

Introduction

Dominique Leydet

La démocratie délibérative
Volume 29, numéro 2, automne 2002

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/006247ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/006247ar>

[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

Leydet, D. (2002). Introduction. *Philosophiques*, 29 (2), 175–191.
<https://doi.org/10.7202/006247ar>

Introduction

DOMINIQUE LEYDET
UQAM
Leydet.dominique@uqam.ca

La démocratie délibérative est une théorie normative de la légitimité démocratique développée dans les années 1980 en opposition aux conceptions de la démocratie mettant à l'honneur le marchandage ou l'agrégation des préférences. Ce qui oppose fondamentalement la démocratie délibérative à ces théories c'est la place qu'elle réserve à la notion de bien commun. En effet, que l'on prenne la théorie économique de la démocratie développée par Anthony Downs et ses successeurs à partir des années 1950 ou encore la théorie pluraliste proposée par Robert Dahl dans les années 1970, ces conceptions pensent le politique essentiellement comme un lieu dans lequel les intérêts particuliers des individus et des groupes entrent en compétition. Le rôle du système politique est alors de permettre la médiation et/ou l'agrégation de ces divers intérêts, d'où l'importance centrale accordée aux processus électoraux ainsi qu'au marchandage. Ces théories de la démocratie ont, par conséquent, une conception limitée de la citoyenneté dans laquelle le citoyen apparaît comme un individu rationnel et calculateur ne visant que la satisfaction optimale de préférences formées pré-politiquement. Le rapport du citoyen aux institutions politiques est pensé ici de façon strictement instrumentale. La théorie délibérative, comme du reste les théories participatives qui l'ont précédées dans les années 1970¹, a, en revanche, une conception beaucoup plus ambitieuse du citoyen et de la communauté politique. Elle considère, en effet, que la notion de bien commun a un sens au delà de la simple sommation des intérêts particuliers et que les citoyens des démocraties ont la capacité de rechercher et de formuler ensemble ce qu'il pourrait être dans chaque cas.

Mais comment cette recherche collective du bien commun peut-elle se faire? Comme son nom l'indique, la démocratie délibérative a pour centre de gravité la notion de délibération publique. Son intuition fondamentale est que la délibération, à la différence d'autres procédures de décision collective, est une méthode qui engage ses participants à poser ensemble la question de leur bien commun. Si certaines conditions sont satisfaites, elle peut produire des décisions que les citoyens eux-mêmes reconnaîtront comme légitimes, parce qu'ils les jugeront correctes/meilleures/plus justes ou raisonnables. La délibération publique est ainsi le concept charnière qui permet de lier bien commun, justification et légitimité.

1. Voir Pateman, Carole, *Participation and Democratic Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970 et Macpherson, C.B., *The Life and Times of Liberal Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 1977.

Cette théorie a un but éminemment pratique. Il ne s'agit pas de penser le fondement à partir duquel les institutions sociales composant la structure de base sont justifiées. Il s'agit plutôt de concevoir une procédure de décision collective devant servir de modèle aux institutions démocratiques existantes. En ce sens, la procédure délibérative idéale se distingue fondamentalement de la situation originelle telle que conçue par John Rawls dans sa *Théorie de la justice* de 1971. Le modèle de délibération qu'elle propose ne doit pas être compris, en effet, comme un procédé hypothétique auquel on a recours individuellement afin de se contraindre à un raisonnement impartial ; il s'agit plutôt de montrer l'idéal qu'une délibération publique effective doit viser. Pour satisfaire cette ambition, toutefois, la démocratie délibérative se doit d'intégrer les données fondamentales de nos sociétés que nous ne saurions modifier sans nous renier nous-mêmes. Pensons notamment aux faits du pluralisme et de la complexité sociale.

Depuis ses premiers énoncés, la démocratie délibérative a suscité un intérêt important tant chez les philosophes que chez les politologues. On peut distinguer, de façon schématique, deux types différents de débat auquel cette théorie donne lieu : d'une part, il existe d'importantes discussions au niveau strictement théorique concernant la formulation de l'idéal proposé. À ce niveau, on peut regrouper les différentes variantes de la démocratie délibérative en deux grandes familles² : d'un côté, Jürgen Habermas et ceux qui lui sont proche, de l'autre, les auteurs qui s'inscrivent plutôt dans la mouvance de la pensée de John Rawls deuxième manière, c'est-à-dire le Rawls de *Libéralisme politique*³. Ces deux familles diffèrent dans les réponses apportées à trois questions centrales. La première concerne le rapport de la théorie de la démocratie à la théorie de la justice, au libéralisme et à pour corollaire la discussion sur le procéduralisme. La seconde porte sur la notion même de publicité et doit être considérée en conjonction avec une troisième question qui concerne les fins visées par la procédure délibérative : doit-on voir dans la délibération la meilleure procédure pour identifier les décisions justes ou correctes ou doit-on

2. Comme toute opération d'étiquetage, celle-ci reste insatisfaisante et n'est utile que parce qu'elle permet une première caractérisation approximative de l'état des discussions.

3. Rawls lui-même a plusieurs fois insisté sur les différences importantes de perspectives entre ses deux oeuvres principales. Dans « The Idea of Public Reason Revisited », Rawls signale ainsi que si ses deux grands livres présentent une idée de la raison publique, dans le premier celle-ci participe d'une doctrine libérale compréhensive (la justice comme équité), alors que dans le second elle est présentée plutôt comme une façon de raisonner à propos des valeurs politiques partagées entre citoyens libres et égaux. Elle n'entre en conflit avec les doctrines compréhensives des citoyens que lorsque celles-ci sont incompatibles avec une communauté politique démocratique. Cette seconde version de la raison publique participe donc de la tentative de Rawls de prendre acte du pluralisme axiologique qui caractérise les sociétés libérales contemporaines. Elle constitue un élément clef de la conception rawlsienne d'une démocratie constitutionnelle bien ordonnée, maintenant qualifiée explicitement de délibérative. Voir Rawls, John, « The Idea of Public Reason Revisited », dans Freeman, Samuel, dir., *Collected Papers*, Cambridge et London, Harvard University Press, 1997, p. 614 et p. 579.

plutôt insister sur les vertus morales induites par la délibération (respect, reconnaissance) ou, plus largement, sur ses effets pratiques positifs (par exemple, la stabilité sociale)? D'autre part, l'ambition pratique de la théorie associée à son haut niveau d'abstraction a suscité d'intenses discussions tant sur la possibilité que sur les conditions de son application dans le contexte de sociétés complexes et pluralistes. Les articles contenus dans ce numéro permettront au lecteur de couvrir l'essentiel de ces débats qu'il nous faut maintenant présenter à grands traits.

1.

Quelle place l'idéal démocratique formulé par la démocratie délibérative devrait-il occuper dans notre univers moral? S'agit-il d'un idéal politique fondamental plutôt que dérivé? Dans la tradition du constitutionnalisme libéral, en effet, on retrouve une affirmation préalable des droits individuels fondamentaux, lesquels à la fois dessinent et limitent la justification de la démocratie puisque c'est en tant que régime pouvant au mieux garantir le respect de ces droits que celle-ci est ultimement justifiée. Dit autrement, les droits fondamentaux jouissent dans cette conception d'une fondation indépendante et antérieure à la démocratie elle-même. Les tenants du modèle délibératif se divisent en deux tendances concernant cette première question. D'un côté, on retrouve ceux qui comme Joshua Cohen ou Jürgen Habermas considèrent que la démocratie délibérative permet de dépasser cette tension entre démocratie et libéralisme; de l'autre, on retrouve des auteurs qui restent plus proche du libéralisme rawlsien et qui souhaitent défendre une conception délibérative de la démocratie tout en demeurant à l'intérieur de l'horizon du constitutionnalisme libéral. Je pense ici, par exemple, à Amy Gutmann et Dennis Thompson.

L'article de Joshua Cohen : « Deliberation and Democratic Legitimacy », publié en 1989, est sans doute l'un des documents fondateurs de la démocratie délibérative dans le monde anglo-américain⁴. Dans ce texte, Cohen part des conditions de la pratique politique dans une démocratie bien ordonnée. Celle-ci se caractérise, d'abord, par une délibération publique centrée sur le bien commun et par l'égalité manifeste des citoyens. Elle doit également façonner l'identité et les intérêts de ces derniers d'une façon qui contribue à la formation d'une conception publique du bien commun. Cohen veut montrer qu'on ne saurait rendre compte adéquatement de ces conditions en les dérivant de l'idéal d'équité comme le fait Rawls dans sa *Théorie de la justice* de 1971. Elles expriment plutôt un idéal indépendant et proprement politique concernant la conduite appropriée des affaires publiques et dont rend compte la démocratie délibérative. Cette dernière pourrait ainsi donner sens à la liberté des anciens tout en assurant les libertés des modernes, considérées comme étant constitutives du cadre institutionnel qui rend la délibération possible. On retrouve ce

4. Cohen, Joshua, « Deliberation and Democratic Legitimacy », dans Hamlin, A., Pettit, P., dir., *The Good polity. Normative Analysis of the State*, Oxford, Basil Blackwell, 1989, 17-34.

type de position, quoique sous une forme différente, chez Jürgen Habermas⁵ pour lequel le modèle délibératif permet de dépasser la tension entre démocratie et constitutionnalisme, entre libertés des anciens et libertés des modernes, entre autonomie publique et privée. Il s'agit, selon lui, de mettre en évidence la co-originarité du droit et de la morale en montrant comment tant le principe démocratique que le principe moral sont dérivés du principe de discussion.

Présenter ainsi le modèle délibératif va généralement de pair avec une compréhension purement procédurale de la délibération publique qui permet de présenter celle-ci comme ne nécessitant pas l'affirmation de principes substantiels indépendants. On entend, en effet, par procéduralisme pur toute théorie où la procédure détermine elle-même le résultat juste, c'est-à-dire où il n'y a pas de conception de la justice ou de la justesse indépendante de la procédure⁶. Pour assurer la justesse des résultats, pour garantir qu'aucune mesure qui contredirait notre sens de la justice ne puisse être produite par la délibération, la procédure idéale doit être alors assortie de conditions très strictes. Si l'on prend, par exemple, le modèle proposé par Joshua Cohen en 1989⁷ ou encore celui de Jürgen Habermas, il faut bien constater la sévérité des conditions requises. Chez Cohen, la procédure délibérative idéale est ainsi caractérisée par quatre conditions : les deux premières concernent la liberté et l'égalité des participants : (1) premièrement, ils ne sont liés par aucun engagement préalable et sont libres d'agir sur les résultats de la délibération ; (2) deuxièmement, les participants jouissent d'une égalité à la fois formelle et substantielle : les inégalités existantes de pouvoir et de ressources ne doivent pas jouer sur leurs chances d'influencer le cours de la délibération. (3) La troisième condition concerne la délibération comme exercice de raisonnement public : les participants échangent des raisons et des arguments afin de persuader leurs interlocuteurs. Ultimement, seule la force du meilleur argument doit l'emporter et non le préjugé, l'argent ou le pouvoir. On présume ainsi que les participants sont capables de problématiser la valeur de leurs intérêts et qu'ils sont, dans cette mesure, impartiaux. (4) La quatrième condition concerne le but de la délibération idéale, soit le consensus rationnel. Les participants tentent de trouver des raisons qui seront persuasives pour tous les individus également engagés à accepter les résultats de la délibération⁸.

5. Habermas, Jürgen, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, trad. Rainer Rochlitz, Christian Bouchindhomme, Paris : Gallimard, 1997.

6. Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge Mass. : Harvard University Press, 1971, p. 85-87.

7. La position de Cohen a cependant évolué depuis 1989 puisqu'il présente maintenant la démocratie délibérative comme une conception démocratique plus substantielle et non procédurale. Voir Cohen, Joshua, « Procedure and Substance in Deliberative Democracy », dans Benhabib, Seyla, dir., *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton : Princeton University Press, 1996, p. 95-120.

8. Cohen ajoute toutefois que même si les trois premières conditions sont satisfaites, il n'est pas certain que le but des participants, tel que le définit la quatrième condition, puisse l'être. Dans

La procédure idéale en démocratie délibérative se distingue donc du procéduralisme propre à certaines théories descriptives de la démocratie où ces conditions sont définies de la façon la plus minimaliste possible afin de ne pas trop limiter le champ d'application possible de la théorie. C'est que la conception de la démocratie qui sous-tend la procédure délibérative reste elle-même évidemment substantielle. Voilà pourquoi la distinction entre le procédural et le substantiel en théorie délibérative reste malaisée.

Quoi qu'il en soit, les conceptions purement procédurales de la délibération publique ont suscité de nombreux débats, notamment concernant la protection des libertés fondamentales. Si les droits fondamentaux ne jouissent pas d'un fondement antérieur et indépendant de la procédure démocratique, n'est-ce pas les livrer aux dérives possibles de la démocratie ? Qu'aurait-on à dire si d'aventure les citoyens décidaient d'abolir ou d'enfreindre l'une ou l'autre de ces libertés ? Les tenants du procéduralisme pur répondent qu'une telle remise en cause n'est pas possible parce que, nous l'avons dit, les droits fondamentaux comme la libre expression doivent être considérés comme autant de conditions nécessaires à la délibération publique elle-même. En d'autres termes, il n'est nul besoin d'une justification indépendante de ces principes, puisque la procédure leur assure un fondement suffisant par la mise en évidence de ses propres conditions de possibilité.

Les sceptiques ne sont pas pour autant satisfaits et formulent deux doutes : Premièrement, que s'il est facile d'imaginer comment le droit à la libre expression d'opinion politique est d'emblée protégé parce qu'il apparaît à l'évidence comme une condition nécessaire à la délibération, cela n'est pas aussi net s'agissant cette fois de droits dont le lien à la vie démocratique est plus ténu, pensons par exemple au droit à la vie privée ou encore à la liberté religieuse. Deuxièmement et surtout, même s'il était possible d'assurer de cette façon le fondement et la pérennité de l'ensemble des libertés civiles et des principes que nous considérons comme essentiels, cela ne serait pas pour autant satisfaisant. En effet, pour Gutmann et Thompson par exemple, assurer de cette manière le fondement des libertés civiles laisse entendre que la valeur de ces principes dérive entièrement du rôle qu'ils jouent dans la délibération démocratique. Or, cela contrevient à nos intuitions, lesquelles nous suggèrent plutôt que la valeur de ces principes est indépendante de la démocratie⁹.

Le débat a depuis évolué et plusieurs tenants de la démocratie délibérative préfèrent au procéduralisme pur une stratégie de double légitimation laquelle implique le recours à un critère indépendant de la procédure afin de juger de l'acceptabilité du résultat de la délibération. C'est la solution proposée par Gutmann et Thompson dans leur ouvrage de 1996. D'une part,

ce cas, si la discussion n'aboutit pas à un accord, on doit clore la délibération par un vote à la majorité. Voir Cohen, Joshua, « Deliberation and Democratic Legitimacy », p. 22-23.

9. Gutmann, Amy, et Thompson, Dennis, *Democracy and Disagreement*, Cambridge, Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 1996, p. 17.

même en démocratie délibérative, la délibération n'a pas priorité sur la liberté et l'opportunité; d'autre part, on doit soumettre le résultat de la délibération à une évaluation en regard du principe de réciprocité. Ce dernier définit, pour une large part, les conditions d'une délibération juste, mais peut être également utilisé comme un principe nous permettant de juger du résultat de la délibération de façon indépendante.

Un second débat crucial concerne la notion de publicité. En théorie délibérative, le principe de publicité réfère d'abord à l'exigence que les discussions menant à des décisions importantes soient tenues en public. La publicité exprime ici un idéal d'ouverture, de transparence des prises de décision démocratiques, garanti par l'examen public. Le principe de publicité réfère ensuite et surtout à une conception normative de l'usage public de la raison. La publicité exprime ici une certaine conception de la généralité ou de l'impartialité comme base de la justification politique. Selon Kant, faire un usage public de la raison, c'est tenter de transcender notre place particulière dans la société et discuter des questions publiques à partir d'une perspective plus large. On peut présumer qu'une décision collective prise de ce point de vue a un caractère tant rationnel qu'équitable et représente quelque chose comme une volonté générale. Le principe d'impartialité apparaît ainsi comme essentiel au modèle délibératif.

Mais comment définir de façon plus précise cette notion de publicité? Nous retrouvons deux versions distinctes de la publicité qui suivent les lignes de clivage présentées précédemment. Selon la version habermasienne, les participants ne doivent pas faire compter leurs intérêts, besoins et préférences pour plus que ceux des autres. On se doit non seulement de justifier sa position mais aussi de questionner sa valeur, d'atteindre une perspective à partir de laquelle elle peut être évaluée sur le même plan que les positions concurrentes. Selon cette première version, nous sommes donc requis de nous distancier de notre propre intérêt. Si la force du meilleur argument doit être le facteur déterminant de la discussion, cela veut dire que les participants doivent véritablement être ouverts aux raisons des autres, prêts à en considérer les mérites et à reconsidérer à cette lumière la valeur de leur propre argument.

La version rawlsienne exige plutôt que les raisons que nous utilisons soient acceptables pour toute personne située de manière similaire. Cela veut dire aussi que, dans une discussion publique, les individus doivent taire ce qu'ils considèrent parfois l'entière vérité pour se limiter aux raisons qui peuvent être acceptables ou accessibles à leurs concitoyens. Cela présuppose que les individus se voient comme participant à un « nous », comme formant ensemble un public commun auquel les raisons sont adressées.

