensée (*Denkkraft*) et le langage (*spracherzeugende Kraft*) », force qui se manifeste universellement dans la diversité des langues humaines — sur la philosophie du langage de Humboldt, voir l'excellent article de Jean Leroux dans *Philosophiques* (Leroux 2006). Pour le présent auteur, le *reste* égoïque ou déictique demeure un motif philosophique et le mobile matériel d'un être de langage ou d'un animal logique (*zôon logikon*) sans attache transcendantale ou métaphysique.

10. Je remercie l'un des évaluateurs anonymes de *Philosophiques* pour sa lecture attentive et ses suggestions pertinentes qui ont permis de rendre plus lisible un texte parfois touffu.

dans de nombreuses publications (voir en particulier Gauthier 1992, 2015, 2017).

Bibliographie

- Fink, E. VI *Cartesianische Meditation. Teil 1. Die Idee einer transzendentaler Methodenlehre*, hrsg. von Ebeling, Holl, H. und Van Kerckhoven, G. Husserliana- Dokumente Bd III/I, 1932.
- . *Sixième Méditation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode* trad. Nathalie Depraz, Grenoble, Éditions Jérôme Million, 1994.
- Friedman, M. *Kant and the Exact Sciences*, Stanford, CSLI, 1992.
- Gadamer, H. G. «Die phänomenologische Bewegung», *Philosophische Rundschau* 11 (1963), 1-45.
- Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 1. Aufl., Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1965.
- Gauthier, Y. «Logique hégélienne et formalisation», *Dialogue*, vol. VI, n° 2, 1967 151-165.
- . «The use of the axiomatic method in quantum physics», *Philosophy of Science*, vol. 38 (1971), 429-437.
- . «Quantum Mechanics and the Local Observer», *International Journal of Theoretical Physics*, vol. 22, n° 12 (1983), 1141-1152.
- . «The logical analysis of mathematical physics: the case of renormalization procedures in Quantum Field Theories», *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, vol. XV, nos 1-2 (1985), 251-260.
- . *La logique interne des théories physiques*, Montréal/Paris, Bellarmin/Vrin, 1992.
- . «Moment cinétique et syllogistique dynamique chez Hegel», *Philosophiques*, vol. 32, n° 2, 2005, 357- 368.
- . «Hermann Minkowski: from Geometry of Numbers to Physical Geometry», in *Minkowski Spacetime: A Hundred Years Later*, ed. V. Petkov, Dordrecht, Springer (2010), 247-257.
- . «A General No-Cloning Theorem for an Infinite Multiverse», *Reports on Mathematical Physics*, vol. 48 (2013), n° 2, 191-199.
- . *Towards an Arithmetical logic. The Arithmetical Foundations of Logic*, Bâle, Birkhäuser/Springer, 2015.
- . «De Kant à Hegel: de la logique transcendantale à la syllogistique dynamique», *Hegel-Jahrbuch*, 2016 (1), 415-421.
- . «From the Local Observer in QM to the Fixed-Point Observer in GR», *Advanced Studies in Theoretical Physics*, vol. 11, 2017, n° 12, 687-207.
- . *Nouveaux Entretiens sur la pluralité des mondes. Essai de cosmologie sauvage à l'usage des profanes*, Presses de l'Université Laval, Québec et Hermann Éditeurs, Paris, 2018.
- Husserl, E. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. S. Strasser, Haag, Martinus, Nijhoff, 1950.
- . *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana, Band 6, hrsg. W. Biemel, Haag, Martinus Nijhoff, 1965.

- . *Méditations cartésiennes et les Conférences de Paris*, trad. Marc de Launay, Paris, Presses Universitaires de France, 1994.
- Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*, (1787) *Gesammelte Schriften* (Akademie Ausgabe) I- XXIII, Electronic Edition, Band 3, Vorrede zur zweiten Auflage, XVI, *[4].
- . *Critique de la raison pure*, trad. E. Renaut, 3e édition corrigée, Paris, GF-Flammarion, 2006.
- Leroux, J. « Langage et pensée chez W. von Humboldt », *Philosophiques*, vol. 33, numéro 2 (2006), 379-390.
- Misner, C.W., Thorne, K.S., Wheeler, J.A., (1973) *Gravitation*, San Francisco, Freeman and Co.
- Riemann, B. *Collected Papers*, Berlin, Heidelberg, New York, Springer-Verlag, 1990.
- Rosenfeld, L. « Misunderstandings on the Foundations of Quantum Theory », *Observation and Interpretation in the Philosophy of Physics with Special Reference to Quantum Mechanics*, S. Körner (ed), New York, Dover, 1962.
- Ryckman, T. *The Reign of Relativity*, Oxford: Oxford University Press, London, 2005.
- Sartre, J.P. *La transcendance de l'ego*, Paris, Vrin, 1992.
- Segal, I.E. *Mathematical Cosmology and Extragalactic Astronomy*, Cambridge, Mass., Academic Press, 1976.
- Van Fraassen, Bas C. *Scientific Representation. Paradoxes of Perspective*, Oxford Clarendon Press, 2008.
- Wittgenstein, L. *Tractatus logico-philosophicus*, trad. C.K. Ogden, London, Routledge and Kegan Paul, 1922.

L'usage de la conjecture technique chez Galien de Pergame

Jérémie Hébrard

La démocratie entre substance et procédure

Volume 46, numéro 1, printemps 2019

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1062018ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1062018ar>

[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

Hébrard, J. (2019). L'usage de la conjecture technique chez Galien de Pergame. *Philosophiques*, 46 (1), 179–206. <https://doi.org/10.7202/1062018ar>

Résumé de l'article

L'enjeu de cette contribution est d'explorer les réflexions sur les arts stochastiques dans l'Antiquité et de montrer comment les développements concernant « l'art de conjecturer » que l'on trouve chez Galien constituent une option préférable aux voies traditionnelles empruntées par les philosophes pour expliquer la faillibilité inhérente à l'art médical. En distinguant le diagnostic scientifique du diagnostic conjectural, Galien englobe la totalité des cas pertinents pour l'art médical. Le premier, en raison de son caractère général, peut être théorisé. Quant au second, il concerne uniquement le particulier et n'est donc pas susceptible d'entrer dans la théorie, si ce n'est que par la méthode qui le rend possible. Il s'agit donc de dresser une ébauche des mécanismes qui sous-tendent la conjecture technique afin d'exposer la position adroitement élaborée par Galien sur un sujet où l'hégémonie philosophique régnait jusqu'alors.

L'usage de la conjecture technique chez Galien de Pergame

JÉRÉMIE HÉBRARD

Université de Sherbrooke

jeremie.hebrard@Usherbrooke.ca

RÉSUMÉ. — L'enjeu de cette contribution est d'explorer les réflexions sur les arts stochastiques dans l'Antiquité et de montrer comment les développements concernant « l'art de conjecturer » que l'on trouve chez Galien constituent une option préférable aux voies traditionnelles empruntées par les philosophes pour expliquer la faillibilité inhérente à l'art médical. En distinguant le diagnostic scientifique du diagnostic conjectural, Galien englobe la totalité des cas pertinents pour l'art médical. Le premier, en raison de son caractère général, peut être théorisé. Quant au second, il concerne uniquement le particulier et n'est donc pas susceptible d'entrer dans la théorie, si ce n'est que par la méthode qui le rend possible. Il s'agit donc de dresser une ébauche des mécanismes qui sous-tendent la conjecture technique afin d'exposer la position adroitement élaborée par Galien sur un sujet où l'hégémonie philosophique régnait jusqu'alors.

ABSTRACT. — The aim of this paper is to examine the considerations on stochastic arts in Antiquity and to show how Galen's analysis concerning the "art of conjecturing" constitutes a preferable alternative to the traditional ways used by philosophers to explain the inherent fallibility in the medical art. By distinguishing the scientific diagnosis from the conjectural one, Galen encompasses all cases relevant to the medical art. The former, because of its general nature, can be theorized. As for the latter, it concerns only the individual and is therefore not likely to enter the theory, except by the method that makes it possible. This paper attempts to outline the *modus operandi* underlying the technical conjecture in order to illustrate Galen's deftly developed position on a subject almost exclusively investigated by philosophers until then.

Introduction

Galien est sans doute possible l'un des auteurs les plus méconnus de l'Antiquité, et ce, malgré (voire en raison de) l'ampleur du corpus qu'il a laissé derrière lui. Considéré comme le second plus grand médecin de toute l'Antiquité, après Hippocrate, il représente une source de savoir incontournable et intarissable. Pourtant, une certaine hésitation demeure lorsqu'on évoque le nom du médecin de Pergame. En tâtant le pouls des philosophes, on s'aperçoit que cette perplexité semble être causée par un simple manque de familiarité avec l'œuvre de Galien, encore que cela n'ait rien d'étonnant. D'une part, l'immensité du corpus galénique a de quoi intimider quiconque voudrait entreprendre une étude complète de Galien, d'autre part, et ceci découle certainement de cela, il y a une absence criante d'édi-

tions critiques des textes originaux et un nombre assez restreint d'œuvres traduites¹.

À la question : ne devrions-nous pas l'étudier en qualité de médecin plutôt qu'en qualité de philosophe, nous n'apporterons qu'une réponse indirecte. D'autres avant nous s'y sont frottés de manière plus directe, notamment Micheal Frede, qui a participé au renouveau des études philosophiques sur Galien. Dans le chapitre *On Galen's Epistemology*, Frede a montré que l'intérêt de Galien pour la philosophie, loin d'être ornemental, constitue un pilier soutenant l'édifice de sa réflexion sur la médecine. Évidemment, Galien laisse de côté des sujets philosophiques essentiels qu'il ne croit pas utile d'aborder puisqu'ils sont sans conséquence pour la médecine. À ce propos, répétons qu'il était avant tout médecin, et ses réflexions sur l'éthique ou la physique sont généralement orientées vers la pratique de l'art médical. Toutefois, dire que Galien était un médecin n'est pas incompatible avec l'affirmation qu'il avait pensé à sa pratique en tant que philosophe, à tout le moins pour s'expliquer sur les fondements de sa technique. Comme le nom de Galien est mentionné à de nombreuses reprises dans les œuvres d'Alexandre d'Aphrodise, de Thémistocle, de Simplicius et de Philopon, il est possible, à la Wittgenstein, de parler d'un « air de famille » entre eux². Galien ferait ainsi partie de la famille des philosophes, même s'il en est un membre relativement éloigné.

En guise de contribution à l'étude de Galien philosophe, nous poursuivons deux objectifs en travaillant sur la stochastique. Au premier plan, il s'agira de donner un aperçu de la réflexion des philosophes (Platon, Aristote, Alexandre d'Aphrodise) et des médecins (Hippocrate, Galien) sur l'incertitude et la conjecture dans les techniques en général, et en médecine en particulier. Au second plan, il s'agira d'une analyse de l'aspect stochastique de la médecine chez Galien visant à convaincre le lecteur que certaines réflexions du médecin de Pergame n'ont rien à envier à celles des philosophes sur la même question.

Le double aspect stochastique de la médecine chez Galien

Avant tout, nous fournirons une définition sommaire de ce en quoi consiste un « art stochastique ». Dans le traité d'un pseudo-Galien intitulé *Le médecin*. *Introduction*, on peut lire :

[...] on distingue deux sortes d'arts : les uns atteignent toujours la fin qui leur est conforme, comme la menuiserie, la construction navale, l'architecture ; les

1. Nous ne pouvons qu'admirer l'initiative de Jacques Jouanna et Véronique Boudon-Millot qui ont entrepris la traduction des œuvres de Galien dans la C.U.F. aux éditions Les Belles Lettres. À ce propos, et pour de plus de renseignements à propos des éditions précédentes du Corpus de Galien, consulter l'article de J. Jouanna et V. Boudon-Millot « Présentation du projet d'édition de Galien dans la collection des Universités de France », 1993, p. 101-135.

2. Frede, 1981, p. 66.

autres visent leur fin, comme on vise un but, et ne la trouvent pas toujours, mais la plupart du temps³, c'est pourquoi on les dit aussi conjecturaux (στοχαστικοί); parmi eux se trouverait la médecine, avec la rhétorique, l'art de piloter, et le tir à l'arc⁴.

Ce problème, que nous désignerons par la formule: « faillibilité des arts stochastiques », a occupé de nombreux philosophes anciens. Ces derniers, s'ils voulaient préserver le statut de τέχνη des arts stochastiques, devaient rendre compte de leur faillibilité tout en montrant que les échecs ne provenaient pas nécessairement de l'incapacité de l'artisan. Dans l'éventualité où l'on serait incapable d'expliquer pourquoi certaines tentatives se résolvent par un échec malgré la bonne conduite du traitement de la part du praticien, ce dernier semblera incompetent aux yeux du profane. Qui plus est, non seulement ses échecs seront attribués à son incompetence, mais ses réussites pourraient tout aussi bien être imparties à sa chance. Le cas échéant, il deviendrait simplement absurde d'affirmer que le physicien, le barreur ou le rhéteur possèdent réellement un savoir, leur succès étant dû au hasard⁵. Nous verrons donc brièvement le traitement réservé aux arts stochastiques chez Hippocrate, Platon et Aristote⁶. Ce survol nous permettra aussi d'apprécier plus justement les approfondissements apportés par Alexandre d'Aphrodise et Galien.

Il y a toutefois un second sens propre à Galien en vertu duquel on peut affirmer que la médecine est un art stochastique. Il s'agit de l'importance qu'il accorde à l'usage de la conjecture. Plus particulièrement, on trouve chez Galien des approfondissements concernant un « art de conjecturer⁷ ». Cet art est toutefois l'apanage des médecins les plus expérimentés. Comme

3. Cette utilisation de « la plupart du temps » (ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ) est de facture aristotélienne plutôt que galénique.

4. Galien. *Le médecin. Introduction*, Kühn (XIV, 685, L.11 - L.15), traduction de C. Petit, 2009, p. 11.

5. La question de l'irrégularité des résultats en médecine est l'objet du traité *De l'Art* du Corpus hippocratique. L'auteur entreprend de défendre l'art médical contre ceux qui cherchent à miner sa crédibilité en affirmant que (1) les guérisons sont dues à la chance, (2) qu'il arrive que les patients guérissent sans l'intervention du médecin, (3) que certains patients meurent malgré l'intervention du médecin, (4) ou encore que les médecins refusent de traiter des cas devant lesquels ils sont impuissants. Sur ce traité, voir l'introduction du *The Art* de W. H. S. Jones (1923) dans Loeb Classical Library 148, p. 186.

6. Cette démarche a déjà été entreprise à plusieurs reprises par nos contemporains. Toutefois, ces analyses nous semblent souvent fragmentaires et aucune synthèse réunissant tous ces auteurs à la fois n'a été entreprise. Aussi croyons-nous qu'il soit nécessaire de poursuivre dans cette voie, au risque de répéter ce que certains ont déjà dit.

7. À l'exception de cette occasion, nous utiliserons plutôt les termes de « conjecture technique », suivant ainsi la traduction française de Véronique Boudon-Millot (2003). Cette traduction, tirée du passage suivant: « τῷ καλουμένῳ τεχνικῷ στοχασμῷ » Kühn (VIII, 145, L.12 - L.13), suggère par ailleurs que l'expression grec n'allait pas déjà de soi. Ce curieux alliage nous semble d'ailleurs encore en deçà de l'oxymore provoqué par l'idée qu'il soit possible de développer un « art de conjecturer ».

il l'écrit dans son *Commentaire sur le régime des maladies aiguës d'Hippocrate*: « *Making technical conjectures is proper to that man who has learned the potentialities of everything that concerns the τέχνη, has memorized them, and industriously practised them*⁸. » Pour l'instant, nous nous contenterons d'indiquer que l'usage de la conjecture chez Galien est double. Premièrement, la pratique de l'art médical requiert fréquemment d'établir des diagnostics et des pronostics précis qui faciliteront le choix de la thérapie. Il n'est pourtant pas rare que cela soit impraticable et que le médecin ait à déterminer la source de l'affection en usant de conjectures. Deuxièmement, le choix final de la thérapie ainsi que le dosage des remèdes nécessitent parfois d'y recourir⁹. La plupart des études galéniques concernant la conjecture se penchent avant tout sur son rôle au sein de l'art médical. Aussi notre connaissance concernant leur *modus operandi* demeure-t-elle lacunaire. Notre objectif sera de dresser une ébauche des modalités qui sous-tendent l'utilisation de la conjecture technique chez Galien.

1. στοχ-άζομαι dans la philosophie antique

Le Liddell-Scott-Jones distingue deux significations pour le terme « *Stokazomai* » et ses déclinaisons. La première: [to] *aim or shoot at — endeavour to make at — guess at a thing*, est d'usage courant, comme nous le verrons à l'instant. Quant à la seconde, plus rare, elle désigne l'action de conjecturer: *one must form a conjecture — proceeding by guesswork*¹⁰. Nous passerons en revue les réflexions des prédécesseurs de Galien afin de montrer que l'usage qu'il fait du terme s'en démarque et donne un caractère unique à son développement sur les arts stochastiques.

Hippocrate

La thèse selon laquelle la médecine était déjà reconnue comme un art stochastique chez Hippocrate a été soutenue par Ingenkamp. Selon lui, les affirmations contenues dans le traité *De l'ancienne médecine* concernant la nécessité d'estimer les dosages des drogues permettaient de conclure que la réflexion sur l'aspect stochastique de la médecine tirait sa source du Corpus hippocratique¹¹. Plus récemment, Boudon-Millot a soutenu que l'usage du verbe « στοχάζεσθαι » dans le traité en question ne constituait en aucun cas une preuve suffisante, le terme ne signifiant rien de plus que de « viser une certaine mesure » dans les cas où le médecin doit estimer avec précision la

8. Galien, *In Hippocratis de victu acutorum commentaria*, Kühn (XV, 585, L.7 - L.9) traduction de S. Di Piazza, 2016, p. 787: στοχάζεσθαι δὲ τεχνικῶς ἀνδρὸς ἐστὶν ἐκμεμαθηκότος τὰς τε δυνάμεις ἀπάντων τῶν κατὰ τὴν τέχνην καὶ μεμνημένου καὶ φιλοπόνως ἐπὶ τῶν ἔργων τετριμμένου.

9. Allens, 1994, p. 100.

10. Henry George Liddell, *et al.*, 1996, p. 1650.

11. Voir l'article de Heinz Gerd Ingenkamp, 1983.

quantité de nourriture à donner à un patient¹². Mann semble aussi corroborer cette hypothèse. Selon lui, les affirmations dans *De l'ancienne médecine* ne signifient pas que le médecin doit user de conjecture, mais plutôt qu'il doit chercher à viser une mesure entre deux extrêmes, à savoir l'excès et le manque¹³. En ce sens, le médecin hippocratique n'use pas de conjectures. Il procède en ayant pour objectif d'apporter un équilibre entre les humeurs et vise (στοχάζεσθαι) à se rapprocher de son but avec le plus de justesse possible. Nous partageons donc la conclusion de Boudon-Millot selon laquelle, même si tous les éléments sont en place dans le Corpus hippocratique pour élaborer une réflexion sur la médecine en tant qu'art stochastique, cela n'est jamais vraiment réalisé à nos yeux de contemporains.

Platon

L'attitude de Platon à l'égard de la médecine et du rapport qu'elle entretient avec la stochastique est plus partagée. Dans le *Gorgias*, Socrate oppose les arts qui ont soin du corps et de l'âme à leur contrefaçon qui use de la flatterie pour se donner la parure d'un art. La médecine est opposée à la cuisine alors que la justice est opposée à la rhétorique. Cette division est fondée sur le rapport que les arts authentiques entretiennent avec leur objet. Elles ont toujours pour but le meilleur état de la chose auxquelles elles se rapportent, alors que leurs contrefaçons « cherchent à atteindre le plaisir¹⁴ ». La cuisine, contrairement à la médecine, est en effet incapable de fournir une explication des raisons pour lesquelles elle obtient du succès. Cette bipartition des arts visant le bien de leur objet contre ceux qui visent le plaisir fournit à Socrate un critère permettant de distinguer une τέχνη authentique d'un simple savoir-faire reposant sur l'expérience¹⁵. Cette attitude favorable à l'égard de la médecine se retrouve aussi dans le *Phèdre*, où Socrate recommande aux orateurs d'appliquer la méthode d'enquête d'Hippocrate à l'étude de l'âme, sans quoi la rhétorique est condamnée à demeurer une démarche d'aveugle qui procède à tâtons (*Phèdre* 270c-d)¹⁶.

Le sentiment de Platon envers la médecine semble s'être modifié plus tard dans sa vie, particulièrement dans le *Philèbe*. Cette fois, l'art médical est rangé au côté des arts conjecturaux comme la musique et la navigation, qui sont imprécises et peu assurées. À celles-ci, Platon oppose les arts qui font usage de la mesure (μέτρον) et qui se caractérisent par leur exactitude (ἀκρίβεια), telle que la charpenterie et tous les métiers qui y sont associés. Autrement dit, dans cette nouvelle bipartition, Platon divise les arts selon

12. Véronique Boudon-Millot, 2005, p. 92.

13. Joel E. Mann, 2008, p. 112.

14. Platon, *Gorgias* (464e-465a) : τοῦ ἡδέος στοχάζεται. Traduction de M. Canto-Sperber, 2011, p. 435.

15. Robert Jim Hankinson, 2004, p. 4.

16. Platon, *Phèdre* (270c-d, traduction de L. Brisson, M. Canto-Sperber, 2011, p. 1287.

qu'ils font usage de la mathématique ou de la conjecture et de l'approximation¹⁷. Qualifiés de peu sûrs, les seconds possèdent un statut inférieur, sans pour autant perdre leur titre de τέχνη. On constatera que la position finale de Platon quant aux arts conjecturaux est très contraignante: «Plato requires the highest degree of accuracy, there is no middle way, there is no alternative between gignoskein and stochazestai, everything without akribeia [...] falls within the condemnable area of conjecture¹⁸. »

Aristote

La rigidité de Platon sera d'ailleurs la cible de nombreuses attaques d'Aristote. Ce dernier, bien qu'il n'ait pas traité directement des arts stochastiques, offre une solution plus charitable au problème de la faillibilité. La réhabilitation des arts stochastiques se fait, chez le Stagirite, par l'intermédiaire de sa réflexion sur l'éthique. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, il est manifeste qu'il réplique moqueusement à Platon lorsqu'il affirme :

C'est qu'en effet, on ne doit pas chercher la même rigueur dans toutes les discussions pas plus qu'on ne l'exige dans les productions de l'art. [...], car il est d'un homme cultivé de ne chercher la rigueur pour chaque genre de choses que dans la mesure où la nature du sujet l'admet : il est évidemment à peu près aussi déraisonnable d'accepter d'un mathématicien des raisonnements probables que d'exiger d'un rhéteur des démonstrations proprement dites¹⁹.

Selon Aristote, il est illogique d'exiger des rhéteurs ou des médecins qu'ils procèdent avec une exactitude mathématique, la nature même de leur art rendant impossible de procéder de la sorte. Plutôt que de renoncer à accorder à la rhétorique et à la médecine le statut d'art, Aristote introduit un critère semblable à celui d'Hippocrate dans *De l'ancienne médecine*. Certains arts, dont la nature empêche une exactitude que seule la mesure (μέτρον) peut garantir, procèdent de manière approximative, en visant le juste milieu (μέσον). C'est notamment le cas des vertus, que l'on atteint en cherchant à se préserver des écarts de tempérament extrêmes, c'est-à-dire le manque ou l'excès. Cette action qui consiste à viser le juste milieu est nécessairement approximative :

Par exemple, si 10 est beaucoup, et 2 peu, 6 est le moyen pris dans la chose, car il dépasse et est dépassé par une quantité égale; et, c'est là un moyen établi d'après la proportion arithmétique. Au contraire, le moyen par rapport à nous ne doit pas être pris de cette façon : si, pour la nourriture de tel individu déterminé, un poids de 10 mines est beaucoup et un poids de 2 mines peu, il ne s'ensuit pas que le maître de gymnase prescrira un poids

17. Douglas S. Hutchinson, 1988, p. 37.

18. Salvatore Di Piazza, 2007, p. 154.

19. Aristote, *Éthique à Nicomaque* (1094b12-14 & 23-27), traduction de J. Tricot, 2007, p. 38-39.

de 6 mines, car cette quantité est peut-être aussi beaucoup pour la personne qui l'absorbera, ou peu²⁰.

Pour Aristote, le fait que certains arts doivent composer avec des objets qui admettent des variations n'est pas une marque de faiblesse. La nature des objets avec lesquels certains artisans doivent traiter, tels que le corps pour le médecin, ou l'âme pour le rhéteur, est changeante. En refusant de s'adapter à ces fluctuations, l'artisan risquerait d'aller à l'encontre de la raison d'être de son art, par exemple en prescrivant une trop forte dose d'un remède qui s'avèrerait dommageable pour un malade.

Il est indispensable de souligner le rapprochement entre la position aristotélicienne concernant les arts approximatifs et la manière dont la médecine est décrite dans le Corpus hippocratique, et plus particulièrement dans *De l'ancienne médecine*. Comme le souligne Boudon-Millot, les deux auteurs insistent grandement sur l'importance de demeurer le plus précis possible tout en tenant compte des particularités de chaque individu²¹. Évidemment, admettre que certains arts puissent être, par nature, approximatifs, soulève un défi supplémentaire tant pour Aristote que pour l'auteur du traité hippocratique : comment évaluer la compétence de l'artisan lorsque la nature de son art lui interdit d'être toujours constant dans ses résultats ? Autrement dit, on doit pouvoir être en mesure de rendre compte de la faillibilité des arts stochastiques tout en montrant qu'il ne s'agit pas pour autant d'une défaillance de la part de l'artisan.

L'auteur du traité hippocratique répond à ce défi en distinguant la connaissance médicale générale de la connaissance des cas particuliers. La singularité de chaque cas complique fortement l'application des connaissances théoriques. Il arrive aussi qu'un patient désobéisse aux ordonnances du médecin, qu'il soit pris en charge trop tard ou qu'il soit atteint d'une maladie incurable²². Autrement dit, il arrive que certaines infortunes sur lesquelles le médecin n'a aucun contrôle viennent entraver la bonne conduite

20. Aristote, *Éthique à Nicomaque* (1106a33-b6), traduction de J. Tricot, 2007, p. 110-111. Des remarques similaires sont faites par Platon dans le premier livre de la *République*. L'art médical, dans la mesure où son rôle est de restituer aux malades leur santé, doit chercher ce qui est dans l'intérêt du plus faible. Pour cette raison, le médecin ne prescrit pas au malade le régime de quelqu'un de bien portant (*République* I 341-342).

21. Véronique Boudon-Millot, 2005, p. 97.

22. Joel E. Mann, 2008, p. 111. La capacité de reconnaître les maladies incurables faisait d'ailleurs partie des compétences du médecin. Cette constance traverse une bonne partie de l'époque antique jusqu'à l'époque romaine. On peut lire dans les *Aphorismes* du Corpus hippocratique : « Ce que les médicaments ne guérissent pas, le fer le guérit ; ce que le fer ne guérit pas, le feu le guérit ; ce que le feu ne guérit pas doit être regardé comme incurable » (Aphorisme 7.87., traduction Littré IV, p. 609). Plus tard, on lira chez Aulus Cornelius Celsus (1^{er} siècle de notre ère) : « Quand il s'agit de blessures, un médecin doit avant tout savoir reconnaître celles qui sont incurables, celles qu'il est difficile de soigner, celles dont le traitement est relativement facile. C'est en effet le premier devoir d'un homme sage que de ne pas toucher au malade qui ne peut être sauvé, et de ne pas se laisser prendre à des apparences qui l'accuseraient d'avoir tué

d'un traitement. Pour ces raisons, l'auteur de *De l'ancienne médecine* prise le praticien qui « ne commettrait que de petites erreurs, la précision parfaite étant un spectacle très rare²³ ». Pourtant, comme le mentionne Schiefsky dans ses commentaires sur le traité, même si les erreurs du médecin sont justifiables et excusables, il n'en demeure pas moins qu'elles restent des erreurs dues à une connaissance imparfaite. Bien que cela semble humainement inenvisageable, on peut supposer qu'une connaissance parfaite de la constitution des patients permettrait d'atteindre une précision absolue dans les traitements²⁴.

Il s'agit d'ailleurs d'un point de rupture entre la médecine telle que dépeinte dans le Corpus hippocratique et la manière dont Aristote la présente. Pour ce dernier, l'aspect stochastique de certains arts n'est pas causé par la limitation imposée par l'objet aux connaissances de l'artisan. Autrement dit, il semble qu'un médecin pourrait parvenir à une connaissance complète de son art, appliquer le traitement qui conviendrait le mieux et tout de même échouer dans son entreprise. À première vue, cela semble tout bonnement invalider la prétention des arts stochastiques à constituer un réel savoir. Cependant, Aristote apporte une réponse intéressante au problème de la faillibilité des arts stochastiques en usant d'un argument concernant les régularités dans la nature. Dans la *Métaphysique*, il écrit :

Toute science se propose, en effet, ou ce qui est toujours, ou ce qui est le plus souvent (ὥς ἐπὶ τὸ πᾶσι). Comment, sans cela, s'instruire soi-même, ou enseigner autrui ? Il faut que la chose soit *déterminée comme arrivant toujours, ou le plus souvent*. Ainsi, on peut bien dire que l'hydromel est bon pour les fiévreux, le plus souvent ; mais on ne pourra pas rendre compte des cas exceptionnels, dire à quel moment cet effet de l'hydromel ne se produit pas, à la nouvelle lune, par exemple : car, même ce qui arrive à la nouvelle lune arrive soit toujours, soit le plus souvent, alors que l'accident est en dehors du toujours et du plus souvent. Nous avons donc établi ce qu'est l'accident, quelle est la cause qui le produit, et aussi qu'il n'y a pas de science de l'accident²⁵.

Ici, la médecine est incluse parmi les sciences de ce qui est le plus souvent (ὥς ἐπὶ τὸ πᾶσι). Les propositions qui valent « la plupart du temps » ne peuvent pas être universalisées, contrairement à celles qui sont « toujours » justes. En revanche, cela ne signifie pas que les propositions qui sont vraies dans la plupart des cas ne peuvent pas recevoir d'explication causale. Il y a une explication pour laquelle l'hydromel est généralement bénéfique au fiévreux. Or il arrive qu'un remède qui fonctionne habituellement échoue, auquel cas il est évident qu'il y a nécessairement une raison qui peut expli-

un homme victime de son propre destin » (Cels. 5, 26, 1 C-D), traduction de D. Gourevitch, 1984, p. 206-207.

23. Hippocrate, *De l'ancienne médecine* (§ 9), traduction de J. Jouanna, 1990, p. 128.

24. Mark. J. Schiefsky, 2005, p. 190.

25. Aristote, *Métaphysique* (1027a20-27), traduction de J. Tricot, 2003, p. 340-341.

quer cet échec. Toutefois, bien qu'il soit possible de rendre compte de chaque échec de manière individuelle, il est impossible d'en élaborer une science, précisément parce que cela supposerait de posséder une connaissance de l'exception. C'est-à-dire être capable de prédire dans tous les cas lorsque la nature ne se comportera pas comme elle le devrait²⁶, ce qui paraît être une impossibilité, voire une contradiction dans les termes.

Nous sommes désormais à même de répondre à la question posée un peu plus tôt concernant la possibilité d'évaluer les compétences de l'artisan lorsque la nature approximative de son art lui interdit d'obtenir invariablement du succès dans chacune de ses démarches. Pour l'auteur du traité hippocratique, le meilleur médecin est celui qui, bien qu'il procède de manière approximative, atteint le mieux sa cible. Plus encore, l'auteur insiste sur le fait que la plupart des médecins, bien qu'ils soient incompetents, composent avec des maladies bénignes où même les erreurs graves passent souvent inaperçues. C'est uniquement lorsqu'ils doivent traiter avec des maladies sérieuses où la moindre bévue entraîne des conséquences irréparables que leur incompétence devient flagrante.

Pour illustrer son propos, l'auteur de *De l'ancienne médecine* établit un parallèle entre le mauvais médecin et le mauvais pilote. Les erreurs de ce dernier, pour autant qu'il navigue par temps calme, sont invisibles pour le profane. Par contre, s'il doit affronter un orage, une houle violente ou des vents contraires, son inexpérience sera manifeste aux yeux de tous²⁷. La différence entre le bon et le mauvais praticien n'est donc jaugée qu'à l'aune des cas les plus difficiles. C'est pour cette raison que l'auteur estime aussi chèrement les rares médecins qui, malgré la nature approximative de leur art, commettent peu d'erreurs, particulièrement lorsque la moindre errance peut provoquer la mort du patient.

Évidemment, Aristote croit aussi que le praticien qui commet le moins d'erreurs est plus compétent que celui qui accumule les bévues. Toutefois, il y a une limite au-delà de laquelle le médecin, même le meilleur, n'a aucune emprise; c'est le domaine de l'accidentel, pour lequel il est impossible d'avoir une science. Le bon médecin est donc celui qui, après avoir identifié l'affection, sélectionne le traitement réussissant le plus souvent dans de tels cas. Dans l'éventualité où le traitement échoue, la connaissance du praticien ne doit pas pour autant être remise en question, comme il l'explique dans les *Topiques*:

Nous serons en parfaite possession de la méthode quand nous en serons au même point que pour la rhétorique, la médecine et les autres techniques de même type; on ne peut pas dire en effet que de toute manière l'orateur va persuader son public, ou le médecin guérir son patient; mais à condition qu'ils

26. Robert Jim Hankinson, 2004, p. 10.

27. Hippocrate, *De l'ancienne médecine* (§ 9), traduction de J. Jounna, 1990, p. 128-

ne négligent aucun des moyens à leur disposition, nous pourrions dire qu'ils possèdent adéquatement leur science²⁸.

On constate ici un nouveau point de rupture entre le traité *De l'ancienne médecine* et Aristote. Pour ce dernier, même si le médecin parvenait à une connaissance parfaite de son art, certains traitements échoueraient sans que cela soit imputable à un défaut de τέχνη. À l'inverse, le médecin hippocratique, s'il venait à parfaire complètement sa connaissance de la constitution du corps et des traitements, pourrait obtenir un succès assuré. Toutefois, Hippocrate reconnaît que la nature de l'objet avec lequel le médecin doit composer l'empêche de parvenir à un tel degré de connaissance, bien qu'il doive toujours chercher à perfectionner sa technique.

Nous verrons à présent que les débats concernant la nature des arts stochastiques, leur degré de précision ainsi que leur taux de succès sont loin d'être réglés malgré ces quelques prises de position tranchées de la part d'auteurs influents. Ces questions ont continué d'occuper une place prépondérante dans les réflexions sur l'art médical dans le monde romain, entre autres chez Galien et Alexandre d'Aphrodise, dont nous allons à présent analyser les positions.

2. Les arts conjecturaux chez Alexandre d'Aphrodise et Galien

Malgré près de six siècles séparant les auteurs vus à l'instant de Galien et d'Alexandre d'Aphrodise, les critères permettant de distinguer les arts non stochastiques des arts stochastiques restent sensiblement les mêmes. C'est toujours le caractère faillible et le manque de précision qui caractérisent les arts stochastiques et qui contribuent par le fait même à leur statut précaire parmi les τέχναι.

Toutefois, comme nous allons le voir à présent, ce sont les moyens de défendre les arts stochastiques qui se sont considérablement enrichis, particulièrement au contact de la philosophie stoïcienne. L'origine de la réflexion sur la faillibilité des arts chez les stoïciens se fait par l'intermédiaire de leur interrogation sur la finalité de la vie humaine. La sagesse est un art, et plus exactement un art de vivre, une τέχνη τοῦ βίου. Bien qu'ils n'utilisent pas explicitement la distinction entre art stochastique et art non stochastique, il est clair que Zénon, Cléanthe et Chrysippe rangent la pratique de la sagesse du côté des arts stochastiques. Pour cause, même si le sage stoïcien vise invariablement à agir de manière vertueuse, il arrive qu'il échoue en raison de facteurs qui sont hors de son contrôle. La première solution, peu attirante, consisterait à admettre que, puisque personne n'est en mesure d'agir en tout temps de manière vertueuse, l'idéal du sage est tout simplement inatteignable. Quant à la seconde solution, elle ne semble pas plus prometteuse : en

28. Aristote, *Topiques* (101b5-11), traduction de J. Brunschwig et M. Hecquet, 2015, p. 70.

admettant que le bonheur découle de la vie vertueuse, ce que les stoïciens reconnaissent généralement, il semble que le sage, puisqu'il échoue à agir vertueusement en tout temps, sera en proie au malheur. La réponse plutôt évidente à ce paradoxe est d'introduire une distinction entre la finalité (τέλος) d'une action et sa cible (σκοπός)²⁹. En ce sens, le sage s'apparente à l'archer : tous deux cherchent à accomplir la finalité qui est propre à leur art. La finalité du sage est de vivre vertueusement, alors que celle de l'archer est de faire mouche. Par contre, s'il arrive que l'un ou l'autre rate sa cible, il n'en demeure pas moins que la finalité restera toujours la même. Pour cette raison, même lorsque la cible est manquée, le sage n'est pas pour autant moins sage ni moins heureux³⁰.