Ces deux versions de l'impartialité sont problématiques. La version habermasienne impose un poids qui semblera souvent irréaliste sur les épaules des participants en exigeant qu'ils soient capables, à travers notamment l'adoption idéale de rôle, de transcender leur propre situation, leur contexte social

particulier¹⁰. La version rawlsienne suscite des objections similaires à celles formulées contre la conception de la raison publique dont elle s'inspire. Elle pré-suppose, en effet, un large consensus sur ce qui constitue des raisons mutuellement acceptables, consensus dont l'existence ne saurait être tenue pour acquise dans des sociétés divisées. Cela étant, il est préférable de résister à la tentation de caractériser l'une ou l'autre de ces deux versions comme étant forte ou faible. En effet, elles offrent chacune des aspects pouvant justifier de telles caractérisations. Par exemple, si l'approche habermasienne apparaît plus souple que la version rawlsienne en ce qu'elle n'impose pas de contrainte substantielle sur le contenu des raisons pouvant être formulées par les participants à la délibération et ne connaît pas la distinction problématique que fait Rawls entre doctrines compréhensives et non compréhensives, elle demeure très exigeante s'agissant du rapport des individus à leurs intérêts particuliers.

Cela dit, l'intuition commune à ces deux variantes de la théorie délibérative reste importante : les individus ou les groupes ne peuvent simplement revendiquer tel ou tel avantage en vertu de ce qu'ils sont ou de ce qu'ils croient. Quelles que soient leurs revendications, ils doivent être prêts à considérer les demandes formulées par leurs interlocuteurs qui sont situés de manière similaire. Dit autrement, les individus ou les groupes doivent utiliser des raisons qu'ils peuvent soutenir à partir d'une perspective plus large que celle de leur simple intérêt particulier.

On retrouve une ligne de partage assez semblable lorsque l'on considère un troisième débat portant cette fois sur la question du but visé par la délibération publique. On peut, en effet, distinguer entre les approches cognitivistes qui voient dans la délibération la meilleure procédure pour en arriver à des décisions justes ou correctes (pensons à des auteurs comme Habermas) et les approches non-cognitivistes où l'accent est plutôt mis sur les vertus morales comme le respect dont le développement serait favorisé par la délibération publique (c'est là, en gros, la position défendue par Rawls, Gutmann et Thompson, Simone Chambers, etc.).

Le second type de position semble procéder du constat que la délibération publique, même entre citoyens raisonnables, peut ne pas déboucher sur un accord. Conscients de ce que Rawls a appelé les difficultés de jugement, lesquelles permettent de penser la possibilité du désaccord raisonnable, ces auteurs préfèrent insister sur la valeur de la délibération en tant qu'elle a pour effet de favoriser le respect entre citoyens adhérant à des conceptions du bien différentes. L'intuition est ici que la discussion publique, dans la mesure où elle respecte certains principes fondamentaux, dont la réciprocité, favorise une meilleure connaissance et une meilleure compréhension par les uns et les autres des positions adverses et que cette compréhension de la valeur morale de ces positions est productrice de reconnaissance (au sens que Charles Taylor donne

10. Voir notamment Jürgen Habermas, *Droit et démocratie*, p. 120 et s.

à ce terme) et/ou de respect. Poussée à son terme le plus extrême, cette conception de la délibération mène à un résultat qui semblera paradoxal, soit au point où le lien entre délibération et décision est rompu¹¹ : peu importe que la délibération mène à une décision considérée par l'ensemble des participants comme légitime ou qu'elle conduise plutôt au constat d'une incapacité à s'entendre ; ce qui devrait compter, ce qui doit être compris comme la fin véritable du processus de discussion publique, ce sont plutôt les effets positifs (respect, reconnaissance) qu'il susciterait chez les participants et dans la société elle-même (constitution d'une culture politique véritablement délibérative).

Cette position est problématique et semble tomber dans un travers déjà décrit par Jon Elster¹², soit celui de tenter de justifier une institution ou un arrangement déterminé en se référant à certains de ses effets qui sont secondaires ou dérivés, dans la mesure où ils ne sont pas les fins que poursuivent les acteurs eux-mêmes. Ainsi, lorsqu'on entre dans un processus de délibération publique, la fin première que l'on poursuit et qui détermine notre participation est celle d'en arriver à une décision mutuellement acceptable, ou encore correcte, juste ou raisonnable ; le respect que peut par ailleurs produire la délibération est un effet certes positif de la discussion, mais dérivé. Il semblerait donc que la valeur de la délibération publique ne peut être cernée que si on s'intéresse au type de décisions qu'elle prétend pouvoir produire et que l'on montre en quoi on doit la considérer comme une procédure permettant d'en arriver à des décisions correctes ou justes, en tout cas meilleures que celles que permettraient de produire toute autre procédure¹³.

Les discussions concernant le rapport entre démocratie délibérative et constitutionalisme libéral, entre procéduralisme pur ou imparfait, entre impartialité et réciprocité sont loin d'être closes. Dans le présent numéro, nous présentons une contribution importante à ces débats, soit la traduction d'un texte récent de **Amy Gutmann** et **Dennis Thompson**, auteurs d'un des ouvrages centraux du corpus de la démocratie délibérative et qui a suscité de nombreuses discussions¹⁴. Dans *Democracy and Disagreement*, les auteurs présentent déjà la démocratie délibérative comme la théorie pouvant nous permettre de mieux confronter le désaccord moral dans les sociétés libérales contemporaines, parce qu'elle donne aux citoyens eux-mêmes les moyens de confronter leurs désaccords

11. C'est la position que semble finalement adopter Simone Chambers dans *Reasonable Democracy. Jürgen Habermas and the Politics of Discourse*, Ithaca, London, Cornell University Press, 1996.

12. Elster, Jon, «The Market and the Forum», dans Elster, Jon et Aanund, A., dir., *The Foundations of Social Choice Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 120 et s.

13. Sur ce débat, que l'on ne peut ici qu'effleurer, voir entre autres Christiano, Thomas, «The Significance of Public Deliberation», dans Bohman, James, Rehg, William, dir., *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, Cambridge, London, MIT Press, 1997, p. 243-277 et Cooke, Maeve, «Five Arguments for Deliberative Democracy», *Political Studies*, vol. 48, 2000, p. 947-969.

14. Voir, entre autres, *Deliberative Politics. Essays on Democracy and Disagreement*, dans Macedo, Stephen, dir., New York, Oxford, Oxford University Press, 1999.

moraux et, sinon de les dépasser, du moins de sauvegarder les rapports de coopération qui les lient face à l'existence d'un désaccord moral persistant. Le moyen qu'elle propose c'est, bien sûr, la discussion morale, laquelle, en plus de respecter le critère de généralité, doit être encadrée par un certain nombre de principes, dont le plus important est celui de la réciprocité. Une discussion respectant ces conditions ne mènera pas nécessairement les citoyens à résoudre leurs différends, mais elle doit au moins rendre possible ce que Gutmann et Thompson appellent le désaccord délibératif : des citoyens qui échangent des raisons en respectant le principe de réciprocité peuvent reconnaître qu'une position mérite le respect moral même s'ils la considèrent toujours comme moralement erronée. L'implication de cette notion est importante : des citoyens confrontés à un désaccord délibératif ont l'obligation de tenter d'accommoder le plus possible les convictions morales de leurs adversaires sans compromettre leurs propres positions.

Le texte de Gutmann et Thompson que nous publions ici est la traduction d'un article paru en l'an 2000 dans la revue *Philosophy and Social Policy*¹⁵. Il s'agit d'un texte important dans lequel les auteurs veulent préciser la spécificité de la démocratie délibérative et montrer ce qui lui permet de mieux confronter le problème du désaccord moral que d'autres théories concurrentes. La démocratie délibérative est définie comme une théorie démocratique de second ordre, c'est-à-dire comme une théorie qui évite d'affirmer ou de nier la validité ultime de principes substantiels, tels que la liberté, l'égalité ou encore l'utilité sur lesquels se fondent les théories morales de premier ordre comme l'utilitarisme ou l'égalitarisme libéral. Elle peut, comme telle, rendre compte et, en quelque sorte, arbitrer le conflit moral que les théories de premier ordre tentent d'abolir. Ce faisant, Gutmann et Thompson veulent aussi dépasser le débat autour du procéduralisme de la démocratie délibérative en montrant comment celle-ci inclut à la fois des principes substantiels et procéduraux. Ce qui la distingue c'est le fait d'accepter la nature moralement et politiquement provisoire de ses principes qu'elle reconnaît comme étant toujours susceptibles de discussion.

2.

Le second type de débat suscité par la démocratie délibérative concerne la possibilité et les conditions de son application dans les sociétés libérales contemporaines. L'idéal démocratique que nous propose ses défenseurs est-il à même de donner sens à notre expérience démocratique? Peut-il constituer une véritable idée régulatrice et servir de point d'orientation tant à nos efforts de réforme qu'à une critique adéquate de nos institutions démocratiques existantes? Plusieurs critiques de la démocratie délibérative prétendent la disqualifier en pointant simplement du doigt l'aspect souvent peu réjouissant

15. Gutmann, Amy, Thompson, Dennis, « Why Deliberative Democracy is Different », *Social Philosophy and Policy*, Vol. 17, No. 1, 2000, p.161-180.

de nos pratiques politiques. Mais on ne saurait penser réfuter une théorie normative en lui opposant la pratique. Personne ne nie, en effet, que la période des questions à la Chambre des communes ou à l'Assemblée nationale ait bien peu à voir avec l'idéal de délibération publique que nous propose la démocratie délibérative. À l'inverse, les tenants du modèle délibératif ne sauraient penser avoir répondu de façon satisfaisante à de telles critiques en se référant simplement à l'autocompréhension des États de droit modernes (Habermas) ou encore à la logique interne à certaines pratiques démocratiques existantes (Benhabib).

Référer aux discours normatifs que nos institutions ont formulé ou formulent sur elles-mêmes ou à certains aspects de leurs pratiques ne saurait répondre à l'ensemble des questions importantes qui sont soulevées par le rapport théorie et pratique. Distinguons ici deux types de questions. Le premier concerne ce que Thomas Nagel a appelé la fonction persuasive d'une théorie politique et qu'il distingue de sa fonction idéale¹⁶. Toute théorie politique, en effet, présente un idéal de vie collective, mais tente aussi de montrer aux individus pourquoi ils devraient vouloir vivre sous cet idéal. Cela veut dire que la justification de l'idéal implique sa justification aux individus dans leur diversité et cela ne peut se faire sans se référer aux motivations individuelles, à la condition toutefois que celles-ci soient évaluées d'un point de vue moral. Une théorie idéale incapable ainsi de rencontrer les motivations individuelles ne serait, selon Nagel, qu'une utopie au mauvais sens du terme. Ainsi, lorsque certains critiques de la démocratie délibérative tentent de montrer pour quelles raisons les membres de groupes historiquement désavantagés ne sauraient vouloir adhérer à l'idéal délibératif tel que présenté parce que celui-ci aurait pour effet pervers de contribuer au maintien d'un statu quo dans lequel ils sont traités injustement, voilà un argument qui se fonde sur la pratique, mais d'une manière qui doit être considérée comme pertinente pour la théorie idéale elle-même.

Le second type de question concerne plutôt les conditions d'application de la théorie idéale. Dans ce cas, on tente de préciser les conditions pratiques qui doivent être satisfaites pour permettre l'implémentation de la théorie. Un tel exercice de spécification ne peut se faire dans l'abstraction mais doit tenir compte des données fondamentales de notre réalité politique, peu susceptibles de changement à court ou moyen terme. C'est dans ce contexte que l'on doit envisager les différents mécanismes institutionnels susceptibles de permettre la mise en place, même partielle, même progressive, de l'idéal. Une des questions les plus importantes pour la mise en pratique de l'idéal délibératif est celle de la complexité sociale. Les théoriciens délibératifs admettent généralement que la complexité de nos grands États modernes rend inapplicable le modèle de l'agora que l'on retrouve encore chez Hannah Arendt. Les démocraties contemporaines ne peuvent espérer devenir délibératives que par le biais des

16. Nagel, Thomas, « What Makes a Political Theory Utopian? », *Social Research*, 56, 1989, p. 903-920.

multiples associations de la société civile qui permettent aux citoyens de participer à la formulation d'intérêts et de valeurs qui leur sont propres et à la réalisation de projets qui leur sont communs. Tout l'enjeu tient alors dans l'élaboration de mécanismes institutionnels permettant de lier, selon des modalités plus ou moins formelles, les associations libres de la société civile et les institutions du système politique, notamment les Parlements¹⁷. Si l'objet de telles discussions ne vise pas directement l'idéal lui-même, il est clair qu'une réflexion approfondie sur les questions d'application peut nous conduire à vouloir le réexaminer à nouveaux frais¹⁸. Le rapport théorie/pratique n'a pas à être, en effet, une voie à sens unique.

Les contributions que nous présentons dans ce numéro s'attachent aux deux volets du rapport théorie et pratique. Trois d'entre elles prennent pour point de départ la question du pluralisme moral et de la diversité sociale qui est au centre des débats philosophiques depuis les années 1980. En réaction notamment à la théorie de la justice de John Rawls, de nombreux théoriciens ont voulu mettre en doute la possibilité pour toute théorie politique contemporaine de générer des principes de justice qui ne supposent pas eux-mêmes un cadre normatif culturellement et historiquement spécifique. Dans le contexte de sociétés profondément pluralistes, on ne saurait supposer, en effet, qu'il existe une conception non problématique de la rationalité morale à partir de laquelle le théoricien politique pourrait fonder son entreprise de justification. On sait comment les débats suscités par cette question ont conduit John Rawls à proposer en 1993 une reformulation de sa théorie de la justice dans laquelle celui-ci tente de prendre acte de ce qu'il appelle lui-même le fait du pluralisme. En bref, Rawls se tourne maintenant vers la culture politique commune aux citoyens des sociétés démocratiques contemporaines afin de mettre en évidence les principes pouvant servir de fondement à la construction de la théorie de la justice. L'idée étant de montrer ensuite comment ces principes pourraient susciter un consensus par recoupement entre les différentes conceptions raisonnables de la vie bonne auxquelles adhèrent les citoyens. Pour plusieurs tenants du modèle délibératif, cette solution ne va pas assez loin dans la mesure où elle suppose encore qu'il soit possible de concevoir un accord sur les fondements normatifs de nos sociétés en faisant l'économie d'une délibération publique effective entre les citoyens ou leurs représentants.

17. Voir notamment Habermas, Jürgen, *Droit et démocratie*, chap. 8; Cohen, Joshua et Rogers, Joel, *Associations and Democracy*, dir. Erik Olin Wright, Londres et New York, Verso, 1995. Pour une tentative plus circonscrite, voir notamment Olivo, Christiane, «The Practical Problems of Bridging Civil Society and the State: A Study of Round Tables in Eastern Germany», *Polity*, Volume XXXI, No. 2, Hiver 1998, p. 245-268. Il est clair qu'il s'agit là d'un des problèmes les plus épineux auquel doit se confronter la démocratie délibérative.

18. Par exemple, à force de privilégier les discussions ayant lieu dans l'espace public informel, on peut être conduit à dénouer le lien qui, par définition, doit exister entre délibération publique et prise de décision. Voir Chambers, Simone, *Reasonable Democracy. Jürgen Habermas and the Politics of Discourse*, Ithaca et Londres, Cornell University Press, 1996.

De prime abord, il semblerait donc que la démocratie délibérative soit particulièrement bien armée pour affronter cette réalité du pluralisme axiologique. Comme le rappelle Habermas, dans nos sociétés « postconventionnelles » où la reproduction des normes sociales est devenue problématique, la délibération publique doit prendre une importance accrue comme mode de coordination sociale. Dit autrement, c'est dans les sociétés où se côtoient des conceptions du bien diverses, dont aucune n'a vocation à s'imposer naturellement aux autres, que la délibération publique, parce qu'elle lie la question de la légitimité à celle de la justification, doit être pensée au fondement de la légitimité démocratique.

Et pourtant, cette prétention de la démocratie délibérative a été mise en cause par des auteurs soucieux de penser les problèmes de justice rencontrés par les minorités et les groupes historiquement désavantagés¹⁹. Ainsi, des auteurs comme Iris Young²⁰ ou Lynn Sanders²¹ soulignent le fait que le type d'argumentation mis à l'honneur par la théorie délibérative n'est pas neutre, mais pourrait jouer en faveur des groupes majoritaires disposant déjà du pouvoir. Il en va de même de la condition voulant que les individus débattent en regard du bien commun et non pas en référence à leur seul intérêt particulier. Cette contrainte peut jouer en faveur des groupes majoritaires et favoriser ainsi le statu quo en interdisant aux groupes minoritaires la possibilité de formuler un intérêt qui n'est pas pris en compte par la société majoritaire.

Dans un texte récent dont nous publions ici la traduction²², **Melissa Williams** reprend ce type de critiques et s'intéresse à la notion d'impartialité contenue dans les différentes variantes de la démocratie délibérative. Elle examine plus particulièrement ce qu'elle appelle le critère du raisonnable que l'on retrouve au centre de toute théorie délibérative, soit le jugement porté sur ce qui doit compter comme une raison dans le discours politique. Williams veut montrer que de tels jugements de raisonabilité sont beaucoup plus contingents que ce qui est généralement supposé. Plus encore, elle montre que cette contingence est fortement conditionnée par l'appartenance à des groupes structurés selon des lignes de clivage sociales. Ce que les participants à la délibération pourraient accepter comme des raisons peut dépendre ainsi de façon significative de qui ils sont et de qui sont leurs interlocuteurs. Ce problème devient

19. Pour une tentative de répondre à ces critiques du point de vue de la démocratie délibérative, voir Benhabib, Seyla, «Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy», *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, dans Benhabib, Seyla, dir., Princeton, Princeton University Press, 1996, p. 81-84.

20. Voir notamment Young, Iris Marion, «Justice and Communicative Democracy», *Radical Democracy : Tradition, Counter-Tradition, Politics*, dans Gottlieb, Roger S., dir., Philadelphia, Temple University Press, 1993, p. 123-144.

21. Lynn M. Sanders, «Against Deliberation», *Political Theory*, Vol. 25, No. 3, 1997, p. 347-376.

22. Williams, Melissa, «The Uneasy Alliance of Group Representation and Deliberative Democracy», dans Kymlicka, Will et Norman, Wayne, dir., *Citizenship and Diverse Societies*, New York, Oxford University Press, 2000, p. 124-152.

d'autant plus important lorsque l'objet du désaccord porte sur les significations sociales de pratiques existantes, particulièrement lorsque les groupes minoritaires considèrent que celles-ci renforcent des structures sociales injustes. En effet, c'est précisément dans de telles circonstances que les significations sociales attachées aux pratiques par les groupes marginalisés divergent le plus de celles que leur associent les groupes privilégiés. Les chances sont que, dans de tels cas, ce qui fonctionne comme des raisons pour les uns ne sera pas considéré comme tel par les autres parce que le sens que les premiers attachent à ces pratiques reste inaccessible aux seconds. Williams tente alors de dégager deux sources principales de motivation qui pourraient conduire les privilégiés à écouter avec empathie les revendications des groupes désavantagés, soit, d'abord, le désir d'être juste, ou plutôt d'être capable de justifier leurs positions et, ensuite, le besoin de contenir le conflit afin d'en minimiser les coûts.

David Kahane s'intéresse également au défi que constitue le pluralisme social et moral pour la démocratie délibérative. Selon lui, on ne saurait le relever sans développer une conception adéquate des groupes sociaux. Plus spécifiquement, il veut montrer qu'une ontologie sociale qui ne reconnaîtrait pas de façon satisfaisante l'importance des groupes et qui ne serait pas suffisamment sensible aux questions de pouvoir ne saurait nous fournir une théorisation adéquate de la délibération démocratique non plus que nous servir de guide pour la pratique. Kahane développe cette argumentation en s'intéressant au dispositif institutionnel imaginé et implémenté par James Fishkin²³ afin de contrer les importants déficits délibératifs qui caractérisent la politique contemporaine. Les sondages délibératifs de Fishkin se veulent, en effet, une réponse aux tendances plébiscitaires de la politique contemporaine où les sondages d'opinion prennent une place démesurée. Ces derniers, en effet, ne font qu'enregistrer les positions impulsives, non informées et souvent polarisées des citoyens. Les sondages délibératifs sont, au contraire, un moyen d'ouvrir un espace de délibération aux citoyens « ordinaires » faisant en sorte, comme l'écrit Kahane, « que la voix du peuple devienne effectivement une voix qu'il vaut la peine d'écouter ». Bien que Kahane salue l'initiative de Fishkin, il la soumet à une critique soutenue. Il veut ainsi montrer que le sondage délibératif repose implicitement sur une ontologie sociale individualiste et, par conséquent, reste incapable de rendre compte adéquatement de l'importance des groupes sociaux et du pouvoir social dans le design d'institutions démocratiques délibératives. Kahane propose comme alternative à cet individualisme ce qu'il appelle une ontologie sociale relationnelle, laquelle présente les individus comme étant constitués par leur appartenance à des groupes sociaux, tout en insistant sur la pluralité et la fluidité de ces appartenances. Il esquisse alors la façon dont les sondages délibératifs pourraient être repensés à la lumière d'une telle ontologie afin de mieux combler les

23. Voir notamment Fishkin, James S., *Democracy and Deliberation. New Directions for Democratic Reform*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1991.

différences épistémiques et les asymétries de pouvoir qui marquent les sociétés multiculturelles.

Une des raisons pour laquelle le pluralisme moral et culturel a pris une telle place dans les discussions contemporaines tient pour une part au moins au développement des revendications formulées par les groupes marginalisés depuis les années 1970. Dans un texte de 1992 devenu fameux²⁴, Charles Taylor proposait un certain nombre de réflexions permettant de donner sens à ces revendications. Par le terme de politique de la reconnaissance, Taylor voulait désigner l'exigence normative particulière formulée par certains groupes et qui trouve son fondement dans l'intuition selon laquelle la mésestime sociale constitue un tort culturel ou symbolique important qui appelle une réponse socio-politique.

Dans sa contribution, **Hervé Pourtois** nous propose d'élucider les rapports complexes qui lient la démocratie délibérative à l'idéal normatif mis en oeuvre par la notion de reconnaissance. Il formule ainsi deux thèses : premièrement, qu'une politique délibérative est une condition nécessaire bien que non suffisante d'une politique de reconnaissance. En effet, on peut admettre avec Jürgen Habermas qu'une véritable démocratie délibérative saurait mieux favoriser la discussion critique des normes culturelles dominantes qui peuvent véhiculer la mésestime sociale que le modèle libéral classique pour lequel la politique est le lieu de la médiation de préférences conflictuelles non discutées. Cette conception libérale, en effet, ne permet guère la transformation des normes culturelles dominantes. Mais en creusant l'analyse, on s'aperçoit, et c'est là la seconde thèse défendue par Pourtois, qu'une politique délibérative présuppose elle-même des formes de reconnaissance prédélibératives. Pourtois s'intéresse ici aux conditions sociales du développement de ces vertus délibératives dont les théoriciens de la délibération admettent la nécessité sans toutefois approfondir les sources. Il montre, en effet, comment il est essentiel de s'intéresser aux motivations individuelles qui peuvent conduire l'agent à entrer dans la procédure délibérative d'échange de raisons et à reconnaître la force normative des décisions qui en résultent. En s'appuyant de façon originale sur la théorie de la reconnaissance développée par Axel Honneth, Pourtois montre comment ces vertus délibératives supposent un rapport positif à soi qui dépend lui-même de formes de reconnaissance socialement instituées qui ont un caractère prédiscursif. Ces formes de reconnaissance se développent elles-mêmes à travers l'expérience d'une coopération sociale dont Pourtois tente de préciser les contours.

Si les textes de Williams et Pourtois effleurent les problèmes que pose le poids des injustices passées dans les rapports entre citoyens d'un même État

24. Taylor, Charles, «The Politics of Recognition», dans Gutmann, Amy, dir., *Multiculturalism and the «Politics of Recognition»*, Princeton, Princeton University Press, 1992, p. 25-75; trad. française : *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, trad. Denis-Armand Canal, Paris, Aubier, 1994, p. 41-99.

appartenant à des groupes différents, c'est à ces questions qu'**Eamonn Callan** consacre l'essentiel de ses réflexions. Il s'intéresse, en effet, à ce qu'il nomme les circonstances de la réconciliation dans lesquelles la stabilité politique ou les pratiques démocratiques sont menacées par des souvenirs collectifs qui nourrissent l'antipathie et le ressentiment entre citoyens. Comment concevoir, dans de telles circonstances, une éthique de la mémoire publique ? Dit autrement, comment les citoyens devraient-ils apprendre à se souvenir du mal politique commis et subi par les uns et les autres ? Pour répondre à cette question, Callan utilise la conception délibérative de la démocratie comme un outil heuristique permettant de nous guider à travers les différentes réponses proposées. Cette conception se ramène pour l'essentiel à deux normes fondamentales : l'impartialité qui doit caractériser l'argumentation politique et l'inclusion : les arguments moraux que les citoyens formulent de bonne foi dans l'échange de raisons doivent être entendus avec respect et l'accommodement mutuel doit être recherché. C'est en référence à ces deux normes que Callan examine les tentatives contemporaines de remplacer les anciennes histoires nationales, véhicules des mythes nationaux traditionnels, par une nouvelle histoire démythifiée et multiculturelle. Si l'on accorde que cette nouvelle histoire permet un meilleur respect de la norme d'inclusion, peut-on en dire autant en ce qui concerne l'impartialité ? Comme le note Callan, l'éclatement et la multiplication des perspectives sur le passé n'impliquent pas d'emblée une plus grande impartialité. La stratégie envisagée par certains historiens de s'appuyer sur les idéaux de citoyenneté libre et égale au fondement de la constitution américaine afin de développer une critique immanente de l'expérience démocratique aux États-Unis peut sembler ouvrir une voie féconde. Reste à savoir si, dans le cas américain comme dans d'autres, la description du fossé entre les idéaux et la réalité passée et présente ne risque pas de provoquer chez le lecteur le cynisme et le désenchantement plutôt qu'un engagement renouvelé dans la communauté politique. Dans ce cas, l'histoire multiculturelle s'avérerait incapable de contribuer à la restauration des liens de solidarité entre citoyens, essentiels à l'édification d'une véritable communauté démocratique.

Les textes précédents tentent tous à des degrés divers de mettre en évidence les bases sociales et les motivations individuelles qui rendent possible le développement des vertus que la démocratie délibérative suppose au citoyen. S'agissant de penser les possibilités d'application de cette théorie, on peut toutefois envisager une autre stratégie qui consisterait, cette fois, à mettre de côté le modèle du citoyen raisonnable qu'elle suppose et que l'on juge trop exigeant. Il s'agirait alors de lui substituer son frère ennemi, le citoyen rationnel, et de tenter de voir s'il ne serait pas possible de susciter chez ce dernier des comportements minimalement délibératifs à l'aide de mécanismes socio-psychologiques. C'est là la stratégie adoptée par **Leary Gagné** qui critique la façon dont les démocrates délibératifs abordent eux-mêmes les questions entourant l'application de leur théorie. Lorsque ces derniers tentent de modéliser

l'interaction sociale rencontrée dans l'espace public, en effet, il ne peuvent en rester aux présupposés du citoyen raisonnable et admettent sans peine, par exemple, l'existence d'individus mus par des intérêts égoïstes ou adhérant à des doctrines compréhensives déraisonnables. Mais lorsqu'il s'agit de penser la possibilité et les effets potentiels de l'application des procédures délibératives dans de tels contextes, les théoriciens délibératifs se contentent trop souvent de la simple évocation de certains mécanismes qui restent peu ou pas explicités.

Dans la foulée d'auteurs comme Jon Elster, Jack Knight et Jim Johnson, Gagné se propose d'utiliser la théorie du choix rationnel afin de mettre en évidence les mécanismes sociaux permettant la délibération entre citoyens rationnels. Il est ainsi conduit à esquisser ce qu'il appelle la délibération circonstancielle. Son but est de dépasser l'opposition du raisonnable et du rationnel en s'intéressant à cette sensibilité morale sans laquelle il ne saurait y avoir de désir de s'engager dans une coopération équitable et dont Rawls disait les agents rationnels dépourvus²⁵. Gagné entend ici montrer que cette sensibilité morale peut faire partie des motivations de l'agent rationnel et qu'elle peut être provoquée ou favorisée par certains mécanismes socio-psychologiques. Pour ce faire, Gagné se fonde sur le modèle de Jon Elster qui nous invite à considérer les normes sociales et les émotions comme sources supplémentaires de motivations chez l'agent rationnel. Il montre alors que la formation et l'expression de préférences minimalement délibératives est possible chez des citoyens rationnels au travers de mécanismes comme ceux de la transmutation, la rationalité de rôle ou encore le voile d'ignorance temporel.

Nous l'avons reconnu d'emblée, une des objections les plus courantes à la démocratie délibérative trouve sa source dans la distance qui sépare l'idéal qu'elle propose à la réalité peu exaltante de nos démocraties. Cette impression d'irréalité devient d'autant plus forte qu'on considère la réponse de nos institutions politiques aux attentats terroristes du 11 septembre. La loi C-36 et le « Patriot Act » adoptés à la suite de ces attentats par les assemblées législatives canadienne et américaine affectent de façon significative les droits individuels. Il est difficile, dans ce contexte, de ne pas accueillir avec ironie, voir même avec cynisme, les tentatives des philosophes de réaffirmer par ailleurs et comme si de rien n'était des idéaux qui semblent de plus en plus lointains. Les événements du 11 septembre et leurs suites doivent impérativement nous conduire à discuter des compromis que nous pourrions accepter et ceux que nous devrions refuser entre les valeurs idéales de la démocratie et les considérations de sécurité.

C'est ce problème actuel, difficile que **Daniel Weinstock** prend à bras le corps dans son article. Après avoir tenté de préciser les limites du concept de sécurité, Weinstock s'inspire du contractualisme hypothétique utilisé par John Rawls dans sa *Théorie de la Justice* pour esquisser la définition de l'équilibre que nous devrions rechercher entre droits individuels et sécurité. L'expérience de

25. Rawls, John, *Libéralisme politique*, trad. Catherine Audard, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p. 79.

pensée qu'il décrit doit nous conduire, à l'instar de la situation originelle de Rawls, à considérer ces questions en respectant une contrainte d'impartialité. Weinstock met ensuite à l'épreuve le cadre théorique ainsi esquissé en se concentrant sur les droits et libertés politiques qui constituent les conditions de possibilité institutionnelles de la démocratie délibérative ; soit, d'une part, la liberté d'association et, d'autre part, la publicité. Nous l'avons signalé plus haut, les démocraties contemporaines ne peuvent être délibératives que si les institutions politiques formelles s'appuient sur l'existence au sein de la société civile d'une vie associative riche et dynamique. Le garant juridique et institutionnel d'un tel espace public reste l'existence d'un droit à la libre association aussi étendu que possible. Mais c'est précisément ce droit étendu qui est remis en cause par ceux qui considèrent qu'il met en danger la sécurité des sociétés libérales en permettant à des groupes terroristes ou affiliés de s'organiser en toute impunité. Doit-on alors accepter de compromettre l'extension du droit d'association ?

Par ailleurs, pour qu'il puisse y avoir une contribution délibérative réelle des citoyens à la formulation des lois et des politiques gouvernementales, il faut minimalement que le gouvernement s'impose une exigence de transparence afin de permettre la discussion et la contestation de ses décisions. Mais les États engagés dans la « guerre contre le terrorisme » prétendent que l'efficacité de ce combat exige une part significative de secret. Qu'en est-il alors de la publicité ? Les réponses ébauchées par Weinstock à ces questions permettent de juger de la fécondité du cadre normatif qu'il nous propose comme guide à la délibération. C'est à la poursuite et à l'extension du débat public sur la situation inédite à laquelle nos démocraties font face que nous sommes alors conviés. Dit autrement, si la délibération publique semble un idéal bien fragile et menacé dans les circonstances qui sont celles de nos démocraties contemporaines, elle reste cependant toujours aussi indispensable.

Mais concluons. Les articles présentés dans ce numéro devraient permettre aux lecteurs francophones d'entrer de plein pied dans les débats que suscite la théorie délibérative de la démocratie dans la philosophie politique contemporaine²⁶. Nous l'avons vu, ces discussions touchent à des questions à la fois d'ordre théorique et pratique. Elles ont pour point commun et, peut-être, comme principale qualité de nous forcer à confronter certaines des données les plus difficiles et les plus essentielles de l'expérience démocratique dans nos sociétés de masse, soit le pluralisme et la complexité sociale. Car ce n'est sans doute que dans cette confrontation que la théorie normative de la démocratie peut encore avoir un sens aujourd'hui²⁷.

26. Signalons ici la publication récente d'un recueil d'articles en français sur ce thème : *La démocratie délibérative en philosophie et en droit : enjeux et perspectives*, dir. André Duhamel, Luc Tremblay, Daniel Weinstock, Montréal, Éditions Thémis, 2001.

27. Je remercie Hervé Pourtois pour ses commentaires très utiles sur une première version de cette introduction.

Pourquoi la démocratie délibérative est-elle différente ?

Amy Gutmann et Dennis Thompson

La démocratie délibérative
Volume 29, numéro 2, automne 2002

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/006250ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/006250ar>

[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

Gutmann, A. & Thompson, D. (2002). Pourquoi la démocratie délibérative est-elle différente ? *Philosophiques*, 29 (2), 193–214.
<https://doi.org/10.7202/006250ar>

Résumé de l'article

Tous les théoriciens de la démocratie ont à confronter le problème fondamental qui consiste à trouver une façon moralement justifiable de prendre des décisions collectives contraignantes face à des désaccords moraux persistants. Une théorie délibérative de la démocratie nous fournit l'approche la mieux défendable de ce problème parce qu'elle laisse ouverte la possibilité que les valeurs morales exprimées par un large éventail de théories puissent être justifiables. Le principe fondamental de notre théorie délibérative est que les citoyens doivent se justifier réciproquement les lois qu'ils s'imposent mutuellement. Les citoyens ou leurs représentants offrent des raisons les uns aux autres dans un processus permanent de justification mutuelle. Les principes qui guident ce processus sont provisoires moralement et politiquement et permettent donc la persistance du désaccord moral à propos de lois, de politiques et d'institutions tout en ouvrant la possibilité de l'accord moral sur les lois, politiques et institutions qui sont mutuellement justifiables.

Pourquoi la démocratie délibérative est-elle différente ?

AMY GUTMANN

Princeton University
agutman@princeton.edu

DENNIS THOMPSON

Harvard University
dennis_thompson@harvard.edu

RÉSUMÉ. — Tous les théoriciens de la démocratie ont à confronter le problème fondamental qui consiste à trouver une façon moralement justifiable de prendre des décisions collectives contraignantes face à des désaccords moraux persistants. Une théorie délibérative de la démocratie nous fournit l'approche la mieux défendable de ce problème parce qu'elle laisse ouverte la possibilité que les valeurs morales exprimées par un large éventail de théories puissent être justifiables. Le principe fondamental de notre théorie délibérative est que les citoyens doivent se justifier réciproquement les lois qu'ils s'imposent mutuellement. Les citoyens ou leurs représentants offrent des raisons les uns aux autres dans un processus permanent de justification mutuelle. Les principes qui guident ce processus sont provisoires moralement et politiquement et permettent donc la persistance du désaccord moral à propos de lois, de politiques et d'institutions tout en ouvrant la possibilité de l'accord moral sur les lois, politiques et institutions qui sont mutuellement justifiables.

ABSTRACT. — All democratic theorists confront the fundamental problem of finding a morally justifiable way of making binding collective decisions in the face of continuing moral disagreement. A deliberative theory of democracy provides the most defensible approach to this problem because it leaves open the possibility that the moral values expressed by a wide range of theories may be justifiable. The fundamental principle of our deliberative theory is that citizens owe one another justifications for the laws they collectively impose on one another. Citizens or their accountable representatives offer reasons to one another in an ongoing process of mutual justification. The principles that guide this process are morally and politically provisional, and thus allow for the persistence of moral disagreement about laws, policies, and institutions, and at the same time for the possibility of moral agreement about those that are mutually justifiable.