Alexandre d'Aphrodise

Alexandre d'Aphrodise intègre l'analyse stoïcienne dans sa réflexion sur les arts stochastiques tout en préservant un héritage aristotélicien. Il est manifeste que, bien qu'elle soit intéressante pour le cas du sage, la position stoïcienne soulève des problèmes dans le cas des artisans. Même si toutes les actions du médecin ont pour finalité de restituer la santé d'un patient, il est nécessaire de conduire avec succès la thérapie. Sans quoi, on tombe dans la position plutôt contre-intuitive où la finalité de l'art médical n'est plus de restituer la santé du patient, mais uniquement de produire des tentatives, sans égard pour les résultats. Cette position plutôt absurde supposerait que les échecs répétés de l'art ne sont pas une raison suffisante pour contester la prétention de la médecine à être une τέχνη véritable. La posture d'Aristote concernant les arts stochastiques, bien qu'elle semble mieux adaptée, pose aussi un problème pour Alexandre d'Aphrodise. Nous l'avons vu, pour Aristote, la finalité de l'art médical est de restituer la santé du patient. Lorsque le médecin échoue dans son entreprise, cela n'est pas nécessairement imputable à son incompetence, mais plutôt à la nature irrégulière du sujet avec lequel il compose. À l'inverse, il n'est pas improbable que la finalité de l'art médical soit rencontrée de manière accidentelle. Autrement dit, un médecin inexpérimenté pourrait soigner un patient simplement par chance et ainsi répondre aux exigences de l'art médical sans pour autant y être instruit. La position aristotélicienne constitue donc un problème à propos des réussites de l'art puisqu'elle échoue à fournir un critère permettant de distinguer le médecin compétent du médiocre³¹.

29. Inwood, 1986, p. 551. Bien que la distinction entre τέλος et σκοπός semble être formulée uniquement chez Antipatros de Tarse, elle est implicitement soutenue par d'autres philosophes stoïciens, notamment Chrysippe. La distinction moderne consiste à souligner la différence entre l'intentionnalité des conséquences d'une action.

30. Évidemment, cela ne veut pas dire que toutes les actions du sage sont dirigées vers une seule cible : accroître son bonheur. Ce dernier n'est qu'une conséquence des actions vertueuses sans pour autant en être la motivation.

31. Ierodiakonou, 1995, p. 479.

Alexandre d'Aphrodise offre une solution ingénieuse à ces deux problèmes en optant pour une voie mitoyenne. Il distingue d'une part la fonction d'un art et, d'autre part, sa finalité. Dans le cas des arts non stochastiques, ces deux variables coïncident. Lorsque les actions employées afin d'atteindre la finalité d'un art sont accomplies en conformité avec les principes de cet art, la finalité est nécessairement rencontrée. Les cas où la finalité de l'art n'est pas rencontrée sont la conséquence d'une erreur de la part de l'artisan. Les arts stochastiques, on l'aura deviné, se comportent différemment puisque leur fonction et leur finalité ne coïncident que partiellement³². Ainsi, même lorsque l'artisan s'acquitte des tâches qu'exige son art, il ne s'ensuit pas nécessairement que la finalité sera rencontrée³³.

La solution qu'apporte Alexandre aux problèmes rencontrés par Aristote et les philosophes stoïciens offre deux avantages bien nets. D'abord, il évite la position contre-intuitive des stoïciens où la finalité de l'art médical n'est plus de restituer la santé du patient, mais de tenter par tous les moyens possibles de le faire. Puis il résout du même coup le problème posé par la théorie aristotélicienne qui ne fournissait qu'un critère approximatif pour départager l'artisan compétent de l'artisan chanceux. Il faut noter que ce problème ne concerne que les arts stochastiques. Dans les arts non stochastiques, la fonction et la finalité coïncident. Conséquemment, l'accomplissement de la fonction garantit le succès d'un art. L'expert obtiendra donc du succès là où le profane échouera. Pour que ce dernier mène à bien son entreprise, il faudrait qu'il accomplisse de manière fortuite la fonction de l'art à la manière d'un expert, ce qui suppose un tour de force qu'il serait difficile de reproduire. Selon Alexandre d'Aphrodise, le médecin compétent est évidemment celui qui accomplit la fonction de son art en posant les gestes adéquats. Ainsi, il devrait atteindre la finalité de son art la plupart du temps. Quant à l'apprenti ou le profane, ils atteindront parfois la finalité de l'art de manière accidentelle. Auquel cas on saura qu'ils ne sont pas qualifiés puisque, même s'ils atteignent la finalité de l'art, ils ne l'atteignent pas en agissant en connaissance de cause, mais uniquement de manière fortuite.

Assurément, la manière dont Alexandre d'Aphrodise rend compte de la faillibilité des arts stochastiques est étroitement liée à sa théorie des futurs contingents, qu'il emprunte en bonne partie à Aristote. Par chance, un com-

32. Évidemment, il est nécessaire que la fonction et la finalité entretiennent un rapport qui n'est pas simplement accidentel puisque, comme nous l'avons vu chez Aristote, il ne peut y avoir de science des accidents. Nous verrons très prochainement comment Alexandre d'Aphrodise intègre la réflexion aristotélicienne des futurs contingents afin d'expliquer pourquoi la nature se comporte la plupart du temps d'une manière déterminée, bien qu'elle admette certaines exceptions.

33. Cette discussion sur les arts stochastiques peut être trouvée à la *Quaestio* 2.16 des *Quaestiones*. À défaut d'une traduction française, voir la traduction anglaise de R. W. Sharples chez Bloomsbury, 2014.

mentaire d'Alexandre d'Aphrodise sur les *Premiers Analytiques* vient clarifier l'explication plutôt lacunaire d'Aristote :

For some natural events are indeed proved on such a basis, and there are some arts concerned with what is in this way contingent — for instance, the conjectural arts. A doctor assumes that someone who is ill in such-and-such a way is for the most part unwell from surfeit, and that someone who is unwell from surfeit is for the most part cured by venesection; and he deduces that it is contingent that someone who is ill in this way will be cured by venesection. Taking this to be so, he performs a venesection³⁴.

Le fait est que, pour Alexandre d'Aphrodise, les arts stochastiques utilisent des syllogismes dont les prémisses ne contiennent pas des propositions nécessaires, mais des propositions contingentes. Conséquemment, leurs conclusions ne peuvent être elles aussi que contingentes. Contrairement aux théorèmes géométriques, les théorèmes de la médecine ne sont valides que « la plupart du temps³⁵ ».

Pour conclure, le médecin compétent est celui qui, en identifiant le mal qui affecte le patient, choisit le remède qui a le plus de chance de réussir. Dans les cas où le traitement réussit, le médecin a rempli et la fonction et la finalité de son art. Quant aux cas où la finalité n'est pas rencontrée, c'est-à-dire lorsque le malade n'est pas guéri, le médecin, pour autant qu'il ait agi conformément aux principes de son art, n'est pas fautif puisqu'il ne s'agit pas d'une erreur qu'il aurait pu empêcher. Nous verrons à présent que la réponse qu'apporte Galien au problème de la faillibilité des arts stochastiques se distingue tant des solutions vues précédemment que de celle proposée par d'Alexandre d'Aphrodise.

Galien et les deux « profils » médicaux

L'importance pratiquement démesurée que Galien accorde au modèle des démonstrations mathématiques n'a, en soi, rien de déconcertant. C'est un lieu commun des savants de l'Antiquité qui se poursuit très tard dans la tradition philosophique occidentale³⁶. Ainsi, Galien croit qu'il serait possible de mettre fin aux interminables querelles opposant les différentes sectes médicales de son époque si tous s'entendaient pour exiger des médecins le même type de démonstration qu'on exige des arithméticiens et des géomètres. Voici ce que Galien propose : « pour tout ce qui se démontre aussi dans le domaine médical, il faut tout ramener à des prémisses premières

34. Alexander of Aphrodisias, 1991, p. 98, traduction de Barnes-Bobzien-Flannery-Ierodiakonou (ce commentaire porte plus exactement sur l'utilisation des syllogismes dans le cas des arts conjecturaux), pour une excellente discussion sur cette question, consulter l'article de Luca Gili (à venir).

35. Chiaradonna, 2008, p. 14.

36. Sur l'influence des mathématiques sur les disciplines scientifiques et les arts, consulter le chapitre IV de l'ouvrage de Geoffrey E. R. Lloyd : *Greek Science after Aristotle* (1973).

indémontrables et qui tirent leur preuve d'elles-mêmes³⁷ ». En usant d'une telle méthode apodictique, Galien croit qu'il serait possible d'assoir la connaissance médicale sur des conclusions irréfutables, à partir desquelles elle ne saurait que progresser³⁸. De prime abord, cette proposition a évidemment de quoi surprendre. En effet, la prétention de réduire l'art médical à un ensemble d'axiomes peut sembler aberrante lorsqu'on considère qu'il s'agit d'une discipline où l'aspect empirique est indubitablement prépondérant. Nous montrerons à présent que la proposition de Galien, bien qu'audacieuse, n'a pourtant rien d'incongru.

Lorsque Galien suggère que la médecine, comme les mathématiques, peut procéder de manière axiomatique, il ne prétend pas qu'il soit possible de réduire l'ensemble de l'art médical à un catalogue d'axiomes. Pour Galien, les axiomes sont les premiers éléments nécessaires d'une chaîne menant à la démonstration (ἀποδείξις). Bien que le traité *Sur la démonstration* (Περὶ ἀποδείξεως) soit aujourd'hui perdu, il est possible de reconstituer approximativement les propos de Galien par l'intermédiaire de ses autres œuvres, notamment le *De methodo Medendi* et le *De Placitis Hippocratis et Platonis*. Le médecin de Pergame distingue trois types d'axiomes. Les premiers types d'axiomes sont des principes logiques. Les seconds, qui concernent les sciences particulières, consistent à énoncer la nature de l'objet ou son essence³⁹. Ces deux dernières catégories d'axiome ne sont pas, en elles-mêmes, suffisantes pour générer des théorèmes utiles à la médecine. Pour cause, leur caractère tautologique les prive d'un contenu empirique essentiel à toute science fondée sur l'expérience. D'où la nécessité pour Galien de postuler l'existence de propositions axiomatiques fondées sur des observations empiriques. Cette troisième catégorie d'axiomes n'est pas clairement définie par Galien, qui semble ouvert à la possibilité qu'une quantité potentiellement infinie d'énoncés puissent être des énoncés d'observations⁴⁰. Nous ne souhaitons pas discuter en longueur des problèmes soulevés par la

37. Galien, *Sur la méthode thérapeutique*, Kühn (X, 33, L.17 - 34 L.2) traduction de J. Boulogne, 2009, p. 67.

38. Pietrobelli, 2009, p. 113.

39. Barnes, 1991, p. 71.

40. *Ibid.*, p. 72. Dans son édition anglaise (aucune traduction française n'est disponible à ce jour) du *De Placitis Hippocratis et Platonis* (1978), Phillip de Lacy rapporte les témoignages et fragments portant sur l'œuvre de Galien. Au fragment III, intitulé *De demonstratione*, on peut lire : « *Beginning our inquiry with the voluntary movements which are the province of that part of the soul that is specifically designated as governing, we showed that only one argument was formulated scientifically, having its premises from the essence of the very thing being investigated. It is the following "Where the beginning of the nerves is, there is also the governing part of the soul." This, the primary premise of the argument, has been agreed to by all physicians and philosophers. Its added premise, as it were, "The beginning of the nerves is in the brain" is true; but "The beginning of the nerves is in the heart" is false. You can write this latter premise, you can even say it to persons unfamiliar with anatomy; but you cannot prove it* » (p. 67). On peut supposer que c'est le genre d'énoncé empirique auquel Galien référerait.

position galénique sur les axiomes et la manière de les découvrir. Ce travail a déjà été accompli par Barnes, qui souligne l'originalité de la proposition épistémologique de Galien, notamment en ce qui a trait à la possibilité d'entraîner nos perceptions et notre intellect à distinguer les axiomes véritables de ceux qui en ont uniquement l'apparence. Mais Barnes pointe aussi certaines inconsistances, entre autres : quelle nécessité y a-t-il d'aiguiser nos facultés si l'apodicticité des axiomes doit être reconnue à la première impression⁴¹ ? Quoi qu'il en soit, on retiendra que l'aspect stochastique de la médecine ne réside pas dans la partie apodictique de l'art médical.

Si Galien croit que l'art médical peut être axiomatisé, il ne prétend pas que l'ensemble du savoir médical peut l'être. En fait, comme le souligne Vegetti, il y a une tension constante dans l'œuvre de Galien entre ce qui apparaît comme deux profils divergents de la médecine. D'une part, une médecine haute, fonctionnant de manière axiomatique et dont l'anatomie constitue le point culminant. D'autre part, la médecine basse ou clinicothérapeutique, qui est enracinée dans une tradition plus empirique, faisant peu de cas des démonstrations bien menées ou du statut épistémologique de l'art⁴². Ces deux conceptions de la médecine correspondent d'ailleurs assez bien à l'opposition classique entre *ἐπιστήμη* et *τέχνη*. Toutefois, et contrairement à Vegetti, nous préférons opter pour l'hypothèse selon laquelle les deux manières qu'a Galien d'envisager la médecine sont conciliables⁴³. En utilisant deux ouvrages au paradigme complètement opposé, Boudon-Millot a montré que l'embarrassante dichotomie présente dans les œuvres de Galien ne représente pas une incohérence. Ainsi, il n'y a rien de trop surprenant à voir Galien placer la médecine tantôt du côté des arts nobles, comme dans le *Protreptique*, tantôt la comparant à l'art du ravaudeur comme dans le *À Patrophile*. L'exigence scientifique cède donc parfois le pas à l'efficacité rhétorique lorsqu'il s'agit d'encenser l'art médical dans les écrits destinés aux novices⁴⁴. Toutefois, cette explication, bien qu'intéressante, demeure plutôt insatisfaisante. L'idée que la justesse scientifique soit parfois minorée à des fins rhétoriques explique difficilement nos propos tenus plus haut concernant la possibilité d'obtenir des vérités premières en médecine.

41 *Ibid.*, p. 78. Plusieurs hypothèses ont été avancées afin de régler ce paradoxe apparent chez Galien. Barnes en énonce lui-même quelques-unes, notamment la perte du traité galénique *De la démonstration* dans lequel ces problèmes étaient très probablement traités. Dans son article de 1988, *Galen on the Foundations of Science*, Robert J. Hankinson apporte aussi des pistes de solution intéressantes.

42. Vegetti, 1981, p. 58.

43. L'hypothèse voulant qu'une certaine conciliation soit possible est aujourd'hui plus répandue. À ce sujet, consulter l'article de S. Fortuna, « La definizione della medicina in Galeno » (1987) ou celui de P. N. Singer « Levels of Explanation in Galen » (1997). Pour notre part, nous privilégierons l'utilisation d'une source en français, soit celle de Véronique Boudon Millot, « Art, science et conjecture chez Galien » (2003).

44. V. Boudon-Millot, 2003, p. 276.

La solution plutôt inusitée de Galien pour capturer la nature d'un art qui semble échapper à toute classification sera de postuler que l'art médical n'est ni une *ἐπιστήμη* ni une *τέχνη*, mais une participation des deux: « ce qui fonde le lien art-savoir c'est précisément l'existence d'une méthode⁴⁵ ». Au premier abord, cet argument a évidemment l'apparence d'une solution *ad hoc*. Nous verrons cependant que la manière qu'a Galien de justifier sa proposition est tout à fait légitime:

[...] sachant bien qu'il n'est possible d'acquérir la science d'aucun art sans imposer de méthode par l'intermédiaire de ce qu'on appelle généralement des « théorèmes », et un entraînement par l'intermédiaire du détail des exemples. En effet, ni il n'est possible de faire ce qu'il faut sans s'être livré à de multiples espèces d'exercices en entrant dans les détails sur les personnes souffrantes, ni la possibilité n'est donnée, sans la connaissance générale, que l'exercice lui-même se fasse convenablement. Car la méthode réside dans ces observations générales et l'entraînement dans le détail des cas particuliers⁴⁶.

Ce passage nous semble être un excellent exemple de l'inclination de Galien envers l'école dogmatique. Parmi les trois sectes médicales présentes à son époque, Galien refuse d'accepter les « idioties » des méthodistes⁴⁷, qui prétendent que la médecine est une science pouvant être apprise en six mois. Puis, il condamne aussi la secte empirique en raison de son rejet des outils logiques dont Galien fait lui-même usage. Pour les empiriques, la médecine est un art dont l'apprentissage et la pratique sont essentiellement une question d'expérience⁴⁸.

Aussi Galien ne semble-t-il pas considérer qu'il est problématique de qualifier occasionnellement la médecine d'*ἐπιστήμη*, bien qu'elle soit d'abord et avant tout une *τέχνη*. En circonscrivant le domaine de l'art médical aux seuls cas relevant de sa compétence, il évite la critique aristotélécienne selon laquelle il ne saurait y avoir de science des particuliers. Cette définition lui permet aussi d'ignorer provisoirement le problème de la faillibilité des arts sur lequel tous les auteurs considérés précédemment ont achoppé⁴⁹. Toutefois, cette difficulté ne saurait être passée complètement sous silence. Face aux échecs avec lesquels les médecins doivent composer quotidiennement, le médecin de Pergame est contraint d'aborder le problème de la faillibilité de l'art médical. Après tout, si la médecine n'atteint pas toujours sa cible, est-il toujours légitime de la qualifier d'art ou pire, de science? Face à cette

45. *Ibid.*, p. 281.

46. Galien, *Sur la méthode thérapeutique*, Kühn (X, 628, L.10 - L.17) traduction de J. Boulogne, 2009, p. 517.

47. Voir plus bas l'extrait du traité *Sur la méthode thérapeutique*, p. 14.

48. À propos des débats épistémologiques entre les sectes médicales, consulter les chapitres XIV, XV et XVI de l'ouvrage *Essays in Ancient Philosophy* (1987) de Micheal Frede.

49. V. Boudon-Millot, 2003, p. 288.

impasse, Galien n'aura d'autre choix que d'introduire la notion de στοχαστική qui servira de relai entre l'ἐπιστήμη et la τέχνη⁵⁰.

3. Diagnostic et conjecture technique

C'est la nécessité de recourir à la conjecture, plutôt que sa faillibilité, qui fait de l'art médical un art stochastique selon Galien⁵¹. Cette contrainte est particulièrement accrue pour ceux qui pratiquent la thérapeutique : « La thérapie est la conséquence aussi bien du diagnostic que du pronostic. Il faut en effet diagnostiquer le présent et, à partir de là, pronostiquer le futur, si l'on veut recourir à un remède efficace⁵². » Certaines affections permettent un diagnostic clair à partir duquel on pourra prescrire une thérapie conséquente. Comme Galien l'écrit dans son traité sur l'hygiène, il est toutefois beaucoup plus fréquent de voir des affections où le diagnostic nécessite de faire usage de la « conjecture technique » : « *Most diseases have, however, a conjectural diagnosis, so as not to be known from a collection of defined symptoms*⁵³. » Pour diagnostiquer une affection, le médecin doit s'employer à découvrir les diathèses⁵⁴ responsables du mauvais fonctionnement des parties du corps. Cela requiert évidemment de posséder une méthode :

Je voyais que la secte empirique s'attachait à se rappeler et à imiter non pas les cas rares, mais les cas fréquents, et que par suite elle négligeait non pas seulement le traitement des diathèses rares, mais encore les signes indicateurs de ces diathèses. En conséquence, j'ai cherché d'abord comment il faut les diagnostiquer, et j'en ai découvert quelques-unes qui présentent un diagnostic scientifique, d'autres qui étaient subordonnées à la conjecture dite technique, et dont, en conséquence, le diagnostic se rectifiait souvent ; car telle est la puissance de la conjecture technique. Mais pour ces diathèses, et avant cela, pour celles des diathèses rares qui présentent un diagnostic scientifique, je trouvais qu'elles exigent toujours le diagnostic des parties affectées⁵⁵.

Au passage, Galien en profite pour réitérer son différend avec la secte empirique. Nous reviendrons plus bas sur ce qu'il entend lorsqu'il affirme qu'il est indispensable d'identifier les parties affectées afin d'établir un dia-

50. *Ibid.*, p. 289

51. Bien que Galien refuse d'aborder le problème de la faillibilité de l'art médical de manière directe, il n'en demeure pas moins que la nécessité de recourir à la conjecture représente une tentative d'expliquer le statut faillible de la médecine. C'est cette nécessité qui fait de la médecine un art stochastique plutôt que l'inconsistance de ses résultats. En ce sens, il est juste de dire que Galien procède à rebours des autres auteurs.

52. Galien, *Sur la méthode thérapeutique*, Kühn (X, 693, L.14 - L.17) traduction de J. Boulogne, 2009, p. 567.

53. Galen, *Hygiene*, Kühn (VI, 355, L.8 - L.9), translated by I. Johnston, 2018, p. 91.

54. Hankinson en donne la définition suivante : « *A disposition (diathesis) is a non-permanent, but equally non-ephemeral, temperament of the body; and these dispositions are responsible for the well- or ill- functioning of its various systems* » Hankinson, 2008, p. 231.

55. Galien, *Des lieux affectés*, Kühn (VIII, 145, L.11 - L.17) traduction de Daremberg, 1856, p. 547.

gnostic. Avant cela, nous désirons mettre au clair la position que défend Galien en ce qui a trait au choix de la thérapie appropriée, tout en la contrastant avec les propos d'Alexandre d'Aphrodise.

Pour ce dernier, nous l'avons vu, le médecin remplit son office dès lors que, pour une affection particulière, il applique la thérapie réussissant le plus fréquemment. On notera que cette position épistémologique s'apparente à bien des égards à celle de la secte empirique dont Galien se dissocie. Pour cause, il souscrit à une hypothèse épistémologique plus contraignante qui présuppose que le médecin doit s'efforcer de connaître l'idiosyncrasie du malade afin d'améliorer le choix de la thérapie :

Il faut examiner la nature de la personne souffrante et pour chaque individu il existe une thérapie particulière ; et en outre, troisième constat patent, puisque ce qui est particulier à la nature humaine est inexprimable et incompréhensible même pour qui a la science la plus rigoureuse, celui-là serait le meilleur médecin de tous les états malades pris individuellement qui se donnerait une méthode grâce à laquelle il diagnostiquerait leur nature et aurait pour visée les médicaments propres à la particularité de chaque nature. Mais s'imaginer qu'il existe un traitement commun à tout le monde est la dernière des sottises ; or c'est précisément l'opinion des champions de la stupidité que sont les *Méthodistes*. Et ils ont affirmé que c'est pour cette raison que tous les théorèmes de la médecine tiennent debout. C'est-à-dire présentent pour les enquêtes de la connaissance un caractère scientifique et sûr. La connaissance, disent-ils, est un certain art des « états corporels généraux », et non pas des particularités, comme s'ils appliquaient leur thérapie au genre humain en général, et non pas aux hommes pris individuellement. Donc, de même que dans tout le reste, ils ont, dès le point de départ, fait un faux pas, de même est-ce également le cas ici : car ce n'est pas le genre humain en général qui reçoit une thérapie, mais chacun d'entre nous, avec bien évidemment des différences de *crase* et de nature. Ils s'imaginent qu'il existe pour tout le monde une thérapie unique. Pour ma part, si j'allais jusqu'à savoir exactement la nature de chacun, je serais personnellement l'égal d'Asclépios, tel que je le conçois ; mais, puisque c'est impossible, j'ai, en tout cas, décidé de m'exercer personnellement à m'approcher de cet idéal au maximum des capacités humaines, et c'est ce que je recommande aux autres⁵⁶.

Autrement dit, l'idiosyncrasie de l'individu interfère avec toute tentative de formuler une théorie médicale qui permettrait de déduire *a priori*, pour chaque patient, quel traitement doit être adopté. Puisque la thérapeutique est un art qui s'occupe du particulier, il est impossible de faire abstraction des particularités des malades dans le choix du traitement. Les

56. Galien, *Sur la méthode thérapeutique*, Kühn (X, 205, L.16 - 207, L.5) traduction de J. Boulogne, 2009, p. 195-196. Nous ne sommes pas les premiers à relever ce passage essentiel du MM. Pour de plus amples commentaires au sujet de l'insaisissabilité des natures individuelles, on pourra consulter Ballester (1994), Ierodiakonou (1995), Boudon-Millot (2003) et Di Piazza (2016).

différentes branches théoriques de la médecine, notamment la nosologie, peuvent tout de même réduire considérablement le nombre de traitements que le médecin aura à envisager en fonction des symptômes qu'il observe. Toutefois, comme nous l'avons déjà mentionné, le diagnostic, le pronostic ainsi que la sélection finale de la thérapie nécessitent souvent de recourir à la conjecture. Les conjectures propres à l'art médical, que Galien désigne parfois par les curieux termes de « conjecture technique⁵⁷ » (τεχνικὸς στοχασμός), constituent le moyen auquel le médecin doit recourir lorsque les signes qu'il observe ne permettent pas d'établir un diagnostic scientifique.

De plus, le problème de la quantification fait ressurgir le caractère stochastique de l'art médical, même après le choix de la thérapie finale. Même si l'art médical permet de déterminer, suivant la nature de l'affection, quels régimes ou quels remèdes porteront le plus de secours au patient, c'est au médecin d'évaluer la quantité (ποσότης) qu'il doit administrer⁵⁸. Il est donc indéniable que la conjecture technique possède un rôle crucial dans la pratique de la médecine chez Galien. Aussi tenterons-nous maintenant d'en fournir une définition la plus exacte possible.

Le diagnostic scientifique

Paradoxalement, la première étape vers une meilleure caractérisation de la conjecture technique requiert de la contraster avec le diagnostic scientifique que nous avons mentionné plus haut. La différence réside principalement dans leur statut épistémologique. Galien définit la conjecture technique comme « un moyen terme entre la connaissance exacte et l'ignorance complète⁵⁹ ». À celle-ci, il oppose fréquemment le diagnostic scientifique, qui est précis et exact. Ce dernier se divise en deux types, comme l'a démontré Fortuna⁶⁰. Certains diagnostics scientifiques sont obtenus par déduction, cela arrive notamment pour certaines affections possédant un ensemble de symptômes distinctifs qu'elles ne partagent avec aucune autre maladie.

Toutefois, et ce point crucial pour mettre en évidence la nécessité d'un diagnostic « au cas par cas », il est plus fréquent que le médecin observe pendant son auscultation des symptômes qui sont communs à plus d'une maladie. Auquel cas il devra procéder par élimination, jusqu'à ce qu'il réussisse à isoler la cause de l'affection. Galien présente de nombreux exemples où il est confronté à des cas de la sorte. Entre autres, lorsque le médecin observe un gonflement de la vessie dû à la rétention d'urine, deux explica-

57. L'expression « conjecture technique » est très fréquente chez Galien, voir entre autres dans Kühn (I, 353, L.13) (VI, 129, L.7 & L.9) (VIII, 14, L.10). En revanche, l'expression « art stochastique » n'est employée qu'une seule fois par Galien, en Kühn (XVIII, 349, L.5).

58. S. Di Piazza, 2016, p. 785.

59. Galien, *De locis affectis*, Kühn (VIII, 14, L.10 - L.12) traduction de V. Boudon-Millot, 2003, p. 289.

60. S. Fortuna, 2001, p. 295.

tions sont possibles : la paralysie de la fonction excrétrice ou l'obstruction de l'uretère. Pour déterminer la cause de l'affection, le médecin place le patient debout et presse sur la vessie. Si de l'urine sort, il s'agit d'une paralysie, dans le cas contraire, on peut en conclure qu'il s'agit d'une obstruction⁶¹. Bien que le traité *De locis affectis* soit entièrement consacré à montrer comment établir des diagnostics précis, Galien est conscient qu'une telle démarche ne saurait être exhaustive.

Les signes précurseurs rendent cette distinction manifeste pour un homme versé dans le diagnostic. Car certaines particularités qu'on ne peut pas énoncer s'ajoutent aux symptômes susceptibles d'être énumérés, et confirment le diagnostic des parties affectées. J'exposerai seulement les bases, pour ainsi dire, du diagnostic, qui serviront aux travailleurs à apprendre par eux-mêmes ces particularités qu'on ne saurait dire⁶².

En somme, le diagnostic scientifique est uniquement possible lorsque le médecin a accès à des symptômes « qui manifestent clairement la propriété de la substance affectée⁶³ ». Dans ces cas, il sera en mesure de progresser de manière inférentielle en convertissant les signes indicatifs (σημείον) en signes concluants (τὸ ἐξ ἐνδείξεως τεκμήριον)⁶⁴, condition requise pour l'établissement d'un diagnostic scientifique. Cette manière de procéder alliant le raisonnement aux observations empiriques permet au praticien de connaître la nature de l'affection ainsi que sa localisation⁶⁵. Le diagnostic scientifique se caractérise donc par la possibilité qu'il a d'être confirmé. En revanche, Galien prévient que l'établissement d'un diagnostic scientifique n'est pas toujours possible : « Ne cherche donc pas en chaque disposition physique des signes tels que ceux qui appartiennent à la *pleuritis* ou à la dysenterie. En effet, le diagnostic des états maladifs de cette sorte est scientifique⁶⁶. » Lorsque le diagnostic scientifique n'est pas possible, c'est-à-dire lorsque les symptômes ne permettent pas d'isoler une maladie particulière ou de départager parmi plusieurs affections possibles, le médecin devra obliatoirement recourir à la conjecture technique.

La conjecture technique

Le diagnostic établi à l'aide de la conjecture technique s'oppose donc aux diagnostics scientifiques en ceci qu'il n'atteindra jamais le degré de certitude

61. Galien, *De locis affectis*, Kühn (VIII, 7, L.8 - L.14).

62. Galien, *Des lieux affectés*, Kühn (VIII, 366, L.13 - L.18) traduction de Daremberg, 1856, p. 646.

63. *Ibid.*, Kühn (VIII, 18, L.14 - L.15) traduction de Daremberg, 1856, p. 477.

64. Galien, *In Hippocratis prognosticum*, Kühn (XVIII B, 307, L.13 - L.14).

65. L. García-Ballester, 1994, p. 1665.

66. Galien, *Sur la méthode thérapeutique*, Kühn (X, 860, L.8 - L.10) traduction de J. Boulogne, 2009, p. 693.

que peuvent avoir ces derniers⁶⁷. Malheureusement, comme nous l'avons déjà mentionné plus haut, la plupart des maladies doivent être diagnostiquées de manière conjecturale. Pour poursuivre avec un exemple que nous avons déjà utilisé, il arrive que le médecin soit aux prises avec un patient en proie à la rétention d'urine sans toutefois que la vessie soit gonflée. Auquel cas, il est impossible de déterminer si l'affection est causée par l'obstruction des reins ou l'obstruction de l'uretère, que ce soit par des calculs ou en raison d'une inflammation⁶⁸. Ce sont tout particulièrement les maladies affectant les organes internes qui requièrent d'utiliser la conjecture. Puisque les médecins de l'Antiquité ne disposaient pas des moyens nécessaires pour observer le fonctionnement des organes internes, il était souvent nécessaire de conjecturer leur bon ou leur mauvais état à partir de signes externes.

Cependant, parmi les autres organes internes aucun ne m'a jamais fourni un diagnostic clair. Il faut pourtant essayer, dans la mesure du possible, de diagnostiquer leur bon ou leur mauvais état, même si cela ne repose pas sur un savoir sûr, mais du moins sur quelque conjecture propre à notre art [...]. Et j'en ai observé un autre présentant un état tout entier sujet au phlegme et vomissant chaque jour de la bile d'un jaune pâle. J'ai alors compris qu'il fallait observer ses excréments et ils contenaient une petite quantité de bile. J'ai donc conjecturé, d'après cet indice, que le canal qui faisait dériver la bile n'en envoyait pas une faible part dans le pylore de l'estomac, comme cela se révèle être le cas chez quelques êtres vivants. Et à partir de ces exemples, l'on voit bien que dans ce qui est invisible aux sens, concourent grandement à un diagnostic, aussi bien la connaissance tirée des révélations de l'anatomie que la découverte des fonctions et de l'utilité des organes. Celui qui veut donc être capable d'établir un diagnostic pour des corps frappés de défaut dans les conditions évoquées à l'instant, doit s'exercer aux séances d'anatomie et à la découverte des fonctions et de l'utilité des organes⁶⁹.

Il convient à présent de se pencher sur l'intérêt que peuvent avoir la connaissance de la fonction des organes. Dans l'exemple ci-dessus, le médecin privé de connaissances anatomiques sera dans l'impossibilité de diagnostiquer l'affection. D'abord, parce que performer un diagnostic conjectural de la sorte requiert de savoir que le rôle du cholédoque est de conduire la bile vers le duodénum. Ensuite, parce que si l'on ignore que c'est le pylore qui fait communiquer l'estomac et le duodénum, il est inenvisageable de comprendre pourquoi une petite quantité de bile peut se retrouver

67. Cela n'est pas tout à fait juste. Il est possible de confirmer (ou d'infirmer) un diagnostic conjectural, mais uniquement de manière rétrospective. Après l'établissement d'un diagnostic conjectural, le médecin prescrira une thérapie selon ce qu'il croit être la nature de l'affection. Si la condition du patient s'améliore, il en conclura que son diagnostic était exact, sinon, il devra rectifier ses conjectures.

68. Galien, *De locis affectis*, Kühn (VIII, 18, L.5 - L.16).

69. Galien, *Ars medica*, Kühn (I, 353, L.10 - L.10 & 354, L.4 - L.16) traduction de V. Boudon-Millot, 2002, p. 332-333.

dans les excréments lorsque le cholédoque est endommagé. Former un diagnostic de la sorte n'est donc uniquement possible que pour le médecin instruit aux séances d'anatomie puisque lui seul peut établir quelle est la partie affectée à partir des symptômes qu'il observe. Il s'agit d'ailleurs d'un point commun entre le diagnostic scientifique et le diagnostic subordonné à la conjecture technique⁷⁰; tous deux requièrent de connaître la fonction des organes. Cette nécessité s'accroît particulièrement lorsque le médecin est aux prises avec un ensemble de symptômes qu'il n'a jamais observés auparavant. Dans un tel cas, Galien propose une méthode d'investigation :

Je recherche toujours quel lieu affecté primitivement ou sympathiquement a produit la lésion de la fonction, et, quand je suis certain d'avoir découvert la partie, je recherche immédiatement la diathèse de cette partie, puis de ces deux notions, je tire l'indication de tout le genre de traitement à adopter relativement à la découverte des substances convenables, à la quantité et à la qualité des remèdes, considérant en même temps l'âge et la nature du malade, la saison et le pays, et toutes les particularités qui ont été déjà souvent rapportées dans l'explication des livres d'Hippocrate. Or le lieu affecté, si nous nous rappelons ce qui a été dit dans les deux livres précédents, est reconnu par les excréments, par les excroissances survenant sur les parties affectées et par la lésion des fonctions, ce qui comprend les formes et les couleurs contre nature⁷¹.

La conjecture technique est donc possible en vertu d'une méthode de recherche propre à l'art médical doublée d'une bonne connaissance de l'anatomie. De surcroît on peut affirmer, comme le fait Di Piazza, qu'il y a une césure nette chez Galien entre conjecture non technique et conjecture technique. Comme cela a déjà été mentionné auparavant, cette dernière est uniquement praticable pour l'individu instruit aux ressources de l'art médical⁷². D'ailleurs, c'est cet ancrage technique propre à certaines conjectures qui permet à Galien de défendre le statut scientifique de la médecine malgré le recours à des mesures approximatives⁷³. Aussi la définition de la conjecture technique fournie par Galien dans le *De Locis Affectis* comme étant « un moyen terme entre la connaissance exacte et l'ignorance complète » ne saurait-elle être définitive. Cette définition plutôt embryonnaire semble en effet supposer que la conjecture opérée par le τεχνίτης (le médecin savant) est un procédé analogue au lancer d'une pièce de monnaie, la compétence n'ayant finalement rien à y voir. Auquel cas le profane n'aurait rien à envier au plus expérimenté des médecins, ce qui invaliderait instantanément le

70. Nous ne soutenons pas que les connaissances anatomiques sont aussi importantes pour les diagnostics scientifiques que pour les diagnostics établis conjecturalement. Ces derniers en profitent davantage puisqu'ils sont constitués de cas souvent atypiques pour lesquels il n'y a aucun antécédent.

71. Galien, *Des lieux affectés*, Kühn (VIII, 146, L.10 - 147, L.5) traduction de Daremberg, 1856, p. 547.

72. Galien, *Hippocratis de victu acutorum commenaria*, Kühn (XV, 585 -, L.7 - L.10).

73. S. Di Piazza, 2016, p. 787.

statut technique de l'art médical. Notre analyse du statut épistémologique de la conjecture technique selon Galien requiert donc d'être approfondie. Bien que cela ne soit jamais formulé explicitement, il est patent que le degré de plausibilité d'une conjecture va de pair avec l'expertise du médecin qui l'émet⁷⁴. Cela est d'autant plus vrai lorsque le médecin doit estimer les quantités de nourriture, de breuvage, de repos ou d'exercice qui seront bénéfiques à un patient⁷⁵. Si la possibilité d'émettre des conjectures techniques repose sur les connaissances anatomiques du médecin, leur amélioration est avant tout une question de pratique (τρίβῃ) et d'entraînement⁷⁶.