1. Introduction

Dans les sociétés pluralistes modernes, le désaccord politique reflète souvent un désaccord moral, lorsque les citoyens exprimant des points de vue divergents sur des valeurs fondamentales débattent des lois gouvernant leur vie publique. Toute théorie satisfaisante de la démocratie doit fournir un moyen de confronter ce désaccord moral. Les théoriciens de la démocratie font tous face au problème fondamental de trouver une manière moralement justifiable de produire des décisions collectives contraignantes malgré la persistance du conflit moral.

Les solutions proposées par la plupart des théoriciens donnent l'impression que le problème peut être plus facilement résolu qu'il ne l'est en réalité. Parce que ces solutions exigent le rejet des théories rivales, le gros du désaccord à l'origine même du problème est laissé de côté. Mais si, comme c'est le cas dans les sociétés pluralistes et dans la littérature théorique contemporaine, aucune théorie ne peut raisonnablement réclamer pour elle-même la souveraineté morale, la partie la plus difficile du problème persiste : comment confronter les conflits moraux exprimés par ces théories rivales ? De plus, le problème n'est pas seulement que ces théories sont en conflit, mais que ce désaccord fondamental peut survenir au sein même d'une théorie.

Nous faisons l'argument qu'une théorie délibérative de la démocratie fournit une approche différente — et meilleure — de ce problème car elle laisse ouverte la possibilité que les valeurs morales avancées par une large gamme de théories peuvent être justifiables. La démocratie délibérative est une conception de la politique démocratique dans laquelle les décisions et les politiques sont justifiées par un processus de discussion entre des citoyens libres et égaux ou leurs représentants imputables. Selon nous, une théorie délibérative contient un ensemble de principes prescrivant des termes équitables de coopération. Son principe fondamental est que les citoyens se doivent de fournir à autrui des justifications concernant les lois qu'ils s'imposent collectivement. La théorie se veut délibérative car les termes de coopération qu'elle recommande se conçoivent comme des raisons que les citoyens, ou leurs représentants imputables, se donnent dans un processus continu de justification réciproque. Les raisons ne sont pas simplement procédurales (« parce que la majorité est en faveur ») ou purement substantielles (« parce que c'est un droit fondamental »). Elles s'appuient sur des principes moraux (comme celui de la liberté de base ou de l'opportunité égale) que les citoyens, qui souhaitent trouver des termes équitables de coopération, peuvent raisonnablement accepter. Comme l'éventail des raisons acceptables est ici plus large que dans la plupart des autres théories, les principes de la démocratie délibérative sont, de par certains traits spécifiques que nous décrivons plus bas, plus ouverts à la révision que ceux des autres théories.

Afin de montrer comment la démocratie délibérative se distingue des autres théories, et comment elle est mieux en mesure de répondre au conflit moral, nous devons distinguer d'abord entre les théories démocratiques de premier ordre et celles de second ordre¹. Les théories de premier ordre cherchent à résoudre les désaccords moraux en rejetant les théories ou les principes alternatifs avec lesquels elles sont en conflit. Elles mesurent leur succès par leur

1. Même si la plupart des théories substantielles sont de premier ordre, et que plusieurs théories procédurales sont de second ordre, la distinction substantiel/procédural ne correspond pas à la distinction des ordres. La distinction substantiel/procédural caractérise les théories selon qu'elles justifient des décisions politiques en référant à des principes moraux indépendants ou en référant strictement à des caractéristiques du processus. La distinction premier ordre/second ordre classe les théories selon qu'elles affirment la vérité d'un ensemble unique et cohérent de

capacité à résoudre ces conflits selon leurs propres termes. Leur objectif est d'être l'unique théorie pouvant résoudre les désaccords moraux. Les approches substantielles familières — utilitarisme, théories libertariennes, égalitarisme libéral, communautarisme — sont des théories de premier ordre dans ce sens. Chacune de ces théories prétend pouvoir résoudre seule les conflits moraux, ou du moins fournir les bases d'une telle résolution. Chacune le fait d'une manière qui implique le rejet des principes substantiels de ses rivales qui sont en conflit avec les siens. Considérées dans leur ensemble, toutefois, elles constituent autant de manifestations du problème du désaccord moral plutôt que sa solution.

Les théories de second ordre abordent le désaccord moral en conciliant les théories de premier ordre qui sont en conflit. Elles mesurent leur succès par leur capacité à justifier leurs conclusions à tous ceux qu'elles engageraient — que ces conclusions résolvent le désaccord ou montrent qu'il ne saurait être résolu (pour l'instant). Ces théories sont dites de « second ordre » parce qu'elles portent sur d'autres théories : elles réfèrent aux principes de premier ordre sans en affirmer ou en rejeter la validité ultime. On peut y adhérer avec cohérence, sans rejeter aucun des nombreux principes moraux que l'on retrouve dans les théories de premier ordre. Plusieurs théories procédurales de la démocratie se présentent habituellement comme étant de second ordre, car elles se veulent neutres dans le conflit entre théories substantielles. Une théorie majoritaire, par exemple, pourrait justifier une législation utilitariste, égalitariste ou libertarienne pour autant qu'elle soit adoptée par une règle majoritaire. Mais comme nous le montrerons, cette neutralité est indésirable et inaccessible. Chaque théorie procédurale prise individuellement peut produire des résultats qui ne sont pas moralement justifiables. Considérées dans leur ensemble, on découvre entre elles des désaccords moraux substantiels, par exemple entre démocratie directe et représentative, populiste et madisonienne, majoritaire et constitutionnelle.

La démocratie délibérative est aussi une théorie de second ordre ; elle fait donc place (comme certaines théories procédurales) à un conflit moral persistant que les théories de premier ordre cherchent à éliminer. Toutefois, elle évite les difficultés des théories procédurales en reconnaissant explicitement les conflits substantiels qui les sous-tendent, et en affirmant explicitement ses propres principes substantiels. Une théorie complète de la démocratie délibérative inclut des principes substantiels et procéduraux, nie la neutralité morale des uns et des autres, et se permet de les juger d'un point de vue de second ordre.

Nous présentons une argumentation en faveur du caractère distinctif de la démocratie délibérative en ayant à l'esprit une théorie particulière, celle que nous défendons plus en détail dans notre ouvrage *Democracy and*

principes — substantiels ou procéduraux — qui excluent d'autres principes du même type, ou selon qu'elles réfèrent aux principes d'une façon qui est compatible avec une gamme d'ensembles de principes qui sont potentiellement incohérents (par exemple, en prescrivant certaines attitudes ou conduites concernant les principes et les personnes qui les soutiennent).

*Disagreement*². Cette théorie vise à développer une théorie de second ordre avec des principes autant substantiels que procéduraux. Mais que notre théorie soit acceptée ou non, le problème qu'elle considère pose un défi que toutes les théories démocratiques, délibératives ou non, doivent affronter. Jusqu'ici aucune ne l'a relevé adéquatement car face aux moralités de premier ordre concurrentes, les théories démocratiques ne font généralement que réitérer les conflits à la source du problème.

2. Réponses démocratiques au désaccord

Dans toute société pluraliste moderne où les individus sont modérément libres, il existe des désaccords persistants à propos des principes qui justifient les lois et les décisions qui les engagent mutuellement. Les utilitaristes soutiennent la maximisation de l'utilité générale, même s'ils divergent entre eux sur ce que cela signifie et sur la manière dont on doit procéder. Devrait-on maximiser l'utilité totale ou moyenne? Est-ce que le fait de compter chaque personne comme une seule et pas plus requiert, permet ou empêche de tenir compte des idées et des vues morales de chacun sur la façon dont les autres devraient vivre leur vie? La monnaie commune devrait-elle être le plaisir, les préférences ou quelque autre unité de satisfaction individuelle?

Les libertariens aspirent à protéger la liberté de chaque individu de toute interférence, un but qui entre clairement en conflit avec le principe de maximisation de l'utilité générale, mais qui se heurte tout aussi clairement aux différentes interprétations des libertariens eux-mêmes. Les personnes sont inviolables; ce ne sont pas des ressources sociales. Elles se possèdent elles-mêmes et sont responsables — et devraient être tenues pour responsables — de leurs propres actions ainsi que de leurs conséquences. Mais quelles institutions, quelles lois, quelles politiques respectent les principes fondateurs du libéralisme? Les libertariens eux-mêmes se disputent raisonnablement sur les questions suivantes : jusqu'à quel point les parents devraient-ils contrôler l'éducation de leurs enfants, jusqu'à quel point le gouvernement devrait-il prêter assistance aux personnes qui ne peuvent prendre soin d'elles-mêmes?

Par contre, les libertariens font front commun contre les propositions de l'égalitarisme libéral. La plupart des libertariens seraient d'accord sur le fait que la distribution de biens premiers dans une société n'a pas à corriger les inégalités naturelles. Ils rejettent, par conséquent, les théories libérales égalitaristes requérant une redistribution dans ce but précis. Les égalitaristes libéraux recommandent une distribution de biens premiers qui ne dépende pas des attributs naturels des individus (ils considèrent qu'elle devrait être « insensible aux dotations initiales », mais ils insistent pour que la distribution reflète le plus possible le libre choix individuel (ils jugent qu'elle devrait être « sensible aux différences d'aspiration »)). Ils respectent la capacité des individus rationnels

2. Amy Gutmann et Dennis Thompson, *Democracy and Disagreement*, Cambridge, Harvard University Press, 1996.

à réviser leurs fins en accord avec des principes de justice permettant des distributions respectant ces deux critères. Les principes au fondement des théories égalitaristes libérales s'accordent mal tant avec la maximisation de l'utilité générale qu'avec la protection de la liberté individuelle de toute ingérence. Les égalitaristes libéraux se disputent raisonnablement entre eux aussi sur plusieurs questions morales importantes, incluant les critères d'insensibilité aux dotations initiales et de sensibilité aux différences d'aspirations, la priorité de la protection des libertés sur la capacité de garantir les opportunités, et la signification des concepts de liberté et d'opportunité.

Les communautariens débattent aussi entre eux, mais se veulent plus sceptiques vis-à-vis des principes de distribution sensibles aux différences d'aspirations, peu importe que ces principes soient d'origine utilitariste, libertarienne ou égalitariste libérale. Pour les communautariens, ces principes pré-supposent un soi distinct de ses fins constitutives. Celles-ci sont identifiées à une conception du bien prévalant dans la communauté à laquelle adhère la personne et que reflètent la langue, la religion de la communauté et d'autres modes de vie distinctifs. Par conséquent, pour les communautariens, les conceptions du bien ont priorité sur les conceptions de la justice, du moins celles qui ne sont pas fondées sur une conception distincte du bien et qui pourraient donc affaiblir ces modes de vie communautaires.

Ces désaccords théoriques se reflètent dans beaucoup de débats politiques portant sur les politiques publiques. Bien sûr, la plupart des gens ne se réclament pas des formes pures de ces théories de premier ordre, et plusieurs désaccords ne prennent pas la forme explicite d'un débat entre principes de premier ordre. De plus, beaucoup de gens soutiennent des composés de principes de premier ordre provenant de différentes théories morales. Néanmoins, les débats politiques expriment fréquemment, et de différentes manières, des désaccords théoriques et de profonds conflits entre principes moraux.

De profondes divergences morales font surface dans les débats entre défenseurs et opposants de l'avortement, de la discrimination positive, des mères porteuses, de la peine de mort, du régime de santé universel, des bons d'éducation pour les écoles publiques et privées, de l'assistance sociale conditionnelle ou non au travail, et bien d'autres sujets de politique publique. Sans aucun doute, certains de ces débats procèdent de malentendus alors que d'autres sont motivés par la mauvaise foi et les intérêts politiques. Cela dit, des divergences morales légitimes persistent fréquemment, divergences qui ne peuvent être résolues sans rejeter les principes de certaines des théories de premier ordre mentionnées plus haut. Aucun théoricien jusqu'à présent n'a pu trouver une façon de transcender les désaccords fondamentaux qui animent plusieurs désaccords moraux importants (même si ce n'est pas tous) en politique démocratique. Dans la mesure où ces désaccords reflètent des différences entre théories de premier ordre, ou des doutes raisonnables qu'aucune de ces théories puisse offrir seule toutes les perspectives morales pertinentes, ils ne pourront être résolus par des appels à une théorie de ce type.

En l'absence d'une théorie ou d'un ensemble de principes pouvant résoudre ces désaccords, un théoricien de premier ordre voulant appliquer une théorie en politique fait face à une alternative : soit imposer la théorie de manière autoritaire, soit la soumettre à un choix démocratique. Bien entendu, la première option n'est pas une réponse démocratique du tout. Et la seconde abandonne toute prétention à devenir le standard souverain permettant de décider des conflits moraux en politique. Selon cette seconde option, la théorie n'en est qu'une parmi celles que les citoyens peuvent choisir, et la façon dont ils exercent ce choix doit devenir une préoccupation centrale de la théorie. C'est ainsi que les théories substantielles de premier ordre recherchant l'autorité politique peuvent se transformer graduellement en théories procédurales.

Une des raisons importantes de l'attraction qu'exerce le procéduralisme sur les théoriciens de la démocratie est qu'il permet d'éviter les choix difficiles auxquels sont confrontées les théories substantielles de premier ordre. Les théories procédurales n'ont pas à prétendre pouvoir transcender tous les désaccords moraux fondamentaux. Elles peuvent plutôt tenter d'indiquer une voie de règlement des désaccords dans la vie politique réelle sans sembler se commettre à une quelconque théorie substantielle.

Toutefois, les théories procédurales suivent ici deux approches différentes. La première est le procéduralisme pur qui exige, en fait, le rejet de certaines théories substantielles et s'avère donc une théorie de premier ordre. Les théories purement procédurales sont en compétition avec l'utilitarisme, la théorie libertarienne, l'égalitarisme libéral, le communautarisme et autres théories morales de premier ordre. Elles ne les affrontent pas directement en les rejetant au niveau moral, mais plutôt indirectement en rejetant leurs fondements ou leurs raisons. La forme purement procédurale du vote majoritaire, par exemple, présente la règle majoritaire comme un principe moral fondateur répondant à la question : sur quelles bases doit-on justifier les lois et les politiques publiques? Cette version de la théorie majoritaire répond à la question en substituant le principe de la règle majoritaire aux principes d'utilité, de liberté, d'opportunité égale, ou d'une conception communautaire de la « bonne vie » comme fondement moral pouvant justifier une décision, et elle le fait avant toute prise de décision politique concrète. Une loi ou une politique est justifiée parce qu'elle est adoptée selon des procédures stipulées par la théorie.

Ce type de procéduralisme souffre de la même déficience que les autres théories de premier ordre. Parce qu'il cherche à remplacer les justifications ou les raisons présentées par certaines autres théories de premier ordre, il ne fait que reproduire le désaccord substantiel à l'origine même du problème du désaccord. Les démocrates procéduraux introduisent souvent des principes substantiels par la porte de derrière en les considérant comme des conditions d'un processus démocratique *équitable*. Les démocrates procéduraux tentent de limiter ces conditions substantielles à celles qui sont nécessaires pour assurer le caractère démocratique du processus, comme la liberté d'expression.

Mais la frontière entre ce qui est nécessaire et ce qui ne l'est pas est difficile à tracer sans invoquer des considérations morales, et de toute façon certains principes devant être respectés par toute théorie démocratique adéquate, comme la liberté de religion, n'ont pas leur place dans une définition plausible de ces conditions nécessaires. En les examinant de près, on s'aperçoit que ces théories procédurales ne sont pas purement procédurales dans un quelconque sens significatif, qui impliquerait que le désaccord moral substantiel soit évité.

Certains démocrates délibératifs peuvent être considérés comme des procéduralistes purs en ce sens. La procédure justifiant pleinement tous les résultats est la délibération elle-même : toute loi adoptée à la suite d'un processus délibératif est justifiée. Mais comme la plupart des procéduralistes purs, ces démocrates délibératifs insèrent des valeurs substantielles dans les conditions définissant la délibération adéquate. Selon nous, ces valeurs, incluant la valeur intrinsèque de la pratique de la délibération, doivent être explicitées et sont sujettes à la contestation délibérative. Nous pensons (avec certains autres démocrates délibératifs) qu'il est préférable de considérer la démocratie délibérative comme non purement procédurale.

L'autre approche procédurale — appelons-la *le procéduralisme conditionnel* — se veut plus modeste que le procéduralisme pur. Il ne cherche pas à remplacer les théories substantielles ou leurs justifications. C'est à cet égard une authentique théorie de second ordre. Il considère les procédures comme des moyens permettant l'accomplissement de fins substantielles comme la stabilité, la légitimité ou d'autres conditions supposées nécessaires au maintien de l'ordre démocratique dans des conditions spécifiques, mais ne s'engage à aucune autre fin au-delà de ces conditions minimales. Par exemple, une décision se conformant au principe de la majorité est justifiée, mais seulement de façon conditionnelle. Ce type de procéduralisme laisse ouverte la possibilité qu'une décision puisse être critiquée comme injuste si elle violait des principes moraux substantiels (un opposant pourrait avancer, par exemple, que l'injustice de la décision est plus grave que le gain en légitimité). La difficulté avec le procéduralisme conditionnel est qu'il manque de ressources théoriques permettant de tirer avantage de la possibilité qu'il entouvre : il ne peut soutenir par lui-même la critique d'une décision majoritaire injuste. Ce qui lui manque, ce sont des principes substantiels de premier ordre qui pourraient fonder les critiques du résultat des procédures qu'il prescrit.

Par conséquent, autant les réponses substantielles que procédurales au problème du désaccord moral souffrent de sérieuses lacunes. Aucune n'arrive à saisir pleinement le problème, soit en reproduisant simplement le désaccord comme un conflit de premier ordre, soit en réglant le désaccord d'une manière qui viole certains principes importants de premier ordre. Ces échecs suggèrent qu'il nous faut une théorie de second ordre (pour ne pas qu'elle rejette directement les théories substantielles ou procédurales), exhibant un certain contenu substantiel (pour que, contrairement au procéduralisme conditionnel, elle ait la capacité de critiquer des résultats procéduralement corrects). La démocratie

délibérative rencontre précisément ces critères : c'est une théorie de second ordre avec des principes substantiels.