En outre, l'expertise du médecin est aussi déterminante dans l'établissement des pronostics⁷⁷. Ces derniers constituent une part essentielle de l'art médical puisqu'ils permettent d'estimer la durée des maladies, leur paroxysme et leur terme⁷⁸. Toutefois, Galien met en garde ses contemporains contre la conception erronée voulant que l'établissement d'un pronostic soit toujours possible. Poser un pronostic nécessite que certains faits adviennent de manière assurée dans le futur⁷⁹. Cependant, plusieurs facteurs

74. S. Fortuna, 2001, p. 301.

75. À cet effet, on peut lire dans le *De sanitate tuenda*, Kühn (VI, 131, L.3 - L.11): *For if something did escape notice at the beginning, this will be made exact when taught by experience. In the same way, then, the measure of food also comes to an exact estimate (ἀκριβῇ στοιχαζόν), although there is no way it can be known at the beginning. But the experience of each day and the recollection of the amount of food and exercise when the one in charge is not remiss in his observations, but always remembers how much food was digested after how much exercise, leads to the recognition of a more exact knowledge over time* (trad. Johnston, 2018, p. 191).

76. L. García-Ballester, 1994, p. 1666.

77. Jusqu'ici, nous avons volontairement omis de traiter de ce thème afin de ne pas surcharger le texte d'un aller et retour constant entre le problème du diagnostic conjectural et celui de l'établissement des pronostics.

78. L'établissement des pronostics est étroitement lié au problème de la quantification que nous avons mentionné plus haut. Dans le *Ad Glauconem de Methodo Medendi* Kühn (XI, 31 L.1 - 32 L.3), on peut lire: «La remarque la plus importante de toutes, la plus courte à énoncer n'est pas encore faite. Quelle est-elle? C'est le degré de la maladie et de la force du malade. La chose n'exige qu'un mot d'indication, mais elle est de la plus grande utilité. En effet, il n'est pas possible de bien pronostiquer sans calculer exactement le degré où en est chacune des choses précitées. La maladie est-elle mortelle ou ne l'est-elle pas? Quand est-il plus probable que le sujet mourra ou guérira de l'affection? C'est ce que vous ne pourrez ni prévoir ni prédire, si vous ne commencez pas par examiner attentivement le degré où se trouvent toutes les choses susdites, pour rapporter ensuite sous deux chefs la maladie même et la force du malade. En effet, si la force est assez grande pour surmonter la maladie, nécessairement l'individu sera sauvé; si le contraire existe, il mourra infailliblement. N'examinez donc pas la maladie seulement dans sa nature, mais encore dans son intensité. Cette connaissance exige une longue pratique, tant pour d'autres raisons que par cette circonstance qu'on ne peut décrire ni expliquer verbalement l'intensité de chaque affection. Si nous avons quelque talent, nous n'arrivons pas à cette exactitude d'appréciation par une cause autre que par une grande habitude à juger de la quantité» (traduction de Daremberg, 1856, p. 722-723).

79. Dans le *De diebus decretoriis*, Galien explique comment l'établissement d'un pronostic fiable est étroitement relié aux phases d'une maladie: «Your conjecture about the days

pouvant influencer le cours de la maladie sont contingents, aussi banals soient-ils, tels que des aboiements de chiens qui priveraient le malade de repos⁸⁰. Cela vaut aussi pour le déplacement d'une humeur superflue, duquel il peut résulter aussi bien la mort du patient qu'une guérison inattendue : « Aussi, dans de telles constitutions, ne peut-on établir de pronostic que ce qui est mal assuré et incertain, sans qu'il soit possible de découvrir avec exactitude quelle fin en résultera⁸¹. » C'est uniquement lorsque le médecin dispose d'un point fixe et certain que le pronostic devient plus fiable. Par exemple, s'il s'assure que les humeurs superflues ne s'écoulent plus, il sera en mesure, par l'intermédiaire de la conjecture technique, de déterminer le moment de leurs coctions⁸². La conjecture technique s'avère donc être un outil indispensable qui permet au médecin de s'approcher de la vérité lorsque les autres ressources de l'art font défaut⁸³.

Conclusion

La revue des positions d'Hippocrate, de Platon, d'Aristote, d'Alexandre d'Aphrodise et de Galien montre que la discussion sur le caractère stochastique de la médecine n'a cessé de se développer. En effet, tandis qu'il est possible de douter qu'Hippocrate avait développé une réflexion sur la conjecture elle-même, nous avons vu que le sujet était au centre des essais de caractérisation de la médecine comme science chez les autres auteurs. L'attitude de Platon envers la médecine est mitigée. Il semble successivement la prendre comme modèle à imiter, pour ensuite la ranger du côté des arts conjecturaux en raison de son manque de précision, qui est dû aux mesures approximatives par lesquelles elle procède. Bien qu'ils ne traitent pas explicitement de la conjecture, Aristote et Alexandre d'Aphrodise affichent une attitude plutôt favorable à l'égard des arts stochastiques. Contrairement à Platon, ils reconnaissent qu'il est inconséquent de requérir de tous les arts le même degré d'exactitude. Pour certains arts, la frontière imposée par le domaine de l'accidentel interfère avec la possibilité d'obtenir invariablement du succès. L'approche du médecin de Pergame, à l'instar de celle d'Hippocrate, est beaucoup plus ancrée dans la pratique de l'art médical. Tous deux soutiennent que c'est avant tout l'aptitude permettant de juger des quantités

from the fourth day to the seventh day is weak, permitting varied interpretations, however in the days from the seventh to the eleventh day your conjecture is more reliable, and closer to not being (merely) probable in many aspects. For if you see the signs indicating that the illness has nor been concocted, and indicating that the illness is lengthening out... » (Kühn, IX, 838, L.11 - L.13, traduction de l'arabe par G. M. Cooper, 2016, p. 222).

80. V. Boudon-Millot, 2003, p. 294.

81. Galien, *De constitutione artis medicae*, Kühn (I, 290, L.17 - 291, L.3) traduction de V. Boudon-Millot, 2003, p. 294.

82. V. Boudon-Millot, 2003, p. 295.

83. Galien, *De crisis libri*, Kühn (IX, 583, L.4) : « καλῶ δὲ τεχνικὸν στοχασμὸν ὃς ἂν ἐγγυτάτῳ τῆς ἀληθείας ἀφίκεται ».

qui détermine l'excellence du médecin. Toutefois, la médecine ne s'arrête pas après Hippocrate. L'ampleur du Corpus légué à la postérité atteste de l'ardeur que Galien a déployée durant sa vie afin de faire progresser l'art médical. Cet effort se traduit notamment par la position finement élaborée sur « l'art de conjecturer », qui outrepassa sans doute possible les réflexions des philosophes sur les arts stochastiques.

Au terme de cette étude, nous concluons par une remarque plutôt paradoxale : peu de choses peuvent être dites à propos de la conjecture technique. Ce constat pessimiste préfigure d'ailleurs dans les premières pages du *Ad Glauconem de methodo medendi* :

Outre la nature commune à tous les hommes, ô Glaucon, le médecin doit connaître encore la nature individuelle de chacun. Il y a longtemps qu'Hippocrate a donné cet excellent précepte, auquel je m'efforce, comme tu le sais, de me conformer dans l'exercice de l'art. Mais il n'est pas possible d'écrire sur la nature particulière de chaque individu, comme sur la nature commune à tous ; les écrits se comportent autrement que les faits, surtout dans le sujet que je me propose de traiter⁸⁴.

En outre, même si Galien reconnaît que les diagnostics, les pronostics et les mesures sont, pour la plupart, déterminés à l'aune de la conjecture technique, c'est un sujet dont il traite rarement. Lorsqu'il traite de la conjecture technique, c'est généralement pour la contraster avec le diagnostic scientifique. On ne s'étonnera donc pas de constater que le *De locis affectis*, où Galien entreprend de montrer comment établir le diagnostic des parties affectées, est entièrement consacré aux diagnostics scientifiques. Un seul exemple de diagnostic conjectural y est évoqué pour lequel Galien nous dit qu'il est impossible de déterminer la cause de l'affection⁸⁵.

Autrement dit, le diagnostic scientifique possède une nature suffisamment générale qui le rend valide pour tous les hommes, à quelques exceptions près. En contrepartie, le caractère particulier de la conjecture technique rend vaine toute tentative d'en inférer une forme générale. On peut s'imaginer en quoi consisterait cette tâche de Sisyphe, établir pour chaque individu une théorie de la conjecture technique. Aussi se retrouverait-on avec une théorie de la conjecture technique chez Socrate et une autre pour Callias, l'une et l'autre n'étant pas substituables puisqu'elles doivent tenir compte des singularités propres à la nature de chacun ; Aristote avait déjà montré qu'une telle idée relevait d'une mécompréhension des arts comme la médecine, la navigation ou la rhétorique. À partir de cette constatation, il

84. Galien, *Sur la méthode thérapeutique*, À Glaucon, Kühn (XI, 1, L.1 - L.8) traduction de Daremberg, 1856, p. 706.

85. Il s'agit du cas que nous avons présenté plus haut où le patient est en proie à la rétention d'urine sans que sa vessie montre des signes de gonflement. Le cas échéant, il est impossible de déterminer si l'affection est causée par une obstruction ou une inflammation, soit des reins soit de l'uretère.

est possible de conclure avec Galien que le domaine d'application de la conjecture technique est entièrement circonscrit par celui du diagnostic scientifique. C'est toujours à ce dernier que le médecin aspire. Lorsque cela est impossible, il devra considérer toutes les particularités pertinentes qui composent le cas et tenter d'établir, par l'intermédiaire de la conjecture technique, un diagnostic aussi précis que possible. Ce faisant, il réduira autant que possible la part d'incertitude qui est introduite dans l'art médical par la complexité du corps humain et des conditions d'existence de chaque humain en particulier⁸⁶.

Bibliographie

Textes anciens

- Alexandre of Aphrodisias. *On Aristotle's "prior Analytics 1.1-7"*, Ithaca, Cornell University Press, 1991, p. 252.
- Aristote. *Éthique à Nicomaque*, Paris, Vrin, 2007, p. 577.
- . *Métaphysique*, Paris, Vrin, 2003, p. 877.
- . *Topiques, Réfutations sophistiques et Organon V-VI*, Paris, Flammarion, 2015, p. 446.
- Cooper, Glen, M. *Galen De diebus decretoriis from Greek to Arabic...*, S.I., Routledge, 2016, p. 615.
- Daremberg, Charles. *Œuvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien...*, Paris, J.-B. Baillière, 1854-1856, 2 vols.
- Galien. *On the Doctrine of Hippocrates and Plato*, Berlin, Akademie Verlag, 1978, p. 831.
- . *Exhortation à l'étude de la médecine & Art médical*, Paris, Les belles lettres, 2000, p. 454.
- . *Méthode de traitement*, Paris, Gallimard, 2009, p. 1019.
- . *Le médecin. Introduction*, Paris, Les belles lettres, 2009, p. 232.
- . *Hygiène volume I*, Cambridge, Harvard University Press, 2018, p. 515.
- . *Hygiène, Volume II: Books 5-6. Thrasylbulus. On Exercise with a Small Ball*, Cambridge, Harvard University Press, 2018, p. 401.
- Hippocrate. *De l'ancienne médecine*, Paris, Les belles lettres, 1990, p. 237.
- Hippocrates. *Prognostic. Regimen in Acute Diseases. The Sacred Disease. The Art. Breaths. Law. Decorum. Physician. Dentition*. Cambridge, Harvard University Press, 1929, p. 335.
- . *On Ancient Medicine*, Boston, Brill, 2005, p. 415.
- Kühn, C. G. *Galen Opera Omnia*, Leipzig: Teubner, 1833, 20 vols.
- Litré, Emile. ed. *Œuvres complètes*. JB Baillière, 1861, 10 vols.
- Platon. *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2011, p. 2234.

Textes contemporains

- Allen, James. « Failure and Expertise in the Ancient Conception of an Art » in T. Howoritz and A. Janis, eds., *Scientific Failure*, Rowman and Littlefield, 1994, p. 81-108.

86. Je tiens à remercier Benoît Castelnérac ainsi qu'un commentateur anonyme pour leurs précieuses remarques qui m'ont permis d'améliorer cet article.

- Barnes, Jonathan. « Galen on Logic and Therapy » in Fridolf Kudlien and Richard J. Durling, eds., *Galen's Method of Healing*, Brill, 1991, p. 50-102.
- Boudon-Millot, Véronique. « Art, science et conjecture chez Galien », dans J. Barnes et J. Jouanna, dir., *Galien et la philosophie*, Fondation Hardt, 2003, p. 269-305.
- . « Art, Science and Conjecture, From Hippocrates to Plato and Aristotle » in P. J. van der Eijk, ed., *Hippocrates in Context*, Brill, 2005, p. 89-99.
- Chiaradonna, Riccardo. « Scienza e contingenza in Galeno », *Conoscenza e contingenza nella tradizione aristotelica medievale*, vol. 44, 2008, p. 9-28.
- Di Piazza, Salvatore. « What Epistemological Status for Technai Stochastikai? Plato and Aristotle on Conjectural Knowledge », *Skepsis*, 2007, p. 147-158.
- . « The Uncertainty of Medicine: Galen on the Notion of Techne Stochastike », *Filosofia*, vol. 71, 2016, p. 779-790.
- Fortuna, Stefania. « La definizione della medicina in Galeno », *La Parola del Passato*, vol. 42, 1987, p. 181-196.
- . « Il metodo della diagnosi in Galeno », *Elenchos*, vol. 22, 2001, p. 281-304.
- Frede, Micheal. « On Galen's Epistemology » in Vivian Nutton, ed., *Galen: Problems and Prospects*, The Wellcome Institute for History of Medicine, 1981, p. 65-86.
- . *Essays in ancient philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987, p. 382.
- García-Ballester, Luis. « Galen as a Clinician: His Methods in Diagnosis », *Aufstieg und Niedergang der römischen*, vol. 37, n° 2, 1994, p. 1636-1671.
- Gourevitch, Danielle. *Le triangle hippocratique dans le monde gréco-romain. Le malade, sa maladie et son médecin*, Rome, Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 1984, p. 569.
- Hankinson, Robert J. « Galen on the Foundation of Science » in J. A. López Ferez, ed., *Galen: obra, pensamiento e influencia*, 1991, p. 15-29.
- . « Art and Experience: Greek Philosophy and the Status of Medicine », *Quaestio*, vol. 4, 2004, p. 3-24.
- . dic., *The Cambridge Companion to Galen*, Cambridge University Press, 2008, p. 450.
- Hutchinson, Douglas S. « Doctrines of the Mean and the Debate Concerning Skills in Fourth-Century Medicine, Rhetoric and Ethics », *Apeiron*, vol. 21, n° 2, 1988, p. 17-52.
- Ierodiakonou, Katerina. « Alexander of Aphrodisias on medicine as a stochastic art » in H.F.J. Horstmanshoff, Philip J. van der Eijk and P.H. Schrijvers, eds., *Ancient medicine in its socio-cultural context vol. II*, Rodopi, 1995, p. 473-485.
- Ingenkamp, Heinz Gerd. « Das στοχάσασθαι des Arztes » (VM, § 9), in François Lasserre et Philippe Mudry, dir., *Formes de pensée dans la Collection hippocratique*, Geneva, 1983, p. 257-262.
- Inwood, Brad. « Goal and target in stoicism », *The Journal of philosophy*, 1986, vol. 83 n° 10, p. 547-556.
- Jouanna, Jacques, et Véronique Boudon-Millot. « Présentation du projet d'édition de Galien dans la Collection des universités de France », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n° 2, 1993, p. 101-135.

- Lloyd, E. R. Geoffrey. *Greek Science after Aristotle*, New York, Norton, 1973, p. 189.
- Mann, Joel E. « Prediction, Precision, and Practical Experience: the Hippocratics on Technē », *Apeiron*, vol. 41, n° 2, 2008, p. 89-122.
- Pietrobelli, Antoine. « Le modèle des démonstrations géométriques dans la médecine de Galien », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, vol. 2, 2009, p. 110-130.
- Singer, P. N. « Levels of Explanation in Galen », *The Classical Quarterly*, vol. 47, n° 2, 1997, p. 525-542.
- Vegetti, Mario. « Modelli di medicina in Galeno », in Vivian Nutton, dir., *Galen: Problems and Prospects*, Wellcome Institute of the History of Medicine, 1981, p. 47-63.
- . « L'immagine del medico e lo statuto epistemologico della medicina in Galeno », *Aufstieg und Niedergang der römischen*, vol. 37, n° 2, 1994, p. 1672-1717.

Du psychologisme au platonisme : l'évolution de Reinach sur les fondements du droit

Hamid Taieb

La démocratie entre substance et procédure
Volume 46, numéro 1, printemps 2019

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1062019ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/1062019ar>

[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

Taieb, H. (2019). Du psychologisme au platonisme : l'évolution de Reinach sur les fondements du droit. *Philosophiques*, 46 (1), 207–227.
<https://doi.org/10.7202/1062019ar>

Résumé de l'article

Reinach est connu pour défendre une théorie *a priori* du droit civil. Cette position, qui se dit inspirée de Husserl, est usuellement qualifiée de « platonisme » dans la littérature secondaire. Elle se comprend comme intuition des essences, projet de phénoménologie eidétique que Reinach fait remonter à Platon. Une position qui est rejetée par Reinach en philosophie du droit est le « psychologisme », thèse tendant à expliquer le droit par référence à la psyché. L'hostilité de Reinach à l'égard du psychologisme semble être une hostilité à l'égard de lui-même : en tant qu'élève de Lipps, Reinach avait écrit une thèse sur la notion de causalité en droit pénal, dans laquelle il faisait jouer à la psychologie un rôle fondateur pour le droit. Dans mon exposé, je retracerai l'évolution de Reinach sur ces questions, en repartant de sa thèse et des travaux de Lipps sur lesquels elle se base pour la comparer aux écrits reinachiens plus tardifs et leur rapport tant à Platon qu'à Husserl.

Du psychologisme au platonisme : l'évolution de Reinach sur les fondements du droit

HAMID TAIEB

Université de Hambourg

RÉSUMÉ. — Reinach est connu pour défendre une théorie *a priori* du droit civil. Cette position, qui se dit inspirée de Husserl, est usuellement qualifiée de « platonisme » dans la littérature secondaire. Elle se comprend comme intuition des essences, projet de phénoménologie eidétique que Reinach fait remonter à Platon. Une position qui est rejetée par Reinach en philosophie du droit est le « psychologisme », thèse tendant à expliquer le droit par référence à la psyché. L'hostilité de Reinach à l'égard du psychologisme semble être une hostilité à l'égard de lui-même : en tant qu'élève de Lipps, Reinach avait écrit une thèse sur la notion de causalité en droit pénal, dans laquelle il faisait jouer à la psychologie un rôle fondateur pour le droit. Dans mon exposé, je retracerai l'évolution de Reinach sur ces questions, en repartant de sa thèse et des travaux de Lipps sur lesquels elle se base pour la comparer aux écrits reinachiens plus tardifs et leur rapport tant à Platon qu'à Husserl.

ABSTRACT. — Reinach is known for his defence of an *a priori* theory of civil law. His position, which is meant to be inspired by Husserl, is usually said to be "Platonist" in the secondary literature. It is understood as an intuition of essences, and this project of eidetic phenomenology would originate in Plato according to Reinach. A position which is rejected by Reinach in philosophy of law is "psychologism", which tends to explain laws by reference to psychical phenomena. The hostility of Reinach against psychologism seems to be a hostility against himself: as a student of Lipps, Reinach wrote a dissertation on the notion of causality in criminal law and gave in this text a founding role to psychology with respect to law. In my paper, I follow the evolution of Reinach on these questions, by starting from his dissertation and the works of Lipps on which it is based in order to compare it to the later Reinachian writings and their relation both to Plato and Husserl.

Introduction

Peut être qualifiée de « psychologue », en première approximation, toute théorie visant à analyser certains phénomènes non physiques tels que la logique, la sémantique, le droit, etc., en termes d'activités psychiques, que celles-ci soient considérées en général, ou comme appartenant à une espèce donnée, par exemple l'être humain, voire à un individu particulier¹. Le psychologisme est usuellement associé à la question des fondements de la logique. Pour un défenseur du psychologisme, les lois logiques ne sont rien d'autre que l'expression de régularités dans les enchaînements de la pensée

1. Sur la diversité des usages du terme « psychologisme », et ce dès son apparition dans les discussions philosophiques, cf. Kusch 1995, et Dewalque & Gyemant 2015.

humaine. Si « $p \rightarrow q$, et p , donc q », c'est parce que les êtres humains qui pensent $p \rightarrow q$, et p , en concluent que q . Comme le souligne Husserl, le psychologisme compris en ce sens est en fait un « anthropologisme » et a des conséquences relativistes quant à la logique (Husserl 1975, 130.18-131.32). Cette position a été contestée par divers auteurs, à commencer par Husserl lui-même, dont l'anti-psychologisme est usuellement considéré comme une prise de distance à l'égard de son maître Brentano. D'après Husserl, la logique n'a aucune dépendance à l'égard de la psychologie humaine. C'est au contraire parce que les humains sont doués de raison qu'ils parviennent (le plus souvent) à appliquer correctement les enchaînements requis par les lois logiques. Si les humains avaient été irrationnels, cela n'aurait en rien changé la validité logique du *modus ponens*². Le reproche de « psychologisme » en logique a néanmoins eu divers sens. Ainsi, on trouve chez Reinach, élève de Husserl, une variante *non anthropologique* de psychologisme : sont psychologues ceux qui souhaitent « expliquer les règles de la logique par retour sur des vécus plutôt que de les élucider par leur propre analyse et de les rendre évidents », par exemple ceux qui affirment qu'« un vécu de “nécessité de pensée” peut nous offrir une garantie de la validité des lois objectives de la logique » (Reinach 1989 [1913a], 183.13-20). Ici, il n'est pas fait mention de psychologie humaine, de sorte que la critique ne porte pas sur de quelconques conséquences relativistes. Au-delà de cette différence, pour Husserl, de même que pour Reinach, les lois de la logique ne sont pas des lois réelles, mais « idéales » (Husserl 1975, 76.4-80.17). Les entités idéales n'incluent pas seulement les lois logiques, mais aussi les nombres, ou les genres et les espèces, appelées aussi « essences ». Par contraste aux entités réelles, les « idéalités » sont atemporelles et Husserl, dans les *Recherches logiques*, semble leur accorder une certaine existence³. En tous les cas, sa position sur les objets idéaux, et donc les lois de la logique, a été interprétée comme une variante du « platonisme »⁴.

2. Je suis la présentation faite en Chisholm 1960, p. 13-14. Il serait impossible de présenter ici de manière exhaustive la genèse de la querelle du psychologisme, tant les acteurs de cet épisode majeur de l'histoire de la philosophie sont nombreux. Il convient toutefois de noter que l'ancrage de Husserl dans l'école de Brentano, ainsi que sa prise de distance à l'égard de son maître sur cette question constituent des éléments-clefs de la narration habituelle, bien que l'attribution du psychologisme à Brentano ne soit pas si évidente, comme en attestent Dewalque & Gyemant 2015.

3. Cf. notamment Husserl 1984, 130.9-10.

4. La thèse d'un platonisme de Husserl, bien que souvent défendue, a parfois aussi été contestée, notamment par Seron 2012, qui rapproche la théorie husserlienne de celle d'Aristote, du moins pour ce qui est des significations comprises comme objets idéaux. Si Husserl devait s'avérer ne pas être platonicien, la position de Reinach, étant admis qu'elle soit bel et bien platonicienne, ne serait dès lors pas héritée de son maître, mais constituerait un développement philosophique propre. Ce que cet article souhaite avant tout soutenir, c'est que Reinach s'inspire pour son propre platonisme de celui que Husserl prétend endosser. Afin de régler la question de savoir si Husserl et/ou Reinach sont effectivement platoniciens, il conviendrait de

Un aspect bien moins célèbre des querelles autour du psychologisme est l'apparition de cette dernière notion dans les discussions sur les fondements du droit. De même que la logique ne doit rien à la psychologie pour sa validité, la théorie du droit ne devrait pas — du moins pas systématiquement — se rapporter aux activités psychiques humaines pour l'élucidation de la nature des entités juridiques. Cette critique du psychologisme en philosophie du droit a été défendue par Reinach, dans son texte *Les fondements a priori du droit civil* de 1913. Reinach était un membre influent du groupe des phénoménologues dits « de Munich et Göttingen », qui constituait le premier réseau de défense et de développement des thèses de Husserl⁵. Or une particularité de ce groupe, outre son attachement au réalisme métaphysique, est son attrait pour la théorie husserlienne des objets idéaux, notamment des essences et de leurs relations. Platon joue ainsi un rôle important aux yeux de ces auteurs, comme en attestent notamment les « Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee » de Jean Héring (de 1921), l'article « Ideelle Existenz » de Maximilian Beck (de 1929) ou encore « Über das Wesen der Idee » écrit par Herbert Spiegelberg (en 1930). Reinach s'est lui aussi longuement intéressé à Platon, consacrant notamment à ce dernier un cours au semestre d'été 1910 (Reinach 2000). Reinach en vient ainsi à appliquer la *Wesensschau* en philosophie du droit : comme pour tout autre domaine, c'est dans les essences elles-mêmes et leurs relations que l'on trouve les fondements du droit. Il y a donc une théorie « eidétique » des entités juridiques (d'εἶδος, « essence » ou « Idée ») et la position de Reinach en philosophie du droit est elle aussi souvent qualifiée de « platonicienne » (Reinach 1989 [1913a], 183.13-23)⁶.

Le psychologisme logique était notamment défendu par Theodor Lipps⁷, philosophe et psychologue influent du tournant du xx^e siècle, et dont beaucoup de phénoménologues de Munich et Göttingen avaient suivi les enseignements. Or la personne que Reinach attaque lorsqu'il s'oppose au psychologisme juridique, c'est encore Lipps (Reinach 1989 [1913a], 179.19-183.23). L'hostilité de Reinach à l'égard du psychologisme juridique semble être une hostilité à l'égard de lui-même : lorsqu'il était élève de Lipps, Rei-

se demander en quel sens Platon lui-même l'est, et ce afin d'avoir un terme fiable pour la comparaison. Il est clair que cette question ne saurait être tranchée ici.

5. Sur cette tradition, voir Salice 2015.

6. Pour l'attribution du platonisme, voir par exemple Smith 1987. Pour son rejet, voir Baltzer-Jaray 2009 et, dans une moindre mesure, Dubois 1995, notamment p. 103-104. Il va de soi que ce qui vaut pour Reinach vaut aussi pour Héring, Beck et Spiegelberg : si Husserl devait s'avérer ne pas être platonicien, comme le défend notamment Seron 2012, le platonisme de ces auteurs, étant admis qu'il en soit un, constituerait là aussi un développement philosophique propre.

7. Voir notamment Lipps 1880, cité dans Chisholm 1960, p. 13. Sur les rapports entre Lipps et Husserl concernant le psychologisme, voir Lavigne 2018. Sur Lipps plus généralement, voir les études récentes dans Depraz, Espagne & Galland-Szymkowiak 2017 et 2018.

nach avait écrit une thèse sur la notion de causalité en droit pénal, dans laquelle il faisait jouer à la psychologie un rôle fondateur pour le droit. Si la position du jeune Reinach, ainsi que la critique qui s'en est suivie, est souvent évoquée pour des raisons dramaturgiques (reniement de l'enseignement du maître, etc.), il est plutôt rare de trouver des analyses précises sur ces thèmes⁸. Ainsi, la question de savoir ce qu'est exactement le psychologisme juridique de Lipps et, surtout, dans quelle mesure Reinach l'a adopté dans sa thèse n'est pas souvent traitée. Il est du coup difficile de savoir si les attaques plus tardives de Reinach contre Lipps sont des autocritiques.

Le présent article est destiné à élucider ces questions. Il commencera par étudier le rôle joué par la psychologie dans la thèse de Reinach et le rapport de ce texte à l'œuvre de Lipps. L'article présentera ensuite la critique faite par Reinach, dans ses écrits ultérieurs, du psychologisme juridique de Lipps. Il se penchera sur le platonisme de Reinach, en se demandant en quel sens Reinach accepterait de se voir attribuer le qualificatif de « platonicien ». Ce faisant, l'article contribuera plus généralement à une meilleure compréhension des relations complexes entre philosophie et psychologie, au tournant du xx^e siècle et peut-être au-delà.

1. La psychologie dans la thèse de Reinach

En 1905, le jeune Reinach effectue, sous la tutelle de Lipps, une étude sur la notion de causalité en droit pénal positif allemand. Je ne m'intéresserai pas, dans ce qui suit, aux discussions centrales du traité, notamment à la critique faite par Reinach des principales interprétations de la causalité pénale, y compris la théorie de la causalité adéquate, ainsi qu'à la solution qu'il propose lui-même comme autre option. Mon intérêt portera exclusivement sur le rôle joué dans ce texte par la psychologie.

Reinach ouvre et clôt son traité par des considérations sur les rapports entre droit, philosophie et, surtout, psychologie. Plus précisément, il distingue « psychologie théorique du droit », « psychologie pratique du droit », « herméneutique du droit » et finalement « philosophie du droit » (Reinach 1989 [1905], 1.3-7.30 et 43.16-29). Celle-ci a une dimension éthique, puisque Reinach affirme que le but en est la découverte du droit juste. L'étude de Reinach portant sur le droit positif, la « philosophie du droit » au sens où il l'entend n'est quasiment pas invoquée dans les analyses, l'objectif n'étant pas de déterminer ce qui est juste ou injuste. La psychologie théorique du droit, quant à elle, est décrite comme « science des conditions d'émergence du droit en général et des systèmes juridiques individuels en particulier ».

8. Reinach n'apparaît que brièvement dans une liste dans Kusch 1995, p. 279. Pour une présentation de la philosophie du droit de Reinach, voir Cantegreil 2005 et Loidolt 2010, qui se basent surtout sur *Les fondements a priori du droit civil*. Sur les grands courants de la pensée juridique allemande lors de la parution de ce texte, voir Halpérin 2008.

Cette discipline explique la genèse du droit grâce à la psychologie, plus précisément la psychologie humaine. En effet, comme le soutient Reinach :

On peut se référer au fait que l'existence du droit présuppose certaines constitutions psychiques et rapports psychiques humains sous le règne desquels il a émergé, et qu'il revient indubitablement à la psychologie d'expliquer l'émergence du droit en général à partir de ces conditions psychologiques. On peut également remarquer qu'à côté des présuppositions du droit en général, il y a des présuppositions psychiques déterminées pour chaque système juridique particulier en tant que tel. Des intuitions morales, des préjugés, des opinions religieuses seraient par exemple évocables à ce titre ; il revient à nouveau à la psychologie d'expliquer l'émergence des systèmes juridiques particuliers à partir de leurs conditions psychologiques. (Reinach 1989 [1905], I.6-16).

L'explication de Reinach semble être la suivante : le droit en général sert à réguler les interactions entre les humains, et il est établi sur la base de leurs « représentations », au sens large, qui comprennent leurs croyances théoriques ainsi que leurs préférences éthiques, les droits particuliers sur la base de certains aspects plus précis des représentations de peuples déterminés. Or la connaissance des représentations humaines revient à la psychologie, de sorte que c'est elle qui est à même d'étudier les conditions d'émergence du droit. Il convient de noter que, pour Reinach, la psychologie semble capable d'expliquer la structure même des systèmes juridiques, qui ont apparemment une teneur commune basée, disons, sur des « invariants anthropologiques », et contiennent certains éléments plus spécifiques dépendant de croyances ou d'intuitions morales propres à certaines cultures. Par exemple, de nombreuses sociétés humaines considèrent que les biens d'une personne doivent rester entre les mains de sa famille à sa mort ; le droit consacre ce fait en prévoyant une succession automatique en ligne descendante et/ou ascendante, comprenant parfois une part minimale ne pouvant être léguée à des tiers. Il est possible de parler ici d'un psychologisme juridique anthropologique basé sur des considérations de psychologie génétique, au sens où la teneur des formations juridiques, bien que n'étant pas *analysée* à l'aide de notions psychologiques, est néanmoins expliquée à partir des activités psychiques humaines qui motivent l'émergence de ces formations.

Pour ce qui est de la psychologie pratique du droit, Reinach la définit comme la discipline qui dévoile les « faits et régularités psychiques » humains requis pour l'application du droit. Elle est dès lors avant tout destinée au juge. Reinach avance une série de cas en droit pénal dans lesquels le juge doit faire appel à ses connaissances en psychologie : premièrement, pour ce qui est de la fixation de la peine, le juge doit en estimer la dureté en tenant compte de toutes les circonstances, notamment celles qui sont « atténuantes », ce qui requiert une connaissance des « instincts, motivations et passions » des êtres humains. Il doit par ailleurs déterminer quel type de peine (prison, amende) serait le plus efficace en fonction des différents justiciables. En ce qui concerne l'établissement des faits, le juge doit à nouveau

faire appel à ses connaissances psychologiques, notamment lorsqu'il lui revient d'évaluer la véracité des témoignages, ceux-ci pouvant diverger de la réalité sans que les témoins eux-mêmes n'en aient conscience, suivant donc un processus psychique involontaire⁹. Ici, la psychologie humaine, bien que jouant un rôle instrumental important, ne détermine pas la teneur même des formations juridiques (ni analytiquement ni génétiquement), de sorte qu'il ne saurait être question de psychologisme.

Or ce n'est pas à la psychologie théorique ni à la psychologie pratique du droit que Reinach s'intéresse dans sa thèse, mais à l'importance des connaissances de la psychologie humaine pour l'herméneutique du droit. Selon Reinach, un système juridique n'est pas tant un ensemble de textes légaux, c'est-à-dire de signes linguistiques, que ce qui est exprimé ou signifié par ces signes. Ainsi, le juriste ou le juge, lorsqu'ils sont confrontés à un texte de loi, ne doivent pas se contenter, comme le lexicographe, de relever l'ambiguïté des expressions, mais tenter de remonter d'elles à la reproduction de l'opinion ou « visée » (*Meinung*) du législateur (Reinach 1989 [1905], 2.35-3.21). Or, à un premier titre, la psychologie intervient dans l'explicitation du droit en ce que la visée du législateur porte souvent sur des objets qui sont psychiques : intention, négligence, etc. Ainsi, lorsqu'il reproduit l'opinion du législateur, le juriste prend en considération ces objets mêmes et se fait dès lors psychologue (Reinach 1989 [1905], 4.25-5.5). En outre, la psychologie peut servir à désambiguïser certains énoncés juridiques, en expliquant les erreurs qui ont mené le législateur à utiliser tel signe plutôt que tel autre, plus habituel, pour exprimer une certaine idée, de même qu'elle peut servir à donner les raisons ou justifications de l'adoption d'une opinion à première vue étrange, rendant celle-ci plus vraisemblable (Reinach 1989 [1905], 5.22-6.19). Or Reinach contraste fortement la prise en considération des objets psychologiques par le juriste et le cas où la psychologie sert à expliquer l'usage ambigu d'un signe ou le choix d'une opinion surprenante. Dans le premier cas, dit Reinach, la psychologie appartient à l'« essence » (*Wesen*) de la science juridique. L'idée est que, lorsqu'il interprète le droit, le juriste prend souvent pour objet des entités psychiques — volonté, etc. —, et se voit dès lors contraint, pour exercer son activité de juriste, d'être également psychologue (Reinach 1989 [1905], 5.3-5). Comme le soutient Reinach, citant Pfänder, mais reprenant en fait une distinction de Brentano, il s'agit là de « psychologie descriptive », comprise comme étude de la structure générale des actes mentaux et de leurs différentes classes, menée du point de vue de la première personne. Par contre, l'usage des connaissances psychologiques pour expliquer le choix de certaines expressions ou opinions revient à faire de la « psychologie explicative-causale », c'est-à-dire génétique, qui inclut non seulement la causalité psycho-physiologique, mais

9. Sur tout cela, cf. Reinach 1989 [1905], 1.17-2.10.

aussi les relations de motivation¹⁰. Pour ce qui est de la prise en considération nécessaire d'entités psychiques par le juriste, il ne saurait à mon sens être question de psychologisme, puisqu'il ne s'agit pas tant d'élucider (que ce soit analytiquement ou génétiquement) la teneur de formations proprement *juridiques* — comme le contrat, l'obligation ou la prescription — à l'aide de la psychologie, que de constater l'intégration, en droit, de notions de psychologie. Par ailleurs, l'usage de la psychologie dans l'étude de l'opinion du législateur a un caractère instrumental, de sorte qu'il n'y a pas ici non plus de psychologisme.

En tout cas, la psychologie, plus précisément la psychologie humaine, intervient à plus d'un titre dans la thèse de Reinach. Elle lui sert en effet tant à expliquer l'émergence et la teneur des systèmes juridiques que l'interprétation et l'application du droit. Elle se réserve la part théorique dans l'analyse du droit, puisque la « philosophie du droit » est consacrée à l'éthique.

Qu'en est-il de Lipps dans la thèse de Reinach ? Étrangement, Lipps n'est pas mentionné lorsqu'il s'agit d'établir les rapports généraux entre droit, philosophie et psychologie. Ainsi, Reinach ne l'invoque notamment pas lorsqu'il restreint la philosophie du droit à l'éthique, ni lorsqu'il oppose psychologie théorique et psychologie pratique du droit. Lipps est uniquement cité quand il est question de la mise en œuvre de la psychologie descriptive ou explicative-causale par le juriste. Ainsi, Reinach renvoie à Lipps afin d'élucider la nature de l'« intention » (*Vorsatz*) ou de discuter la sensation de « mienneté » d'une action dépendante de la volonté du sujet (Reinach 1989 [1905], 30.19-35 et 41.35-42.1). Par ailleurs, Reinach affirme que l'interprétation identique, par le juriste, des mêmes expressions utilisées par le législateur dans des circonstances similaires est justifiée par la règle lippséenne de la « fidélité à soi » (Reinach 1989 [1905], 6.38-7.4).

Or, indépendamment des références explicites de Reinach, il semble que Lipps fasse jouer un rôle important à la psychologie dans sa théorie du droit. Ainsi, il soutient que la « peine » est destinée à faire prendre conscience de son mauvais comportement au criminel et de permettre ainsi une réconciliation avec la victime. La « peine » n'est pas tant une « action externe » qu'une « réaction interne » à l'injustice, plus précisément l'« exigence » émanant de la victime qu'il y ait une prise de conscience morale chez le criminel. Cette exigence, dit Lipps, est incluse dans le concept même de peine et est donc présupposée dans tous nos jugements et pratiques punitifs (Lipps 1899, p. 290 et 294)¹¹.

Par ailleurs, Lipps affirme que le « droit » (*Recht*) auquel un criminel porte atteinte n'est ni le « concept de droit » (*Begriff des Rechtes*) ni une quelconque « disposition légale en vigueur » (*geltende Rechtsbestimmungen*),

10. Voir Reinach 1989 [1905], 7.23-24, citant Pfänder 1904. Pour l'origine de l'opposition, voir Brentano 1982.

11. Pour de plus longs développements sur la notion de peine, voir Lipps 1906b.

mais la conscience de ses droits chez l'humain (*menschliche Rechtsbewusstsein*). Selon Lipps, s'il ne renvoie pas à cette conscience, le terme « droit » (*Recht*) est vide de sens (Lipps 1899, p. 293).

On trouve également chez lui la thèse voulant que certains droits soient explicables en termes de volonté. Plus précisément, il affirme que les droits naturels sont en vérité des « souhaits naturels » humains, ce qui explique leur objectivité (Lipps 1906a, p. 210).

Lipps soutient en outre que la promesse est l'extériorisation de la volonté d'effectuer une action en faveur d'autrui. L'« obligation » (*Verpflichtung*), quant à elle, est l'acte de volonté reconnu par autrui et retourné chez la personne qui l'a émis « rehaussé de l'intérêt de l'autre » (Lipps 1906a, p. 210).

Ainsi, des notions juridiques tout à fait déterminantes sont analysées par Lipps au moyen de concepts issus de la psychologie descriptive, soit ceux de « réaction interne », d'« exigence », de « conscience », de « souhait » ou de « volonté ». Qui plus est, la psychologie dont il parle semble être la psychologie humaine¹². Ainsi, Lipps fonde définitionnellement le droit sur la psychologie, au sens où il analyse le contenu des notions juridiques en termes psychologiques humains. On pourrait dès lors parler, en ce qui concerne Lipps, d'un psychologisme juridique anthropologique fondé sur la psychologie descriptive¹³. Reinach, dans sa thèse, ne semble pas procéder de la sorte.

Avant d'en venir aux *Fondements a priori du droit civil* et à la critique du psychologisme juridique, résumons dès lors les positions de Reinach et de Lipps. Reinach procède à une réflexion de large portée sur les rapports entre le droit et la psychologie, plus précisément la psychologie humaine, distinguant notamment psychologie théorique et pratique du droit, faisant intervenir la psychologie dans l'herméneutique juridique et insistant sur la présence d'un grand nombre de notions psychologiques en droit. Pour Reinach, la psychologie épuise l'explication théorique du droit, tant pour ce qui est de son émergence que de la teneur des systèmes juridiques, la philosophie du droit étant réservée à l'éthique. Reinach fait certes fortement dépendre le droit de la psychologie, sans doute sous l'influence diffuse de Lipps, mais il ne le fait pas au sens où il analyserait le contenu des notions juridiques en termes psychologiques. Lipps, par contraste, ne semble pas avoir de réflexion géné-

12. Voir notamment l'insistance sur l'être humain dans Lipps 1906a, et surtout Lipps 1899.

13. Pour l'usage de l'opposition brentanienne évoquée ci-dessus entre psychologie descriptive et psychologie génétique dans l'étude du psychologisme, voir Dewalque & Gyemant 2015. À noter que Reinach lui-même utilise ponctuellement l'opposition, mais relativement au psychologisme logique: dire que l'étude des actes de jugement relève de la logique revient à assimiler la logique à la psychologie descriptive, soutenir que l'inférence est un processus psychique produit une confusion entre logique et psychologie génétique; toutefois, l'analyse en termes de psychologie génétique porte sur des connexions entre éléments fixés préalablement par la psychologie descriptive, en l'occurrence des connexions entre des jugements (Reinach 1989 [1913b], 459.33-460.3).

rale sur les rapports entre droit et psychologie. Cela ne l'empêche néanmoins pas d'analyser le contenu de certains concepts juridiques à l'aide de notions psychologiques telles que « conscience », « volonté », etc. On trouve ainsi chez Lipps, contrairement à ce qui est le cas chez Reinach, un psychologisme juridique anthropologique basé sur la psychologie descriptive. Reinach, dans sa thèse, peut toutefois lui aussi être qualifié de « psychologue » : on décèle dans ce texte de jeunesse un psychologisme anthropologique basé sur des considérations de psychologie génétique, au sens où la teneur des formations juridiques, pour Reinach, dépend des activités psychiques humaines qui motivent l'émergence de ces formations. Toutefois, Reinach ne se contente apparemment pas de faire du Lipps. Son travail semble même passablement original comparé à l'œuvre de son directeur de thèse.

2. Platonisme et antipsychologisme dans les *Fondements a priori du droit civil*

Dans ses travaux ultérieurs, en particulier dans son texte sur le droit civil, Reinach retirera à la psychologie son monopole d'explication théorique du droit. Plus précisément, il distinguera le droit positif du droit *a priori*. La discipline qui s'occupe du droit *a priori* est la phénoménologie. Celle-ci a un sens bien précis pour Reinach : elle est une méthode invitant le philosophe à se tourner vers les « phénomènes », c'est-à-dire les « choses mêmes », ce par quoi Reinach entend les « essences ». Plus précisément, ce que le philosophe doit saisir, ce sont des « connexions d'essences » (*Wesenszusammenhänge*)¹⁴. Ces connexions d'essences sont qualifiées d'« états de choses » (*Sachverhalte*), à ne pas confondre avec les « propositions » (*Sätze*). Comme le souligne Reinach :

Stumpf, Bergmann, Bolzano aussi — tous les autrichiens confondent constamment les propositions et les états de choses (Reinach 1989 [1913/4], p. 526 n. 1).

La « proposition » (*Satz*) est ce grâce à quoi le jugement « pose » (*setzen*) un état de choses. Faut-il comprendre que la proposition est le « contenu » du jugement, au sens où elle est ce qui donne au jugement sa direction intentionnelle ? Reinach distingue explicitement proposition et contenu de jugement. Le contenu de jugement est alors peut-être le pendant psychologique de la proposition, celle-ci garantissant l'équivalence entre les contenus de deux jugements numériquement distincts. Quant à l'état de choses, il est le « corrélat intentionnel » du jugement. Selon Reinach, il peut subsister ou ne pas subsister, et il est ce à quoi reviennent les modalités, comme la possibilité ou la nécessité¹⁵. Or les connexions d'essences sont des « états de choses universels et nécessaires », dits aussi « états de choses *a*

14. Voir notamment Reinach 1989 [1914], 425.38-40, et 1989 [1913b], 448.28-450.36.

15. Sur les états de choses, voir notamment Reinach 1989 [1911], 112.7-117.22. Sur la distinction entre proposition et contenu de jugement, voir Reinach 1989 [1913b], 459.20-22. Pour une étude de la théorie reinachienne des états de choses, voir Salice 2009.

priori ». L'*a priori*, pour Reinach ne s'applique pas en premier lieu aux propositions, aux jugements ou à la connaissance, mais aux états de choses. Les propositions, jugements ou connaissances sont *a priori* dans la mesure où les états de choses vers lesquels ils pointent sont *a priori*. À noter que l'*a priori* des connexions d'essences n'est pas, pour Reinach, « analytique », mais « synthétique » : dans les propositions concernées, le prédicat n'est pas inclus dans le sujet, et le contraire de ces propositions, c'est-à-dire leur négation, n'implique pas de contradiction logique. D'après Reinach, Kant a limité l'*a priori* synthétique aux mathématiques et aux sciences de la nature, alors qu'il s'applique en fait à toutes les disciplines possibles, y compris au droit. Comme l'a remarqué Husserl, que Reinach suit, l'*a priori* n'est pas confiné à ce qui est formel, mais inclut aussi le matériel, jusqu'aux couleurs et aux sons, qui ont eux aussi leurs lois d'essence¹⁶. Toujours dans la continuité de Husserl, Reinach souligne à cet égard l'existence d'une psychologie *a priori*, qui n'est pas une science empirique de la psyché humaine, mais porte sur l'essence même des divers actes possibles et concerne donc tout être psychique possible (Reinach 1989 [1914], 532.40-535.15)¹⁷.

Les états de choses universels et nécessaires, ou « connexions d'essences », sont, comme leur nom l'indique, fondés dans des « essences »¹⁸. Les essences elles-mêmes sont des objets idéaux, ou « atemporelles » (*außerzeitlich*); elles n'existent pas dans le temps, contrairement aux choses dites « réelles ». Il y a ainsi deux sortes d'existence, l'existence réelle et l'existence idéale¹⁹. Reinach n'affirme apparemment pas explicitement que les états de choses sont de nature idéale²⁰. Toutefois, il soutient que les connexions d'essence ont un « être éternel » (*ewiges Sein*) et dit par ailleurs qu'il y a des états de choses « atemporels » (*außerzeitlich*), ceux précisément fondés sur des idéalités (Reinach 1989 [1913a], 205.18-21). Les états de choses atemporels semblent se distinguer de ceux qui sont « uniques » et « fortuits », ceux-ci étant constitués d'individus réels et étant donc temporels (*zeitlich*)²¹. Ainsi, on pourrait peut-être reconnaître une distinction en ce qui concerne la subsistance elle-même entre celle, temporelle, des états de choses constitués de réalités et celle, atemporelle, des états de choses fondés sur des

16. Cf. notamment Reinach 1989 [1913a], 143.35-146.7 et 148.31-149.5, 1989 [1914], 544.41-545.3 et 546.28-547.1, ainsi que Kant 1911, 30.20-39.19 et Husserl 1984, 255.27-258.24. Sur le fait que les connexions d'essence sont des états de choses, voir l'affirmation explicite dans Reinach 1989 [1911], 70.20-26.

17. Pour les développements husserliens les plus clairs d'une psychologie eidétique, voir Husserl 1968.

18. Cf. à nouveau Reinach 1989 [1913a], 143.35-146.7.

19. Cf. notamment Reinach 1989 [1913b], 420.40-421.13.

20. Baltzer-Jaray 2009, qui critique Smith 1987. Sur les « lois d'essence » dans la tradition phénoménologique de Munich et Göttingen plus généralement, voir Fréchette 2015.

21. À ce sujet, cf. Reinach 1989 [1910], 351.25-28 et 1989 [1913a], 143.35-144.30 et 205.18-21.

idéalités. Ces états de choses peuvent donc, par extension, être qualifiés d'« idéaux²² ».

Pour Reinach, les états de choses *a priori* sont directement saisissables par ce qu'il qualifie de « vision des essences » ou *Wesensschau*:

[...] toutes les connaissances *aprioriques* sans exception sont susceptibles d'une évidence irréfutable, c'est-à-dire d'une intuition qui soit ultimement donatrice de leur teneur. Ce qui se fonde dans l'essence des objets peut, dans la vision d'essence, être élevé au statut de donnée ultime (Reinach 1989 [1914], 546.6-10; trad. Dewalque).

Or l'admission d'une sphère d'idéalités atemporelles et l'invitation à les saisir de manière intuitive se confondent, d'après Reinach, avec le projet philosophique de Platon. Comme le soutient Reinach, dans des passages où il décrit la méthode à suivre en philosophie:

Socrate a réalisé une analyse de signification lorsqu'il posait sa question dans les rues d'Athènes: tu parles de ceci ou de cela, mais qu'entends-tu par là? Il s'agit ici d'éclairer l'obscurité et les contradictions de ce qui est signifié — un procédé qui par ailleurs n'a strictement rien à voir avec la définition, ou même avec l'induction. Platon, en revanche, ne part pas du mot et de la signification; son but est la vision directe des Idées, la saisie non médiatisée des essentialités en tant que telles (Reinach 1989 [1914], 542.31-37; trad. Dewalque)²³.

Les visions d'essence doivent elles aussi être acquises laborieusement — et ce travail est placé sous l'image que Platon a dépeinte dans le *Phèdre*, l'image des âmes qui doivent gravir le ciel avec leurs attelages pour contempler les Idées (Reinach 1989 [1914], 550.21-24; trad. Dewalque).

Le texte de Reinach de 1913 sur les fondements *a priori* du droit civil a été publié dans le premier volume du *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, la revue de Husserl. Dans ce même numéro sont parues non seulement les *Ideen* 1, mais aussi des essais d'autres phénoménologues de Munich et de Göttingen, à savoir Alexander Pfänder et Moritz Geiger. Or, lorsqu'il se félicite de la publication de ce volume, Reinach le fait en ces termes:

<Que l'on pense aux> tentatives du nouveau « *Jahrbuch* » qui se dirigent vers <la> découverte des régularités légales *a priori* dans divers directions et domaines. <Un> mouvement en direction de la théorie des Idées de Platon. La

22. Comme le fait, outre Smith 1987, Pradelle 2016.

23. Reinach fait sans doute référence ici aux « premiers dialogues » ou « dialogues socratiques », dans lesquels Platon, plutôt que d'élaborer sa propre philosophie, relate surtout les propos de Socrate. Il s'agit des dialogues suivants: *Charmide*, *Criton*, *Euthydème*, *Euthyphron*, *Gorgias*, *Hippias majeur*, *Hippias mineur*, *Ion*, *Lachès*, *Lysis* et *Protagoras*. Sur ces dialogues, voir Kraut 2017. L'idée que Socrate ne procède ni à des définitions ni à des inductions s'oppose à l'interprétation d'Aristote, *Mét.* M, 4, 1078b27-32; pour un renvoi à Aristote, voir Reinach 1989 [1913b], 468.28-40. Je remercie Leone Gazziero pour la référence à Aristote.

phénoménologie <comme> retour à Platon ! (Reinach 1989 [1913b], 441.9-12 ; ajouts des éditeurs)²⁴.

Toutefois, Reinach ne prétend pas adopter l'entier de la doctrine platonicienne. Le principal reproche qu'il adresse à Platon est d'avoir assimilé la saisie des Idées à une perception sensible. Par contraste, Reinach, s'inspirant de Husserl, se dit doté d'un type particulier de faculté perceptive, non pas sensible, mais « catégoriale » et permettant de saisir les idées « *in via* »²⁵. Ainsi, pour Reinach :

Platon a découvert les Idées et leurs connexions. Mais il n'est pas parvenu à rendre compte de la manière dont ces Idées et leurs connexions sont saisies <et> connues. <D'où son> hypothèse <d'une> expérience durant l'existence pré-mondaine. Mais tout cela est en fait <un> retour en arrière vers <l'>empirisme. Pour nous, les Idées et les relations <sont> toujours données dans une perception catégoriale. Mais la position de Platon consistait à soutenir que tout devait par principe être donné dans la perception sensible, <et> puisque cela ne l'était pas dans cette vie, <alors> nécessairement dans <une> vie extra-mondaine, donc ici dans une <perception> pré-mondaine. <Un> bien étrange empirisme idéaliste ! Il ne reconnaissait pas d'actes de perception non sensibles dans cette vie. Ainsi, <un> domaine empirique au-delà de ce monde est admis — un tournant métaphysique vers <un> autre monde de l'expérience (Reinach 1989 [1913b], 429.31-42)²⁶.

On trouve dans le cours de Reinach de 1910 sur Platon une idée semblable : la théorie de l'anamnèse, qui présuppose une acquisition cognitive des Idées avant l'incarnation, brouille la différence entre connaissance *a priori* et empirique (Reinach 2000).

Je ne discuterai pas ici la justesse de l'interprétation de Platon par Reinach. Je tiens seulement à souligner que c'est Reinach lui-même qui base sa théorie de l'*a priori* et des idéalités sur Platon, tout en rejetant le « tournant métaphysique » platonicien consistant à poser un monde des Idées compris comme lieu empirique, c'est-à-dire d'expérience.

Reinach, ayant ancré sa théorie dans les thèses de Platon, peut légitimement se revendiquer de Husserl, du moins *prima facie*. Comme indiqué dans l'introduction, Husserl, dans les *Recherches logiques*, admet des entités idéales, auxquelles il attribue une certaine existence²⁷. Il parle même, en ce qui les concerne, d'un « règne intemporel des Idées » (Husserl 1975, 136.6-9, cité dans Dubois 1995, p. 103). Dans un projet de préface à la nouvelle

24. La référence à Platon est *Phèdre* 247b.

25. Sur l'inadéquation de cet élargissement du sens de l'expression « intuition catégoriale », réservée, chez Husserl, à la saisie des essences formelles, cf. Pradelle 2015, p. 55, citant Husserl 1984, 711.15-714.5.

26. Reinach pense probablement ici à *Ménon* 81c-d, au *Banquet* 212a ou encore à *Phèdre* 249b-c.

27. Voir notamment Husserl 1984, 130.9-10.

édition de son texte, projet daté de 1913, Husserl affirme explicitement avoir endossé une variante du platonisme²⁸. Or, lorsque Husserl défend, dans les *Recherches logiques*, l'existence d'idéalités, il met immédiatement son lecteur en garde contre toute « hypostase métaphysique » qui placerait ces idéalités dans un lieu céleste, un « τόπος οὐράνιος », ou dans l'entendement divin (Husserl 1984, 106.15-19). Le refus de Husserl de localiser ces entités évoque les remarques de Reinach sur le dédoublement du monde empirique chez Platon. Au vu des textes cités, il semble donc plausible que Reinach, pour ce qui est de son platonisme « non métaphysique », s'inspire de Husserl. En somme, pour Reinach, la phénoménologie peut, à la suite de Husserl, être vue comme un retour à Platon, à condition d'éviter tout « empirisme ».

Reste dès lors à se demander comment ce « platonisme » s'applique au droit. Reinach considère que les « formations juridiques » ont elles aussi leurs essences : il y a des essences de la prétention, de l'obligation ou de la promesse. Cela vaut non seulement pour le droit civil, auquel Reinach s'intéresse en particulier, mais pour tous les domaines du droit. Par contre, les essences en question sont totalement indépendantes des divers droits positifs, qui ne les créent en aucun cas (Reinach 1989 [1913a], 143.35-146.7). Quand Reinach en vient à étudier la nature des diverses formations de droit civil, notamment celles de la prétention et de l'obligation, ainsi que celle de la promesse, il procède à des analyses particulièrement originales. Tout d'abord, les formations juridiques que sont la prétention et l'obligation ont un statut ontologique particulier : il ne s'agit de choses ni physiques ni psychiques. La prétention et l'obligation ne sont néanmoins pas des entités idéales. Elles naissent en effet dans le temps et ont une certaine durée. À noter qu'il en va ainsi pour les prétentions et obligations individuelles, qu'il convient de distinguer de leurs essences ; celles-ci, comme toutes les essences, sont atemporelles et donc idéales. En guise d'exemple d'état de choses *a priori* juridique, Reinach donne celui-ci : « La prétention à une prestation déterminée cesse dans l'instant même où cette prestation est accomplie. » Cette proposition n'est pas analytique, puisque « dans le concept de prétention n'est contenu en aucun sens possible le fait qu'elle puisse prendre fin en certaines circonstances ». S'il est plutôt évident que les prétentions et obligations ne sont pas des entités physiques, Reinach prend soin de les distinguer des « vécus » (*Erlebnisse*) dont elles pourraient être éventuellement accompagnées. Ces formations juridiques ne sont en rien psychiques : les vécus semblent se modifier avec le temps, tandis que les prétentions et obligations peuvent demeurer identiques durant des années, de même qu'un sujet « dans un état de profonde inconscience » reste porteur de ses prétentions et obliga-

28. Husserl 1939, p. 128-130, et 2002, 297.20-299.4, où il est fait référence à l'interprétation de Platon par Lotze (1912). Contre l'interprétation platonisante de Husserl, voir notamment Seron 2012, mentionné dans l'introduction.

tions (Reinach 1989 [1913a], 145.25-146.7 et 148.12-30; trad. de Calan). De même, non seulement les prétentions et obligations, chez Reinach, ne sont pas psychiques, mais certains droits se fondent sur des entités non psychiques. Il en va ainsi des droits de propriété, par exemple le droit de disposer de la chose, qui découlent directement de la relation de propriété entre le propriétaire et la chose, relation qui est elle-même naturelle, indépendante du droit positif et primitive (Reinach 1989 [1913a], 189.25-204.9)²⁹.

Quant à la promesse, Reinach la qualifie d'« acte social ». Cette dernière notion a souvent été vue comme une anticipation de la théorie dite des « actes de langage » (*speech acts*), c'est-à-dire des « actes qui peuvent (bien qu'ils ne doivent pas) être accomplis en disant qu'on le fait », comme c'est le cas des promesses, mais aussi des avertissements ou des excuses³⁰. Un acte social, pour Reinach, est une activité psychique spontanée, pourvue d'un contenu intentionnel, s'adressant à autrui et requérant d'être perçue pour être accomplie. Ainsi, un ordre est spontané (on ne le subit pas, mais l'initie), il a un contenu intentionnel (« que tu adoptes tel comportement »), il s'adresse à autrui (on ne se donne pas d'ordre à soi-même, sauf à se dédoubler) et doit être perçu pour être efficace (un ordre qui résonne dans le vide n'a pas été donné). Du fait de la nécessité d'être perçus, les actes sociaux requièrent un revêtement physique, le plus souvent langagier. Ces actes ont donc, comme le dit Reinach, une âme et un corps. Toutefois, il est possible d'imaginer des cas où ils seraient dépourvus de revêtement corporel, par exemple entre êtres capables de mutuellement percevoir leurs pensées par la pensée. Un autre exemple donné par Reinach, moins angélogique, mais tout aussi religieux, est celui de la prière silencieuse, Dieu ayant le pouvoir de lire dans les pensées (Reinach 1989 [1913a], 158.6-161.13). Tandis que Reinach s'efforce à distinguer, d'une part, prétentions et obligations, de l'autre, vécus, il affirme par contre que les actes sociaux, eux, sont « psychiques » (Reinach 1989 [1913a], 276.35-36). Est-ce là une concession au psychologisme ? Nous allons y revenir dans les paragraphes qui suivent. En tous les cas, le fait que les actes sociaux soient psychiques ne fait pas de leur résultat, à savoir les prétentions et obligations, quelque chose de psychique. Prétentions et obligations, bien que découlant ici d'entités psychiques, contrairement à ce qui est le cas des droits de propriété, restent néanmoins elles-mêmes non psychiques. À noter que, pour Reinach, le droit positif est également un acte social, plus précisément un ensemble de « dispositions » (*Bestimmungen*), c'est-à-dire d'actes sociaux

29. Sur cette question, voir Massin 2017.

30. Sur les actes de langage chez Reinach, voir Mulligan 1987, Ambroise 2005 et Picavet 2008. Pour la définition des actes de langage, ainsi que pour les exemples, voir Green 2014. Pour une confrontation critique avec Austin, voir Benoist 2008, qui reproche notamment à Reinach sa tendance proprement « philosophante » à ontologiser les prétentions et obligations qui découlent des actes sociaux, contrairement à Austin.

qui « posent que quelque chose doit être » (Reinach 1989 [1913a], 238.26-251.37; trad. de Calan)³¹.

Qu'en est-il dès lors du psychologisme dans le texte de 1913, de la critique de Lipps et des éventuels reniements par Reinach de ses écrits de jeunesse ? Reinach reproche effectivement à Lipps d'être psychologue juridique (Reinach 1989 [1913a], 179.19-183.23). Tout d'abord, il rejette la thèse de Lipps voulant que la promesse soit une déclaration de volonté : déclarer sa volonté de faire quelque chose et s'engager à le faire, ce sont deux choses différentes, la seconde étant un acte social particulier. Cette critique n'est néanmoins pas motivée par le fait que la promesse est analysée au moyen d'une catégorie psychologique puisque, pour Reinach lui-même, comme indiqué ci-dessus, la promesse est un acte psychique. Par contre, selon Reinach, la prétention et l'obligation ne sont pas des actes psychiques et n'en sont pas même des signes. Analyser le contenu de la notion d'obligation par la notion d'acte psychique, comme le fait Lipps, c'est être psychologue :

Maintenons-le fermement : se fondent en [l'acte de déclaration] *prétention* et *obligation* et non un *vécu* ou un *sentiment* d'être autorisé à. Naturellement, ceux-ci peuvent apparaître dans de nombreux cas, mais c'est tout à fait inessentiel pour la question qui nous occupe. Et ici nous en arrivons au point où les doutes suscités par la conception de Lipps sont les plus importants. Si nous [...] admettons que par la déclaration de volonté naît du côté du locuteur un se sentir obligé et du côté du destinataire un se sentir autorisé — qu'est-ce qu'on a gagné par là ? Si la prétention et l'obligation apparaissent, voilà ce que nous voulons savoir. Ces vécus ne peuvent nous offrir pour cela aucun remplacement. Ou peut-être doivent-ils être le signe du fait que les prétentions et obligations objectives existent réellement ? Ceci constituerait un signe bien peu fiable. Nous voyons bien que des prétentions et des obligations existent souvent sans être relevées dans des vécus correspondants ; et qu'il y a d'un autre côté des illusions où nous nous sentons obligés ou autorisés sans l'être effectivement. Pour les rapports d'essence objectifs qui sont établis entre les promesses d'un côté et les prétentions et obligations de l'autre, ces vécus peuvent nous offrir aussi peu de substitut ou de garantie que par exemple un vécu de « nécessité de pensée » peut nous offrir une garantie de la validité des lois objectives de la logique. On caractérise l'effort consistant à expliquer les règles de la logique par retour sur des vécus plutôt que de les élucider par leur propre analyse et de les rendre évidents, comme étant de nature psychologue. On devra donc parler ici également de psychologisme quand on entreprendra d'expliquer l'objectivité des rapports sociaux dotés d'une légalité essentielle par un recours aux vécus qui sont absolument sans intérêt pour l'existence de ces rapports (Reinach 1989 [1913a], 182.40-183.23 ; trad. de Calan, légèrement modifiée, mon ajout).

31. Pour une discussion critique de la théorie *a priori* du droit chez Reinach, en faveur d'un primat du droit positif, ou des « dispositifs normatifs informels », et donc d'une certaine forme de conventionnalisme, voir à nouveau Benoist 2008.

Ainsi, Lipps est psychologue parce qu'il analyse le contenu de notions non psychiques en termes d'actes psychiques et assimile ainsi les essences non psychiques à des essences psychiques. Il s'agit là d'un psychologisme fondé sur la psychologie descriptive. Toutefois, il convient de rappeler que Reinach ne rejette pas toute analyse du contenu de notions juridiques en termes d'actes psychiques, puisqu'il comprend les actes sociaux, y compris la promesse, comme étant de nature psychique³². Donc, le psychologisme juridique critiqué ici par Reinach n'est pas la théorie assimilant n'importe quelle formation juridique à une entité psychique, mais seulement celles qui... ne sont pas psychiques. Un point tout à fait capital, néanmoins, est l'insistance de Reinach sur le fait que l'analyse psychologique des notions juridiques n'implique pas leur limitation à la psychologie humaine. En effet, comme il le souligne :

Quel que soit le sujet dans lequel une promesse se réalise, que ce soit un ange, un diable ou Dieu lui-même qui se fassent des promesses, prétentions et obligations naissent également chez les anges, les diables ou chez Dieu — pour autant qu'ils puissent réellement promettre et entendre les promesses. Car notre rapport ne se fonde que sur les promesses en tant que promesses; non sur le fait qu'elles sont réalisées par des individus qui se tiennent sur deux jambes et sont appelés humains (Reinach 1989 [1913a], 188.33-39; trad. de Calan)³³.

De toutes les manières, il y a, pour Reinach, une psychologie *a priori*, qui n'est dès lors pas une science empirique de la psyché humaine, mais vaut pour tout être psychique possible (Reinach 1989 [1914], 532.40-535.15). C'est vers elle et son domaine d'essences qu'il convient de se tourner lorsque l'on s'interroge sur la nature des actes psychiques requis dans l'explication du droit. En somme, si Reinach reproche à Lipps d'analyser des formations juridiques non psychiques à l'aide de notions de psychologie descriptive, et donc en ce sens d'être psychologue, il admet lui-même que certaines entités juridiques doivent être analysées de la sorte; toutefois, ce n'est jamais la psychologie descriptive *humaine* qui est à mobiliser, mais la phénoménologie des essences psychiques et de leurs relations. En d'autres termes, Reinach rejette de manière explicite tout psychologisme juridique anthropologique.

32. On pourrait du reste s'étonner que Reinach hésite à faire découler prétentions et obligations de la promesse insincère (Reinach 1989 [1913a], 168.25-169.3). Usuellement, une promesse est basée sur la volonté, chez celui qui promet, d'effectuer telle ou telle action, sans que la promesse, comme acte social, se confonde avec cette volonté. Or, dans la promesse insincère, celui qui promet n'a pas la volonté sous-jacente d'effectuer l'action en question. Mais n'est-ce pas une sorte de résidu de psychologisme (génétique) qui mène Reinach à se demander si des prétentions et obligations naissent d'une promesse insincère? L'efficacité de l'acte social ne devrait en rien dépendre de ce qui se passe « dans la tête » de celui qui promet.

33. Voir également Reinach 1989 [1913a], 275.33-278.4, pour des considérations similaires.

Si l'on compare le texte de 1913 à celui de 1905, les rapports entre droit et psychologie subissent des changements importants. Tout d'abord, la psychologie perd son monopole explicatif théorique sur le droit. Ce dernier a sa portion propre de monde des Idées, perçue « catégorialement » par le philosophe, plus précisément par le phénoménologue. En outre, les essences juridiques ne sont en rien dépendantes, pour leur émergence ou leur teneur, de l'existence d'êtres humains. Il convient de distinguer, d'une part, la genèse du droit positif ou son existence temporelle sous forme de « dispositions » (*Bestimmungen*) et, d'autre part, l'existence idéale des essences juridiques. De même, faudrait-il ajouter, l'interprétation et l'application du droit, si elles peuvent requérir des connaissances en psychologie, éventuellement en psychologie humaine, se distinguent totalement de la vision des légalités juridiques *a priori*. Par ailleurs, même dans les cas où le contenu des notions juridiques est analysé en termes psychiques, il ne saurait être question de psychologie humaine : c'est la psychologie *a priori* qui est à mobiliser, laquelle possède son propre domaine d'essences. Ainsi, le psychologisme anthropologique est intégralement exclu du traité sur le droit civil.

Conclusion

Le jeune Reinach, dans sa thèse sur la causalité en droit pénal, accorde une place importante à la psychologie : les origines et, surtout, la teneur des systèmes juridiques dépendent de la psyché humaine, de ses croyances, intuitions morales, etc., ce qui consacre dès lors un psychologisme juridique anthropologique basé sur des considérations de psychologie génétique ; en outre, l'interprétation et l'application du droit sont impossibles sans connaissances psychologiques ; quant à la « philosophie du droit », elle se limite à des discussions éthiques sur le droit juste. Quelques années plus tard, les choses changent radicalement : une portion du monde des Idées est réservée aux essences du droit et à leurs connexions, accessibles au philosophe par *Wesensschau*. Parallèlement au psychologisme en logique, qui consiste à faire dépendre les règles de la logique de celles de la pensée, qu'elle soit humaine ou non, il y a, pour le Reinach de la maturité, un psychologisme juridique, qui consiste à analyser indument en termes d'actes psychiques le contenu de notions juridiques non psychiques et donc à assimiler des essences psychiques et non psychiques ; il s'agit là d'un psychologisme non anthropologique fondé sur la psychologie descriptive. Cela n'empêche pas certaines entités juridiques d'être psychiques. Toutefois, lorsqu'elles le sont, il n'est pas question de mobiliser la psychologie descriptive *humaine* afin de les expliquer, puisque les lois psychiques concernées sont là aussi des lois d'essence, qui valent pour toute psyché possible. En somme, le psychologisme juridique anthropologique doit être intégralement banni.

Si les thèses du jeune Reinach semblent subir l'influence de Lipps, qui fait jouer un rôle explicatif important à la psychologie, non seulement en logique, mais aussi en philosophie du droit, les travaux reinachiens plus

tardifs s'inspirent de Husserl: ce dernier oppose au psychologisme, c'est-à-dire à l'explication des lois de la logique par les lois de la pensée humaine, une théorie platonicienne, suivant laquelle la logique est faite de lois idéales, ancrées dans un monde des Idées. Reinach, glissant de Lipps à Husserl, passe du psychologisme de l'un au platonisme de l'autre. La grande différence avec la critique husserlienne du psychologisme logique concerne la dimension relativiste: pour Reinach, « psychologisme » n'équivaut pas nécessairement à « anthropologisme »; toutefois, même en l'absence d'implications relativistes, le psychologisme peut poser un problème, non seulement en logique, mais aussi en droit, car il tend à analyser des catégories non psychiques en termes psychiques. C'est là sans doute une variante originale de la critique du « psychologisme », qui n'a pas attiré l'attention des commentateurs. Or elle n'est pas dénuée d'intérêt. Elle semble en effet s'opposer par avance à toute tentative de « logique transcendantale », telle que Husserl l'entreprendra plus tard (Husserl 1974), Reinach insistant sur l'indépendance des lois logiques à l'égard de toute activité psychique, que ce soit celle des humains ou d'autres sujets de pensée. La critique reinachienne peut surtout venir appuyer les théories objectivistes des entités sociales, par exemple les théories objectivistes de l'État, en insistant sur l'absence de marques psychiques dans les définitions de ces phénomènes³⁴. Reinach semble notamment nous inviter à distinguer la genèse d'un phénomène social de sa définition, qui peut dépendre, quant à sa teneur, des entités psychiques dont elle émerge, mais sans que celles-ci n'intègrent la définition. Il y a sans doute là de quoi clarifier certaines discussions³⁵.

Bibliographie

Sources

- Aristote. *Opera*, E. Bekker (ed.), 2 vols., Berlin, Reimer, 1831.
 Bourdieu, Pierre. *Choses dites*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1987.
 Brentano, Franz. *Deskriptive Psychologie*, R. M. Chisholm, W. Baumgartner (eds.), Hamburg, Felix Meiner, 1982.
 Husserl, Edmund. « Entwurf einer "Vorrede" zu den "Logischen Untersuchungen" (1913) », E. Fink (ed.), *Tijdschrift voor Philosophie* 1, 1939, p. 106-133 et p. 319-339.
 ——. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, Husserliana IX, W. Biemel (ed.), The Hague, Martinus Nijhoff, 1968.

34. Sur l'opposition entre objectivisme et subjectivisme dans les sciences sociales, voir notamment Bourdieu 1987.

35. Une première version de cet article a été présentée en 2017 dans le cadre du séminaire « Des platonismes en phénoménologie » dirigé par Alain Lenoir, Claudio Majolino et Édouard Mehl à l'Université de Lille 3. Je remercie les participants pour leurs remarques, en particulier Leone Gazziero, Carla Di Martino et Claudio Majolino. Ma reconnaissance va également aux trois évaluateurs de cette revue pour leurs précieux commentaires.