Comment est-il possible pour une théorie d'inclure des principes substantiels et procéduraux tout en accommodant un large éventail de principes de premier ordre? La clé de la réponse est que les principes d'une théorie de la démocratie délibérative, qu'ils soient substantiels ou procéduraux, ont un statut différent des principes que l'on retrouve dans les autres théories. La démocratie délibérative ne recherche pas un principe ou un ensemble de principes fondateurs qui, précédant l'activité politique concrète, déterminent si une procédure ou une loi est justifiée. Elle adopte à la place une conception dynamique de la justification politique, dans laquelle la modification avec le temps des principes justifiables constitue une de leurs caractéristiques essentielles. Les principes de la démocratie délibérative se distinguent de deux manières significatives : ils sont moralement provisoires (sujets à changement en réponse à de nouveaux arguments moraux) ; et ils sont politiquement provisoires (sujets à changement en réponse à de nouveaux arguments politiques). Afin de montrer comment ces caractéristiques distinguent la démocratie délibérative des autres théories tout en fournissant une meilleure approche pour confronter le problème du désaccord moral, nous devons d'abord expliciter la substance des principes qu'une théorie de la démocratie délibérative pourrait contenir.

3. Principes de la démocratie délibérative

Les principes de la démocratie délibérative que nous proposons dans *Democracy and Disagreement* (et qui, croyons-nous, saisissent le mieux l'esprit de toute théorie délibérative adéquate) expriment, sous diverses formes, l'idée de réciprocité. Les principes délibératifs découlant de la réciprocité nous fournissent à la fois les conditions et le contenu permettant de justifier les lois et les politiques en démocratie. Réciprocité, publicité et imputabilité sont les principaux critères régulant les conditions de la délibération. La liberté de base, l'opportunité de base et l'opportunité équitable sont des éléments essentiels du contenu de la délibération.

La prémisse fondamentale de la réciprocité est que les citoyens se doivent les uns aux autres une justification des institutions, lois et politiques publiques qui les engagent collectivement. La réciprocité propose comme but la recherche de l'accord, sur la base de principes pouvant être justifiés à ceux qui partagent l'objectif d'atteindre un accord raisonnable. Certaines moralités de premier ordre acceptent implicitement la réciprocité, mais la plupart ne lui donne pas la primauté que lui confère la démocratie délibérative. Celle-ci prend la réciprocité plus au sérieux que les autres théories de la démocratie, et en fait le cœur des principes et des pratiques démocratiques.

La réciprocité ne fonde pas la démocratie délibérative de la même manière que des principes comme l'utilité ou la liberté fondent des théories de premier ordre. La réciprocité n'est pas un principe dont on dériverait la justice, mais plutôt un principe qui gouverne le processus continu par lequel les conditions et

le contenu de la justice sont déterminés dans des cas spécifiques. Il peut être utile de considérer ce processus comme analogue à une caractéristique de la démarche scientifique. La réciprocité est à la justice en éthique politique ce que la reproduction est à la vérité en science. La découverte d'une vérité scientifique exige sa reproduction, qui requiert elle-même une démonstration publique. La découverte d'un principe de justice en éthique politique exige la réciprocité, qui requiert la délibération publique. La délibération n'est pas suffisante à l'établissement de la justice, mais la délibération à un certain moment du processus est nécessaire. Tout comme la poursuite de la reproduction s'avère futile une fois que la vérité d'une découverte (comme la loi de la gravité) a été amplement confirmée, la poursuite de la délibération n'est plus nécessaire une fois qu'un précepte de justice (comme la protection égale) a été longuement débattu.

Guidée par la réciprocité et les principes associés, la pratique de la délibération se veut une activité continue d'offre de raisons, ponctuée par des décisions qui engagent la collectivité. C'est un processus de recherche, non pas de n'importe quelles raisons, mais bien de raisons mutuellement justifiables. Il permet également d'atteindre une décision mutuellement contraignante sur la base de ces raisons. C'est donc plus qu'une simple discussion, et elle se veut substantielle autant que procédurale. Parmi les raisons substantielles que les citoyens ou leurs représentants considèrent dans ce processus, on en retrouve quelques-unes exprimées dans les théories morales de premier ordre. C'est là la source de la valeur instrumentale de la délibération ; sa tendance à promouvoir des résultats qui sont mutuellement justifiables est un élément de ce qui justifie la pratique elle-même. La délibération a de la valeur en partie parce qu'elle encourage les citoyens et leurs représentants à invoquer des critères substantiels afin de comprendre, réviser et résoudre les conflits moraux en politique (à cet égard sa valeur est à la fois épistémique et pragmatique). Mais ces conflits peuvent ne pas trouver de solution. Habituellement, ils ne sont pas entièrement résolus, et en tout cas certainement pas toujours en faveur d'une théorie substantielle. Une valeur additionnelle, non instrumentale, de la délibération est donc aussi un élément essentiel et distinctif de toute justification de la délibération. Cette autre valeur se retrouve dans l'idée de respect mutuel qui est un des éléments de la réciprocité. Les citoyens font preuve de respect envers autrui en reconnaissant leur obligation de justifier à autrui (en des termes qui permettent le désaccord raisonnable) les lois et les politiques gouvernant leur vie publique.

Le respect mutuel entre individus qui ont un désaccord raisonnable est une valeur en soi, mais il a lui-même des effets bénéfiques supplémentaires pour la politique démocratique. Un des plus importants est ce que nous appelons une *économie du désaccord moral*. Quand des adversaires politiques veulent économiser sur leurs désaccords, ils persistent à chercher des termes équitables de coopération sociale même lorsqu'ils sont placés devant le fait de leurs désaccords fondamentaux (et souvent fondateurs). Ils justifient alors les politiques qu'ils jugent le plus défendable moralement d'une manière qui mini-

mise le rejet des positions raisonnables auxquelles ils continuent de s'opposer pour des raisons morales. En pratiquant une économie du désaccord moral, les citoyens qui ont un différend sont plus en mesure de travailler ensemble pour d'autres causes dont ils partagent les buts. Les citoyens devraient être capables d'accepter, par exemple, que les opinions d'une personne sur l'avortement n'a pas à influencer la manière dont elle est traitée s'agissant d'autres politiques publiques. Un militant pro-vie ne devrait pas refuser à une femme ayant subi un avortement l'accès à d'autres soins médicaux essentiels. Un militant pro-choix ne devrait pas refuser aux militants pro-vie le droit de se prononcer contre l'avortement, même devant une clinique d'avortement.

De pair avec la réciprocité, deux autres principes spécifient les conditions de la délibération démocratique. Le principe de publicité requiert que l'offre de raisons s'effectue publiquement afin que celles-ci soient mutuellement justifiables. Le principe d'imputabilité spécifie que les agents de l'État prenant des décisions au nom d'autres personnes, qu'ils soient ou non des électeurs, doivent être imputables à ces personnes. Des décisions engageant la communauté ne peuvent être justifiées moralement si les agents publics ne sont pas imputables devant ceux qu'on pourrait nommer les électeurs moraux. L'électorat moral de ces agents comprend plus que leurs simples électeurs, et encore plus que les citoyens. Il inclut des gens qui subissent effectivement la contrainte des décisions prises par les agents publics, même s'il est possible qu'ils n'aient pu participer à leur formulation. Les gens de pays étrangers qui doivent vivre, par exemple, avec les effets des déchets toxiques exportés par notre pays méritent que nos représentants leur rendent des comptes.

Les principes définissant les conditions de la délibération ressemblent à certains des principes avancés par les théoriciens procéduraux. Tout comme certaines théories procédurales, la démocratie délibérative est une théorie de second ordre. Malgré ces similarités toutefois, la démocratie délibérative, nous l'avons déjà vu, n'est pas une théorie procédurale. Elle peut donc revendiquer deux avantages importants sur le procéduralisme.

D'abord, la démocratie délibérative n'a aucun problème à affirmer que ce que la majorité décide, même après délibération, n'est pas nécessairement correct. Une majorité agit à tort si elle viole les libertés de base en exigeant qu'une minorité pratique la religion majoritaire. Toutefois, par un processus public et imputable de décision équitable, une majorité pourrait adopter une loi exigeant de tous les citoyens qu'ils s'adonnent à la pratique du culte d'une manière conforme aux croyances religieuses de la majorité. Selon une conception purement procédurale de la démocratie, une telle loi serait justifiée. Mais elle ne pourrait être justifiée envers les membres de la minorité qui ne partagent pas la religion de la majorité et dont l'intégrité personnelle est attaquée par cette loi. Ceci violerait donc le principe de réciprocité (ou tout idéal traitant chaque personne comme étant libre et égale).

Ensuite, lorsque les théories procédurales acceptent ou rejettent un résultat favorisé par une théorie de premier ordre, elles le font pour des raisons

externes à cette théorie. Elles ne considèrent pas la théorie de premier ordre, ou ses justifications, dans ses propres termes, mais en appellent plutôt à d'autres considérations comme la stabilité sociale ou l'équité. Bien que ces considérations puissent être morales, les théories procédurales ne discutent pas directement des prétentions morales des positions qu'elles rejettent. Par conséquent, elles ne réussissent pas à traiter leurs adversaires avec le respect moral que la réciprocité exige, et elles laissent moins de place pour l'appréciation des conceptions opposées et pour leur modification totale ou partielle. Une théorie procédurale laisse les théories concurrentes, et leurs partisans politiques, dans la même position morale qu'au point de départ.

La démocratie délibérative ne souffre pas de ces difficultés car elle va au-delà du procéduralisme et inclut explicitement des principes substantiels de premier ordre. Mais certains critiques pourraient remarquer qu'en incluant des principes substantiels, la théorie s'enfoncé dans des problèmes encore plus sérieux. Ils objecteraient qu'un principe substantiel comme la liberté de religion ne devrait pas faire partie d'une théorie démocratique. Les critiques conviendraient que la liberté de religion est un élément essentiel de la liberté de base et devrait être protégée. Mais ils affirmeraient aussi que la théorie démocratique ne devrait pas contenir de tels principes, aussi justifiés soient-ils d'un point de vue moral substantiel. Cet argument se veut plus définitionnel que substantiel : l'idée de la démocratie ne réfère qu'aux procédures.

Y a-t-il une raison de donner une définition si étroite de la démocratie qu'on en exclut les principes substantiels ? Ce ne peut être parce que le contenu de la liberté ou de l'opportunité de base est raisonnablement contestable ; il en va de même des principes dont le contenu est plus procédural, comme la publicité et l'imputabilité. Ce ne peut être non plus parce que la théorie démocratique devient incohérente si elle contient à la fois des principes substantiels et procéduraux. Il n'y a aucune incohérence à prétendre qu'une démocratie défendable se doit de soutenir la liberté de religion et d'autres libertés individuelles fondamentales, le droit de vote des individus et le droit à l'imputabilité de leurs représentants, et qu'elle se doit aussi de trouver une façon de décider équitablement entre des valeurs concurrentes lorsque celles-ci sont en conflit. Sans certains principes substantiels, la démocratie délibérative ne pourrait fournir de critères d'évaluation de nombreuses pratiques politiques, incluant non seulement les résultats des procédures, mais aussi les procédures elles-mêmes. De plus, elle serait moralement incomplète selon sa propre prémisses de réciprocité. Une constitution démocratique qui échouerait à protéger, par exemple, les libertés de base des citoyens ne serait pas justifiable envers ceux qui lui sont liés.

Les trois principes fournissant le contenu de la démocratie délibérative — liberté de base, opportunité de base, et opportunité équitable — découlent aussi du principe fondamental de la réciprocité. Les lois ne peuvent être mutuellement justifiées, comme la réciprocité l'exige, si elles violent l'intégrité personnelle des individus. Le principe de la liberté de base en appelle donc à la protection de l'intégrité personnelle de chaque personne, à travers

des protections comme la liberté d'expression, de religion et de conscience, les garanties d'une procédure légale régulière et la protection égale devant la loi.

Des institutions, lois et politiques contraignantes qui privent les individus des opportunités de base nécessaires à l'exercice de choix entre bonnes vies ne peuvent être réciproquement justifiées. Ces opportunités de base incluent typiquement des soins de santé, une éducation, une sécurité, un travail et un revenu adéquats. Ces biens s'avèrent nécessaires à une vie convenable et à la capacité de faire des choix entre bonnes vies. Un principe d'opportunité de base requiert que l'on donne aux individus la capacité de faire des choix entre bonnes vies en leur fournissant les opportunités de base qui leur donnent une telle capacité.

La réciprocité prescrit également un principe d'opportunité équitable, lequel exige lui-même l'absence de discrimination dans la distribution des ressources sociales auxquelles une grande valeur est accordée, mais qui peuvent ne pas être essentielles à la bonne vie ou à la capacité de choix entre bonnes vies. Le principe d'opportunité équitable se fonde sur une thèse de réciprocité selon laquelle la discrimination individuelle dans la distribution de biens sociaux rares comme les charges publiques ne peut se justifier envers les individus qui en sont les victimes si elle repose sur des bases morales non pertinentes.

On ne se surprendra pas du fait que ces principes ressemblent à ceux que l'on retrouve dans de nombreuses théories de premier ordre. Le contenu substantiel de la démocratie délibérative s'inspire naturellement de la même source morale que les autres théories, et elle reflète plusieurs des mêmes conflits que ces théories génèrent. La plupart des théories de premier ordre partagent aussi, au moins implicitement, l'objectif de la justification mutuelle. Elles semblent seulement rejeter cet objectif lorsqu'elles tentent de justifier le fait que les exigences de la réciprocité peuvent ne pas être satisfaites dans certaines circonstances. Si elles récuse l'objectif en principe, comment peuvent-elles justifier l'imposition de lois et de politiques coercitives à des citoyens qui rejettent ces dernières sur des bases morales?

En tentant de démontrer la supériorité de leurs propres principes, plusieurs théoriciens de la démocratie ont tendance à insister sur ce qui les séparent de leurs rivaux. A l'opposé, les démocrates délibératifs insistent sur ce qui les rapprochent, du moins initialement. Malgré les conflits fondamentaux que nous avons notés, les points de convergence entre les théories concurrentes de premier ordre et au sein de celles-ci sont appréciables. La plupart des théories défendent directement ou indirectement la protection de plusieurs libertés individuelles, surtout celles qui sont essentielles à l'intégrité des personnes (le cœur du principe de liberté de base). La plupart des théories soutiennent aussi que si leurs principes sont implémentés, tous auront l'opportunité de vivre une bonne vie, un idéal qui exprime le principe d'opportunité de base. De même, la plupart des théories suggèrent que leurs principes soutiennent ce que nous appelons l'opportunité équitable.

Ces points de convergence nous fournissent le contenu initial des principes substantiels de la démocratie délibérative. Bien que les autres théoriciens

recherchent parfois une telle convergence, les démocrates délibératifs sont mieux placés pour l'atteindre, car ils ne tentent pas simplement de s'approprier ce qu'ils considèrent valable, de leur point de vue, dans les théories rivales. Bien qu'ils ne prétendent pas à la neutralité vis-à-vis des théories de premier ordre, les démocrates délibératifs n'exigent pas le rejet des théories concurrentes de premier ordre. Les principes substantiels de la démocratie délibérative jouissent d'un statut différent en démocratie délibérative : ils sont moralement et politiquement provisoires d'une manière qui les laisse plus ouverts à la critique et, par conséquent, plus réceptifs au pouvoir discrétionnaire démocratique.

4. Principes moralement provisoires

Les principes de la démocratie délibérative sont moralement provisoires parce qu'ils sont présentés, et ne sont justifiables que s'ils sont présentés, comme des énoncés pouvant être contestés et modifiés avec le temps en réponse à de nouvelles idées philosophiques, à des données empiriques ou à des interprétations de ces idées et de ces données. Bien entendu, plusieurs théories peuvent endosser, et certaines endossent, une perspective similaire — par exemple, en adoptant une certaine forme de faillibilisme ou plus simplement en approuvant de manière générale l'ouverture d'esprit morale et intellectuelle. Mais le provisionnalisme qu'adopte la démocratie délibérative envers ses propres énoncés fait partie intégrante de la théorie et ouvre la possibilité de changements fondamentaux au contenu même de la théorie. Cette capacité que possède la démocratie délibérative de soumettre avec le temps ses propres principes, ainsi que d'autres principes moraux, à l'examen critique est en partie ce qui en fait une théorie morale de second ordre. Une théorie de premier ordre ne peut incorporer une telle possibilité de révision fondamentale, tout en demeurant cohérente. Lorsque ses principes fondamentaux sont substantiellement modifiés, par exemple si l'on passe d'un contenu utilitariste à un contenu égalitariste, la théorie n'est pas seulement révisée, mais bien rejetée.

Le statut provisoire de ses principes fait partie intégrante de la démocratie délibérative car il est impliqué par la réciprocité qui est sa prémisses fondamentale. Les citoyens tenus de justifier à autrui les lois qu'ils cherchent à imposer doivent prendre au sérieux les raisons données par leurs adversaires. Prendre ces raisons au sérieux signifie que, au moins pour une certaine gamme de vues que l'on conteste, on doit reconnaître la possibilité qu'une de ces positions s'avère correcte dans l'avenir³. Cette reconnaissance comporte des impli-

3. Cette gamme inclut ce que nous appelons les « désaccords délibératifs », où les citoyens continuent à différer sur des principes moraux fondamentaux même s'ils recherchent une solution mutuellement justifiable. Le débat au sujet de l'avortement constitue un exemple de désaccord délibératif car les deux camps peuvent justifier leurs opinions dans une perspective de réciprocité. Un débat sur la ségrégation raciale est un exemple de désaccord non délibératif car un camp peut se voir raisonnablement rejeté dans la perspective de la réciprocité. Voir Gutmann et Thompson, pp. 2-3, 73-79.

cations non seulement pour la manière dont les citoyens devraient traiter leurs adversaires, mais aussi pour la façon dont ils considèrent leurs propres vues. Elle leur impose une obligation de continuer à les éprouver, en recherchant des forums où elles pourraient être mises à l'épreuve. Elle les contraint aussi à garder ouverte la possibilité de leur révision ou même de leur rejet. Cette obligation est ce qui rend possible la pratique d'une économie du désaccord moral décrite plus tôt.