- . *Formale and transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Husserliana XVII, P. Janssen (ed.), The Hague, Martinus Nijhoff, 1974.
- . *Logische Untersuchungen*, Husserliana XVIII et XIX/1-2, U. Panzer (ed.), The Hague, Martinus Nijhoff, 1975 et 1984 (traduction française: *Recherches logiques*, trad. H. Elie, A. L. Kelkel, R. Scherer, Paris, P.U.F, 1959-1963).
- . *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913)*, Husserliana XX/1, U. Melle (ed.), The Hague, Kluwer, 2002.
- Kant, Emmanuel. 1787. *Kritik der reinen Vernunft*, 2^e éd., in E. Kant, *Gesammelte Schriften*, vol. 3, Berlin, Reimer, 1911.
- Lipps, Theodor. « Die Aufgabe der Erkenntnistheorie und die Wundt'sche Logik », *Philosophische Monatshefte* 16, 1880, p. 529-539.
- . *Die ethischen Grundfragen*, Hamburg-Leipzig, Leopold Voss, 1899.
- . *Leitfaden der Psychologie*, 2^e éd., Leipzig, Wilhelm Engelmann, 1906a.
- . « Der Begriff der Strafe », *Monatsschrift für Kriminalpsychologie und Strafrechtsreform* 3, 1906b, p. 279-309.
- Lotze, Hermann. *Logik (System der Philosophie I). Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen*, G. Misch (ed.), Leipzig, Felix Meiner, 1912.
- Pfänder Alexander. *Einführung in die Psychologie*, Leipzig, J. A. Barth, 1904.
- Reinach, Adolf. 1905. *Über den Ursachenbegriff im geltenden Strafrecht*, in A. Reinach, *Sämtliche Werke*, K. Schuhmann, B. Smith (eds.), vol. 1, Munich, Philosophia, 1989, p. 1-43.
- . 1910. « Notwendigkeit und Allgemeinheit im Sachverhalt », in A. Reinach, *Sämtliche Werke*, K. Schuhmann, B. Smith (eds.), vol. 1, Munich, Philosophia, 1989, p. 351-354.
- . 1911. « Zur Theorie des negativen Urteils », in A. Reinach, *Sämtliche Werke*, K. Schuhmann, B. Smith (eds.), vol. 1, Munich, Philosophia, 1989, p. 95-140.
- . 1913a. *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, in A. Reinach, *Sämtliche Werke*, K. Schuhmann, B. Smith (eds.), vol. 1, Munich, Philosophia, 1989, p. 141-278 (traduction française: *Les fondements a priori du droit civil*, trad. R. de Calan, Paris, Vrin, 2004).
- . 1913b. « Einleitung in die Philosophie », in A. Reinach, *Sämtliche Werke*, K. Schuhmann, B. Smith (eds.), vol. 1, Munich, Philosophia, 1989, p. 369-513.
- . 1913/4. « Zum Begriff der Zahl », in A. Reinach, *Sämtliche Werke*, K. Schuhmann, B. Smith (eds.), vol. 1, Munich, Philosophia, 1989, p. 515-529.
- . 1914. « Über Phänomenologie », in A. Reinach, *Sämtliche Werke*, K. Schuhmann, B. Smith (eds.), vol. 1, Munich, Philosophia, 1989, p. 531-550 (traduction française: « Sur la phénoménologie », trad. A. Dewalque, in A. Reinach, *Phénoménologie réaliste*, Paris, Vrin, 2012, p. 33-62).
- . *Platons Philosophie. Vorlesung SS 1910*, in J. Seifert, *Ritornare a Platone*, Milan, Vita e Pensiero, 2000, p. 181-241.

Autres références

- Ambroise, Bruno. « Le problème de l'ontologie des actes sociaux: Searle héritier de Reinach? », *Les études philosophiques* 72, 2005, p. 55-71.

- Baltzer-Jaray, Kimberly. « Adolf Reinach is not a Platonist », *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy* 13, 2009, p. 100-112.
- Benoist, Jocelyn. « Synthétique *a priori* et normativité », in J. Benoist et J.-F. Kervégan (dir.), *Adolf Reinach. Entre droit et phénoménologie*, Paris, CNRS Éditions, 2008, p. 31-49.
- Cantegreil, Julien. « D'une voie phénoménologie en théorie du droit. Remarques sur le réalisme d'Adolf Reinach », *Les études philosophiques* 72, 2005, p. 99-112.
- Chisholm, Roderick M. « Editor's Introduction », in R. M. Chisholm (ed.), *Realism and the Background of Phenomenology*, Atascadero (CA), Ridgeview, 1960, p. 3-36.
- Depraz, Nathalie, Michel Espagne et Mildred Galland-Szymkowiak (dir.). *Théodor Lipps 1, Revue de métaphysique et de morale*, 2017.
- . (dir.), *Théodor Lipps 2, Revue de métaphysique et de morale*, 2018.
- Dewalque, Arnaud, et Maria Gyemant. « Introduction. Le tournant psychologique », in M. Gyemant (dir.), *Psychologie et psychologisme*, Paris, Vrin, 2015, p. 7-39.
- Dubois, James M. *Judgment and Sachverhalt. An Introduction to Adolf Reinach's Realism*, Dordrecht, Kluwer, 1995.
- Fréchette, Guillaume. « Essential Laws », in B. Leclercq, S. Richard et D. Seron (dir.), *Objects and Pseudo-Objects. Ontological Deserts and Jungles from Brentano to Carnap*, Berlin, De Gruyter, 2015, p. 143-166.
- Green, Mitchell. « Speech Acts », in E. N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, 2014 [plato.stanford.edu/entries/speech-acts].
- Halpérin, Jean-Louis. « Les orientations de la pensée juridique de langue allemande à l'époque des *Fondements a priori du droit civil* », in J. Benoist et J.-F. Kervégan (dir.), *Adolf Reinach. Entre droit et phénoménologie*, Paris, CNRS Éditions, 2008, p. 99-112.
- Kraut, Richard. « Plato », in E. N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, 2017 [plato.stanford.edu/entries/plato].
- Kusch, Martin. *Psychologism. A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*, London, Routledge, 1995.
- Lavigne, Jean-François. « Psychologie et critique du psychologisme : à l'origine de la phénoménologie, la controverse Lipps-Husserl », *Revue de métaphysique et de morale*, 2018, p. 49-71.
- Loidolt, Sophie. *Einführung in die Rechtsphänomenologie. Eine historisch-systematische Darstellung*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010.
- Massin, Olivier. « The Metaphysics of Ownership: A Reinachian Account », *Axiomathes* 27, 2017, p. 577-600.
- Mulligan, Kevin. « Promisings and Other Social Acts: Their Constituents and Structure », in K. Mulligan (ed.), *Speech Act and Sachverhalt. Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1987, p. 29-90.
- Picavet, Emmanuel. « Formes sociales et actes sociaux. L'originalité du point de vue de Reinach », in J. Benoist et J.-F. Kervégan (dir.), *Adolf Reinach. Entre droit et phénoménologie*, Paris, CNRS Éditions, 2008, p. 179-197.
- Pradelle, Dominique. « De Husserl à Heidegger: intentionnalité, monde et sens », *Discipline Filosofiche* XXV, 2, 2015, p. 36-68.
- . « La critique de la subjectivation de l'*a priori* chez Reinach », *Philosophiques* 128, 2016, p. 3-19.

- Salice, Alessandro. *Urteile und Sachverhalte. Ein Vergleich zwischen Alexius Meinong und Adolf Reinach*, Munich, Philosophia Verlag, 2009.
- . « The Phenomenology of the Munich and Göttingen Circles », in E. N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, 2015, [plato.stanford.edu/entries/phenomenology-mg].
- Seron, Denis. « Phénoménologie et objectivisme sémantique dans les *Recherches logiques* de Husserl », in B. Collette-Ducic et B. Leclercq (dir.), *L'Idée de l'Idée. Éléments de l'histoire d'un concept*, Louvain, Peeters, 2012, p. 215-238.
- Smith, Barry. « On the Cognition of States of Affairs », in K. Mulligan, *Speech Act and Sachverhalt: Reinach and The Foundations of Realist Phenomenology*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1987, p. 189-225.

L'attention et le souci des autres dans un monde indifférent : geste moral ou conditionnement social ? À propos de *La fragilité du souci des autres. Adorno et le care*, par Estelle Ferrarese

Pascale Devette

La démocratie entre substance et procédure

Volume 46, numéro 1, printemps 2019

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1062020ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1062020ar>

[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

Devette, P. (2019). L'attention et le souci des autres dans un monde indifférent : geste moral ou conditionnement social ? À propos de *La fragilité du souci des autres. Adorno et le care*, par Estelle Ferrarese. *Philosophiques*, 46 (1), 229–242. <https://doi.org/10.7202/1062020ar>

Étude critique

L'attention et le souci des autres dans un monde indifférent : geste moral ou conditionnement social ? À propos de *La fragilité du souci des autres*. Adorno et le care, par Estelle Ferrarese¹

PASCALE DEVETTE

Université de Montréal

L'enjeu général du livre *La fragilité du souci des autres* s'inscrit dans une réflexion sur la compartimentation sociale du soin et de l'attention aux autres. Estelle Ferrarese précise ses analyses au travers d'un dialogue jusqu'à inédit entre Theodor W. Adorno, les éthiques du care ainsi que la sensibilité commune qu'on retrouve dans ces deux corpus concernant le souci des autres.

En partant de l'importance des besoins, les théoriciennes et les théoriciens du care se positionnent contre un pan majeur de la philosophie politique moderne qui intègre le geste moral dans une éthique universelle et abstraite (largement inspirée de Kant). Les théoriciennes du care affirment la primauté des besoins sur les droits. Bien évidemment, elles ne rejettent pas la portée des droits, mais considèrent que les droits naissent des besoins, dont il faut être à l'écoute. Les besoins ne peuvent pas tous être prédéfinis, il faut donc être sensible aux situations diverses. Ainsi, plutôt que de demander « qu'est-ce que la justice ? », les théoriciennes du care ancrent leurs interrogations dans des situations concrètes et cherchent à circonscrire les besoins d'une personne et à y répondre le mieux possible. Ce faisant, cette approche de l'éthique permet aussi de jeter un regard neuf sur la vulnérabilité. La possibilité d'être affecté par le monde et l'interdépendance qui nous lie les uns aux autres ne sont pas considérées comme des tares ; au contraire, ces éléments soutiennent une anthropologie de la vulnérabilité en tant que lien social majeur et central. En effet, le quotidien est constitué de petits gestes de soin, d'attention et d'écoute qui rendent le monde vivable. Les êtres humains sont des êtres relationnels, bien que par ailleurs, les personnes qui prennent davantage soin des autres soient souvent moins remarquées, comme si ces gestes allaient de soi ou avaient peu d'intérêt.

Les éthiques du care ont donc pour objectif de souligner l'importance, dans nos gestes moraux, du particulier et de la souffrance (toujours située) de chaque personne en tant qu'être vulnérable. Elles fondent leurs approches sur l'importance de l'écoute, de l'attention et de l'observation : il s'agit d'être réceptif à son environnement afin d'agir pour répondre à un besoin de la

1. Estelle Ferrarese, *La fragilité du souci des autres*, Lyon, ENS Éditions, 2018, 150 pages.

manière la plus adéquate. Ferrarese suit cette voie tracée par les éthiciennes du care et définit

l'attention comme attitude adéquate[, donc] par définition un geste ou une façon de faire (ou de ne pas faire) ajustés aux besoins du destinataire, fussent-ils de distance ou de détachement, et accordés car survenant au bon moment. Elle suppose une sensibilité aux états émotionnels de la personne dont il s'agit de prendre soin, elle nécessite une attitude expérimentale, ou « délicatesse », ou encore la capacité à passer à autre chose dans certaines situations².

Mais si l'attention au particulier est nécessaire, ce n'est pas seulement en ce qu'elle permet de répondre adéquatement aux besoins du destinataire. En donnant une visibilité théorique aux gestes de soin, les théoriciennes du care cherchent également à politiser et à faire reconnaître l'importance sociale du travail de soin et des personnes, souvent discrètes ou maintenues dans l'ombre, qui veillent à la pérennité du monde et des autres. Ainsi, Joan Tronto considère que la reconnaissance du care, sur le plan des valeurs tant individuelles qu'institutionnelles, va de pair avec une amélioration de nos capacités d'attention aux autres, au sens où l'attention n'est pas simplement une posture individuelle dont certaines sensibilités seraient porteuses, mais un fait social qui peut être encouragé et dont on peut faire l'apprentissage³. Marie Garrau va également dans ce sens lorsqu'elle nous convie à l'importance de « rendre le monde attentif⁴ ».

Il est vrai que la pensée d'Adorno pourrait, dans un premier temps, sembler éloignée des éthiques du care, notamment lorsqu'on considère les propos d'Adorno sur les femmes. Ferrarese relève quelques affirmations tenues dans *La dialectique de la raison* par Horkheimer et Adorno en ce qui concerne le rôle des femmes. Pour les deux auteurs, les femmes

ne prennent pas une part personnelle à l'activité efficace sur laquelle est basée cette civilisation. L'homme doit sortir dans le monde hostile, c'est à lui d'agir et de lutter. La femme n'est pas un sujet. Elle ne produit rien, mais se contente de s'occuper de ceux qui produisent⁵.

Il semble ici qu'Adorno et Horkheimer dessinent une vision de la femme naturellement portée vers la passivité et l'objectivation, à l'opposé de l'homme qui serait actif et sujet. Un chapitre de *La fragilité du souci des*

2. *Ibid.*, p. 24.

3. Joan Tronto, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, London, Routledge, 1993.

4. Marie Garrau, « Le care est-il soluble dans la non-domination? », dans Garrau et Le Goff (dir.), *Politiser le care? Perspectives sociologiques et philosophiques*, Lormont, Le Bord de l'eau, p. 116.

5. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *La Dialectique de la Raison*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1974, p. 270. Cité par Estelle Ferrarese, « (Re)faire de la Théorie critique. Pour une (re)lecture féministe de l'École de Francfort », *Cités*, n° 73, 2018/1, p. 44.

autres est d'ailleurs consacré à « un oubli dans la thèse de l'oubli », et cherche à corriger la théorie adornienne de l'indifférence, c'est-à-dire l'idée selon laquelle les relations sociales seraient marquées par l'oubli de la sensibilité pour les autres, par les approches féministes du « care », plus particulièrement sur la distribution genrée de l'attention aux autres. Sous bien des aspects, les femmes sont perçues dans « l'œuvre d'Adorno comme les objets de déterminations caricaturales, qui les assignent à des figures pathétiques et obligatoires, « la » mégère, « la » jeune fille, « la » balayère, « l' » épouse, etc., qui ensemble composent « la » femme⁶ ». Il y a, en effet, dans la théorie critique de l'École de Francfort, peu de sensibilité féministe.

Cet aspect n'est pas propre aux anciennes générations de la théorie critique, puisque même chez les représentants plus récents, notamment Harmut Rosa, on peut être surpris par le peu de cas qui est fait de la condition féminine, d'une part, et par la moindre prise en considération des aspects tout à fait pertinents des théories féministes, d'autre part. Rosa, dans ses recherches sur l'accélération, examine peu la dimension temporelle des femmes en tant que catégorie de la population encore largement chargée de prendre soin des autres. Pourtant, les études sur la « charge mentale » des femmes, sur la « double journée de travail » et sur les difficultés inhérentes au fait de devoir jongler entre le temps du corps (les corps des nourrissons, des malades, des personnes âgées) et le temps abstrait (rationalisé par l'horloge, donc désincarné de la matérialité des choses) sont tout à fait liées à la problématique de l'accélération des modes de vie dans la modernité tardive⁷. Rosa lui-même admet qu'il aurait pu aborder l'aspect genré de la dimension sociale du temps, mais cet élément, selon lui, est « secondaire » dans sa démarche, qui consiste plus largement à saisir la modernité tardive à partir de l'accélération en tant que phénomène totalisant⁸. En ce sens, la question du genre semble perçue comme une niche précise, ne concernant *qu'une*

6. E. Ferrarese, *La fragilité du souci des autres*, op. cit., p. 81.

7. Pensons, bien entendu à la littérature des éthiques du care (voir Laugier, Sandra, Paperman, Patricia, *Le souci des autres. Éthique et politique du care*. Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales; Evelyn Nakano Glenn, « Creating a Caring Society », *Contemporary Sociology*, 29, 1, 2000, p. 84-94 ou, encore, Nel Noddings, *Starting at Home. Caring and Social Policy*, Berkeley, University of California Press, 2002), mais aussi à plusieurs recherches en sociologie du travail, par exemple les écrits de Dominique Méda (*Le temps des femmes: pour un nouveau partage des rôles sociaux*, Paris, Flammarion, 2008). À l'instar de Harmut Rosa, plusieurs auteurs et autrices se penchent précisément sur la question de la temporalité, mais à la différence de ce dernier, ils prennent en considération la manière dont l'accélération du temps influence différemment les catégories de la population. Notons par exemple les travaux de Juliette Schor (*Plénitude: The New Economics of True Wealth*, Penguin Press, 2010) et de Jonathan Martineau (*L'ère du temps, modernité capitaliste et aliénation temporelle*, Montréal, Lux Editeur, 2017).

8. Harmut Rosa, *Accélération. Une critique sociale du temps*, Paris, La Découverte, 2010, p. 24-25.

partie de la population, tandis que la théorie critique de l'École de Francfort serait, elle, mue par une ambition holistique et générale.

Dans ce contexte, le livre de Ferrarese s'avère judicieux et salutaire, car il propose des ponts entre les deux approches, mais il le fait sans complaisance, en prenant soin de complexifier et de montrer certaines limites propres à l'un et l'autre des deux corpus. L'exercice ne consiste pas seulement à établir des comparaisons, il permet de désenclaver les littératures afin de réfléchir plus en profondeur sur le souci des autres dans un monde structuré par l'indifférence. Ferrarese y approfondit ses convictions développées ailleurs et montre combien la théorie féministe a des choses à dire sur le général⁹. L'éclairage conjoint de la pensée d'Adorno et des éthiciennes du care sur le souci des autres introduit une dimension structurelle et systémique à la notion d'attention, encore trop peu exprimée dans la théorie politique. Ce faisant, les femmes et les subalternes, en tant que catégorie sociale, ne sont plus considérées uniquement dans leurs particularismes, ou encore, la question du souci des autres n'est plus uniquement reléguée aux approches féministes. En fait, Ferrarese révèle la pertinence de ces éléments (les donatrices de soin et les théories féministes du care) en les posant au cœur des problématiques du capitalisme, plus précisément en donnant à ces questions une force générale telle qu'inspirée par l'École de Francfort. Ferrarese réussit en ce sens très bien à révéler l'importance du souci des autres pour toutes et tous, à tous les niveaux du social et du politique.

L'autrice suit, ce faisant, une ligne directrice dans laquelle elle prend soin de montrer les points d'ancrage propres à la théorie d'Adorno et aux éthiques du care. Dans les deux cas, une place prépondérante est accordée au corps, à la souffrance et à la pratique dans sa relation au geste moral. Les deux corpus se rejoignent également dans l'attention portée envers le particulier et la singularité de la personne, et s'opposent à une certaine forme d'homogénéisation créée par un mauvais usage de l'universel. On retrouve également chez Adorno et chez les éthiciennes du care une manière d'envisager le geste moral dans son contexte, dans sa particularité, dans son émotivité, posant ainsi la morale en situation. Finalement, dans les deux cas, on peut réfléchir à une forme de relationalité du soi qui est déjà imbriqué dans le monde, déconstruisant par-là l'idée d'une nature interne au sujet qui serait imperméable à l'extériorité sociale historique du monde.

9. Dans « (Re)faire de la théorie critique. Pour une (re)lecture féministe de l'École de Francfort » (*Cités*, N° 73, 2018/1), Ferrarese écrit : « nous en conserverons une posture générale, qui tient à la conviction que le féminisme a quelque chose à dire sur la participation, sur la réification, sur le capitalisme, sur la crise, ou encore sur les processus de subjectivation *en général*. La Théorie critique féministe refuse de désertir le général parce que les femmes en ont été chassées. Elle est portée par la conviction que le féminisme peut et doit modeler le geste critique, que celui-ci s'exerce ou non sur le patriarcat et la domination masculine » (p. 45).

L'empire de la froideur

Au premier abord, on pourrait se questionner sur la pertinence de revenir à Adorno. En effet, maintes théoriciennes du care ont réfléchi à l'aspect politique inhérent à la distribution du soin. Ainsi, Joan Tronto a abordé plusieurs éléments qui détournent ou entravent l'attention aux autres, notamment le phénomène de surinformation et la tendance qui y est liée à écarter davantage les informations de détresse que les informations de plaisir. Cette propension est exacerbée par la société de consommation. En effet, la personne en moyen financier peut être amenée à moins ressentir sa propre dépendance aux autres, comme elle peut plus difficilement percevoir sa responsabilité envers ceux et celles qui l'entourent.

Or c'est précisément sur ce sujet, soit le phénomène de l'indifférence, qu'Adorno s'est penché afin de comprendre l'avènement de « L'Empire de la froideur ». Inspiré par l'archétype de la subjectivité bourgeoise, Adorno conçoit le règne de la froideur comme un ensemble de relations sociales non relationnelles. Ce type d'interactions fonctionnent grâce à l'absence de lien véritable entre les sujets. La froideur est régie par l'indifférence envers les autres, par la capacité à ne pas être touché par eux, à ne pas s'identifier à autrui, elle encourage la compétition avec l'ensemble des êtres humains et incite l'uniformisation des comportements de manière à ce qu'ils incarnent la norme des dominants.

À l'opposé, donc, des éthiciennes du care qui examinent la question de la sollicitude (bien qu'elles réfléchissent à la compartimentation des soins), Adorno part du constat de l'absence de souci pour les autres et réfléchit à la structuration d'un monde qui encourage l'insensibilité. On voit chez lui se dessiner une conception très individualiste de la personne, bien que ce principe d'identité ne soit en rien subjectivant: en réalité, le sujet perd de son expérience du monde. Pour le dire simplement, la singularité froide d'Adorno croit penser à elle lorsqu'elle s'identifie et travaille à devenir un individu autonome et productif, alors que dans les faits, elle s'assujettit au processus d'abstraction universel propre au capitalisme. Cet assujettissement est concomitant à la conception du sujet rationnel kantien. La raison, pour Adorno, vise l'établissement d'un savoir comme mode de domination de la nature par la technique¹⁰. La moralité n'est ainsi jamais détachée de son contexte d'apparition. La froideur participe à la fois des pratiques sociales, des institutions, de l'industrie culturelle, comme des perceptions et des expériences subjectives.

10. La domination de la nature en tant que processus civilisationnel d'instrumentalisation du monde a été développée dans *La dialectique de la Raison*. La nature, note Ferrarese, réfère à certains corps plus socialement conçus comme naturels « celui des juifs, celui des femmes [...] La nature, perçue comme faiblesse et fragilité, suscite une pulsion sadique. Et les êtres rationnels que nous sommes tous devenus ne voient guère la raison d'une sollicitude pour l'animal privé de raison » (*La fragilité du souci des autres*, p. 33-34).

Partant de ce monde faux, Ferrarese examine la critique adornienne de l'immédiateté de l'expérience subjective. En fait, l'expérience ne fonde plus une connaissance juste permettant de guider le rapport que nous entretenons avec les autres, puisque cette expérience est déjà gangrénée par un ensemble de mutations qui chosifient les relations à soi-même, au monde et aux autres. Adorno observe, dans différents processus, dynamiques sociales, culturelles et institutionnelles¹¹, un phénomène de diminution de la capacité à percevoir réellement quelqu'un. La structure du monde administré nous contraint à « oublier » autrui. De fait,

les rencontres avec autrui ne sont plus, dans les conditions d'une expérience atrophiée, que de simples entrechoquements. [L]e lien de l'indifférence à autrui à la généralisation de l'expérience brute procède aussi de ce que, loin d'individualiser le sujet face à autrui, de lui conférer son unicité, l'expérience atrophiée du capitalisme tardif devient interchangeable et standardisée¹².

L'échange qui structure le lien social se construit sur la négation de la singularité afin de façonner des manières de concevoir autrui comme être remplaçable et instrumentalisable. Cet oubli de l'autre est concomitant à l'atrophie de l'expérience vécue et s'arrime à des formes de relations dans lesquelles chacun et chacune deviennent commensurables, calculables.

Si l'empire de la froideur se diffuse sur les relations sociales en les quantifiant au gré des échanges et des profits, la subjectivité froide est construite par l'impératif de « la conservation de soi », forme la plus aliénée de socialisation. C'est grâce au formatage des idéaux portés par la rationalité instrumentale et l'autonomie égocentrique, intégrés par la subjectivité froide, que cette dernière arrive à incarner la conservation de soi, en tant qu'indifférence pour les autres. Comme l'explique Ferrarese : « la philosophie morale moderne a fait de l'indifférence mutuelle la condition de la morale et de la justice ; l'idée de norme morale est construite sur le présupposé d'une absence d'intérêt pour autrui¹³ ». En ce sens, une théorie morale qui propose un modèle abstrait qu'il suffirait d'appliquer contribue précisément à l'oubli du particulier en y plaquant l'universel. Il faut donc, suivant Adorno, rendre sa dignité au singulier, ce qui ne veut pas dire renier toutes formes d'universalités. Pour lui, la connaissance morale implique un regard sur les contradictions et les paradoxes qui habitent le singulier dans son

11. Par exemple, Ferrarese revient sur la critique adornienne de l'industrie culturelle, sur l'organisation du travail en usine, sur la bureaucratie, sur le langage. Dans tous ces exemples, il y a substitution de l'expérience vécue par la répétition du même, qu'il s'agisse de répétition de slogan, répétition de gestes mécaniques ou répétition de règlements. Ces différents éléments tendent à dissoudre l'expérience vraie et à la transformer par des séquences sans signification.

12. *Ibid.*, p. 47-48.

13. *Ibid.*, p. 58.

rapport tendu à l'universel. Ces contradictions révéleraient les exigences imposées par une certaine situation sociale historique.

À ce titre, Ferrarese rappelle que la connaissance morale adornienne fait une place à la spontanéité, comprise comme une réaction impulsive qui va à l'encontre de l'impératif de la conservation de soi. Par exemple, Adorno considère que l'être humain aurait une aversion contre la souffrance : l'impulsion à soulager la souffrance serait une émotion « pré-égoïque »¹⁴. Ferrarese explicite ici avec justesse le matérialisme critique d'Adorno. L'impulsion qui provoque l'émotion et guide le possible geste moral n'est pas intentionnelle, car la personne ne choisit pas par quoi elle est affectée :

Le sursaut de dégoût devant la torture infligée à un autre corps n'est pas identification à un moi qui me ressemble, il ne repose pas sur une prise de rôle ou sur une orientation vers les raisons d'autrui, ni ne les suscite. Il ne rapproche que deux corps. [...] l'objectivité se rappelle ainsi, par une pression sur l'organisme, aux impulsions et à la conscience du sujet¹⁵.

La reprise adornienne orchestrée par Ferrarese rejoint ainsi de plusieurs manières la lecture développée par Judith Butler d'Emmanuel Levinas dans *Le récit de soi*¹⁶. La vulnérabilité du visage de l'autre, nous dit Butler, est une forme d'interpellation pré-individuelle qui contredit l'idée même de préservation (conservation) de soi : être affecté par autrui et se sentir responsable moralement implique une affectation de soi qui modifie l'individualité. Pour Butler, il importe

de considérer, comme Lévinas, que la préservation de soi n'est pas le but le plus élevé, ni la défense d'un point de vue narcissique le besoin psychologique le plus pressant. Le fait que nous soyons sous emprise à l'encontre de notre volonté et de manière primaire est le signe de notre vulnérabilité et d'une dette vis-à-vis d'autrui, auxquelles nous ne pouvons pas échapper. Nous ne pouvons nous en défendre qu'en soulignant le caractère asocial du sujet au détriment d'une relationalité difficile et intraitable, parfois même insoutenable¹⁷.

Le règne de la froideur tend justement à nier la vulnérabilité commune, à diminuer l'impulsion devant la souffrance en y apposant une conception asociale de l'être humain (comme individu visant sa conservation) de manière à compliquer, voire rendre impossible, l'actualisation du souci des autres. La question n'est pas, chez Adorno, de retrouver une première nature sensible à la souffrance qu'une seconde nature camouflerait, mais bien de cibler ce qui, structurellement, contribue à empêcher la perception (pourtant matérielle, car elle implique le corps) de la souffrance. En effet, la froideur se déploie grâce à l'oubli de ce qui est pourtant perçu.

14. *Ibid.*, p. 17.

15. *Ibid.*, p. 18.

16. Judith Butler, *Le récit de soi*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007.

17. *Ibid.*, p. 102.

Ainsi, Ferrarese avance qu'il lui « paraît possible de soutenir que, de même, la perception, qui a bien lieu, de tous les aspects d'un objet, de tous les possibles d'une réalité, de la détresse d'autrui, est *frappée de non-pertinence*, et avec elle, l'horizon d'obligations, responsabilités et doutes qui se déploierait si nous n'oublions pas cette perception¹⁸ ». La valeur intrinsèque de la perception de la souffrance est, par l'oubli même de cette perception, neutralisée, reléguée parmi ce qui ne compte et n'appelle, donc, aucun geste moral.

L'oubli dans la thèse de l'oubli

Tout au long de son analyse, Ferrarese montre bien comment le capitalisme fonctionne en compartimentant l'attention, notamment en assignant les tâches de soin à certaines personnes, surtout aux femmes et aux subalternes. C'est ici que se loge l'oubli d'Adorno, qui n'interroge pas la signification sociale de l'assignation catégorielle du souci des autres. À cet égard, Ferrarese prend soin d'actualiser les transformations néolibérales depuis l'époque d'Adorno. Elle constate par exemple une libération de l'émotivité, qui ne doit pas être confondue avec une liberté des émotions¹⁹. Au contraire, le néolibéralisme provoquerait une stimulation de certaines émotions précises déjà reconnaissables, encouragées et orientées vers des catégories précises. C'est tout l'aspect de l'auto-entrepreneur qui sait être émotionnel en tant que l'émotion fait partie de l'échange dans une forme de relation non relationnelle aux autres, au sens où chacun est commensurable, et où l'expérience n'est pas singulière mais répétable, comme l'est un exemplaire.

La démarche de Ferrarese fait alors écho en partie aux travaux de Nancy Fraser qui reprend ceux de Luc Boltanski et d'Ève Chiapello dans *Le Nouvel esprit du capitalisme*²⁰. Ainsi, le capitalisme tardif s'organise en partie grâce à la neutralisation de la critique féministe de la deuxième vague à travers un déplacement de l'assignation aux soins. Au fur et à mesure que les femmes occidentales prennent place dans le marché du travail, qu'elles acquièrent une visibilité et certains privilèges, l'économie des soins se voit graduellement déferer à d'autres catégories de la population, toujours précaires et pratiquement invisibles²¹. Chez les théoriciennes du care, ce phénomène est expliqué par « l'irresponsabilité du privilégié » ou « l'indifférence

18. E. Ferrarese, *La fragilité du souci des autres*, op. cit., p. 76.

19. Voir notamment les travaux d'Eva Illouz, *Saving the Modern Soul. Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help*, Berkeley, University of California Press, 2008.

20. On peut penser à l'article suivant: Nancy Fraser, « Feminism, Capitalism and the Cunning of History », *New Left Review*, n° 56, March/April 2009, p. 97-117.

21. Sur ce point, les travaux de Caroline Ibos sur les « nounous africaines » et leur relation non relationnelle avec les femmes qui les emploient sont révélateurs des phénomènes tout à fait actuels de chosification de l'humain (Caroline Ibos, « Du macrocosme au microcosme, du vaste monde à l'appartement parisien, la vie morale de la Nounou », *Multitudes*, n° 37-38, 2009, p. 123-131).

du privilégié »²². La confrontation entre la thèse de l'oubli d'Adorno et les éthiciennes du care permet à Ferrarese de constater que la fragilité du souci des autres ne relève pas d'une sensibilité morale, mais plutôt d'une distribution sociale des rôles de soin. Ainsi, l'autrice avance

l'idée de subjectivations différenciées en fonction du genre[.] L'enjeu est bien d'envisager comment au sein d'une forme de vie qui institue une indifférence généralisée, une attention à autrui compartimentée, limitée à des modes et à des domaines susceptibles de produire du travail ou une consommation particulière, est impartie aux femmes²³.

En ce sens, l'objectif n'est pas de glorifier une subjectivité typiquement féminine admirable contre une subjectivité masculine aliénée, mais de saisir le mécanisme de compartimentation de l'attention en tant que résultant d'une structure d'indifférence aux autres. L'empire de la froideur d'Adorno prend donc un aspect encore plus global à travers les liens qui sont tissés avec les éthiques du care, puisque l'indifférence généralisée implique que certaines catégories de personnes soient disposées moralement à s'occuper des autres. Afin de pouvoir traiter les êtres humains comme des objets, il est nécessaire qu'une partie de la population soit dévolue à l'entretien du lien humain, des corps, de l'environnement au sens large. Plutôt qu'une diffusion généralisée de la capacité à se soucier d'autrui, on voit ici apparaître une spécialisation des gestes moraux imposés à certains groupes dont on approprie le travail et par laquelle la pérennité de l'indifférence globale est possible.

Le sens de l'attention et du souci des autres

L'attention envers les autres et envers l'environnement s'inscrit davantage dans une socialisation tout à fait cohérente et nécessaire au soubassement de l'efficacité contemporaine : le care résulte ici d'une économie de la commensurabilité généralisée. Le savoir moral, dont nous avons souligné la critique rationaliste, est de plus en plus difficile à cerner en situation, notamment par suite du phénomène d'accélération du flux d'informations et de choses à faire. Le discernement du geste approprié est également complexifié par les multiples conséquences possibles de ce geste²⁴. La question, dès lors, revient à demander « ce qu'il reste, de ce qu'il peut rester de contenu moral, de justesse dans des actes de care résultant de l'économie générale des affects

22. E. Ferrarese, *La fragilité du souci des autres*, op. cit., p. 98.

23. *Ibid.*, p. 99-100.

24. Ferrarese renvoie à l'exemple illustré par Michel Callon (dans son article « La leçon d'humanité de Gino », *Réseaux*, n° 95, 1999, p. 197-233) pour aborder la densification contemporaine de nos choix moraux. Dans le même ordre d'idée, la discussion du concept d'action telle qu'élaborée par Hannah Arendt dans *La condition de l'homme moderne* aurait été tout à fait pertinente.

caractéristiques de la forme de vie capitaliste²⁵ ». Le souci des autres, en tant qu'il a été historiquement assigné à un groupe (particulièrement les femmes) et qu'il résulte d'une différenciation rationalisable des tâches de soin, est-il faux et simplement le résultat d'un système mauvais ?

L'autrice ne répond pas clairement à cette problématique, qui me semble être un aspect irrésolu du livre, mais le fait de ne pas trancher la question apporte plus de substance à la réflexion qu'il n'en enlève. Dans une certaine mesure, on pourrait avoir l'impression que Ferrarese rejoint la thèse défendue par Elsa Dorlin dans *Se défendre. Une philosophie de la violence*²⁶. Dorlin analyse plusieurs systèmes de domination (en situation coloniale, dans le ghetto de juif de Varsovie, dans les mouvements noirs aux États-Unis) avec une perspective foucaldienne, en réfléchissant aux pratiques de résistances au pouvoir dans des situations d'impuissance radicale. En considérant la construction mutuelle du pouvoir et du sujet, Dorlin soutient que la disposition à être attentif à l'autre relève en partie d'une « phénoménologie de la proie ». La précarité et la violence structurelle, voire corporelle, dont sont victimes les catégories sociales assignées aux tâches de soin façonnent, et même conditionnent, l'attention aux autres. Pour Dorlin,

la violence endurée génère une posture cognitive et émotionnelle négative qui détermine les individu.e.s qui la subissent à être constamment à l'affût, à l'écoute du monde et des autres [...] pour nier, minimiser, désamorcer, encaisser, amoindrir ou éviter la violence, pour se mettre à l'abri, pour se protéger, pour se défendre. Il s'agit alors de développer une série de raisonnements pour déchiffrer autrui, pour rendre raisonnable, « normal » son action, à déployer des gestes, des attitudes, des actions pour ne pas l'« énerver » [...] Il n'est plus question ici de se « soucier des autres » pour *faire* quelque chose qui les aide, les soigne, les réconforte, les rassure, les sécurise, mais bien de se soucier des autres pour anticiper ce qu'ils veulent, vont ou peuvent *faire de nous*²⁷.

Dès lors, Dorlin avance l'idée que l'attention et le souci des autres ne résultent pas d'un lien affectif positif, mais, au contraire, d'un ensemble de contraintes systémiques, historiques et politiques. Les femmes et les groupes minoritaires ont eu à développer une capacité d'attention beaucoup plus forte, car leurs statuts de subalternes impliquent une attention forcenée (car forcée par les rapports de domination) aux autres. Ici, le souci des autres est surtout compris comme un dispositif de survie propre aux subjectivités précarisées et donc, habitées par le fait d'être constamment en éveil et sur ses gardes. La perception de la souffrance, l'attention et le fragile souci des autres perdent leur caractère positif et moral pour être saisis à partir des effets de la domination et de la structure du pouvoir sur les subjectivités.

25. *Ibid.*, p. 115.

26. Elsa Dorlin, *Se défendre. Une philosophie de la violence*, Paris, La Découverte, 2017.

27. *Ibid.*, p. 175.

Ferrarese, tout comme Dorlin, examine la compartimentation du geste moral et son assignation à des catégories précises. Cependant, dans sa reprise d'Adorno, Ferrarese déploie une forte critique de l'idée de « conservation de soi » : si l'attention aux autres résultait d'une réaction de survie, alors l'individu froid ne différerait en rien de la personne qui prend soin des autres, puisqu'il s'agirait simplement de deux modes différents de conservation de soi.