Comment est-il possible pour la démocratie délibérative d'énoncer des principes constitutifs de sa théorie et de permettre simultanément que ceux-ci puissent être rejetés? Une partie importante de la réponse consiste à adopter une vision dynamique de la théorie, la voyant non pas comme un ensemble de principes fixes en tout temps, mais comme un ensemble dont tout élément peut être transformé avec le temps. Tous les principes ne peuvent être contestés en même temps de l'intérieur de la théorie, mais tout principe (ou même plusieurs principes) peut être mis en cause à un moment particulier par d'autres principes de la théorie. De cette façon, la théorie contient les instruments de sa propre révision. Les citoyens et les agents publics imputables peuvent réviser un principe au cours d'un processus séquentiel dans lequel les autres principes sont maintenus constants. Ils peuvent altérer leur compréhension de tous les principes en les appliquant dans un contexte différent ou à une période différente. Par exemple, en comprenant l'importance de la liberté de base qui protège l'intégrité personnelle, les citoyens commencent à juger si l'information concernant la vie privée d'une personne est légitimement soumise au principe de publicité, lequel implique que les actions politiques pertinentes des agents publics doivent être soumises à l'examen public. Quand une personne est un agent de l'État avec une histoire de troubles psychiatriques, les valeurs d'imputabilité et d'intégrité personnelle peuvent entrer en conflit. Par le raisonnement moral sur ces valeurs en conflit, le principe de publicité peut se voir modifié, par exemple en restreignant son application ou en réinterprétant sa raison d'être.

Le principe de réciprocité lui-même donne les moyens de critiquer ses propres conclusions. Dans *Democracy and Disagreement*, nous utilisons le principe de réciprocité pour défendre une décision d'une Cour fédérale concernant la religion et l'éducation publique. La Cour rejeta la revendication de certains parents chrétiens fondamentalistes qui demandaient que leurs enfants soient exemptés du programme standard de lecture dans une école publique du Tennessee car le contenu des manuels obligatoires entraînait en conflit avec leurs convictions religieuses⁴. Les parents soutenaient qu'on ne devrait pas enseigner aux enfants à poser des jugements critiques, à se servir de leur imagination, et à exercer des choix « dans des domaines où la Bible nous fournit la réponse ». William Galston n'accepte pas notre critique des

4. *Mozert v. Hawkins County Bd. of Educ.*, 827 F. 2d 1058 (6th Cir. 1987), cert. denied, 484 U.S. 1066 (1988), p. 1065.

parents et invoque l'idée même de réciprocité pour défendre leur revendication⁵. Galston imagine les parents fondamentalistes affirmant ceci : « Si vous pouviez croire ce que je crois ... vous rechercheriez pour votre enfant ce que je recherche pour le mien. De plus, les accommodements que je demande, je les accorderais moi-même sans peine, si nos rôles étaient inversés »⁶.

L'argument de Galston au nom des parents, fondé sur la réciprocité, est supérieur à tous ceux que les parents ou leurs partisans ont effectivement présentés dans cette affaire. Nous partageons l'avis de Galston que les enfants ne devraient pas être traités comme des simples créatures de l'État ou des parents, ce qu'implique la réciprocité. Notre désaccord porte plutôt sur le droit d'une école publique à rendre obligatoire un programme exposant tous les élèves à des idées qui sont raisonnablement conçues afin de les préparer à assumer les droits et les devoirs de la citoyenneté démocratique, et cela même si les parents de certains élèves jugent que ces idées offusquent leurs croyances religieuses.

L'argument de Galston aurait plus de force morale dans une réunion de commission scolaire que dans une cour de justice. La décision discrétionnaire d'une commission scolaire peut éviter de traiter les enfants comme des créatures des parents ou de l'État. (Comme les enfants reçoivent aussi une éducation dans la sphère familiale et dans l'Église, les écoles publiques comme telles ne traitent pas les enfants comme de simples créatures de l'État). La commission scolaire pourrait se servir de son pouvoir discrétionnaire légitime afin de rechercher une autre façon d'enseigner aux enfants que tous peuvent accepter. Celle-ci devrait être compatible avec les croyances religieuses sincères des parents, mais aussi avec l'objectif civique raisonnable de l'État d'initier les enfants à des idées comme la dignité des personnes, dont la justification ne dépend pas de l'approbation des parents. Au contraire, une décision de la Cour d'exempter les enfants étendrait la portée de la liberté de religion de telle manière que les parents auraient le pouvoir d'exempter leurs enfants de n'importe quel programme obligatoire du secteur public, même un programme aussi élémentaire et raisonnable que le programme de lecture prescrit dans ce cas-ci par la commission scolaire. La dignité des personnes était une idée (parmi d'autres) à laquelle les parents fondamentalistes ne voulaient pas voir leurs enfants exposés sans une déclaration de l'enseignant admettant que c'était là une idée erronée.

Que Galston l'emporte ou non dans sa défense des parents fondamentalistes, son mode d'argumentation démontre que les implications de la réciprocité elle-même peuvent être sujettes à la révision et à la réinterprétation par la délibération. De même, la démocratie délibérative peut soutenir efficacement la tentative de ses critiques de contester notre position selon laquelle

5. William Galston, « Diversity, Toleration, and Deliberative Democracy », dans Macedo, Stephen, dir., *Deliberative Politics : Essays on Democracy and Disagreement*, New York et Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 39-49.

6. *Ibid.* (citation traduite).

l'utilitarisme, considéré comme une théorie morale de premier ordre, est incompatible avec la réciprocité car il ne respecte pas la liberté de base des personnes. Elle peut appuyer la théorie libertarienne dans une remise en question efficace de nos arguments s'opposant, par exemple, à l'exécution de certains contrats de mère porteuse contre la volonté de la mère naturelle⁷. Et elle pourrait soutenir les égalitaristes qui contestent notre argument selon lequel les citoyens qui en ont la capacité devraient travailler plutôt que de recevoir de l'aide sociale si un travail décent (et un service de garde adéquat) est disponible⁸.

Il serait même possible pour un utilitariste ou un libertarien de contester les principes constitutionnels de la démocratie délibérative. Toute théorie adéquate de la démocratie délibérative inclut des principes de premier ordre (comme les principes de liberté et d'opportunité que nous avons proposés dans *Democracy and Disagreement*), et ceux-ci sont sujets à la contestation au même titre que les principes de l'utilitarisme, de la théorie libertarienne et de l'égalitarisme. Mais cette contestation doit être énoncée dans un processus lui-même gouverné par la réciprocité. L'utilitariste, le libertarien ou l'égalitariste doit fournir des arguments moraux et en appeler à des principes ne pouvant être raisonnablement rejetés par ses adversaires. La constitution de la démocratie délibérative est en ce sens elle-même créée et soutenue en partie par un processus de délibération.

De façon similaire, la démocratie délibérative peut accepter que la pratique de la délibération politique soit elle-même contestée. Les théories de second ordre favorisant le marchandage aux dépens de la délibération, par exemple, s'appuient habituellement sur des prémisses morales dissimulées. Typiquement, elles supposent que la politique fondée sur les intérêts est moralement désirable. Leurs présupposés peuvent être évalués en termes moraux et ainsi tomber sous la juridiction de la démocratie délibérative. Que le marchandage politique satisfasse les standards de réciprocité dépendra en partie des conséquences effectives du marchandage politique dans un contexte social particulier. Si l'on peut démontrer que ces conséquences sont mutuellement justifiables aux individus qu'elles engagent, alors l'instauration du marchandage égoïste en lieu et place de la délibération peut satisfaire les principes de la démocratie délibérative.

Une apologie morale du marchandage politique peut être évaluée par des principes délibératifs, même si le marchandage politique en soi n'invoque pas directement de propositions morales dans son processus décisionnel (la démocratie délibérative n'implique pas que des raisons morales doivent toujours être offertes pour toute décision politique ou même toute décision tout court). Une apologie morale générale du marchandage égoïste affirmerait que le marchandage produit généralement des termes de coopération mutuellement avantageux. Une telle défense s'appuierait sur la réciprocité pour mettre

7. *Democracy and Disagreement*, p. 230-272.

8. *Ibid.*, p. 277-282.

en cause l'argument de *Democracy and Disagreement* selon lequel on ne peut généralement compter que le marchandage égoïste en politique produise des résultats mutuellement justifiables. Cette défense s'opère toujours à l'intérieur du champ de la démocratie délibérative car elle dépend de l'idée de réciprocité.

La nature provisoire des pratiques et des principes que la démocratie délibérative recommande est un élément intégral de la théorie. La démocratie délibérative nous offre une manière moralement justifiable de juger des désaccords raisonnables entre les individus qui contestent ses principes premiers, ses pratiques suggérées, ou les deux. Cette justification ne tient que si l'on traite ses principes comme étant essentiellement provisoires.

N'y a-t-il aucune limite aux désaccords que peuvent accepter les démocrates délibératifs — aucune limite à ce qu'ils considèrent comme provisoire ? Ils peuvent encourager la réinterprétation du sens et des implications de la réciprocité, mais ils ne peuvent tolérer le rejet en bloc de la justification morale qu'elle requiert. Ils peuvent accueillir la critique de leurs principes, quels qu'ils soient, mais ils ne peuvent accepter le refus de tout raisonnement moral dans la justification de décisions politiques contraignantes. Rejeter *tout court*⁹ l'idée de raisonnement moral en politique signifie abandonner non seulement la démocratie délibérative, mais aussi toute forme de démocratie dans laquelle les lois doivent être justifiées aux citoyens qu'elles contraignent.

Par conséquent les démocrates délibératifs rejettent, et non seulement provisoirement, toute théorie qui fonde la politique uniquement sur le pouvoir. Ils s'engagent, et non seulement provisoirement, à juger la distribution du pouvoir d'une manière qui soit justifiable réciproquement. Les théoriciens qui prétendent que la politique n'est que pouvoir doivent rejeter bien plus que les propositions morales et les méthodes décisionnelles de la démocratie délibérative. Ils doivent aussi refuser la critique de toute distribution de pouvoir actuelle, aussi injuste soit-elle, ou s'ils la critiquent ils doivent le faire dans des termes que — selon leur propre conception — leurs concitoyens n'ont aucune raison d'accepter. S'ils renoncent à rechercher des principes et des pratiques politiques pouvant être mutuellement justifiés, qui devrait les écouter ? Certainement personne de motivé à trouver des termes équitables de coopération sociale. Leur auditoire ne peut être composé que de gens ayant eux-mêmes abandonné la recherche de raisons et d'arguments mutuellement défendables. Par conséquent, ceux qui voudraient renoncer aux raisons réciproques tentent soit de prêcher aux convertis, soit de toucher les déraisonnables. Dans le premier cas l'auditoire n'a aucun besoin de les écouter, dans le second aucune raison¹⁰.

9. En français dans le texte (N.d.T).

10. Frederick Schauer, « Talking as Decision Procedure », dans *Disagreeing about Democracy*, dir. Stephen Macedo, New York et Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 17-28.

5. Principes politiquement provisoires

Les principes de la démocratie délibérative se veulent provisoires non seulement moralement mais aussi politiquement. Les démocrates délibératifs s'engagent à considérer leurs principes comme étant sujets à révision non seulement par des arguments moraux de philosophes ou d'autres individus délibérant entre eux, mais aussi par des arguments de citoyens et de leurs représentants délibérant ensemble. La justification de cet engagement, comme la justification du caractère moralement provisoire des principes, repose sur la valeur de la réciprocité. Du point de vue de la réciprocité, les personnes ne doivent pas être traitées comme un simple objet de législation, comme des sujets passifs à gouverner, mais comme des agents autonomes prenant part au gouvernement, directement ou via leurs représentants, en présentant et en répondant aux raisons qui pourraient justifier les lois sous lesquelles ils doivent vivre ensemble.

Ce processus d'offre de raisons a lieu non pas dans les demeures des citoyens ou les cabinets de philosophes, mais dans un forum politique public. Les lois engageant les citoyens devraient effectivement leur être justifiées, et justifiées par eux. Les démocrates délibératifs ne considèrent pas que les justifications hypothétiques proposées par certains théoriciens du contrat social soient suffisantes. De telles justifications peuvent faire partie du raisonnement moral auquel les citoyens réfèrent, mais ce raisonnement doit passer le test de la délibération concrète afin de fonder les lois engageant les citoyens. Ce n'est pas simplement une question de tenter de s'assurer de la légitimité de la loi, ou de faire en sorte que les citoyens sentent, ou même qu'ils aient de bonnes raisons de sentir, que leurs points de vue ont été considérés même s'ils désapprouvent le résultat. La délibération politique concrète est requise à un certain moment afin de justifier la loi pour cette société à ce moment. Le processus d'offre de raisons est nécessaire (mais non suffisant) pour proclamer qu'une loi est non seulement légitime, mais juste. Autrement, les principes la justifiant pourraient s'avérer corrects en général mais incorrects dans le cas particulier. La justice d'une loi dépend en partie de la façon dont elle doit être interprétée dans des circonstances déterminées, et cette interprétation dépend elle-même des raisons que les citoyens et leurs représentants donnent dans un processus concret de justification.

Comme sa contrepartie morale, le caractère politiquement provisoire de la délibération signifie que non seulement les principes d'une démocratie délibérative, mais aussi ses lois et ses décisions sont essentiellement révisables. Par la délibération réelle, les principes et les pratiques justifiés à un moment particulier peuvent être, avec le temps, révisés et remplacés par des principes et des pratiques différents, d'une manière qui s'accorde mieux avec la prémisse de réciprocité. Les démocrates délibératifs ne s'engagent pas toutefois à la délibération publique continue, peu importe les conséquences. Toutes les lois et décisions n'ont pas à être débattues en public. Il existe de bonnes raisons d'économie et de compétence — ainsi que des raisons offertes par les

principes substantiels de liberté et d'opportunité (qui sont aussi révisables avec le temps) – qui plaident contre une telle délibération universelle.

La démocratie délibérative ne devrait pas être confondue avec le républicanisme civique. Les démocrates délibératifs peuvent favoriser une participation importante, mais pas comme but premier ou universel. Elle n'exige pas, comme le souhaitait Rousseau, que les citoyens « volent aux assemblées » continuellement. La démocratie délibérative soutient le gouvernement représentatif. Les agents publics responsables devant les citoyens peuvent avoir plusieurs bonnes raisons pour abroger ou laisser de côté la délibération lorsqu'ils prennent certaines décisions. La démocratie délibérative exige seulement que la décision d'abroger ou de renoncer à la délibération soit prise publiquement et par des agents imputables. Les circonstances et la nature des politiques qui ne sont pas élaborées de façon délibérative devraient être décidées de façon délibérative. La valeur de la pratique de la délibération est elle-même provisoire ; la délibération peut être abandonnée ou modifiée si l'argumentation publique démontre adéquatement qu'elle interfère avec la poursuite de fins substantielles plus importantes que la délibération elle-même.

Jusqu'ici nous avons supposé que les aspects moraux et politiques de la nature provisoire des principes délibératifs se renforcent mutuellement. Par les processus de délibération morale et politique, les citoyens évaluent les lois substantielles et les procédures de la démocratie délibérative. Mais, bien entendu, ces processus pourraient ne pas toujours fonctionner ensemble harmonieusement. Un théoricien ou tout citoyen pourrait bien, par sa délibération morale personnelle, en arriver à une conclusion se heurtant aux conclusions atteintes par la délibération politique de ses concitoyens. Le résultat d'un processus délibératif recommandé par les démocrates délibératifs pourrait se heurter aux principes de justice que ceux-ci favorisent également. Cela ne semble pas présenter un sérieux problème pour les théoriciens substantiels de premier ordre, qui pourraient simplement déclarer le résultat injuste. Les théoriciens purement procéduraux ne sont pas vraiment ébranlés non plus par ce problème : ils accepteraient tout bonnement le résultat en autant que les procédures respectent les conditions qu'ils spécifient. Nous avons déjà précisé pourquoi nous pensons que ces approches ne sont pas adéquates, et pourquoi une théorie démocratique se doit de posséder des principes de nature tant substantielle que procédurale. Mais les insuffisances des autres approches ne font pas disparaître le problème du conflit potentiel entre délibération morale et politique.

La démocratie délibérative peut-elle affirmer des conclusions substantielles sur la politique et continuer à soutenir la valeur de la délibération réelle, qui pourrait produire ou non ces mêmes conclusions ? Des philosophes politiques, incluant des démocrates délibératifs comme nous, en arrivent à des conclusions substantielles sans s'engager dans une quelconque délibération politique concrète. Voilà qui semble frapper de plein fouet l'engagement en faveur d'un jugement réel plutôt qu'hypothétique des désaccords politiques. Frederick Schauer présente ceci comme un paradoxe de la démocra-

tie délibérative¹¹. Schauer prétend que si, d'un côté, il accepte les arguments et les conclusions de *Democracy and Disagreement*, il n'a pas à réclamer de délibération politique concrète. Les auteurs de cet ouvrage lui donnent toute la preuve dont il a besoin pour penser que des conclusions solides peuvent être atteintes sans l'aide de la délibération réelle. Si, de l'autre côté, il rejette les arguments et les conclusions de l'ouvrage, alors il devrait aussi rejeter la délibération recommandée par ses auteurs. D'une manière ou d'une autre, la théorie de la démocratie délibérative ne parvient pas à défendre le règlement délibératif des désaccords en politique démocratique et rend superflue la pratique de la délibération démocratique.

Cette objection n'exprime pas un paradoxe authentique. Les conclusions substantielles et les principes proposés par les démocrates délibératifs ne contre-carrent pas la délibération concrète. Plus que dans toute autre théorie, les principes et les conclusions doivent être soumis aux rigueurs de la délibération effective ; cela fait partie de ce que signifie traiter ces principes et ces conclusions comme étant politiquement provisoires. Les démocrates délibératifs offrent leurs arguments non pas comme des contraintes philosophiques à la politique démocratique, mais comme des contributions à la délibération démocratique. Les arguments procèdent des principes de base de la démocratie délibérative, mais ils se fondent aussi fréquemment sur des positions réelles déjà formulées dans des débats politiques concrets. Ces positions trouvent souvent leurs sources dans les principes des moralités politiques de premier ordre, et des fragments de ces moralités, impliqués par ou contenus dans les débats publics.

Les conclusions substantielles auxquelles en arrivent les démocrates délibératifs sur les principes et les politiques qui en découlent doivent être comprises comme des hypothèses normatives. Étant donné certains présupposés sur la réciprocité, par exemple, les citoyens devraient accepter certains principes et conclusions pratiques. Les hypothèses sont normatives, car simplement démontrer que certaines personnes, même une majorité, rejettent en fait ces principes ou ces conclusions ne peut les réfuter. L'assistance sociale pour les jeunes mères, par exemple, peut se révéler être la meilleure politique même si une majorité de citoyens américains s'y oppose. Mais une hypothèse normative demeure une hypothèse car elle peut être réfutée ou raffinée en démontrant qu'il existe de meilleurs arguments pour des principes ou des conclusions concurrents dans un même contexte. Ces principes ou ces conclusions concurrents peuvent nous être donnés par une moralité politique de premier ordre. Mais que l'hypothèse normative soit réfutée ou bien raffinée, ce type de critique ne peut réussir qu'en soumettant les arguments rivaux aux rigueurs de la délibération réelle, prenant en considération les imperfections dont ce genre de processus souffre en pratique.

Lorsque les démocrates délibératifs critiquent les injustices d'une politique d'assistance sociale, par exemple (comme nous le faisons dans *Democracy*

11. Gutmann et Thompson, p. 273-306.

*and Disagreement*¹²), la critique ne doit pas se substituer à la délibération concrète. Le but de cette critique est de reprendre les éléments les plus importants du débat réel, en extrayant ce qui a de la valeur dans ce qu'avancent les partisans des deux bords (bien qu'en ne prétendant pas à la neutralité ou au traitement égal de tous les principes de premier ordre). Les partisans d'une « obligation au travail » comme élément d'une politique d'assistance sociale en appellent, selon nous, à un principe de responsabilité personnelle, mais les partisans d'un assouplissement de cette exigence pour les mères ayant de jeunes enfants ont raison de reconnaître le besoin de soutenir les enfants qui ne sont pas responsables de leur pauvreté. De tels arguments sur l'assistance sociale, et bien d'autres sujets moralement difficiles que nous présentons dans ce livre, émanent de délibérations ayant eu lieu en politique américaine. Nous montrons comment ces arguments pourraient être améliorés, comment la délibération pourrait être étendue là où elle est présentement négligée. Nos arguments tentent aussi d'identifier les conditions (comme une plus grande inclusion ou une meilleure information) à partir desquelles la délibération s'approcherait de standards satisfaisants de réciprocité, de publicité et d'imputabilité. De plus, les valeurs générales exprimées par ces principes, peut-être sous différents noms, sont largement acceptées, non seulement par les démocrates délibératifs mais aussi par les utilitaristes, les libertariens, les égalitaristes libéraux et les communautariens, de même que par beaucoup de citoyens ordinaires.

Arrivées à un certain point, les délibérations politiques en viennent à une conclusion. Typiquement, les citoyens ou leurs représentants votent, et la décision collective est prise, les engageant tous du moins pour le présent. Mais ce qui survient avant et après la décision est aussi important que le simple geste de voter. La décision est légitime si elle est prise en accord avec des procédures politiques appropriées, mais quant à savoir jusqu'à quel point elle est moralement justifiable — jusqu'à quel point elle est juste ou correcte — voilà qui dépend substantiellement de la mesure dans laquelle elle a été élaborée et adoptée de façon délibérative. Plus les conditions réelles précédant le vote, et le comportement suivant le vote, se rapprochent d'une approximation des conditions idéales de réciprocité, plus la justification morale des politiques votées comme lois sera forte. Les démocrates délibératifs se prononcent sur le processus et ses résultats d'après des principes autant procéduraux que substantiels. Leurs jugements face à un désaccord raisonnable, comme les principes de leur théorie de second ordre, se veulent moralement et politiquement provisoires.

5. Conclusion

La démocratie délibérative diffère des autres théories car elle contient en elle-même non seulement les moyens de sa propre correction, mais aussi la possibilité de sa révision fondamentale. Le statut provisoire de ses propres principes

12. Gutmann et Thompson, p. 273-306.

permet à la démocratie délibérative de soumettre à l'examen critique tant le contenu et les conditions qu'elle prescrit, que les principes proposés par d'autres théories. La démocratie délibérative ne peut être simplement écartée en affirmant l'une ou l'autre des propositions morales qui forment le contenu des désaccords moraux de premier ordre. Ce serait là simplement reproduire dans sa forme originelle le problème du désaccord moral que la théorie démocratique est supposée transformer, sinon résoudre. Mais les principes délibératifs peuvent être critiqués de façon appropriée, tant de l'intérieur de la théorie elle-même que de l'extérieur par d'autres théories de premier ordre. Et tous les principes de la démocratie délibérative, incluant la réciprocité, pourraient être contestés en bloc en proposant un fondement moral alternatif permettant de juger des désaccords moraux de premier ordre en politique. Malgré le fait qu'aucune théorie n'ait fourni une telle alternative jusqu'à présent, la démocratie délibérative demeure ouverte à cette possibilité, ouverte, par conséquent, à son propre remplacement.

La démocratie délibérative maintient également son engagement ferme en faveur d'une valeur centrale, la réciprocité, qui lui sert de point de repère théorique et moral. Affirmer la valeur de la réciprocité ne revient pas simplement à soutenir une autre moralité, comme le font les théoriciens de premier ordre avançant leurs principes de justice ou d'utilité. Parce que la démocratie délibérative adopte une perspective morale de second ordre sur les désaccords moraux de premier ordre, elle peut maintenir sa cohérence devant un vaste éventail de principes et de positions de premier ordre. Avec le principe de réciprocité, les démocrates délibératifs offrent une méthode par laquelle les citoyens qui ont un désaccord raisonnable sur des moralités de premier ordre peuvent agir collectivement pour former des institutions, des lois et des politiques les engageant mutuellement. Dans la mesure où les principes et les pratiques de la démocratie délibérative demeurent cohérents avec la réciprocité, la théorie nous fournit une façon justifiable d'appréhender les désaccords moraux en politique. Cette façon est généralement plus justifiable que ce qu'offrent d'autres théories démocratiques car, parmi les théories démocratiques possédant les ressources nécessaires à la critique des pratiques et des principes politiques existants, c'est elle qui accorde le plus de place au désaccord raisonnable persistant entre citoyens et entre théoriciens. La démocratie délibérative embrasse de façon constructive — sans toutefois l'exalter — le conflit moral qui sous-tend une si grande part de la politique démocratique contemporaine¹³.

13. La version originale de cet article a été publiée dans *Social Philosophy and Policy*, 2000, Vol. 17, No. 1, p. 161-180, sous le titre « Why Deliberative Democracy is Different ». Il a été traduit de l'anglais par Leary Gagné.

Représentation de groupe et démocratie délibérative : une alliance malaisée

Melissa S. Williams

La démocratie délibérative
Volume 29, numéro 2, automne 2002

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/006252ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/006252ar>

[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

Williams, M. S. (2002). Représentation de groupe et démocratie délibérative : une alliance malaisée. *Philosophiques*, 29 (2), 215–249.
<https://doi.org/10.7202/006252ar>

Résumé de l'article

Cet article examine la place du concept d'impartialité dans les théories délibératives de la démocratie. C'est à partir de certaines critiques féministes que sont discutés deux défis lancés à la théorie délibérative et qui sont étroitement liés : le premier porte essentiellement sur le critère du raisonnable et l'idée d'offre de raisons ; le second concerne les circonstances sociales et politiques contingentes dans lesquelles les perspectives des groupes marginalisés peuvent influencer le jugement des autres citoyens. Certains des changements qui devraient être apportés à la théorie délibérative afin qu'elle puisse tenir compte de ces préoccupations sont ensuite proposés. Finalement, les implications de tels changements pour nos notions plus générales de vertu et de responsabilité de la citoyenneté sont examinées.

Représentation de groupe et démocratie délibérative : une alliance malaisée¹

MELISSA S. WILLIAMS

University of Toronto

mwilliams@chass.utoronto.ca

RÉSUMÉ. — Cet article examine la place du concept d'impartialité dans les théories délibératives de la démocratie. C'est à partir de certaines critiques féministes que sont discutés deux défis lancés à la théorie délibérative et qui sont étroitement liés : le premier porte essentiellement sur le critère du raisonnable et l'idée d'offre de raisons ; le second concerne les circonstances sociales et politiques contingentes dans lesquelles les perspectives des groupes marginalisés peuvent influencer le jugement des autres citoyens. Certains des changements qui devraient être apportés à la théorie délibérative afin qu'elle puisse tenir compte de ces préoccupations sont ensuite proposés. Finalement, les implications de tels changements pour nos notions plus générales de vertu et de responsabilité de la citoyenneté sont examinées.

ABSTRACT. — This article examines the place of the concept of impartiality in theories of deliberative democracy. Drawing on and extending recent feminist critiques of deliberative democracy, it explores two interrelated challenges to deliberative theory, one focused on the standard of reasonableness and the idea of reason-giving and the other on the contingent social and political circumstances under which marginalized-groups perspectives may sway the judgment of other citizens. Finally, some of the changes required of deliberative theory to address these concerns are discussed, and the implications of these changes for our more general notions of the virtues and responsibilities of citizenship are explored.

Ces dernières années, plusieurs théoriciens de la démocratie en sont venus à la conclusion que la justice démocratique envers les minorités ou les groupes désavantagés exige leur représentation adéquate dans les processus de décision politique². Les politiques qui sont élaborées sans la participation active des membres de ces groupes risquent d'être biaisées ou incomplètes de diverses manières. Là où les relations d'inégalité sociale et politique sont structurées depuis longtemps en suivant les lignes de l'identité de groupe, il n'y a pas de fondement adéquat à la confiance entre les citoyens appartenant à des groupes marginalisés et les représentants qui sont membres de groupes privilégiés. Sans

1. Une version antérieure de cet article a été rédigée au cours de l'année pendant laquelle j'étais détentrice d'une bourse de recherche du « Program in Ethics and the Professions » à l'université Harvard. Il fait partie d'un projet de recherche plus important pour lequel j'ai obtenu une subvention du Conseil de recherche en sciences humaines du Canada. Je remercie ces deux institutions pour leur soutien. J'aimerais également remercier Edward Andrew, Joseph Carens, David Kahane, Will Kymlicka, Dominique Leydet, Patchen Markell, Wayne Norman, Alec Whalen et David Welch pour leurs commentaires pertinents sur des versions préliminaires.

2. Voir en particulier Young, 1990, pp. 185-91 ; 1994 ; Guinier, 1994 ; Phillips, 1995 ; Williams, 1995 ; 1998.

cette confiance, la communication, qui est une condition préalable à la représentation effective, a peu de chances d'exister. De plus, l'expérience qu'ont ces groupes de la marginalisation leur donne une compréhension des pratiques et des institutions sociales qui n'est pas immédiatement disponible aux individus n'ayant pas une telle expérience. L'appartenance à un groupe marginalisé implique souvent une voix politique distincte, et une représentation effective de tels groupes exige que cette voix se fasse entendre dans le processus politique.

Même si certains groupes marginalisés sont effectivement représentés dans les processus de décision, leur seule présence peut n'avoir aucun effet sur les résultats de ces processus. Si la prise de décision est de type compétitif et majoritaire, rien n'empêche les plus puissants et les plus nombreux d'ignorer les voix des groupes marginalisés³. Si l'on suppose que les principes démocratiques de l'égalité individuelle interdisent la sur-représentation systématique des minorités dans les forums décisionnels, cela implique que la présence des groupes marginalisés ne pourra avoir d'impact durable sur les décisions politiques que si ces décisions sont fondées non seulement sur le décompte des votes, mais aussi sur le partage des raisons. Ainsi, la défense d'une représentation de groupe dépend d'une manière importante de la promotion des caractéristiques délibératives de la prise de décision politique — soit, celles qui visent l'entente fondée sur des principes — et du rejet du « renvoi d'ascenseur » (*logrolling*) ou des caractéristiques compétitives par lesquelles la faiblesse du nombre et des ressources limitées se traduisent en une incapacité d'obtenir des compromis des autres acteurs.

Ceci suggère une alliance naturelle entre défenseurs de la représentation de groupe et théoriciens de la démocratie délibérative. Le défi que lance le pluralisme à la légitimité politique est au coeur même du projet de la démocratie délibérative. Autant le pluralisme moral que la diversité sociale sapent la neutralité dont se réclame l'État libéral et exigent un autre fondement de la légitimité. Les démocrates délibératifs étendent l'idée libérale selon laquelle un gouvernement légitime est fondé sur le consentement, en montrant que les termes de la coopération sociale et politique devraient être le produit d'un échange raisonné entre citoyens. Afin de soutenir cette prétention à la légitimité, les processus de la démocratie délibérative doivent inclure toutes les perspectives sociales et politiques pertinentes. Tout comme les théoriciens de la différence ont voulu montrer que la justice envers les groupes marginalisés requiert des processus délibératifs de décision politique, les démocrates délibératifs ont soutenu qu'une description complète des processus délibératifs justes et légitimes doit porter attention à la place des besoins et des identités des groupes marginalisés dans l'échange discursif⁴. Nous retrouvons donc un lien entre représentation de groupe et démocratie délibérative dans ces deux courants de la théorie démocratique.

3. Pour une discussion de ce problème, voir Beitz, 1988, p. 135 ; Guinier, 1994, p. 105-108, et Williams, 1998, chapitres 4 et 7.

4. Voir par ex., Sunstein, 1988 ; Habermas, 1996a, p. 183.

Malgré ces affinités importantes entre les arguments en faveur de la représentation de groupe et de la démocratie délibérative, ceux-ci ne sont pas coextensifs et il existe également d'importantes tensions entre eux. Certaines de ces tensions ont été relevées dans de récentes discussions féministes de la théorie délibérative auxquelles les démocrates délibératifs ont répliqué. Malgré ma profonde sympathie pour le projet de la démocratie délibérative, je ne suis pas persuadée que ses défenseurs ont relevé de façon adéquate les défis que pose la différence sociale — différence selon le sexe, la race, l'ethnie, la classe, la sexualité, etc. — envers la conception délibérative de la légitimité. En effet, si nous prenons au sérieux les défis de la différence sociale, nous découvrons qu'ils menacent d'affaiblir les notions mêmes du raisonnable et de l'offre de raisons sur lesquelles la théorie délibérative dépend pour sa conception de la légitimité. Plus particulièrement, nous découvrons que le fait que les citoyens reconnaissent ou non les raisons d'autrui *comme* raisons pourrait s'avérer un phénomène socio-culturel contingent. De plus, il semble probable que la contingence de cette reconnaissance aura tendance à désavantager systématiquement les raisons des groupes marginalisés dans un échange discursif. Bien que la théorie de la démocratie délibérative soit sans doute la meilleure description de la légitimité dont nous disposons, elle demeure incomplète tant qu'elle ne confronte pas ce problème.

Les théoriciens de la différence de groupe ont été très critiques des revendications de neutralité et d'impartialité de l'État libéral : les revendications d'impartialité, précisent-ils, se paient toujours par la suppression des différences sociales. Une des visées centrales de la théorie délibérative est de réhabiliter l'idéal d'impartialité en élaborant des processus politiques de manière à éviter tout préjugé envers des intérêts sociaux valables. La prochaine section de cette étude présente dans leurs grandes lignes des théories de la démocratie délibérative et explore la place du concept d'impartialité dans ces théories⁵. Nous verrons que pour les démocrates délibératifs, l'impartialité représente une vertu autant des institutions et des procédures que des citoyens individuels. J'explore dans la seconde section les différents types de contributions que les perspectives des groupes marginalisés apportent à la délibération démocratique. Dans la troisième section, je m'inspire des récentes critiques féministes de la démocratie délibérative afin de mettre en évidence deux défis lancés à la théorie délibérative et qui sont étroitement liés : le premier porte essentiellement sur le critère du raisonnable et l'idée d'offre de raisons ; le second concerne les circonstances sociales et politiques contingentes dans lesquelles les perspectives des groupes marginalisés peuvent influencer le jugement des autres citoyens. Finalement, je propose certains des changements qui devraient être apportés à la théorie délibérative afin qu'elle puisse tenir compte de ces préoccupations, et j'examine les implications de tels changements pour

5. Cette discussion relie cette étude à un projet plus important, dont le titre provisoire est *Reconstructing Impartiality*, dont elle fera partie.

nos notions plus générales de vertu et de responsabilité de la citoyenneté. Cette étude comprend aussi un appendice qui présente en résumé un débat au Sénat des États-Unis illustrant la contingence de l'offre de raisons dans la discussion publique.