Ferrarese semble donc porter une sympathie envers les éthiciennes du care et défendre une conception de l'attention et du souci des autres en tant qu'ils constituent des éléments moraux essentiels aux maintiens de vies viables et à la perpétuation du monde. Dans cette optique, l'attention et le souci des autres relèvent à la fois d'une compartimentation sociale (injuste et même violente) *et* d'une capacité à voir la personne singulière, les petits riens banals, car trop quotidiens, ou encore les choses qu'on ne veut pas voir pour éviter de s'en occuper. L'attention suppose donc une capacité à percevoir ce qui, socialement, n'a pas de visibilité ou très peu d'importance. En tant qu'il porte une attention à ce qui n'est pas prestigieux, le souci des autres semble alors faire écho à la prescription de la morale minimale chez Adorno, soit de résister à ce que le monde extérieur fait de nous, notamment à la tendance à l'efficacité et à l'instrumentalisation des relations humaines. Se soucier des autres dans un monde indifférent est une forme de résistance à l'indifférence, même si ce souci est par ailleurs modelé socialement. Le care — et c'est là peut-être un nœud central — fonctionnerait donc à l'intérieur du règne de la froideur, il est même administré en partie par lui, mais en même temps, quelque chose dans le care s'arracherait à la froideur. En ce sens, Ferrarese est à mi-chemin de l'approche de Dorlin : si elle admet l'aspect socialement construit de la fragilité du souci des autres, il y a, dans l'acte même du souci pour autrui, une forme de moralité qui s'arrache des relations de pouvoir pour constituer autre chose. On a l'impression que le souci pour autrui se situe dans une espèce de mise entre parenthèses phénoménologique dans laquelle la perception de la relationnalité humaine est possible : quelqu'un perçoit à un moment quelqu'un d'autre qui souffre et répond en tentant de diminuer sa souffrance.

La question de la souffrance

J'ai mentionné la répulsion face à l'horreur de la souffrance d'autrui élaborée par la lecture adornienne de Ferrarese. Après avoir examiné la compartimentation de l'attention et du souci pour les autres déferées à des catégories de population souvent dominées, Ferrarese aborde les subjectivités impuissantes chez Adorno. Au contraire des subjectivités froides, les subjectivités impuissantes ressentent davantage l'impulsion face à l'horreur de la souffrance d'autrui. Ces subjectivités sont marquées par la fêlure, au sens où elles n'incarnent pas aussi bien l'idéal de conservation de soi : elles sont pleines de fissures, par lesquelles elles sont affectées de la souffrance

d'autrui, et c'est pour cela qu'elles perçoivent ce à quoi les subjectivités froides sont généralement indifférentes.

Dès lors, on pourrait se demander quelles sont les conditions matérielles de cette impulsion. Relèvent-elles surtout de la distribution des rôles sociaux et genrés — de la compartimentation des relations? Mais alors, comment décompartimenter le souci des autres?

Il me semble que nous pourrions trouver des éléments de réponse dans les écrits de Simone Weil²⁸. Plusieurs théoriciennes du care réfèrent à Weil afin de creuser le phénomène de l'attention dans une perspective générale et critique²⁹. Si Weil ne s'est pas elle-même définie comme féministe, il importe de souligner que, contrairement à Adorno, cette dernière n'a jamais tenu des propos caricaturaux sur les femmes, ce qui facilite par ailleurs la transition du domaine précis qu'est la littérature sur l'éthique du care vers une prise en considération plus générale de ce que le capitalisme fait des relations humaines. D'autant que la pensée de Weil ne bénéficie pas de l'immense visibilité de celle d'Adorno³⁰. Ainsi, je terminerai mon commentaire en ouvrant sur la perspective weilienne de l'attention, considérant qu'elle donne des pistes pour réfléchir à la tension qui touche la source du souci des autres, qui relèverait soit d'un conditionnement propre à la catégorisation sociale, soit d'une capacité qu'on peut développer et qui permet de voir réellement autrui en dehors des normes de reconnaissabilité.

28. Née à Paris en 1909 dans une famille juive non pratiquante, Weil est formée dans les meilleures institutions françaises et rapidement remarquée pour ses grandes qualités philosophiques. Pourtant, dès 1935, à l'âge de 25 ans, elle décide de quitter l'enseignement et d'aller travailler en usine chez Renault afin de comprendre l'oppression ouvrière. Elle part ensuite à Barcelone dans la colonne Durutti afin de combattre auprès des anarchistes. Blessée (parce qu'elle a marché dans une marmite d'huile bouillante), elle rentre à Paris dégoûtée par les conséquences de la guerre sur le jugement humain. À partir de 1936, Weil fait une expérience mystique et s'intéresse de plus en plus au christianisme et aux religions en général. Elle refuse le baptême et demeure critique de l'institution catholique. Weil part en Italie et en Allemagne tenter de comprendre le surgissement du fascisme et du nazisme, puis participe à la résistance à Marseille. Elle meurt alors qu'elle travaille au sein de la Résistance à Londres avec De Gaulle, en 1943, à l'âge de 34 ans. On retient d'elle (entre autres) ses écrits sur la guerre et la domination, sur le travail et l'usine, sur les religions, sur les droits et sur les conditions matérielles d'une société juste. Sa pensée s'ancre dans une forme de matérialisme critique: pour Weil comme pour Adorno, la souffrance et les contradictions sont des éléments révélateurs que la théorie doit prendre en considération.

29. Voir notamment les travaux de Sophie Bourgault: « Attentive Listening and Care in a Neoliberal Era: Weilian Insights for Hurried Times », *Etica & Politica / Ethics & Politics*, Volume XVIII, n° 30, 2016, p. 311-339 ainsi que « Beyond the Saint and the Red Virgin: Simone Weil as Feminist Theorist of Care », *Frontiers: Journal of Women's Studies*, Volume 35, n° 2, 2014, p. 1-27).

30. Sur ce point, il me semble qu'on réfère encore trop peu, dans l'histoire des idées, à des philosophes femmes pour réfléchir à l'aspect général du lien humain et des rapports de pouvoir.

Simone Weil, dans son expérience comme ouvrière en usine, a analysé l'oppression tayloriste. Elle observe dans le travail sur machine une réduction de l'attention à sa plus faible expression, qui est proportionnelle à la réduction de l'expérience du monde. À l'inverse, on pourrait dire que le travail en régime néolibéral se déploie surtout depuis une certaine valorisation, voire parfois une exigence, du régime de l'attention faible, l'attention *multitask*, qui est une autre manière de détourner la subjectivité d'une attention véritable à autrui³¹. Selon Weil, l'oppression au travail, la peur, le désir d'accumuler, l'envie d'être le meilleur contribuent à l'indifférence envers les autres. Comme le mentionne Weil, en usine :

[u]ne force presque irrésistible, comparable à la pesanteur, empêche alors de sentir la présence d'autres êtres humains qui peinent eux aussi tout près; il est presque impossible de ne pas devenir indifférent et brutal comme le système dans lequel on est pris; et réciproquement la brutalité du système est reflétée et rendue sensible par les gestes, les regards, les paroles de ceux qu'on a autour de soi³².

L'exercice de la perception serait ainsi un premier pas vers la capacité, possible pour tous et toutes, d'être sensible à la souffrance des autres, perception néanmoins suspendue à certaines conditions matérielles (par exemple avoir une certaine liberté de temps, des moments de silence, la possibilité de se sentir en sécurité, etc.)³³. Seulement, Weil considère que la souffrance réelle est souvent inaudible, car ce sont les plus forts qui sont les plus entendus. Dès lors, la perception, l'attention et le souci des autres impliquent aussi un aspect matériel, un rapport important au corps, puisque les mots et les discours sont accaparés par les plus puissants. Les personnes malheureuses vivent souvent une injustice herméneutique : elles n'ont pas les mots pour décrire leur situation vécue. C'est en ce sens que

la pensée de la souffrance n'est pas discursive. À la douleur physique, au malheur, la pensée se heurte comme la mouche au verre, sans pouvoir progresser aucunement ni y découvrir rien de nouveau, et sans pouvoir s'empêcher d'y revenir. Ainsi s'exerce et se développe la faculté d'intuition³⁴.

L'apprentissage de l'attention s'inscrit donc dans une logique sensible. Il faut accepter de se taire, de ne plus penser à soi-même. En fait, l'attention véritable est un moment de détournement du soi : lorsque je porte attention à quelqu'un ou à quelque chose, au moment précis où je le fais, je ne pense pas à moi.

31. Pour creuser davantage la question du multitâche, voir Yves Citton, *Pour une économie de l'attention*, Paris, Seuil, 2014.

32. Simone Weil, Œuvres complètes II, Cahiers 2 : Écrits historiques et politiques. L'expérience ouvrière et l'adieu à la révolution, Paris, Gallimard, 1991, p. 297.

33. Pour une liste des besoins humains, voir *L'Enracinement* dans Simone Weil, Œuvres, Paris, Quarto, Gallimard, 1999.

34. Simone Weil, Œuvres complètes VI, 3 : Cahiers (février 1942-juin 1942), Paris, Gallimard, 2002, p. 182-183.

Cette idée rejoint en partie la critique de la conservation de soi adornienne. En effet, pour Weil, une partie du soi est le résultat des rapports de force et des prestiges sociaux. Il faut, pour être à l'écoute de quelqu'un qui ne compte pas socialement, détruire les prestiges qui, en nous, nous confortent et nous confirment. Cet exercice du souci de soi pour se soucier d'autrui est extrêmement difficile et exige de consentir à une forme de souffrance, puisqu'il faut s'arracher (et c'est un travail perpétuel) de ce que les rapports de domination ont déposé en nous. De plus, il faut être en mesure de recevoir altérité de l'autre auquel on porte attention, sans préconception et sans attente. La pensée doit être à vide. Cette double difficulté contribue au fait que, pour Weil, il est extrêmement rare que nous portions attention à la souffrance d'autrui.

Si la question d'un travail non servile préoccupe Weil, c'est que le travail actualise l'humanité dans sa possibilité perceptive, qui est aussi une perception non discursive et non orientée, mais inhérente à la matérialité du corps : bref, une perception pré-égoïque, vierge de l'empreinte du pouvoir. L'attention se développe au travers de notre sensibilité corporelle et psychique au monde. Elle est inhérente à la socialisation, à la matérialité et aux fonctionnements des institutions. Paradoxalement, l'apprentissage de l'attention se fait toujours à l'intérieur des conditions matérielles. C'est en creusant au plus profond du social jusqu'au point de s'en arracher que la subjectivité, pour un instant du moins, porte un regard attentif sur ceux et celles qui n'ont guère de visibilité, qui ne sont ni prestigieux ni dominants, qui sont parfois marginalisés ou sans-voix. Cet arrachement, on pourrait le concevoir comme une cessation (peut-être seulement momentanée) de l'injonction à s'auto-conserver, un moment de fissure qui favorise la capacité à être affecté. En ce sens, l'attention et le souci des autres sont un apprentissage, car plus on fait l'effort d'être attentif, plus le geste adéquat inhérent au discernement de l'évaluation morale est susceptible d'émerger, même dans un monde mauvais.

C'est vers cette direction que semble tendre le livre d'Estelle Ferrarese lorsqu'elle conclut avec Adorno sur le rôle du théoricien critique, lequel implique de se maintenir dans la « pourriture³⁵ ». Ferrarese réussit avec force à interroger le geste moral sans le désincarner de son contexte historique, d'une part, sans en faire non plus un pur conditionnement, d'autre part. Le dialogue riche et soutenu entre la pensée d'Adorno et les éthiques du care ouvre la voie à un désenclavement des théories de l'École de Francfort et des théories féministes qui s'avère prometteur et dont, je l'espère, jailliront de nouvelles recherches.

35. E. Ferrarese, *La fragilité du souci des autres*, op. cit., p. 142. Ce qui rejoint tout à fait la démarche weilienne, si l'on considère que la philosophe a préféré à maintes reprises partager les duretés des plus vulnérables de son temps, plutôt que de se satisfaire de l'enseignement.

Pauline Clohec. *Pour lire L'essence du christianisme de Ludwig Feuerbach*, Paris, Éditions sociales, 2018, 191 pages

Emmanuel Chaput

La démocratie entre substance et procédure

Volume 46, numéro 1, printemps 2019

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1062021ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1062021ar>

[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

Chaput, E. (2019). Compte rendu de [Pauline Clohec. *Pour lire L'essence du christianisme de Ludwig Feuerbach*, Paris, Éditions sociales, 2018, 191 pages]. *Philosophiques*, 46 (1), 243–247. <https://doi.org/10.7202/1062021ar>

Comptes rendus

Pauline Clochec. *Pour lire L'essence du christianisme de Ludwig Feuerbach*, Paris, Éditions sociales, 2018, 191 pages.

L'ouvrage de Pauline Clochec, *Pour lire L'essence du christianisme de Ludwig Feuerbach*, constitue une belle introduction non seulement au *magnum opus* du philosophe aujourd'hui plus connu pour avoir été l'objet de thèses de Marx que pour son œuvre propre. Il constitue en outre une introduction au contexte historique, philosophique et politique qui mena à la rédaction de l'ouvrage *L'essence du christianisme* (1841), ouvrage qui marqua véritablement son époque.

Le premier mérite de l'auteure est ainsi de chercher à extraire la pensée feuerbachienne du carcan interprétatif hérité du marxisme qui le réduit trop souvent à un simple précurseur avec toute l'ambivalence qu'un tel statut implique :

[L]'épaisseur philosophique de Feuerbach s'en trouve téléologiquement réduite à un « déjà » et un « encore », à ce qui annonce déjà Marx et à ce qui n'est pas encore Marx. Il convient de se prémunir de cette approche marxiste qui a dominé jusqu'à il y a quelques décennies comme d'un obstacle à la compréhension de Feuerbach (p. 17).

Et même si l'auteure retombe elle-même en un sens, à la toute fin de l'ouvrage, dans le piège consistant à évaluer la pensée feuerbachienne à l'aune de sa critique marxienne (p. 167-168), l'essentiel de l'ouvrage parvient adéquatement à éviter ce travers (à la p. 72 par exemple). Il offre ainsi une excellente porte d'entrée, pour le lecteur francophone, à la pensée feuerbachienne telle qu'elle se présente dans *L'essence du christianisme*.

L'ouvrage de Clochec ne vise pas en effet à donner une vue générale de la philosophie feuerbachienne. L'auteure se limite *de facto* aux positions défendues dans *L'essence du christianisme* et aux textes ayant contribué de près ou de loin à sa genèse. Il sera ainsi peu ou pas question des orientations subséquentes que Feuerbach donnera à sa pensée. Cela est tout à fait naturel dans la mesure où l'exposition des positions défendues dans *L'essence du christianisme* et leur genèse constitue déjà une vaste tâche. Il est cependant plus surprenant de constater l'absence de commentaires sur la réception qu'obtint l'ouvrage à la suite de sa publication, que ce soit dans les milieux conservateurs, catholiques ou protestants, ou chez les Jeunes Hégléiens eux-mêmes, comme Bruno Bauer ou Stirner. Les réponses de Feuerbach à ses détracteurs peuvent en effet, par les explications qu'il livre, enrichir notre compréhension de son ouvrage. Cette absence reste néanmoins excusable en raison de l'ampleur des polémiques qu'il aurait fallu traiter.

L'ouvrage de Clochec se divise essentiellement en trois parties suivant un « triple fil directeur, politique, anthropologique et philosophique » (p. 13). La première retrace le cheminement intellectuel et philosophique de Feuerbach jusqu'à la publication de *L'essence du christianisme*. La seconde partie présente le cadre historique, philosophique et politique, ainsi que les principales thèses défendues dans l'ouvrage. La troisième partie enfin prend la forme d'une « lecture cursive » (p. 13), c'est-à-dire d'un commentaire rapide de l'ouvrage section par section. Le tout est suivi de courts extraits de *L'essence du christianisme* traduits par l'auteure¹.

Les deux premières parties de l'ouvrage sont particulièrement captivantes et permettent de se familiariser avec des textes de jeunesse de Feuerbach souvent peu commentés, mais essentiels pour comprendre son développement au sein de l'École hégélienne, puis sa prise de distance avec celle-ci. L'auteure y montre sa grande maîtrise du contexte historique et politique de l'époque du *Vormärz*², ainsi que des débats philosophiques qui marquent l'École hégélienne à l'époque.

Au-delà de cette dimension contextualiste des plus enrichissantes, Clochec démontre également une bonne maîtrise des thèses centrales de *L'essence du christianisme* qu'elle parvient à exposer avec clarté. À titre d'exemple, citons ce passage qui résume la conception feuerbachienne de la religion :

La religion est un sentiment subjectif de soi par le détour d'un être imaginaire (Dieu). Elle est donc illusoire, du fait de cette projection de soi hors de soi, mais a un contenu vrai en ce que Dieu n'est que la projection des propriétés humaines [...] Les prédicats divins ne sont donc pas contingents ni ne sont des superstitions arbitraires (p. 88).

Une telle posture, comme le note bien l'auteure, ne saurait être réduite ni à la critique de la religion opérée par les Lumières françaises (p. 57) ni à une tentative de sauvetage du noyau rationnel de la religion à la manière des Lumières kantienne (p. 88).

Pour Clochec, l'entreprise feuerbachienne consiste essentiellement à extraire du christianisme son noyau anthropologique. Or l'anthropologie feuerbachienne a une dimension fondamentalement sociale, fondée sur la

1. Si on ne peut qu'applaudir la qualité de ces traductions, il est cependant dommage, d'une part, que les références des extraits traduits de *L'essence du christianisme* soient tirées de l'édition allemande Reclam, alors que l'ensemble des références à *L'essence* faites dans le commentaire de Clochec est plutôt tiré de l'édition des *Gesammelte Werke* parue aux éditions Akademie Verlag. Un tableau des équivalences aurait été le bienvenu afin de pouvoir resituer les extraits traduits par rapport au commentaire de l'auteur, et vice versa. Il est aussi dommage d'autre part, surtout pour un ouvrage introductif, de ne pas avoir indiqué les références à la traduction de J.-P. Osier pour le lecteur francophone.

2. « Signifiant littéralement "avant-mars" », comme l'écrit l'auteure, « ce terme renvoie à la période allant du Congrès de Vienne, en 1815, aux révolutions européennes de 1848, celle de l'espace germanique débutant par une insurrection ayant lieu en mars à Berlin » (p. 17).

relation du Je et du Tu. Cette posture intersubjectiviste que Feuerbach développe dans le cadre de son anthropologie sociale a, comme le souligne l'auteure, une dimension à la fois politique et sociale (p. 10). Elle remet en question non seulement la transcendance divine, mais aussi celle du monarque. Et, plus fondamentalement, elle remet en question l'isolement de l'individu qui fonde l'anthropologie libérale. Cependant, pour Clohec, « si l'anthropologie sociale de Feuerbach s'oppose à une anthropologie individualiste libérale à la Humboldt en faisant de l'être humain un être constitué intersubjectivement, elle partage cependant avec une telle anthropologie libérale la théorie de l'histoire faisant de l'isolement des individus égoïstes le commencement de l'histoire humaine » (p. 167-168). Ce n'est que progressivement, par le biais d'une éducation (*Bildung*) historique que l'être humain, à l'instar de l'enfant, en vient à saisir ses rapports de dépendance par rapport à autrui, son appartenance au genre humain, lui qui se conçoit d'abord, du point de vue de la conscience, comme un être isolé et autonome. Telle est en un sens, la thèse interprétative adoptée par Clohec, et c'est ce qui explique à ses yeux le rapport initialement ambivalent de l'individu par rapport à son être générique, et justifie l'émergence de l'illusion théologique :

La saisie primitive de la différence entre “l'individualité”, ou “l'existence” empirique, et le “genre”, ou “l'essence”, rend cependant inévitable en un premier temps la distinction de ce penser infini vis-à-vis de soi-même, et son attribution extra-humaine, limitant l'être humain à son individualité finie. La religion trouve ainsi sa nécessité dans le décalage entre l'existence et l'essence du genre humain (p. 74).

Les qualités indéniables du travail de l'auteure, tant en matière de contextualisation, de vulgarisation que d'argumentation, n'excluent pas cependant que certaines de ses interprétations puissent être soumises au débat. On pense notamment à la distinction faite par Feuerbach entre religion et théologie. Si l'auteure note bien cette distinction (aux pages 44 et 89 notamment), elle semble exclure toute tentative de la part de Feuerbach d'opérer un sauvetage du concept de religion, même sous la forme sécularisée d'une religion de l'humanité : « la théologie est présentée [...] comme un développement nécessaire de la religion, ce qui exclut toute démarche consistant à vouloir sauver la religion contre la théologie » (p. 44). Et pourtant, Feuerbach n'écrit-il pas que la philosophie de l'avenir « prend la place de la religion ; elle a en elle l'essence de la religion, elle est en vérité elle-même religion³ ». Il faut ainsi noter l'usage potentiellement pluriel du concept de religion chez Feuerbach et faire droit à ses tentatives de se réap-

3. Ludwig Feuerbach, « Grundsätze der Philosophie der Zukunft » dans *Gesammelte Werke*, IX, Berlin, Akademie Verlag, 1970, s.340 / *Manifestes philosophiques*, trad. L. Althusser, Paris, PUF, 10/18, 1973, p. 263.

propre l'idée de religion en un sens positif, voire émancipateur⁴. En ce sens, l'auteure nous semble trop catégorique dans son jugement.

Le point de démarcation que l'auteure cherche à établir entre l'approche de Feuerbach et celle d'un Bruno Bauer demanderait lui aussi plus de nuances. Après avoir affirmé que l'approche feuerbachienne « se distingue [...] de celle de Bruno Bauer » (p. 82), Clohec affirme en effet : « Chez Feuerbach, la description de la croyance religieuse se fait ainsi beaucoup moins en termes phénoménologiques de conscience et d'expérience de celle-ci » (p. 82-83 ; et dans le même sens, p. 130). Mais une telle affirmation est d'autant plus affaiblie qu'elle affirme par ailleurs que

la méthode de présentation de *L'essence du christianisme* s'apparente à celle de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel. Il s'agit pour Feuerbach, à la suite de Hegel, de décrire le progrès de la conscience même, tout en explicitant des contradictions qui, si elles ne sont pas toujours explicites pour la conscience religieuse, si elles agissent, comme l'écrit Feuerbach en paraphrasant justement Hegel, « dans son dos », n'en déterminent pas moins son évolution (p. 109).

L'auteure se trouve ainsi contrainte à nuancer son propos sans toutefois renoncer à sa thèse : « Quoique, à l'intérieur du mouvement jeune-hégélien, Feuerbach se sépare nettement de Bruno Bauer par son naturalisme et son sensualisme, c'est ici le principe central de Bauer — la conscience de soi — qu'il reprend à son compte. La religion est une conscience de soi mystifiée que la philosophie athée doit clarifier » (p. 104). La preuve d'un tel emprunt n'est malheureusement pas démontrée et l'on se demande si *L'essence du christianisme* ne revêt pas une dimension phénoménologique plus importante que ne le laisse entendre l'auteure, sans qu'une telle dimension soit pour autant identique ou même redevable à l'approche bauerienne⁵.

Enfin, si Clohec désamorce à bon droit nombre de préjugés hérités du marxisme (selon lesquels Feuerbach ne penserait pas la société ou le travail et serait essentiellement un penseur contemplatif, affirmant l'immédiateté de la nature physique, etc.), elle ne se prononce pas directement sur ce qui demeure l'une des critiques les plus courantes en dehors du marxisme. Nombres de critiques en effet, depuis Max Stirner⁶ jusqu'à Michel Henry⁷, affirment d'une manière ou d'une autre que Feuerbach, loin de démontrer

4. Sur ces usages, voir notre contribution « „Emanzipatorische Religiosität“ Friedrich (und Ludwig) Feuerbachs *Religion der Zukunft* als Kritik am christlichen Individualismus » dans S. Schlüter, T. Polcik, J. Thumann (Hrsg.), *Philosophie und Pädagogik der Zukunft. Ludwig und Friedrich Feuerbach im Dialog*, Münster, Waxmann, 2018, s. 211-226.

5. Pour une interprétation de *L'essence du christianisme* comme phénoménologie de la conscience religieuse, voir le bel ouvrage de Marx W. Wartofsky, *Feuerbach*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

6. Cf. Max Stirner, *L'Unique et sa propriété et autres écrits*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1994, 437 p.

7. Cf. Michel Henry, « La critique de la religion et le concept de genre dans l'essence du christianisme », *Revue internationale de philosophie*, vol. 26, n° 101, 1972, p. 386-404.

que l'anthropologie constitue le secret de la religion, ne réussit qu'à anthropologiser le divin sous la forme de cette nouvelle idole que serait l'être générique. Que ce soit parce que l'être générique constitue tout autant que Dieu un spectre dominant l'individu (Stirner)⁸ ou simplement parce qu'il ne constitue qu'une version anthropologisée de l'esprit hégélien qui nie le singulier au nom de l'universel (Henry), ces critiques considèrent que Feuerbach ne fait que réhabiliter d'une main ce qu'il critique de l'autre. Certes, l'explicitation de la structure intersubjectiviste de l'anthropologie feuerbachienne peut fournir des éléments de réponses face à ces critiques, mais Pauline Clohec reste assez discrète quant aux rapports qu'entretient l'individu avec l'être générique et sur la place qu'accorde Feuerbach à l'individualité comme telle. Or c'est là, il nous semble, une question qu'il est d'autant plus important d'aborder qu'une bonne partie de l'actualité ou de l'inactualité de la posture feuerbachienne semble en dépendre.

Néanmoins, contre les tentatives de minimiser l'importance de l'entreprise feuerbachienne en soutenant qu'il n'aurait que sécularisé le contenu de la religion en en reproduisant la structure oppressive même, Clohec a raison d'écrire :

La sécularisation, politiquement comme spirituellement, n'est [...] pas une simple laïcisation formelle, laissant intacts les contenus du christianisme et leur enlevant seulement la référence à un Dieu transcendant. C'est l'objet même du christianisme et les normes politiques et morales qu'il justifiait qui sont transformés par le tournant historique auquel Feuerbach, par son livre, entend contribuer (p. 161).

Pour lire L'essence du christianisme de Ludwig Feuerbach constitue ainsi une excellente introduction à l'ouvrage du philosophe et au contexte au sein duquel il s'inscrit. Les remarques critiques que nous avons pu formuler n'entament en rien ni sa qualité ni son sérieux. Elles montrent au contraire, en un sens, que Pauline Clohec remplit son pari de présenter la pensée feuerbachienne pour et par elle-même en s'extrayant des interprétations de seconde main. Car toute entreprise exégétique, surtout lorsqu'il s'agit d'un auteur jusqu'alors peu discuté, suscite inéluctablement son lot de débats, l'émergence de points de vue divergents, etc. Et il faut, en un sens, plutôt y voir un mérite qu'une lacune que de susciter de tels questionnements qui permettent d'approfondir encore davantage notre compréhension d'une pensée riche et dense.

EMMANUEL CHAPUT

Université d'Ottawa

8. Stirner traitera Feuerbach de « pieux athée » (Stirner, *L'Unique et sa propriété et autres écrits*, p. 234) en l'accusant de faire de l'Homme, c.-à-d. de l'être générique, le nouveau dieu auquel chacun se doit de correspondre, auquel chacun doit se soumettre.

Manon Garcia, *On ne naît pas soumise, on le devient*, Paris, Climats Flammarion, 2018, 272 pages

Marie-Anne Casselot

La démocratie entre substance et procédure

Volume 46, numéro 1, printemps 2019

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1062022ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1062022ar>

[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

Casselot, M.-A. (2019). Compte rendu de [Manon Garcia, *On ne naît pas soumise, on le devient*, Paris, Climats Flammarion, 2018, 272 pages]. *Philosophiques*, 46 (1), 248–252. <https://doi.org/10.7202/1062022ar>

Manon Garcia, *On ne naît pas soumise, on le devient*, Paris, Climats Flammarion, 2018, 272 pages.

Manon Garcia, dans *On ne naît pas soumise, on le devient*, attaque de front l'enjeu de la soumission féminine, tabou à la fois philosophique et féministe s'il en est un. D'entrée de jeu, Garcia pose la question provocatrice de la participation des femmes à leur propre soumission : serait-ce une participation active, volontaire, voire voulue ? Pour résoudre cette question, Garcia s'attarde, dans cet excellent ouvrage de philosophie féministe, aux effets de la soumission féminine depuis le point de vue des femmes et « dans ce qu'elle a d'aliénant et de séduisant » (p. 24). Ce qui la conduira à une seconde question, non moins provocatrice que la première : serait-ce parce que les femmes tirent du plaisir ou certains avantages à leur soumission qu'elles s'y engagent activement ? Quelle situation et quelles motivations sont sous-jacentes à cette participation active ?

Selon Garcia, autant les philosophes que les féministes ont fait l'économie d'une étude approfondie de la soumission, ce qui empêche de saisir aujourd'hui toutes les subtilités du phénomène. La philosophie occidentale n'aurait pas étudié les motivations derrière la soumission d'un sujet, que ce soit face à un tyran ou bien à un pouvoir donné. C'est à l'aune du problème de la motivation à la soumission que Garcia réfère rapidement à La Boétie et à Freud comme deux philosophes ayant réellement pensé la soumission, malgré leurs limites théoriques respectives. Le premier a cherché à délimiter les raisons qui poussent un individu à se soumettre à un tyran, tandis que le second suggère une explication psychanalytique du « plaisir pris à sa propre souffrance » dans le masochisme. D'un côté, la soumission est une faute morale tandis que de l'autre, elle est une pathologie. Pour Garcia, les féministes n'ont pas plus résolu « l'énigme de la soumission » (p. 14) que les philosophes, notamment parce qu'elles cherchaient surtout à éviter le piège de l'essentialisme soutenant que la soumission féminine est naturelle à cause de l'infériorité des femmes. Historiquement, la soumission a été « prescrite comme un comportement normal, moral et naturel de la femme » (p. 15) ; dans ce contexte, les femmes étaient des victimes passives de la domination masculine.

Garcia propose pour sa part qu'étudier la soumission, d'un point de vue féministe, ne doit pas présupposer un déterminisme du destin des femmes — elles ne sont « pas des victimes, coupables, passives ou perverses » (p. 19). Réfléchir à la soumission féminine implique de « décrire une expérience vécue sans pour autant considérer cette expérience comme absolue, naturelle et nécessaire pour être une femme » (p. 21). La perspective de Garcia considère plutôt que « la soumission c'est l'action ou la situation de celui ou celle qui se soumet » (p. 31). Lorsqu'elle configure sa définition d'usage de la soumission, Garcia affirme qu'il y a eu décision consciente, dans la soumission, « de ne pas agir contre le pouvoir qui s'exerce sur soi »

(p. 31). La philosophe française distingue deux volontés possibles à l'œuvre dans la soumission : une volonté positive d'être soumis ou bien une volonté passive s'assimilant à de la résignation et à l'absence de résistance. Pour son projet, Garcia soutient donc qu'« étudier la soumission des femmes consiste à étudier l'action ou la situation des femmes lorsqu'elles sont partie prenante d'un rapport de domination auquel elles ne résistent pas » (p. 34).

Outre la réarticulation de la soumission en termes de participation active plutôt qu'en termes d'absence de résistance, l'intérêt principal du livre réside dans l'interprétation et la vulgarisation de la pensée de Simone de Beauvoir pour comprendre la soumission comme une prescription sociale inéluctable pour les femmes. Faisant fi d'une supposée « essence féminine soumise » Garcia explique que la soumission est *le* comportement prescrit aux femmes : si elles se soumettent effectivement, elles en tirent plusieurs bénéfices (tels que le statut socio-économique, la désirabilité, la valeur morale, etc.).

Afin de contextualiser Beauvoir, Garcia procède à une synthèse des influences de Martin Heidegger et de Jean-Paul Sartre pour expliquer les racines existentialistes du concept de situation. Il s'agit effectivement d'une bonne introduction à la pensée existentialiste, mais la démonstration ralentit à certains égards l'argument principal de Garcia. Cela dit, le concept de situation est central au projet du *Deuxième sexe* de Beauvoir, et Garcia ne peut en faire l'économie. La situation recouvre le contexte social, économique et politique dans lequel un individu existe, dont il peut partiellement se dépendre à travers ses projets et ses actions. Ainsi, appliqué aux femmes, « le concept de situation permet à la fois de décrire la réalité de l'infériorité des femmes par rapport aux hommes et de l'historiciser, c'est-à-dire de montrer qu'il n'y a rien de naturel et donc de fixé dans cette infériorité » (p. 71). Garcia peut alors avancer que, dans la société patriarcale, la norme sociale prescrite de la féminité est la soumission (p. 125).

Pour Garcia, la perspective beauvoirienne empêche de « penser l'individu en dehors de sa situation sociale » (p. 85), ce qui revient à dire que la soumission ne peut se comprendre comme une caractéristique individuelle ou fixe. La méthodologie originale de Beauvoir s'enracine dans la multiplication des expériences vécues singulières des femmes, à travers le grand nombre de témoignages, de récits littéraires, de journaux intimes présentés dans *Le deuxième sexe*. Garcia qualifie la méthodologie beauvoirienne comme une démarche inductive à la fois *ascendante* et *descendante*. C'est une méthodologie ascendante parce que Beauvoir part d'expériences singulières multiples, en fait ressortir les similarités pour enfin attester d'une régularité dans l'expérience de la soumission féminine. Ensuite, c'est une méthode descendante parce qu'elle permet de « comprendre la façon dont la situation générale de la femme influe sur les expériences vécues des femmes particulières » (p. 132).

Avec Beauvoir, Garcia retrace la structure de la soumission féminine à même la catégorie de l'Autre et le processus d'objectification à l'œuvre dans

la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave. Les femmes sont « bloquées dans une altérité absolue parce qu'elles [sont] objectifiée[s] par les hommes » (p. 158). Garcia excelle dans son explication de l'objectification comme élément constitutif de la soumission féminine. Dans leur réduction à un statut d'objet désirable pour le regard masculin, les femmes intériorisent que la féminité est synonyme de soumission :

La situation des femmes est indissociable de l'objectification que le regard masculin leur fait subir, et la domination masculine permet à cette objectification de passer inaperçue et de faire apparaître la soumission des femmes non pas comme le résultat de la domination des hommes mais comme leur condition objective (p. 159).

Toutefois, c'est dans le chapitre « Le corps-objet de la femme soumise » que la maîtrise de Garcia se dévoile entièrement. L'attrait résolument phénoménologique de son livre s'y fait ressentir, car elle illustre la spécificité de l'expérience corporelle telle qu'elle est vécue par les femmes. Pour Garcia, le corps féminin est un *corps social* avant d'être un *corps vécu*. C'est-à-dire qu'une femme expérimente son corps comme vu, perçu et désiré par autrui avant d'en vivre individuellement toutes les possibilités. À la puberté, la jeune fille se découvre *vue* et *désirée* par autrui avant de connaître elle-même son corps. Ce sont « des corps-pour-autrui avant même d'être des corps-pour-soi » (p. 187). L'identité des femmes serait ainsi étroitement liée à leur apparence physique, à leur corporalité, et c'est pourquoi Garcia insiste sur la dimension sociale du corps qui structure la situation des femmes en ce qu'elles sont destinées à se soumettre (p. 166). Ici, l'analyse de Garcia rejoint celle d'Iris Marion Young dans *Throwing Like a Girl* (1980) ou encore la lecture de Gail Weiss sur l'injonction oppressive de l'image corporelle pour les femmes dans *Body Images: Embodiment as Intercorporeality* (1999). L'expérience corporelle des femmes dénote l'ambiguïté fondamentale de leur expérience vécue entre liberté et aliénation; elles sont toujours sous la menace permanente de l'objectification, ce qui entraîne en retour la soumission pour tenter d'y échapper (p. 175). Dans ce processus d'objectification, la femme perd son corps comme étant sa propre prise sur le monde au profit d'un corps comme objet désirable pour les hommes. Processus qui est par ailleurs corollaire de celui par lequel le corps biologique devient le support des significations et des valeurs sociales; dans un contexte patriarcal, le corps des femmes « n'est que le support d'un destin qui est constitué socialement et qui est ensuite naturalisé dans le corps » (p. 171).

C'est à ce point que l'œuvre de Garcia se complexifie; dans son explication du plaisir pris à la soumission, la philosophe française note qu'il y a un pouvoir *dans la passivité* de la soumission féminine. Se soumettre au regard masculin, accepter son statut d'objet de désir, c'est un moyen de se réapproprier son corps *pour soi*. En se faisant consciemment objet de désir, la femme s'active *dans la passivité* même de la soumission. Malgré l'inélictable de la domination patriarcale, les femmes retrouvent un semblant de

pouvoir sur leur corps, elles reprennent le contrôle de leur prise sur le monde *dans* leur désirabilité même. Enfin, Garcia insiste sur le fait que « [l]e plaisir pris dans la soumission naît de la situation spécifique de la femme » (p. 191), renvoyant ainsi à une soumission qui n'est jamais prédéterminée ni immuable.

Toutefois, le pouvoir érotique qu'elle retire de se soumettre est toujours voué à l'échec car il est la manifestation d'une dépendance totale au regard et au désir masculin (p. 193). La femme soumise se soumet totalement, elle met en jeu son identité et sa valeur dans un besoin de validation par les hommes. Il y a bel et bien des « délices dans la soumission », tels qu'« esquiver le coût de la liberté », une « démission de soi » dans l'autre, un « plaisir individuel à choisir l'altérité » (p. 210). Garcia, suivant Beauvoir à la trace, souligne aussi que la soumission se manifeste dans les phénomènes du dévouement et de l'amour-abdication. Dans ces phénomènes, il y a démission de soi pour soutenir l'autre, « une forme de pouvoir dans l'anéantissement de soi » (p. 204). Même si, au cœur de cette démission de soi se trouve une exigence radicale envers l'autre : la personne soumise revendique un pouvoir sur l'autre, « une exigence ancrée dans le sacrifice de soi » (p. 201).

Enfin, Garcia conclut son ouvrage en affirmant que les femmes font, depuis leur situation, un « calcul coûts-bénéfices » entre la conformité aux normes de la féminité soumise et les « risques de la liberté ». Il est donc bien question pour les femmes d'un choix de la soumission, et non pas d'une supposée essence naturelle ou innée. Si la soumission féminine semble malgré tout être un destin, c'est parce qu'elle apparaît comme « la seule stratégie apparemment disponible à la femme pour devenir souveraine et pour acquérir une forme de maîtrise de soi et du monde qui a à voir avec l'autonomie » (p. 206). Fait remarquable, Garcia n'adopte jamais un ton moralisateur envers les femmes qui se soumettent et qui en tirent du plaisir. Toujours, elle entrelace son argumentaire avec des extraits tirés du *Deuxième sexe*, tout en évitant les écueils dogmatiques dans lesquels Beauvoir elle-même est tombée.

On ne naît pas soumise, on le devient est un ouvrage qui fera date en phénoménologie féministe, pour son propos original sur la soumission autant que pour sa synthèse de la pensée de Simone de Beauvoir. On retrouve des lignes excellentes, voire rafraîchissantes, sur la soumission féminine venant ancrer le projet dans la visée transformatrice de la philosophie féministe en général. Malgré tout, on ressent une certaine précaution prise par l'auteure dans ses nombreux détours théoriques avant d'entrer dans le vif du sujet de la soumission féminine dans les premiers chapitres. De façon évidente, Garcia maîtrise incontestablement son sujet : les quelques plaidoyers pour l'utilité d'une réflexion sur la soumission féminine semblent alors superflus. Cette perception provient sûrement de ce qui semble être l'objectif double de l'ouvrage — à la fois vulgarisation d'un enjeu philosophique et contribution originale contemporaine.

Bien que Garcia se penche sur l'apport de Catherine MacKinnon à propos du lien structurel entre hétérosexualité et domination, et Gayatri Spivak sur la difficulté des subalternes à parler de leur expérience vécue, l'absence d'autres penseuses féministes contemporaines est criante, notamment en ce qui concerne l'enjeu du consentement. Le choix de rester très près de Beauvoir est certes louable, mais plusieurs théoriciennes féministes contemporaines ont soulevé des enjeux limitrophes à la soumission. On pense notamment à Colette Guillaumin qui a réfléchi avec brio aux effets matériels et psychologiques de l'appropriation masculine sur les femmes. Toutefois, l'insistance sur Beauvoir se fait ressentir notamment dans l'absence d'étude approfondie de la notion de consentement. L'originalité d'*On ne naît pas soumise, on le devient* réside dans ce qu'il nous fait comprendre qu'il y a une part de volonté active et de plaisir dans la soumission féminine, et que cet état de fait provient de la situation ambiguë des femmes dans la société patriarcale. C'est une relation de non-résistance, de résignation, de reprise de pouvoir illusoire dont les femmes tirent des bénéfices matériels et moraux. Or le contexte actuel dans lequel s'inscrit cette œuvre aurait demandé une plus grande attention à l'enjeu du consentement tel qu'il est présentement vécu par les femmes au XXI^e siècle. Si Garcia mentionne du bout du clavier le moment *Moi Aussi*, elle n'approfondit pas les ramifications complexes entre le consentement, la violence subie et les tentatives de résistance des femmes. La situation actuelle des femmes est toujours ambiguë et elle a évolué depuis *Le deuxième sexe*. « Le consentement des femmes à leur propre soumission » (p. 242) prend aujourd'hui un tout autre visage, subtil et complexe, dont on aurait attendu une description contemporaine en conjonction avec l'analyse beauvoirienne qu'exécute Garcia.

Cela étant, *On ne naît pas soumise, on le devient* s'avère une remarquable contribution sur la complexité de la soumission féminine autant qu'une excellente synthèse de la pensée de Simone de Beauvoir. Écrit dans un style limpide et accessible, c'est un ouvrage de philosophie féministe à mettre entre plusieurs mains.

MARIE-ANNE CASSELOT

Université Laval

Markus Gabriel, *Le néo-existentialisme : penser l'esprit humain après l'échec du naturalisme*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2019, 179 pages.

Le présent ouvrage est la reprise augmentée et accompagnée de trois commentaires inédits d'une conférence prononcée notamment à l'Université Laval à l'invitation de la Chaire de philosophie dans le monde actuel. Gabriel y développe une objection et une solution de rechange au naturalisme réductionniste.

Markus Gabriel, *Le néo-existentialisme : penser l'esprit humain après l'échec du naturalisme*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2019, 179 pages

Simon Lavoie

La démocratie entre substance et procédure
Volume 46, numéro 1, printemps 2019

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1062023ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/1062023ar>

[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

Lavoie, S. (2019). Compte rendu de [Markus Gabriel, *Le néo-existentialisme : penser l'esprit humain après l'échec du naturalisme*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2019, 179 pages]. *Philosophiques*, 46 (1), 252–255.
<https://doi.org/10.7202/1062023ar>

Bien que Garcia se penche sur l'apport de Catherine MacKinnon à propos du lien structurel entre hétérosexualité et domination, et Gayatri Spivak sur la difficulté des subalternes à parler de leur expérience vécue, l'absence d'autres penseuses féministes contemporaines est criante, notamment en ce qui concerne l'enjeu du consentement. Le choix de rester très près de Beauvoir est certes louable, mais plusieurs théoriciennes féministes contemporaines ont soulevé des enjeux limitrophes à la soumission. On pense notamment à Colette Guillaumin qui a réfléchi avec brio aux effets matériels et psychologiques de l'appropriation masculine sur les femmes. Toutefois, l'insistance sur Beauvoir se fait ressentir notamment dans l'absence d'étude approfondie de la notion de consentement. L'originalité d'*On ne naît pas soumise, on le devient* réside dans ce qu'il nous fait comprendre qu'il y a une part de volonté active et de plaisir dans la soumission féminine, et que cet état de fait provient de la situation ambiguë des femmes dans la société patriarcale. C'est une relation de non-résistance, de résignation, de reprise de pouvoir illusoire dont les femmes tirent des bénéfices matériels et moraux. Or le contexte actuel dans lequel s'inscrit cette œuvre aurait demandé une plus grande attention à l'enjeu du consentement tel qu'il est présentement vécu par les femmes au XXI^e siècle. Si Garcia mentionne du bout du clavier le moment *Moi Aussi*, elle n'approfondit pas les ramifications complexes entre le consentement, la violence subie et les tentatives de résistance des femmes. La situation actuelle des femmes est toujours ambiguë et elle a évolué depuis *Le deuxième sexe*. « Le consentement des femmes à leur propre soumission » (p. 242) prend aujourd'hui un tout autre visage, subtil et complexe, dont on aurait attendu une description contemporaine en conjonction avec l'analyse beauvoirienne qu'exécute Garcia.

Cela étant, *On ne naît pas soumise, on le devient* s'avère une remarquable contribution sur la complexité de la soumission féminine autant qu'une excellente synthèse de la pensée de Simone de Beauvoir. Écrit dans un style limpide et accessible, c'est un ouvrage de philosophie féministe à mettre entre plusieurs mains.

MARIE-ANNE CASSELOT

Université Laval

Markus Gabriel, *Le néo-existentialisme : penser l'esprit humain après l'échec du naturalisme*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2019, 179 pages.

Le présent ouvrage est la reprise augmentée et accompagnée de trois commentaires inédits d'une conférence prononcée notamment à l'Université Laval à l'invitation de la Chaire de philosophie dans le monde actuel. Gabriel y développe une objection et une solution de rechange au naturalisme réductionniste.

Dans ce qui suit, nous présentons un aperçu de son raisonnement, ainsi que des commentaires qui l'accompagnent, avant de nous interroger sur son potentiel à rendre compte du foisonnement de recherches cognitives et neuroscientifiques.

Une part considérable de l'ouvrage est consacrée à détailler le naturalisme réductionniste, et à mettre en relief un « problème de placement » ainsi que sa charge mystérieuse : l'esprit peut-il apparaître au sein d'un monde qui en est dépourvu ? Peut-on l'y situer sans le faire disparaître ?

De manière large, aux yeux de Gabriel, le partisan du naturalisme réductionniste est le « scientifique moderne stéréotypé » (p. 17) qui répond par la négative à ces deux questions. Il tient pour une lacune ou pour une insuffisance temporaire dans nos connaissances le recours à des termes ou entités immatérielles dans nos explications de nous-mêmes, de nos actions et de nos pensées. Il considère ainsi l'esprit ou la conscience comme un épiphénomène, comme une nouveauté dépourvue de pouvoir causal, en voie d'élimination par son identification sans reste avec le cerveau et, partant, avec le monde naturel.

Au terme d'une décomposition du « naturalisme standard » en ses principales articulations (p. 32), Gabriel précise vouloir livrer l'essentiel de son propos critique à l'adresse du matérialisme, lequel consiste en une articulation métaphysique du naturalisme qui discrédite tout être non matériel. Un pan de cet exercice conclut à l'impossibilité de démontrer empiriquement un tel discrédit (p. 25-26, p. 39-40, p. 42). « Aucune découverte empirique, nous dit Gabriel, n'écarter l'existence d'objets immatériels » (p. 40). D'où il s'ensuit, à ses yeux, que le matérialisme est une « généralisation abusive pseudo-inductive largement injustifiée » (p. 42), une « mythologie » (p. 66), ainsi que la source d'« interprétations philosophiquement erronées de ce que les sciences naturelles ont établi et pourront jamais établir à l'avenir » (p. 34).

Des critiques du naturalisme métaphysique sont brièvement reconstituées, dont celles qu'ont articulées Joseph Levine (concepts mince/épais, p. 43-6), David Chalmers (l'argument de la concevabilité, p. 46-52), et Thomas Nagel (le principe d'intelligibilité, p. 53-56). Or Gabriel rejette une posture qui serait commune à ces philosophes et qui consisterait à concéder au matérialisme « les règles du jeu » (p. 56), à savoir que le monde matériel forme la totalité de référence au sein de laquelle l'esprit doit être situé. Gabriel rejette également la « (méta-)physique spéculative » qui fait appel à des découvertes scientifiques futures (en physique quantique dans le cas de Chalmers) pour concilier ce qui tient présentement lieu de dualisme avec la clôture causale du monde physique.

À ce titre, l'intérêt et l'originalité de la démarche de Gabriel semblent devoir être principalement jugés à l'aulne d'une série de propositions qui introduisent au réalisme pluraliste qu'il propose, dont premièrement celle qui vise à articuler l'acceptation d'une perspective biologique et évolution-

niste sur l'être humain à la répudiation de l'exhaustivité explicative de cette perspective et plus largement, celle du monde comme totalité englobante.

Une deuxième articulation est également centrale au propos de Gabriel, soit celle de l'unité et du pouvoir causal des « vocabulaires mentaux » avec leur pluralité indéfinie. Surtout que les autres critiques philosophiques du naturalisme qui sont considérées par Gabriel établissent la ligne de démarcation entre esprit et corps-matière au sein de l'ordre naturel. L'auteur propose pour sa part de recomposer la démarcation en termes d'un Geist se différenciant des entités indépendantes de nos concepts, et de situer les produits du Geist hors du monde tel que l'entend le matérialisme (p. 64).

La « tradition du Geist » tient les explications que se donnent les agents comme formant une part intégrale et indissociable de ce qu'ils font et de ce qu'ils sont (p. 71); explications que les agents tendent à partager, à produire à foison, et à positionner au sein d'un horizon ou d'un arrière-plan aussi large que possible (p. 66). Pour Gabriel, une conception intégralement matérialiste, ou même intégralement idéaliste du monde ne parviendrait pas à accommoder ou à satisfaire ce foisonnement et cette largeur des produits du Geist.

L'unité des vocabulaires mentaux et du Geist comme « structure d'explication » (d'interprétation et de prédiction des actions) impliquerait une différenciation de l'humain par rapport à la matière inanimée et par rapport aux autres espèces vivantes (p. 68, p. 71). De plus, comme cette différenciation est continue et changeante au fil du temps, aucune définition ostensive de l'esprit, par localisation neuronale ou autre des activités et des descriptions dont il fait l'objet, ne serait possible ni satisfaisante.

La relation entre le vélo et le cyclisme (p. 72-4) est offerte en guise de condensé de la relation esprit-cerveau comprise dans le modèle ontologique du réalisme pluraliste que les propositions précédentes visent à camper: les vélos sont nécessaires mais non suffisants au cyclisme. Le cyclisme est un ensemble d'intentions et de pratiques qu'il est impossible de déduire de la seule description des vélos, et qu'il est impossible d'éliminer au motif qu'il n'existe que des vélos.

Le texte de Gabriel est accompagné de trois commentaires critiques. Charles Taylor estime pour sa part voir dans les propos de Gabriel le type d'« argument très élégant » qu'il s'est lui-même efforcé d'administrer « depuis des décennies » (p. 79), tout en s'interrogeant sur l'adéquation du terme « néo-existentialisme » pour regrouper les pensées dont Gabriel prétend se réclamer, dont celles de Kant, de Hegel, de Kierkegaard et de Nietzsche.

Dans son commentaire, Jocelyn Benoist interroge la possibilité d'aller plus loin que Gabriel dans le discrédit de l'ontologie matérialiste et de la supériorité que celui-ci revendique, en remettant en question la pertinence d'affirmations ou d'assertions quant à l'existence même de l'esprit, et en explorant une voie pour éviter de constituer l'esprit en une dépendance et en un rapport uniquement négatif au monde.

Enfin, Andrea Kern défend quant à elle l'idée que Gabriel articule une position en proie à un problème qui « était au centre d'un débat parmi ceux qui appartiennent à la tradition idéaliste » (p. 105). Elle soutient en ce sens qu'en dépit du fait que Gabriel accepte la constitution biologique et animale de l'être humain, sa posture rend l'acceptation de cette constitution difficilement intelligible, à la différence d'une posture articulée à la manière d'Aristote sur les formes vivantes.

Je partage l'avis de Jocelyn Maclure dans l'Introduction, à l'effet que *Le néo-existentialisme* appelle à un positionnement plus soutenu et plus nourri par rapport aux autres visions disponibles. Bien que Gabriel tienne le naturalisme réductionniste comme la perspective qui s'est généralisée au sein de la philosophie de l'esprit et des sciences, et qu'il regarde comme l'équivalent d'une idéologie, il ne considère que Daniel Dennett à titre de personnalisation de cette perspective (mais aussi à titre d'héritier de la tradition du Geist et à titre de source crédible de la critique des objections au naturalisme). *Le néo-existentialisme* peut être une contribution à l'affirmation de la pertinence de la philosophie dans le monde actuel, s'il est compris comme un encouragement, plutôt qu'une dissuasion, à regarder plus loin et à embrasser le foisonnement actuel de recherches neuroscientifiques notamment. Citons à cet égard des exemples de travaux qui se sont imposés comme des partenaires de réflexion et de débat — travaux portant sur la causalité multi-niveau, sur la variation neurologique des comportements selon leur signification¹, sur l'assemblage d'anciens circuits en des mécanismes cognitifs spécialisés (tels que la lecture, l'attribution d'intention, l'expression et l'attribution d'émotions) par l'apprentissage et l'interaction sociale²; ou sur la contribution des motivations à l'action collective à la genèse des capacités d'auto-régulation et de conventionalisation notamment³. Chacun à leur manière, ces développements s'entendent sur l'immanence de ce que Gabriel nommerait les produits du Geist au monde naturel et causal, et en forme une conception plus riche et plus surprenante que celle du « scientifique moderne stéréotypé ».

SIMON LAVOIE

Chercheur indépendant
Québec

1. Robert Sapolsky, *Behave: the Biology of Humans at our Best and Worst*, New York, Penguin Books, 2017, 790 p.

2. Lisa Feldman Barrett, *How Emotions Are Made: the Secret Life of the Brain*, Boston, Houghton Mifflin Harcourt, 2018, 448 p.; Cecilia Heyes, *Cognitive Gadgets: the Cultural Evolution of Thinking*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2018, 304 p.

3. Michael Tomasello, *Becoming Human: A Theory of Ontogeny*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2018, 392 p.

Jean-Marc Narbonne et Josiane Boulad-Ayoub (dir.), *Reflets modernes de la démocratie athénienne*, Québec, Presses de l'Université Laval, « coll. Zêtêsis », 2017, 242 pages

Thibault Tranchant

La démocratie entre substance et procédure
Volume 46, numéro 1, printemps 2019

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1062024ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/1062024ar>

[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

Tranchant, T. (2019). Compte rendu de [Jean-Marc Narbonne et Josiane Boulad-Ayoub (dir.), *Reflets modernes de la démocratie athénienne*, Québec, Presses de l'Université Laval, « coll. Zêtêsis », 2017, 242 pages]. *Philosophiques*, 46 (1), 256–261. <https://doi.org/10.7202/1062024ar>

Jean-Marc Narbonne et Josiane Boulad-Ayoub (dir.), *Reflets modernes de la démocratie athénienne*, Québec, Presses de l'Université Laval, « coll. Zêtêsis », 2017, 242 pages.

Reflets modernes de la démocratie athénienne est un ouvrage collectif issu d'un colloque international organisé en 2017 à l'Université Laval par Jean-Marc Narbonne et Josiane Boulad-Ayoub. La thèse qui le structure se situe à l'intersection des programmes de recherche poursuivis par ses deux éditeurs scientifiques. D'un côté, penser l'émergence de la modernité comme un approfondissement et un élargissement d'une forme de réflexivité critique créée en Grèce antique; de l'autre, expliciter les fondements normatifs de la modernité philosophique et leurs impacts sur les montages politico-juridiques de la modernité politique. D'où la thèse centrale de ce collectif, autour de laquelle s'articule l'ensemble de ses contributions, sobrement présentées dans un ordre chronologique allant du XVIII^e au XXI^e siècle: contre une conception discontinuiste de l'histoire de la modernité, il convient d'inscrire la démocratie moderne, ses fondements libéraux et ses pratiques constitutives, dans un « *continuum idéologique*¹ » reliant l'Antiquité et la Modernité et permettant « de rendre compte de l'une par l'autre² ».

Plutôt qu'un compte rendu linéaire, nous proposerons ici une lecture thématique. Nous rendrons compte des contributions à cet ouvrage en les articulant à deux axes émergeant de leur totalité. Le premier axe porte sur la place de l'expérience démocratique athénienne dans la genèse du concept moderne de liberté et de ses pratiques, notamment la représentation politique. Quant au second, il porte sur la nature et le rôle de la figure de Platon dans la formation de la modernité philosophique et politique.

Si, comme le rappellent les éditeurs en introduction, il existait déjà des formes de représentation élective en Grèce antique, la réarticulation de la vie politique autour du principe représentatif peut raisonnablement être désignée comme une des caractéristiques centrales, parmi d'autres, de la modernité politique. Or l'essor du principe représentatif a, dans un premier temps, souvent été accompagné d'une mise à distance, sinon d'une caricature, de l'expérience démocratique athénienne. Le cas du rapport de l'abbé de Mably (1709-1785) à Athènes, objet de l'article de Hans-Jürgen Lüsebrink³, est caractéristique de la première étape de cette réception. Dans son commentaire *Des droits et devoirs du citoyen*, écrit en 1758 et publié posthume en 1789, Hans-Jürgen Lüsebrink nous montre, d'une part, comment la lecture des Anciens par Mably, en particulier Cicéron et Platon, a été le foyer de sa

1. Jean-Marc Narbonne, et Josiane Boulad-Ayoub (dir.), *Reflets modernes de la démocratie athénienne*, Québec, Presses de l'Université Laval, « coll. Zêtêsis », 2017, p. viii.

2. *Idem*.

3. Hans-Jürgen Lüsebrink, « Mably et la démocratie athénienne. Relecture de la philosophie ancienne dans l'ouvrage *Des droits et des devoirs du citoyen* (1758/1789) et son impact à l'époque révolutionnaire », in *Reflets modernes de la démocratie athénienne*, op. cit., p. 25-50.

conception de l'autonomie comme souveraineté de la loi et, d'autre part, comment le républicanisme représentatif mablien se construit contre l'image d'une Athènes démocratique jugée encourager l'irresponsabilité. Car si, pour Mably, les hommes sont bien égaux par nature et que les institutions politiques doivent s'accorder à une telle égalité de droit, « le législateur » doit aussi se garder de « confier le dépôt ou l'administration de la souveraineté » à une « assemblée d'artisans⁴ », comme cela aurait été le cas à Athènes, qui, ce faisant, se serait précipitée à sa perte. Mably préféra donc Sparte à Athènes; le Lacédémonien, frugal, voire austère, dispose d'une réserve et d'une rigueur morales dont serait dénué l'Athénien, homme vulgaire, qui ne respecte rien ni personne, pas même ses magistrats. C'est une appréciation semblable d'Athènes que documente la contribution de Josiane Boulad-Ayoub portant sur l'Idéologue Daunou⁵. Tout le problème de Daunou était de formuler dans le contexte postrévolutionnaire français le point d'équilibre institutionnel entre la figure du citoyen émergeant de la Révolution et la garantie de droits individuels par l'État. Or, dans son *Essai sur les garanties individuelles que réclame l'état actuel de la société* (1818) Daunou pose, comme le faisait Mably, la représentation comme rempart contre la tyrannie démocratique. Elle est le pivot sur lequel reposent les « garanties individuelles », ainsi que l'équilibre entre les attentes légitimes des citoyens et les nécessités de l'action gouvernementale — ce qui pose inévitablement en contrepartie le problème de la bonne représentation, que Daunou résout par un argument moral: « les électeurs devront prendre soin de choisir des représentants tels qu'ils épousent leurs intérêts communs au point de les confondre avec les leurs propres⁶ », écrit J. Boulad-Ayoub.

Il n'y aurait guère de « reflets modernes de la démocratie athénienne », sinon déformés, si cette expérience athénienne avait uniquement servi de repoussoir afin de graver les institutions représentatives dans le marbre des constitutions modernes. La méfiance envers les institutions parlementaires, documentée notamment dans l'article de Marc Angenot⁷ portant sur la critique de la démocratie bourgeoise par les courants socialistes de 1815 à 1917, a aussi été accompagnée, voire prolongée, par une redécouverte et une réappropriation profonde des pratiques politiques athéniennes. Dans sa contribution, Marie-Josée Lavallée⁸ propose de comparer les interprétations

4. Mably, *Entretiens avec Phocion*, cité dans Hans-Jürgen Lüsebrink, « Mably et la démocratie athénienne... », in *Reflets modernes de la démocratie athénienne*, op. cit., p. 46.

5. Josiane Boulad-Ayoub, « L'Idéologue Daunou, théoricien du libéralisme républicain et défenseur des "garanties individuelles" », in *Reflets modernes de la démocratie athénienne*, op. cit., p. 51-64.

6. *Ibid.*, p. 62.

7. Marc Angenot, « Un siècle d'argumentation anti-démocratique à l'extrême-gauche, 1815-1917 », in *Reflets modernes de la démocratie athénienne*, op. cit., p. 65-82.

8. Marie-Josée Lavallée, « Le miracle de la polis démocratique au xx^e siècle. Regard sur les philosophies politiques d'Hannah Arendt et Eric Voegelin », in *Reflets modernes de la démocratie athénienne*, op. cit., p. 131-158.

divergentes de l'Athènes démocratique d'Arendt et de Voegelin, contemporaines l'une de l'autre, et ayant toutes les deux l'expérience national-socialiste comme trauma structurant. Arendt, faisant de la *polis* une sorte d'idéal-type de sa théorie politique, y voyait non seulement une conception de la citoyenneté ménageant une place d'honneur à l'action, mais elle lui permettait également de penser les contours d'une communauté proprement politique pour laquelle la représentation n'était pas une institution nécessaire. D'où son intérêt pour le conseilisme, forme démocratique du socialisme où, à l'instar de la *polis*, « chaque citoyen » était convié « à prendre part à l'action⁹ ». De manière saisissante, cette interprétation politique de l'Athènes démocratique est mise en perspective avec celle, théologique cette fois, de Voegelin. Marie-Josée Lavallée redéploie la manière dont l'auteur de *La nouvelle science du politique* inscrivait le « miracle athénien » dans une philosophie de l'histoire ayant la question de « l'ordre » comme centre de gravité. Faisant écho à la philosophie platonicienne de l'âme, Voegelin définissait la *polis* comme une forme historiquement déterminée de mise en ordre, c'est-à-dire de relation quadrifactorielle entre l'homme, la société, le divin et le monde. Pour Voegelin, le miracle athénien est celui d'un accord inédit dans l'histoire entre les âmes et l'être; la démocratie des Anciens est une épiphanie politique. Ainsi, si Voegelin retrouve au final la thèse moderne, ancrée dans le platonisme politique, d'un désordre constitutif de la démocratie directe, c'est cependant en ayant reconnu dans un premier temps le type d'ordre qu'elle était parvenue, provisoirement et miraculeusement, à instituer.

Le texte de Marie-Josée Lavallée est suivi d'une deuxième interprétation politique, voisine de celle d'Arendt, à savoir celle de Cornelius Castoriadis¹⁰. Après un bref rappel du concept castoriadien de démocratie (universalisation de l'autonomie comme créativité institutionnelle et réflexivité normative), Sophie Klimis le met, dans un premier temps, en perspective avec son ontologie et sa conception du « social-historique ». Pour Castoriadis, en effet, l'essor de la démocratie athénienne est conditionné, sur le plan « social-historique », par la réception d'un « imaginaire » du chaos, préparé en amont par la poésie hésiodique et homérique et, sur le plan proprement ontologique, par une indétermination de l'être en sa totalité. Car, pour Castoriadis, retrouvant en cela Aristote, il n'y aurait nulle contingence de l'agir ni de responsabilité politique, éléments sur lesquels reposent l'action démocratique et la mise en commun des opinions, si l'être était universellement déterminé. Sophie Klimis poursuit son commentaire en présentant l'interprétation castoriadienne des institutions démocratiques athéniennes, dont un des foyers principaux est la critique de la représentation politique et des différentes formes de surdéterminations épistémiques de l'action démocratique.

9. *Ibid.*, p. 137.

10. Sophie Klimis, « Les racines grecques du projet démocratique selon Cornelius Castoriadis », in *Reflets modernes de la démocratie athénienne*, op. cit., p. 181-204.

cratique (l'« expertise », dit-on aujourd'hui). Un des mérites de l'interprétation castoriadienne du « germe grec » est, comme le montre bien Sophie Klimis, d'avoir documenté et travaillé en profondeur les pratiques et les institutions de la démocratie directe, démontrant ainsi qu'une vie démocratique institutionnalisée est bel et bien possible en dehors des mécanismes représentatifs.

Ces « reflets de la démocratie athénienne » viennent jeter une lumière crue sur un argument d'Hayek, qu'Olivier Clain se propose de commenter dans sa contribution¹¹ et qui conduit, d'après lui, à l'évacuation d'un « certain héritage grec » et au renforcement d'une conception strictement individualiste de la liberté : l'institution de la liberté doit prendre la forme de la constitutionnalisation des lois du marché. Contre Hayek, la thèse d'Olivier Clain, reposant sur un riche argumentaire étymologique et historique, est que l'institution de la liberté ne peut reposer sur une définition abstraite de la liberté comme celle « de ne pas être entravé ». Renouer avec les Grecs, c'est aussi rompre avec le procès d'objectivation d'une conception de la liberté qui, une fois devenue monde, détruit les conditions de l'exercice de la liberté.

Quelles sont les médiations intellectuelles ayant conditionné ce jeu de distorsion et de figuration de la démocratie directe, constitutif de l'appropriation moderne de l'expérience athénienne ? Un des intérêts de ce volume est de documenter transversalement le rôle de la figure platonicienne dans ce processus d'occultation et de redécouverte de l'expérience démocratique athénienne. La disqualification de la démocratie directe se loge en effet dans le creuset de sa critique par Platon, de même que sa redécouverte s'accompagne d'une problématisation du rapport de la philosophie platonicienne aux conditions politiques démocratiques qui l'ont rendue possible.

La contribution de Jean-Marc Narbonne¹² porte sur l'essor de l'anti-platonisme politique au XVIII^e siècle, tout en précisant, bien entendu, que la critique de Platon n'a pas attendu cette époque ni De Pauw et Condorcet afin d'exister. L'enjeu de la contribution de Jean-Marc Narbonne n'est pas tant de documenter une généalogie que d'isoler certains traits constitutifs de l'antiplatonisme politique, qui traverseront la modernité politique jusqu'à nous. Commentant Condorcet, Jean-Marc Narbonne isole cinq caractéristiques de l'antiplatonisme politique : la critique de l'abstraction philosophique ; la valorisation des aspirations individuelles au bonheur ; la critique des attributions statutaires (les classes, les castes) ; la critique du militarisme ; la critique de la surdétermination unitaire de la politique (l'action politique devrait avoir pour fin la réalisation de l'unité et de la concorde). Contre Platon, il serait possible de retrouver Athènes en empruntant l'un ou plusieurs

11. Olivier Clain, « La liberté chez Hayek ou l'abandon d'un certain héritage grec », in *Reflets modernes de la démocratie athénienne*, op. cit., p. 159-180.

12. Jean-Marc Narbonne, « La naissance de l'antiplatonisme moderne : De Pauw et Condorcet », in *Reflets modernes de la démocratie athénienne*, op. cit., p. 1-24.

de ces chemins. C'est ce que vient confirmer en un sens la contribution d'Yves Couture¹³, qui s'intéresse de manière comparative à la place réservée aux expériences antiques dans les philosophies politiques de Hegel et de Tocqueville. Après une riche synthèse des positions des deux auteurs, Yves Couture suggère dans sa conclusion que la comparaison entre les réflexions de Hegel et de Tocqueville sur la modernité politique et la démocratie nous ramène sur le plan bien plus fondamental du problème platonicien du rapport entre philosophie et politique. L'appréciation positive de la démocratie nécessite de sortir des coordonnées du platonisme politique, pour lequel la réalisation de la raison se comprend comme une mise au pas de la politique à la normativité philosophique. D'où, chez Hegel, la subordination de la démocratie à l'État comme figure objective de la raison et, chez Tocqueville, qui emprunte alors une voix peu platonicienne, d'une part, l'explicitation de la rationalité propre à la logique démocratique et, d'autre part, le rappel constant d'une distinction profonde entre l'ordre du discours philosophique et la pratique politique. Avec le texte d'Omer Moussaly¹⁴, il est intéressant de voir, sur l'exemple de Gramsci, comment peut se dénouer et se renouer le lien établi par Platon entre philosophie et politique. Car si Gramsci entendait penser une philosophie de la *praxis* en retournant, entre autres, aux sources de la dialectique platonicienne, il pensait également que la réalisation de la raison (schème profondément platonicien) dépendait des puissances de la rhétorique (schème profondément sophistique). Si le peuple (et non le philosophe-roi) est le sujet porteur de la raison dans l'histoire, sa mise en marche dépend cependant de sa persuasion. Ainsi, pour Gramsci, la rhétorique devient un moyen de réaliser la philosophie, car elle permet d'orienter les masses, et c'est en renouant avec elle que la philosophie peut se faire pratique.

Enfin, le dernier article du volume, celui de Geoffroy Mannet¹⁵ qui interprète la *Poétique* d'Aristote dans une perspective ranciérienne, permet d'approfondir l'idée d'un caractère antiplatonicien de la pratique démocratique, ou, plus précisément, la thèse selon laquelle une philosophie de la démocratie nécessite de rompre avec la manière, héritée de Platon, dont la philosophie se rapporte à la politique (c'est-à-dire sous la forme d'une surdétermination ou, comme l'écrivait Rancière, d'une mésentente). S'intéressant moins aux différences qu'à la continuité entre Aristote et Platon, Geoffroy Mannet lit la *Poétique* afin d'y confirmer deux thèses complémentaires: la *Poétique* exhibe une constitution apriorique et symbolique du peuple contribuant à son exclusion; elle révèle en même temps en creux la

13. Yves Couture, «L'État et la démocratie — Hegel et Tocqueville interprètes de la modernité», in *Reflets modernes de la démocratie athénienne*, op. cit., p. 83-106.

14. Omer Moussaly, «Le philosophe démocrate: rhétorique et philosophie chez Machiavel et Gramsci», in *Reflets modernes de la démocratie athénienne*, op. cit., p. 107-130.

15. Geoffroy Mannet, «Lire La *Poétique* d'Aristote à l'aune de Jacques Rancière: anarchie et démocratie», in *Reflets modernes de la démocratie athénienne*, op. cit., p. 205-224.

puissance de ce même peuple, qu'elle tente cependant de neutraliser. L'appréciation relativement positive de la démocratie par Aristote se trouve ainsi relativisée: d'un côté, la « bonne » démocratie, celle tragique d'un *dèmos* anobli; de l'autre, la « mauvaise » démocratie, celle comique d'un peuple laborieux. L'interprétation d'Aristote par Geoffroy Mannet nous permet donc de raffiner le sens de la critique du platonisme politique, puisqu'il ne suffit pas de se prononcer en faveur de la démocratie pour être « antiplatonicien », encore faut-il mettre en cause l'idée même que le philosophe puisse délimiter et réglementer l'usage de la parole et les formes de la politique. Retrouver la démocratie, contre Platon, c'est renouer avec la « mauvaise » démocratie, celle d'un Cléthène, qui vient reconfigurer la distribution attendue des rôles et des parts, sans pour autant que l'horizon d'une telle reconfiguration soit la « réalisation de la raison ».

En empruntant la voie d'une interprétation continuiste de l'histoire de la philosophie, *Reflets modernes de la démocratie athénienne* vient documenter une des tensions internes et constitutives de la modernité: son discours explicite de rupture avec les traditions lui permet de renouer avec sa propre tradition, celle d'une critique réflexive et constante de ses propres conditions d'énonciation, ainsi que celle d'un projet, toujours menacé, d'institutionnalisation de l'autonomie. L'appréciation de la figure platonicienne y apparaît comme l'un des enjeux principaux, car elle constitue une formidable mise en abyme d'une des dimensions internes de la modernité philosophique, à savoir, à l'instar de Platon, la mise en œuvre d'un projet de transformation du social à partir d'une enquête visant à circonscrire le contenu de la raison dans son rapport à l'universel.

THIBAUT TRANCHANT

Université de Rennes 1 et Université de Sherbrooke

Michel Sasseville, *La pratique de la philosophie en communauté de recherche: entre rupture et continuité*, avec la collaboration d'Anda Fournel, de Caroline Mc Carthy et de Samuel Nepton, Presses de l'Université Laval, 2018, 282 pages.

L'ouvrage, *La pratique de la philosophie en communauté de recherche: entre rupture et continuité*, écrit par le philosophe Michel Sasseville, avec la collaboration d'Anda Fondel, de Caroline Mc Carthy et de Samuel Nepton, réunit une trentaine de billets publiés sur le blogue du site de Philosophie pour enfants de l'Université Laval¹. Ils abordent les enjeux théoriques liés à la pratique de la philosophie en communauté de recherche et à la pratique de la philosophie avec les enfants, telle qu'elle est développée dans le pro-

1. Cf. <https://philoenfant.org>

Philosophiques

philosophiques

Michel Sasseville, *La pratique de la philosophie en communauté de recherche : entre rupture et continuité*, avec la collaboration d'Anda Fournel, de Caroline Mc Carthy et de Samuel Nepton, Presses de l'Université Laval, 2018, 282 pages

Claire Larroque

La démocratie entre substance et procédure
Volume 46, numéro 1, printemps 2019

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1062025ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1062025ar>

[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

Larroque, C. (2019). Compte rendu de [Michel Sasseville, *La pratique de la philosophie en communauté de recherche : entre rupture et continuité*, avec la collaboration d'Anda Fournel, de Caroline Mc Carthy et de Samuel Nepton, Presses de l'Université Laval, 2018, 282 pages]. *Philosophiques*, 46 (1), 261–266.
<https://doi.org/10.7202/1062025ar>

puissance de ce même peuple, qu'elle tente cependant de neutraliser. L'appréciation relativement positive de la démocratie par Aristote se trouve ainsi relativisée: d'un côté, la « bonne » démocratie, celle tragique d'un *dèmos* anobli; de l'autre, la « mauvaise » démocratie, celle comique d'un peuple laborieux. L'interprétation d'Aristote par Geoffroy Mannet nous permet donc de raffiner le sens de la critique du platonisme politique, puisqu'il ne suffit pas de se prononcer en faveur de la démocratie pour être « antiplatonicien », encore faut-il mettre en cause l'idée même que le philosophe puisse délimiter et réglementer l'usage de la parole et les formes de la politique. Retrouver la démocratie, contre Platon, c'est renouer avec la « mauvaise » démocratie, celle d'un Clithène, qui vient reconfigurer la distribution attendue des rôles et des parts, sans pour autant que l'horizon d'une telle reconfiguration soit la « réalisation de la raison ».

En empruntant la voie d'une interprétation continuiste de l'histoire de la philosophie, *Reflets modernes de la démocratie athénienne* vient documenter une des tensions internes et constitutives de la modernité: son discours explicite de rupture avec les traditions lui permet de renouer avec sa propre tradition, celle d'une critique réflexive et constante de ses propres conditions d'énonciation, ainsi que celle d'un projet, toujours menacé, d'institutionnalisation de l'autonomie. L'appréciation de la figure platonicienne y apparaît comme l'un des enjeux principaux, car elle constitue une formidable mise en abyme d'une des dimensions internes de la modernité philosophique, à savoir, à l'instar de Platon, la mise en œuvre d'un projet de transformation du social à partir d'une enquête visant à circonscrire le contenu de la raison dans son rapport à l'universel.

THIBAUT TRANCHANT

Université de Rennes 1 et Université de Sherbrooke

Michel Sasseville, *La pratique de la philosophie en communauté de recherche: entre rupture et continuité*, avec la collaboration d'Anda Fournel, de Caroline Mc Carthy et de Samuel Nepton, Presses de l'Université Laval, 2018, 282 pages.

L'ouvrage, *La pratique de la philosophie en communauté de recherche: entre rupture et continuité*, écrit par le philosophe Michel Sasseville, avec la collaboration d'Anda Fondel, de Caroline Mc Carthy et de Samuel Nepton, réunit une trentaine de billets publiés sur le blogue du site de Philosophie pour enfants de l'Université Laval¹. Ils abordent les enjeux théoriques liés à la pratique de la philosophie en communauté de recherche et à la pratique de la philosophie avec les enfants, telle qu'elle est développée dans le pro-

1. Cf. <https://philoenfant.org>

gramme de Matthew Lipman et de Ann Margaret Sharp, tout en faisant référence à des expériences de terrain et en s'appuyant sur elles.

Si le livre n'est donc pas le fruit de nouvelles recherches, il vise, par la restructuration thématique des différents billets, à leur donner une cohérence et un fil directeur. L'auteur s'attache à montrer que ces pratiques s'inscrivent en rupture avec l'éducation traditionnelle, mais aussi en continuité « avec ce qui s'est fait depuis plus de 2 500 ans dans le monde de l'éducation préoccupé de former plus intégralement possible l'être humain sous l'angle de sa pensée » (p. 2). Comment comprendre le paradoxe ainsi mis en avant ? La pratique de la philosophie pour enfants n'en est-elle pas à ses débuts ? En effet, à peine quarante ans nous séparent des premières tentatives réalisées par Matthew Lipman. L'objectif de cet ouvrage est justement de montrer pourquoi ces pratiques doivent certes être comprises comme des pratiques qui renouvellent, voire renversent, les schémas éducatifs habituels tout en prolongeant également une certaine tradition éducative.

La communauté de recherche philosophique

Sasseville explique qu'une communauté de recherche philosophique (CRP) désigne un groupe de personnes engagées dans un processus de recherche concernant un problème qui présente une importance à leurs yeux. Ce groupe de personnes s'emploie à préciser le problème, « à élaborer une ou des hypothèses (ainsi que des outils de vérification) permettant de solutionner le problème » (p. 7), et s'interrogent sur la dimension logique, esthétique, épistémologique, éthique et métaphysique du problème qui fait l'objet de leur recherche. C'est cet aspect qui rend la communauté de recherche, spécifiquement, « philosophique ».

La CRP suit également un certain déroulement. Dans celui présenté par Lipman et Sharp, les participants sont invités à lire une histoire et à identifier ce qui pose problème pour eux. Une fois ce temps de la « cueillette des questions » terminée, les participants s'engagent dans un dialogue, guidé par un animateur, qui prend la forme de la délibération. L'expression des différents points de vue doit alors conduire le groupe à développer un processus d'argumentation qui ne consiste pas à argumenter contre, mais avec les autres. C'est d'ailleurs en ce sens que Sasseville écrit, dans l'un des billets, qu'il « n'aime pas le mot débat » (p. 25). Selon lui, le terme renvoie à une idée de confrontation qui est inappropriée pour décrire ce qui se passe dans une communauté de recherche philosophique.

Dans ce dispositif, la pratique du questionnement joue un rôle central : « questionner et se questionner sont au centre de la pédagogie promue par la CRP » (A. Fondel, p. 35). L'animateur cherche à créer une pensée collaborative afin de « mettre les membres de la communauté au défi de penser : choisir l'interrogation plutôt que l'assertion » (p. 36). Ce procédé, qui incite les membres de la communauté de recherche à remettre en question par eux-mêmes, et avec les autres, favorise la formation de la pensée critique. L'invi-

tation à adopter une démarche épistémique requiert également, de la part de l'animateur, des solides compétences de questionnements, construites grâce à des habiletés de penser (demander des clarifications et justifications, évaluer des présupposés, envisager les implications). Si la CRP contribue à développer des habiletés cognitives, le dialogue qui se développe en CRP suscite aussi « une dynamique qui favorise un accroissement de la sensibilité aux relations interpersonnelles » (C. Mc Carthy, p. 73). En s'engageant dans une enquête commune, les participants sont dans une perspective de co-construction du fait de la co-élaboration des idées. Or cette dimension de co-construction est aussi rendue possible par le développement de certaines conduites sociales, voire vertus morales, comme l'indulgence, l'écoute mutuelle, la bienveillance, le respect ou l'entraide².

La pratique de la Philosophie pour enfants

« Quand on entreprend de faire l'inventaire de toutes les activités entourant la pratique de la philosophie avec les enfants qui ont lieu actuellement sur la planète, on a tôt fait de constater que cette pratique a plusieurs visages » (p. 95). Quelle est alors la spécificité de la pratique développée par Lipman et Sharp? Elle consiste, explique Sasseville, à inviter les enfants à discuter d'un sujet à partir d'un matériel³ qui modélise la pratique de la philosophie en communauté de recherche. Autrement dit, dans cette méthode, il ne suffit pas de « réfléchir sur des sujets comme l'amour, l'art, la beauté, le bonheur, le corps et l'esprit [...] pour apprendre à penser par et pour soi-même avec les autres de manière structurée et avec excellence. Encore faut-il que cette réflexion soit constamment accompagnée d'un souci, tant des enfants que de l'animateur, de la qualité de l'utilisation des outils de la pensée dont elle se sert pour produire la réflexion » (p. 99). Le sujet de la réflexion et la manière dont on s'y prend pour traiter le sujet (qualité des actes de la pensée) sont deux aspects fondamentaux de cette pratique. Pour Lipman et Sharp, le matériel philosophique utilisé joue, à cet égard, un rôle majeur. Les histoires philosophiques à destination des enfants, proposées en début de processus, motivent les enfants à s'engager dans une recherche philosophique⁴ et leur

2. Sasseville insiste sur le fait que le développement conjoint des habiletés cognitives et affectives est fondamental dans le programme de philosophie avec les enfants de Lipman et Sharp, voir les tableaux suivants: « liste partielle des habiletés cognitives » (p. 138) et « liste partielle des dispositions » (p. 139).

3. Il s'agit d'histoires philosophiques écrites pour les enfants, ainsi que de guides d'accompagnement destinés aux enseignants. Ces histoires, écrites par Lipman et Sharp eux-mêmes, abordent différents domaines de recherche présents en philosophie. Par exemple, le livre *Lisa* (1978) se concentre sur l'éthique; *La Découverte d'Harry Stottlemeier* (Vrin, 1978 [1974]) invite à aborder certains des problèmes traités en logique; le livre *Mark*, de son côté, met l'accent sur la philosophie sociale et politique (1980).

4. Une des raisons qui incite M. Lipman « à introduire la philosophie aux enfants par le biais d'une histoire tient au fait que la plupart des enfants aiment les histoires » (p. 106).

servent de modèles. Par leur forme dialogique, elles les invitent à suivre la conduite des personnages qui se questionnent sans relâche, expriment des points de vue différents, dégagent des présupposés, examinent les raisons, dans un contexte où l'écoute mutuelle, le respect et la collaboration sont des composantes essentielles. Les enfants engagés dans ce type de recherche dépassent, par conséquent, le simple échange d'opinions. Progressivement, ils deviennent soucieux non seulement de dire des choses, mais de les dire d'une certaine manière. Ces outils de la recherche « permettent de structurer le discours en lui donnant une forme qui donne sens à ce discours. Un sens qui n'est pas celui de la pensée exprimée, mais aussi la façon dont elle s'inscrit dans la recherche » (p. 143). Dans cette perspective, certaines conduites de l'animateur sont nécessaires et encouragées (sensibiliser les enfants aux conséquences de leurs présomptions, découvrir les raisons qui justifient leurs affirmations), d'autres sont à éviter (s'emparer de la discussion, obliger les élèves à poursuivre une discussion jusqu'à en trouver « la réponse »)⁵.

La pratique de la philosophie avec les enfants, un nouveau paradigme d'enseignement?

Pour quelles raisons la pratique de la communauté de recherche philosophique avec les enfants, ainsi définie, marquerait-elle une rupture avec l'éducation traditionnelle, jusqu'à en effrayer certains⁶? Selon Sasseville, les caractéristiques qui fondent l'éducation traditionnelle — comme l'apprentissage de certaines connaissances, la priorité donnée au résultat, l'enseignement sous forme de conférence où l'enseignant endosse un rôle d'autorité — sont entièrement remises en cause par le schéma éducatif lipmanien. Il n'est plus question d'un savoir à transmettre qu'on posséderait avec certitude, mais « d'un savoir à co-construire avec les enfants et pour lequel l'enseignant n'a pas nécessairement de certitudes » (p. 198). Cette remise en question du rapport au savoir engendre, de fait, un renversement de la vision de l'enseignement. Ce qui importe désormais, c'est que l'enseignant favorise le développement de la pensée et, de surcroît, l'apprentissage des outils permettant ce développement, chaque enfant devant apprendre comment devenir un « enquêteur » (p. 48). Cette idée, selon laquelle il convient d'enseigner la méthode de l'enquête plutôt que ses résultats, s'appuie, comme le montre Samuel Nepton (p. 47), sur la pensée du philosophe pragmatiste John Dewey qui a eu une forte influence sur les travaux de Lipman⁷. Ainsi, à l'exposé

5. Voir le billet « 25 conduites de l'animateur à éviter en Philosophie pour enfants » (p. 121) qui reprend l'avertissement de Lipman dans le guide d'accompagnement, *Recherches philosophiques*, du roman *La Découverte de Harry*.

6. Cf. le billet intitulé « Qui a peur de la Philosophie...pour enfants? » (p. 197).

7. S'ils partagent l'idée qu'il faut faire de l'école un lieu où l'on apprend à penser, Dewey et Lipman ne s'accordent pas forcément sur les moyens pour y arriver. Alors que Dewey fait de l'enquête scientifique le modèle du processus éducatif, Lipman considère que « l'ensei-

magistral, il convient de préférer un dispositif dialogique favorisant la formation du jugement des enfants tout comme l'acquisition de dispositions sociales, favorisant « l'exercice d'une démocratie cognitive » (p. 13). Il ne s'agit pas de leur enseigner l'histoire de la philosophie (ce que tel ou tel penseur a pu développer concernant tel ou tel concept) mais de « les préparer à s'engager dans l'acte de philosopher en exemplifiant notamment l'usage des outils que les philosophes, tout au long de l'histoire de cette discipline, ont su en faire » (p. 98). La pratique de la philosophie pour enfants vient donc aussi bousculer une certaine conception de la philosophie et de son enseignement que l'auteur résume ainsi : « s'il s'agit de philosophie, cela ne peut être pour les enfants ; et si ce programme s'adresse aux enfants, cela ne peut être de la philosophie » (p. 203).

Si la philosophie avec les enfants entraîne un changement de paradigme éducatif, comment comprendre qu'elle puisse tout de même s'inscrire dans une tradition éducative ? Sasseville s'efforce de montrer que cette pratique est le prolongement de ce qui s'est pratiqué dans le monde de l'éducation depuis l'Antiquité avec la venue des arts dits « libéraux »⁸. Ces derniers comprennent deux parties : le *trivium* (grammaire, rhétorique et dialectique) et le *quadrivium* (arithmétique, géométrie, musique et astronomie). Après avoir exposé une brève histoire de la pratique des arts libéraux et mis en avant les convergences avec la pratique de la philosophie pour enfants, Sasseville soutient que « la lacune qu'ont voulu combler Lipman et Sharp dans les programmes d'études contemporains par l'introduction de la philosophie dès le primaire dans ces programmes : c'est en grande partie un retour à la pratique de la dialectique, une dimension importante de la tradition qui a marqué le système d'éducation en Occident depuis l'Antiquité » (p. 257). La dialectique, telle qu'elle a été formalisée dans la théorie logique d'Aristote (qui sera ensuite identifiée comme un art libéral), sert à fournir une méthode qui permet d'envisager une multiplicité d'opinions probables et de mener leur examen logique. C'est à partir de la prise en considération et de l'analyse des opinions probables⁹ que se dessine la recherche visant la découverte du vrai. Or la recherche qui est en jeu lors d'une discussion philosophique intègre

gnement de pensée pouvait être atteint grâce à un moyen encore mieux adapté que la science : la philosophie » (p. 49). À l'enquête *scientifique*, Lipman préfère l'enquête *conceptuelle*.

8. Sasseville s'appuie sur la définition qui retient, plus particulièrement, l'attention des historiens : « ces arts avaient (et ont encore) pour but, la plupart du temps, de conduire des personnes à développer les outils nécessaires pour vivre dans une société relativement libre qui a besoin, pour être, de citoyens capables minimalement de lire, d'écrire, de compter et de penser de façon rigoureuse » (p. 204). Sasseville précise qu'il a développé, de façon approfondie, ce point dans sa thèse de doctorat.

9. Sasseville souligne néanmoins que chez Aristote, la recherche dialectique s'appuie toujours sur le probable alors que le programme de Lipman et Sharp « invite les enfants à produire toutes sortes d'hypothèses, mêmes celles qui apparaissent, à première vue, paradoxales, c'est-à-dire hautement improbables » (p. 246).

justement « des composantes visant à découvrir des contre-exemples et des contre-propositions aux positions adoptées par les participants afin de les engager dans un processus à la fois critique et créatif, en un mot: dialectique » (p. 243). Si Sasseville précise que la pensée philosophique que le programme de Lipman et Sharp permet d'articuler ne recouvre pas tous les modes de la pensée présents dans les arts libéraux, il montre que c'est essentiellement dans la pratique de la dialectique que la philosophie pour enfants prolonge une certaine tradition éducative.

Le présent ouvrage est une introduction riche et exigeante à la CRP, ainsi qu'au programme de philosophie pour enfants de Lipman et Sharp, qu'il a le grand mérite de présenter de façon abordable. Les billets rassemblés sont, certes, inégaux (tant par leur format que par leur contenu), mais leur lecture offre un bel aperçu de la richesse théorique de ces pratiques et de leurs implications concrètes, tout en mettant en lumière les problématiques qu'elles soulèvent pour le monde éducatif. Si ce livre peut constituer un solide outil de travail pour les (futurs) animateurs et les enseignants, il est aussi une invitation à (re)lire d'autres ouvrages pour approfondir le sujet.

CLAIRE LARROQUE

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Barbara Stiegler, *« Il faut s'adapter ». Sur un nouvel impératif politique*, Paris, Gallimard, « coll. » Les Essais, 338 pages.

Hors de la « biopolitique » point de salut ?

Le livre de Barbara Stiegler, sous couvert de reconstituer le débat historique qui, entre les deux guerres, a opposé frontalement les deux penseurs américains que sont Walter Lippmann et John Dewey, entend en réalité dénoncer une « idéologie » contemporaine, celle que Margaret Thatcher a résumée par le sigle TINA : « There Is No Alternative, il n'y a pas de solution de rechange ». Il faut que les hommes s'adaptent à la nouvelle réalité née d'une loi d'airain de l'histoire qu'est le capitalisme mondialisé. Devant ce Moloch, dont le développement est l'effet des lois les plus objectives — celles de l'économie concurrentielle — les individus doivent renoncer à leurs archaïsmes, à leurs préjugés, renoncer à vouloir modeler au gré de leurs désirs une réalité qui leur déplaît mais qui ne saurait être autre qu'elle n'est. Changer leurs désirs plutôt que l'ordre du monde en somme. Renoncer aux rêves d'égalité, de démocratie, de justice sociale, de société décente maîtrisée par l'intelligence collective, de respect de l'environnement, pour voir enfin la réalité telle qu'elle est et y adapter leurs comportements et leurs concepts.

Cette représentation de l'évolution actuelle des sociétés modernes serait, selon l'auteure, fondée sur l'importation d'un modèle biologique, et Walter Lippmann, journaliste influent dans les milieux gouvernementaux entre les deux guerres aux États-Unis, est ici présenté comme l'apôtre — ou

Barbara Stiegler, « *Il faut s'adapter* ». *Sur un nouvel impératif politique*, Paris, Gallimard, « coll. » Les Essais, 338 pages

Jean-Fabien Spitz

La démocratie entre substance et procédure

Volume 46, numéro 1, printemps 2019

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1062026ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1062026ar>

[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

Spitz, J.-F. (2019). Compte rendu de [Barbara Stiegler, « *Il faut s'adapter* ». *Sur un nouvel impératif politique*, Paris, Gallimard, « coll. » Les Essais, 338 pages]. *Philosophiques*, 46 (1), 266–270. <https://doi.org/10.7202/1062026ar>

justement « des composantes visant à découvrir des contre-exemples et des contre-propositions aux positions adoptées par les participants afin de les engager dans un processus à la fois critique et créatif, en un mot: dialectique » (p. 243). Si Sasseville précise que la pensée philosophique que le programme de Lipman et Sharp permet d'articuler ne recouvre pas tous les modes de la pensée présents dans les arts libéraux, il montre que c'est essentiellement dans la pratique de la dialectique que la philosophie pour enfants prolonge une certaine tradition éducative.

Le présent ouvrage est une introduction riche et exigeante à la CRP, ainsi qu'au programme de philosophie pour enfants de Lipman et Sharp, qu'il a le grand mérite de présenter de façon abordable. Les billets rassemblés sont, certes, inégaux (tant par leur format que par leur contenu), mais leur lecture offre un bel aperçu de la richesse théorique de ces pratiques et de leurs implications concrètes, tout en mettant en lumière les problématiques qu'elles soulèvent pour le monde éducatif. Si ce livre peut constituer un solide outil de travail pour les (futurs) animateurs et les enseignants, il est aussi une invitation à (re)lire d'autres ouvrages pour approfondir le sujet.

CLAIRE LARROQUE

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Barbara Stiegler, *« Il faut s'adapter ». Sur un nouvel impératif politique*, Paris, Gallimard, « coll. » Les Essais, 338 pages.

Hors de la « biopolitique » point de salut ?

Le livre de Barbara Stiegler, sous couvert de reconstituer le débat historique qui, entre les deux guerres, a opposé frontalement les deux penseurs américains que sont Walter Lippmann et John Dewey, entend en réalité dénoncer une « idéologie » contemporaine, celle que Margaret Thatcher a résumée par le sigle TINA : « There Is No Alternative, il n'y a pas de solution de rechange ». Il faut que les hommes s'adaptent à la nouvelle réalité née d'une loi d'airain de l'histoire qu'est le capitalisme mondialisé. Devant ce Moloch, dont le développement est l'effet des lois les plus objectives — celles de l'économie concurrentielle — les individus doivent renoncer à leurs archaïsmes, à leurs préjugés, renoncer à vouloir modeler au gré de leurs désirs une réalité qui leur déplaît mais qui ne saurait être autre qu'elle n'est. Changer leurs désirs plutôt que l'ordre du monde en somme. Renoncer aux rêves d'égalité, de démocratie, de justice sociale, de société décente maîtrisée par l'intelligence collective, de respect de l'environnement, pour voir enfin la réalité telle qu'elle est et y adapter leurs comportements et leurs concepts.

Cette représentation de l'évolution actuelle des sociétés modernes serait, selon l'auteure, fondée sur l'importation d'un modèle biologique, et Walter Lippmann, journaliste influent dans les milieux gouvernementaux entre les deux guerres aux États-Unis, est ici présenté comme l'apôtre — ou

le précurseur — de cette approche biologisante du social qui conçoit la société comme un organisme évoluant d'après des lois autonomes et indépendantes de la volonté, et surtout de l'intelligence des acteurs. Le modèle utilisé serait darwinien, ou plutôt pseudo darwinien, tant il met l'accent sur l'idée que l'orientation de l'évolution sociale — plus de production de richesse, plus de spécialisation, plus de division du travail, plus de globalisation, plus d'intégration de l'ensemble des activités humaines dans la sphère du marché et de la concurrence — est rigide et non pas susceptible de se modifier plastiquement à mesure de l'évolution elle-même.

Lippmann n'est pas un penseur très cohérent ni très systématique, mais certaines lignes de force de sa conception des sociétés « démocratiques » modernes peuvent néanmoins, selon l'auteure, être mises en lumière.

D'abord l'idée que les représentations de la masse des individus sont inadaptées à l'état actuel de la société. Elles sont liées à une société statique : égalité, justice sociale, maîtrise des excès sont des catégories qui conviennent à des états (ce que l'auteure appelle des *stases*) mais pas à des flux. Or les flux sont la réalité.

Ensuite l'idée que, parce que la masse est prisonnière de représentations inadaptées et retardataires, la démocratie — le gouvernement par la volonté du plus grand nombre — est une impossibilité. Il convient donc de la remplacer par le règne d'experts avertis de la fluidité inéluctable et qui, conscients qu'aucune représentation statique ne peut avoir prise sur la société sans l'immobiliser et entraver son progrès, sont convaincus que la seule approche possible consiste à affiner les procédures juridiques issues de l'évolution pour rendre la concurrence plus parfaite et pour maintenir l'authenticité du mouvement des facteurs matériels et humains sans jamais chercher à lui imposer une forme *construite* par l'intelligence. L'idée, on le voit, est parente de l'opposition tracée ensuite par Hayek entre représentations évolutionnistes et représentations constructivistes de la société.

Enfin l'idée d'une gestion biopolitique des populations destinée à réformer les représentations statiques et archaïsantes des individus et à les contraindre à adopter des comportements qui épousent les besoins du capitalisme mondialisé. C'est ce que l'auteure appelle un « programme biopolitique de réadaptation de l'espèce humaine par le pouvoir des experts ».

Le projet lippmannien — ici largement expurgé de ses hésitations et de ses contradictions — vise donc à retirer toute « signification crédible à l'idée de soumettre l'évolution humaine à un contrôle conscient » (p. 182) et il voit dans cette idée une illusion dangereuse. Il récupère ainsi l'apport de la conception bergsonienne de l'évolution pour laquelle l'intelligence a pour fonction exclusive de nous adapter de manière seulement fictive à notre milieu en découpant artificiellement des « plans fixes » dans le flux. La santé des sociétés, leur développement conforme à leur nature, exige donc la mise hors jeu de l'intelligence, la déclaration de son incompetence à dire vers où les sociétés doivent se diriger et quelle forme elles doivent revêtir. Selon l'au-

teure, c'est donc à partir d'une certaine interprétation de la nature de l'espèce humaine et du sens de l'évolution, et plus précisément sur une interprétation du décalage temporel qui existe nécessairement entre les deux — le thème du retard, de l'ankylose intellectuelle qui interdit l'adaptation — qu'il faut reconstruire la généalogie de l'invitation actuelle à la « réforme » des esprits et des institutions pour les mettre en phase avec les exigences de l'évolution sociale. S'il y a des dysfonctionnements, c'est la population qui est défectueuse et non les institutions du capitalisme actuel.

L'entreprise de dénonciation de cette biologisation du social et de l'élimination de la politique démocratique à laquelle elle conduit est louable, et elle ne peut que conforter la bonne conscience de ceux qui la mènent. Comment ne pas souscrire, en effet, à cette critique d'un déterminisme qui soumet les hommes, les sentiments, les idées, les modes de vie, la liberté, aux nécessités d'un mode de production centré sur la concurrence, la maximisation du profit et la transformation des individus en entrepreneurs d'eux-mêmes ? Un seul problème : cette abondante littérature qui fleurit sur les deux rives de l'Atlantique pour dénoncer les méfaits de ce que l'on veut appeler « néolibéralisme » semble tout ignorer, précisément, des nombreuses autres propositions qui ont été élaborées pour substituer au capitalisme mondialisé des formes de société plus respectueuses des droits des hommes, de leur liberté, de leur autonomie, mais aussi de leur égalité. Rawls, les théories contemporaines de la justice ? Connais pas. Le progressisme américain ? Connais pas. La social-démocratie européenne ? Modèle archaïque outrageusement centré sur la soumission de la société à l'État, négation de la sainte autonomie de la société civile. Tout cela est statique, tout cela ignore les flux, la réalité de l'évolution, et voilà la raison de l'impuissance de toutes ces politiques de gauche qui, sous quelque forme que ce soit, ont toutes supposément essuyé les échecs les plus cuisants.

Le mot d'ordre de ce livre est donc — sans jeu de mots — un *antistatisme* de principe, une prise de position contre l'État, paradigme de la stase et de l'anti-flux, une prise de position contre toute volonté de régler l'évolution, de lui donner une forme en accord avec des idées d'égalité et de justice. En « s'enfermant dans un constructivisme hostile à tout naturalisme, la pensée contemporaine a [selon l'auteure], largement contribué à abandonner le gouvernement du vivant aux tendances les plus réductionnistes des sciences de la vie » (p. 284). Quant à la gauche — la foule ? —, elle a commis le péché « d'abandonner le naturalisme aux réactionnaires » à la Lippmann, et elle est animée par la haine du flux qui est comme une forme de ressentiment. Le vocabulaire de Nietzsche, dont l'auteur est une spécialiste, pointe ici le bout de son nez.

La pensée contemporaine ? Laquelle ? On n'en saura pas plus. Le constructivisme est une impasse ? Hayek a donc raison, mais où sont les arguments qui étayaient cette conclusion ? Ce ne sont pas quelques métaphores sur l'association de l'intelligence — individuelle ou collective — avec

la *stase* qui peuvent en tenir lieu. La gauche ? Quelle gauche ? Militants, encore un effort pour être naturalistes, ralliez vous à l'étendard de l'évolutionnisme et de la biologisation du social ! Mais qu'est-ce qui justifie cette injonction qui est en réalité une invitation à abandonner la politique et la démocratie comme entreprises délibérées pour donner aux sociétés une forme en accord avec des idées normatives, en particulier l'égale valeur de l'ensemble des membres de l'espèce humaine.

En dehors de l'évolutionnisme naturaliste ou de la biopolitique comme gestion des vivants, point de salut donc. Mais heureusement, il y a de bons « naturalistes », et la biologisation du social peut être sauvée de ses vilains démons réactionnaires ou « néo-libéraux ». C'est le rôle dévolu ici à John Dewey. Celui-ci parle non pas d'une adaptation passive d'une espèce humaine retardatrice sur une réalité qui évoluerait indépendamment d'elle, mais il parle plutôt de l'adaptabilité et de la plasticité de l'espèce en la définissant comme la capacité de celle-ci à reprendre le contrôle expérimental de sa propre évolution dans le contexte de la société industrielle grâce à une redéfinition collective et continue de ses fins et de ses moyens. Pour Dewey, il s'agit moins d'inviter l'espèce à s'adapter, à prendre la forme requise par une évolution qu'elle ne maîtrise pas, que de convier les hommes à se transformer pour mieux transformer leur environnement. L'immaturité de l'intelligence (son retard sur l'évolution sociale) est ainsi, pour Dewey, une chance plus qu'un frein, parce qu'elle impose l'expérimentation et constitue à ce titre une source de croissance.

La pensée de Dewey représenterait donc une autre version possible du « gouvernement des vivants », centrée à la fois sur la libération des capacités de participation de tous les individus à l'expérimentation sociale et sur la détermination par l'intelligence collective des fins et des moyens de l'évolution. Elle devrait pouvoir nous donner un moyen de résister à cette disqualification systématique de tout refus de s'adapter passivement, de toutes les stases immobilisatrices, sans céder pour autant à la réaction mécanique contre toute forme de flux et de mouvement car, rappelons-le, le refus du flux (de l'évolution ?) est un péché contre la vérité et un gage d'impuissance.

La prétendue démonstration que ce livre prétend nous administrer a en réalité pour conséquence de conforter ce qu'elle dénonce. Le bon ton et la mode exigent aujourd'hui que l'on nie l'existence des classes sociales et que l'on abandonne comme une vieille lune toute idée selon laquelle la société met aux prises des intérêts profondément contradictoires. L'opposition droite/gauche est dépassée, n'est-ce pas ? Et le combat politique pour l'égalité et la justice a des odeurs de ranci. Que diable, la biopolitique, cela sonne un peu mieux ! Mais cette attitude, ici profondément décontextualisée — le livre ne parle pratiquement pas de la crise de 1929 ni des mesures du New Deal — signe un profond désarmement politique, et cela pour deux raisons distinctes.

La première est que, de manière problématique, le naturalisme évolutionniste est présenté sans phrase comme la vérité du social. La lecture d'un théoricien évolutionniste comme F. A. Hayek devrait cependant nous alerter sur les impasses auxquelles conduit cette approche tant il est contraint en permanence d'affirmer deux choses contradictoires : d'une part que l'ordre social, produit d'une évolution, est un ordre spontané et non pas construit, et d'autre part que ce même ordre soi-disant spontané a sans cesse besoin d'être corrigé ou amendé pour demeurer en phase avec son propre mouvement.

La seconde est que la pensée politique du grand pragmatiste américain est réduite dans ce livre à quelques formules ronflantes, en sorte que le lecteur qui referme ce livre ne peut en tirer qu'une seule conclusion : la minceur ou le vide bavard de l'alternative deweyenne au « néo-libéralisme » de filiation lippmanienne — telle qu'elle est ici présentée — ne laisse guère d'autre issue que la résignation en forme d'adaptation. Pourtant, une fois libérée de l'informe gangue verbale dans laquelle elle est souvent inscrite, la pensée de Dewey — qui se qualifiait lui-même, ne l'oublions pas, de socialiste libéral — contient quelques idées précieuses qui brillent par leur absence dans ce livre, en particulier celle-ci : la « collectivisation » des réalités sociales, qui rend les schémas conceptuels du laisser-faire et de l'individualisme aussi archaïques que la volonté du socialisme non libéral de tout soumettre à une autorité centralisée, est sans aucun doute une donnée irréversible des sociétés modernes. Mais ce qui n'est pas irréversible, et ce qui n'est pas imposé par l'évolution, c'est la volonté politique de soumettre cette réalité collective à la logique du profit qui en pervertit la nature et en réserve les avantages à la minorité.

Karl Polanyi montre dans *La grande transformation* que l'imposition de la forme marchandise à la force de travail a été le fait d'une décision politique à laquelle il assigne même une date précise : 1834, année de l'abolition des *poor laws* par le parlement de Londres. Dewey sait lui aussi que l'imposition de la forme de la concurrence et du profit à l'économie interdépendante de l'époque industrielle est une décision politique. L'évolutionnisme qui anime sa pensée ne lui permet pas de l'oublier.

Pas plus que Hayek, cependant, Dewey ne nous permet de comprendre comment s'articule l'évolutionnisme social et la détermination par l'intelligence collective des fins et des moyens de cette évolution et, pour commencer à résoudre ce problème, il faudrait entrer par exemple dans une analyse détaillée de la politique économique et sociale menée aux États-Unis par F. D. Roosevelt au cours des années 30 pour comprendre la manière dont elle a modifié la société, et plus particulièrement sa conception de la manière dont le droit règle les rapports entre les individus et les groupes dans une société moderne. Mais ce livre ne s'y risque pas un seul instant.

JEAN-FABIEN SPITZ

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Liste des livres disponibles pour une recension

La démocratie entre substance et procédure

Volume 46, numéro 1, printemps 2019

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1062027ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1062027ar>

[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

(2019). Liste des livres disponibles pour une recension. *Philosophiques*, 46 (1), 271–272. <https://doi.org/10.7202/1062027ar>

Liste des livres disponibles pour une recension

- « Au nom du peuple », revue *Liaisons. Recherche partisane transocéanique*, Montréal, Sabotart, 2018, 217 pages
- Isabelle Aubert et Jean-François Kervégan (dir.), *Dialogues avec Jürgen Habermas*, Paris, CNRS Éditions, 2018, 495 pages.
- Yves Couture et Lawrence Olivier (dir.), *Vers Deleuze. Nature, pensée, politique*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2018, 376 pages
- Crystal Cordell Paris, *Pourquoi encore le féminisme? Pour une éthique du libre choix*, Fontaine, Presses universitaires de Grenoble, 2017, 178 pages
- Thomas De Koninck et Jean-François de Raymond, *Beauté oblige. Écologie et dignité*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2018, 74 pages
- Antoine Marie Guy d'Oliveira, *Identité, horizon moral, interculturalité. Charles Taylor face aux défis (post) modernes de l'humain*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2018, 421 pages
- Daniel Desroches, *La philosophie comme mode de vie*, 2^e éd., Québec, Presses de l'Université Laval, 2019, 465 pages
- François Duchesneau, *Organisme et corps organique de Leibniz à Kant*, Paris, Vrin, 2018, 522 pages
- Philippe Eon, *Philosopher, en un mot. Variations sur le sens du mot spécial*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2017, 171 pages
- Michel Fichant et Sophie Roux (dir.), *Louis Couturat (1868-1914). Mathématiques, langages, philosophie*, Paris, Classiques Garnier, 2017, 363 pages
- Simon Gallegos Gabilondo, *Les mondes du voyageur. Une épistémologie de l'exploration (XVI^e - XVIII^e siècle)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2018, 384 pages
- Joakim Garff, *Kierkegaard's Muse: The Mystery of Regine Olsen*, Princeton, Princeton University Press, 2017, 313 pages
- Jean-Luc Gouin, *Hegel. De la Logophonie comme chant du signe*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2018, 312 pages
- Sylvaine Gourdain, *L'Ethos de l'im-possible. Dans le sillage de Heidegger et Schelling*, Paris, Hermann, 2017, 386 pages
- Sylvaine Gourdain, *Sortir du transcendantal. Heidegger et sa lecture de Schelling*, Bruxelles, Ousia, 2018, 322 pages
- Olivier Huot Beaulieu, *La négativité en litige: Heidegger, Hegel et l'origine de la négation dialectique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2017, 319 pages
- Kevin Iselin, *Le droit pénal à la lumière de l'existentialisme sartrien*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2017, 149 pages
- Siegfried Kracauer, *Politique au jour le jour*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2017, 183 pages
- Mogens Laerke, Christian Leduc et David Rabouin (dir.), *Leibniz. Lectures et commentaires*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2017, 383 pages
- Maurice Lagueux, *Tout en même temps agnostique et croyant*, Montréal, Liber, 2017, 288 pages
- Vincent Legeay, *L'essence plastique. Aptitudes et accommodements chez Spinoza*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2018, 140 pages

- Love, Order, and Progress. The Science, Philosophy, and Politics of Auguste Comte*, éd. Michel Bourdeau, Mary Pickering et Warren Schmaus, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2018, 416 pages
- Simon Nadeau, *Le philosophe contrebandier. Introduction à l'œuvre de Michel Morin*, Québec, Les herbes rouges, 2017, 270 pages
- Camille Paglia, *Introduction à personas sexuelles*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2017, 134 pages
- Laurent Perreau, *Bourdieu et la phénoménologie*, Paris, CNRS Éditions, 2019, 293 pages.
- Julien Rabachou, *L'individu reconstitué*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2017, 246 pages
- Jérôme Ravat, *Éthique et polémiques. Les désaccords moraux dans la sphère publique*, Paris, CNRS Éditions, 2019, 357 pages
- Philippe Riviale, *Abolition de la conscience en civilisation marchande, règne de la valeur*, Paris, L'Harmattan, 2017, 336 pages
- Olivier Sartenaer, *Qu'est-ce que l'émergence?*, Paris, Librairie philosophique Vrin, 2018, 126 pages
- Michel Seymour et Jérôme Gosselin-Tapp, *La nation pluraliste: repenser la diversité religieuse au Québec*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2018, 293 pages
- Quentin Skinner, *Visions politiques. Sur la méthode*, vol. 1, trad. Christopher Hamel, Genève, Librairie Droz, 2018, 271 pages
- Scott Soames, *The Analytic Tradition In Philosophy*, vol. 2, Princeton, Princeton University Press, 2017, 423 pages