1. La démocratie délibérative et l'idéal d'impartialité

Les théories de la démocratie délibérative s'appuient sur l'idéal d'impartialité comme principe régulateur, de manières diverses et de façon plus ou moins explicite⁶. Avant de passer à la discussion de la place de l'impartialité dans ces théories, il serait utile de présenter une brève esquisse de ce qu'est la démocratie délibérative⁷. Les théories de la démocratie délibérative s'intéressent, d'abord et avant tout, au problème de la justification politique dans le contexte du désaccord moral, problème qu'elles ont pour but de résoudre. D'après l'idéal de la démocratie délibérative, nous dit Joshua Cohen, « la justification de l'exercice du pouvoir politique collectif doit procéder sur la base d'un échange de raisons libre et public entre égaux »⁸. Toutes les formes de discussion politique ne se conforment pas à cet idéal de la démocratie délibérative ; l'idée du débat libre et raisonnable entre égaux sert de contrainte autant au contexte qu'au contenu de la discussion. Plus important encore, la démocratie délibérative requiert que le contexte de la discussion politique soit tel que les citoyens qui y participent entretiennent une relation mutuelle d'égalité et recherchent l'accord moral sur les aspects importants de leur vie sociale et politique partagée. L'idée au coeur de la démocratie délibérative, selon Gutmann et Thompson, est le principe de réciprocité qui « requiert des citoyens qu'ils persistent à chercher des termes équitables de coopération entre égaux »⁹.

En ce qui concerne le contenu de la discussion politique, les théories de la démocratie délibérative imposent quelques contraintes supplémentaires importantes. Les participants à la délibération démocratique doivent défendre la conception de l'intérêt public ou du bien commun qu'ils favorisent sur la base de *raisons morales ou éthiques* acceptables pour tous les participants. Cette

6. Ainsi, l'un des deux piliers de la théorie de l'éthique de la discussion de Habermas, le principe de discussion, « n'élucide que le point de vue selon lequel les normes d'action en général peuvent être *fondées en raison de manière impartiale* » (Habermas, 1997, p. 125 ; italiques originales). Le principe de discussion stipule que : « Sont valides strictement les normes d'action sur lesquelles toutes les personnes susceptibles d'être concernées d'une façon ou d'une autre pourraient se mettre d'accord en tant que participants à des discussions rationnelles » (*Ibid.*, p. 123). Voir également Sunstein, 1993, p. 17.

7. Dans cette discussion, j'inclus un vaste éventail de théoriciens contemporains dans la catégorie de « démocrate délibératif ». Il existe des divergences évidentes entre ces théoriciens, particulièrement selon qu'ils ont été influencés davantage par les travaux de John Rawls ou de Jürgen Habermas. Toutefois, pour les thèmes qui me concernent le plus ici, les similitudes entre ces théoriciens sont plus pertinentes que leurs différences.

8. Cohen, 1996, p. 99 ; voir aussi Cohen, 1989 ; Manin, 1987.

9. Gutmann et Thompson, 1996, p. 53. Toutes les traductions en français sont de nous, sauf lorsqu'indiqué. (N.d.T.)

conception de la légitimité démocratique se distingue notamment des conceptions de la politique fondées sur les stratégies d'avantage mutuel¹⁰. La légitimité de l'action politique dépend non pas du fait qu'elle sert d'une manière égale les intérêts de tous les citoyens, mais plutôt de ce qu'elle soit fondée sur des raisons que tous considèrent comme valides. En quoi consistent des raisons mutuellement acceptables ? Elles ne doivent surtout pas référer à des prémisses qui font l'objet d'un désaccord raisonnable et fondamental ; autrement dit, des prémisses dont la plausibilité ne peut être établie par des « modes d'enquête relativement fiables »¹¹. L'insistance sur de telles prémisses (dont les exemples les plus limpides proviennent des commandements de la foi religieuse révélée) anéantit l'égalité du rapport entre les participants à la discussion en privilégiant les engagements moraux de certains au détriment des autres¹².

Au niveau phénoménologique, la démocratie délibérative ressemble à peu près à ceci : nous offrons les uns aux autres des arguments sur les exigences du bien commun et nous tentons de nous convaincre les uns les autres de notre propre compréhension de ce bien. Nos arguments se fondent sur des raisons que nous croyons acceptables pour les autres, et ils visent ce qui est *commun* plutôt que ce qui est particulier à un individu ou à un groupe. Ainsi, nous ne faisons pas appel à l'autorité divine ou à des conceptions controversées de la nature humaine comme fondement ultime de ce que nous demandons des autres citoyens. Les exigences que nous formulons envers des individus ou des groupes doivent être structurées non pas en terme de leurs intérêts étroits, mais en terme de nos engagements partagés envers des fins publiques, incluant celle de la justice. En nous exprimant, nous assumons donc notre identité de citoyens intéressés par le bien commun, et non pas celle de porteurs d'intérêts particuliers (sauf dans la mesure où ils éclairent nos fins partagées). Finalement, les exigences de la démocratie délibérative concernent autant notre caractère que la façon dont nous nous projetons en public : nous nous devons d'engager la conversation avec une ouverture d'esprit suffisante pour que nous puissions être persuadés par les arguments d'autrui.

Comment une telle persuasion se produit-elle ? Nous découvrons des manières de caractériser des questions d'intérêt commun que nous ne connaissons pas et qui nous les font envisager sous un jour différent : elles rendent mieux compte des faits en cause et de nos propres intuitions morales conflictuelles que les interprétations que nous avions jusque là affirmées¹³. Par ce procédé, nous réduisons la portée du désaccord, et nos décisions collectives reflètent un plus grand degré d'un sens commun de la question que nous ne

10. Pour des critiques des conceptions de la justice fondées sur l'avantage mutuel, voir Barry, 1995, chapitre 2 et Gutmann et Thompson, 1996, p. 57-58.

11. Gutmann et Thompson, 1996, p. 56.

12. Voir Cohen, 1996, p. 101.

13. Comme le suggère cette formulation, il me semble probable que la phénoménologie de la persuasion de la démocratie délibérative possède d'importantes similitudes avec l'idée de l'équilibre réfléchi dont dépend si fortement la conception de la justification de Rawls.

possédions avant la discussion. Dans la mesure où aucune voix n'a été réduite au silence au cours du processus délibératif et que les arguments de chacun ont été écoutés avec ouverture d'esprit, les décisions auxquelles nous aboutissons ont une plus grande légitimité que celle qu'elles auraient pu obtenir par toute autre méthode de décision.

Rendre compte des façons dont l'idéal d'impartialité est impliqué par les théories de la démocratie délibérative est une tâche qui se complique par la multiplicité des significations du terme « impartialité ». En effet, certains théoriciens évitent tout simplement ce terme parce qu'il est étroitement associé aux notions de raisonnement déductif, de l'idéal du juge impersonnel et d'intenables prétentions à l'autorité morale — bref, des éléments caractéristiques de ce que j'ai nommé le modèle juridique de la justice¹⁴. Mais ces notions n'épuisent pas toutes les manières de penser l'impartialité, et plusieurs autres conceptions de l'impartialité imprègnent l'ensemble des discussions en démocratie délibérative. La signification de l'impartialité comme un élément essentiel (sinon le seul) de la justice dans une société démocratique est particulièrement éclairée par l'examen de la double signification de son contraire, la partialité. La justice d'un jugement ou d'une politique dépend, d'abord, de ce qu'il n'est pas partiel au sens de « incomplet »¹⁵ : il doit considérer toute la preuve, toutes les perspectives et toutes les personnes. Ensuite, la justice dépend de jugements et de politiques qui ne sont pas partiels au sens de « biaisé » : ils ne doivent pas favoriser certains au détriment des autres sur des bases moralement arbitraires. Comme le dit Benhabib, « Ce qui est considéré impartial doit être dans "les meilleurs intérêts de tous également" »¹⁶. De plus, l'impartialité ainsi comprise peut être une vertu des individus délibérant, une vertu des institutions et des pratiques ou une vertu des lois et des politiques.

Le principe d'impartialité imprègne les caractérisations de l'idéal de la démocratie délibérative d'au moins six façons :

1. *Impartialité comme inclusion : personnes.* Toutes les théories de la démocratie délibérative font du caractère inclusif des processus démocratiques un élément central de leurs idéaux normatifs. Les décisions démocratiques doivent être fondées en principe sur la délibération de tous¹⁷.

14. Williams, 1995. Voir particulièrement la distinction de Gutmann et Thompson entre les principes d'impartialité et de réciprocité, ainsi que leur rejet du premier en faveur du second (1996, pp. 53-54, 59-63). Simultanément, ils reconnaissent d'emblée que ce qu'ils entendent par « réciprocité » ressemble beaucoup à la façon dont Brian Barry définit la « justice comme impartialité », soit « des principes et des règles qui sont susceptibles de former la base d'un accord libre entre individus qui recherchent un accord selon des termes raisonnables » (Barry, 1995, p. 11) ; voir Gutmann et Thompson, 1996, p. 373-74, notes 1-3). Cf. Sunstein, 1993, p. 24 : « le principe d'impartialité requiert que le gouvernement donne des raisons pouvant être intelligibles pour des gens différents qui opèrent sur la base de prémisses différentes ».

15. L'auteur joue ici sur le fait que le terme « *partial* » en anglais recouvre les adjectifs « *partial* » et « *partiel* » en français. (N.d.T.)

16. Benhabib, 1996, p. 83 ; voir aussi Chambers, 1996, p. 100-1.

17. Manin, 1987, p. 352.

John Dryzek exprime cette idéal ainsi : « Aucun individu concerné ne devrait être exclu et, si nécessaire, des mécanismes éducatifs devraient promouvoir la participation compétente des personnes possédant un intérêt matériel dans les questions en cause et qui, sans cela, pourraient être laissées pour compte »¹⁸. Il est important de noter que l'inclusion comme élément de l'impartialité est substantiellement reliée à l'absence de parti-pris comme essence de l'impartialité. Comme le remarque Jürgen Habermas, « la participation effective de chaque personne concernée est seule à pouvoir prévenir les déformations de perspectives qu'introduit l'interprétation d'intérêts chaque fois personnels »¹⁹. Quoi qu'il en soit, la démocratie délibérative aspire au développement d'une communauté politique dans laquelle les décisions publiques sont justifiables à tous les citoyens, et où tous les acteurs publics considèrent qu'il est de leur responsabilité de défendre leurs actions par des raisons publiquement acceptables. Bien qu'il puisse y avoir certaines limites à notre capacité de réaliser cette aspiration, même en théorie, celle-ci demeure la fin régulatrice de la démocratie délibérative²⁰.

2. *Impartialité comme inclusion : questions.* Les démocrates délibératifs cherchent à structurer les institutions et les processus politiques de manière à ce que toutes les considérations pertinentes soient prises en compte dans les décisions politiques. La quête de l'inclusion s'opère à deux niveaux. D'abord, la démocratie délibérative vise à s'assurer que toutes les raisons et les éléments pertinents à une décision particulière aient un poids dans le processus délibératif²¹. Ensuite, aucun sujet n'est en principe à l'abri de la discussion publique. Contrairement aux libéraux rawlsiens, les démocrates délibératifs ne voudraient pas même retirer les droits et libertés fondamentaux de l'ordre du jour politique²². L'ouverture de cet ordre du jour signifie que les questions précédemment

18. Dryzek, 1990, p. 43.

19. Habermas, 1986, p. 89.

20. Voir notamment Gutmann et Thompson, 1996, p. 128, où ils considèrent les difficultés que pose l'accomplissement d'une telle responsabilité universelle, autant au niveau théorique que pratique. Voir aussi Chambers, 1996, p. 197-98.

21. Voir par ex. Manin, 1987 ; cf. Cohen et Rogers, 1995, pp. 42-43. Comme j'aurai l'occasion de le montrer plus bas, l'inclusion par rapport aux questions est importante car la *qualité* (qui se distingue de la *justice*) des décisions publiques dépend d'une considération de tous les arguments pertinents. En partie, pourtant, cette forme d'inclusion est un ajout important à l'inclusion de toutes les personnes pertinentes au processus délibératif dans les cas où l'inclusion des personnes ne garantit pas automatiquement l'inclusion des raisons. Cela se voit particulièrement dans les domaines où les citoyens ne peuvent pas défendre leurs propres intérêts adéquatement, comme c'est souvent le cas avec les enfants et les handicapés mentaux.

22. Voir notamment Benhabib, 1996, p. 79-80 où elle soutient que le contenu des droits fondamentaux humains et civils se voit toujours essentiellement contesté en démocratie. Benhabib formule cette proposition comme un compte rendu empirique (correct selon moi) de la contestation des principes fondamentaux, mais également comme un élément de la théorie normative

discutées peuvent toujours, potentiellement, faire l'objet d'un débat public²³.

3. *Impartialité comme absence de parti-pris : structure institutionnelle.* La structure de la situation délibérative se veut elle-même impartiale, dans la mesure où ses participants sont caractérisés par une relation mutuelle de parfaite égalité. Aucun ne jouit d'un avantage structurel lui permettant de se faire entendre favorablement des autres ; tout dépend du caractère persuasif des arguments eux-mêmes : « la participation à ... la délibération est gouvernée par des normes d'égalité et de symétrie ; tous ont les mêmes chances d'amorcer des actes de langage, de questionner, d'interroger et d'ouvrir le débat »²⁴. Bref, les relations de pouvoir n'ont pas leur place dans le processus délibératif.
4. *Impartialité comme absence de parti-pris : raisons.* Le principe au cœur de la démocratie délibérative est que les raisons qui sont utilisées afin de justifier les décisions politiques sont acceptables à tous. Ainsi, les raisons offertes par les participants pour soutenir leurs interprétations des fins partagées sont elles-mêmes des raisons « impartiales » en deux sens. D'abord, comme nous l'avons discuté plus haut, les raisons ne doivent pas s'appuyer sur des prémisses ne pouvant être affirmées que par quelques participants, les prémisses fondées sur une foi révélée en constituant l'exemple le plus net. Ensuite, les raisons devraient en appeler aux intérêts partagés par tous les participants plutôt qu'aux intérêts partiels d'un sous-groupe quelconque. Lors d'un processus délibératif, l'argument voulant que ce qui est bon pour General Motors soit bon pour la nation, sans autre précision sur la façon dont les autres acteurs sociaux profiteraient de la prospérité de General Motors, n'a simplement aucune force persuasive. Finalement, l'impartialité des raisons devrait agir comme une contrainte à la présentation publique des décisions délibératives, de même qu'à leur développement. Comme l'explique Seyla Benhabib, « un idéal moral d'impartialité est un principe régulateur qui devrait gouverner non seulement nos *délibérations* en public, mais aussi l'*articulation* des raisons par les institutions publiques »²⁵.
5. *Impartialité comme absence de parti-pris : participants.* L'impartialité de la démocratie délibérative dépend de façon importante non seulement de la structure des institutions et du contenu de la discussion politique, mais également du caractère des citoyens démocratiques ; c'est une vertu

de la démocratie délibérative. Comme Benhabib prend soin de le souligner, cela ne revient évidemment pas à dire que la démocratie délibérative permettrait à une telle contestation de rendre les droits fondamentaux susceptibles de changement par de simples procédures majoritaires. L'idée est que la démocratie délibérative ne cherche pas à soustraire quelque principe que ce soit de la critique et de la révision raisonnables.

23. Voir par ex. Gutmann et Thompson, 1996, p. 83.

24. Benhabib, 1996, p. 70.

25. Benhabib, 1996, p. 83.

autant des individus que des institutions et des pratiques. Les participants devraient donner une « considération pleine et impartiale » aux divers principes et moyens d'action qui se présentent à eux²⁶. Ainsi, l'impartialité est une caractéristique non seulement de l'esprit dans lequel chaque participant devrait *parler*, mais aussi de l'esprit dans lequel chacun devrait *écouter* et *juger* les paroles des autres²⁷. Plus important encore, peut-être, la démocratie délibérative dépend de ce que les citoyens possèdent des qualités de caractère qui incluent l'ouverture d'esprit ou une volonté d'être persuadé par des raisons différentes de celles qu'on a proposées dans le forum public :

Des citoyens ouverts tentent de rompre des habitudes personnelles et institutionnelles qui les décourageraient d'accepter dans l'avenir des positions opposées ou, au moins, de modifier leur position en ce sens. Tant l'esprit politique que le forum politique devraient rester ouverts à la reconsidération de décisions déjà prises et de politiques déjà adoptées²⁸.

6. *Impartialité comme absence de parti-pris : résultats.* La démocratie délibérative adopte comme prémisses et comme conclusion que les décisions politiques ne devraient pas favoriser systématiquement certaines personnes ou intérêts au détriment des autres. Cela ne revient pas à affirmer que les décisions délibératives n'exigeront pas parfois une distribution inégale de bénéfices ou de tâches, mais que chaque fois que de telles inégalités existent, elles seront justifiables par des raisons que tous pourraient accepter.

Je considère cet idéal de démocratie très séduisant, et je me situe parmi ceux qui affirment qu'un modèle de démocratie délibérative quel qu'il soit constitue un préalable nécessaire à toute défense cohérente de la représentation des groupes marginalisés²⁹. Toutefois, je conserve, pour certaines raisons, des réserves quant à la capacité des versions existantes de la démocratie délibérative d'être des modèles de justice envers les groupes marginalisés. Le reste de cette étude va poursuivre l'examen de ces réserves que j'entretiens sur la capacité de la démocratie délibérative à servir les fins de la justice envers les groupes marginalisés. Nous verrons de quelles ressources nous disposons afin de les écarter. Nous procéderons en posant une question générale : comment une attention aux perspectives des groupes marginalisés peut-elle contribuer à la légitimité des décisions politiques qui sont le produit de la délibération démocratique ?

26. Cohen et Rogers, 1995, p. 96.

27. Voir Williams, 1995, p. 85-87.

28. Gutmann et Thompson, 1996, p. 82-83.

29. Williams, 1998.

2. Les perspectives des groupes marginalisés en délibération démocratique

Une pluralité de perspectives sociales est un présupposé nécessaire à la démocratie délibérative : sans elle il n'y aurait rien à gagner de la discussion³⁰. Le pluralisme enrichit la délibération car il accroît le nombre de conceptions différentes d'un problème que nous pouvons considérer lorsque nous tentons de le résoudre. En particulier, la présence d'une pluralité de points de vue ou d'opinions dans la discussion politique améliore, sans doute, nos jugements et nos décisions en nous permettant d'anticiper certaines faiblesses et certains pièges associés à toute perspective particulière. Elle permet aux décisions d'être plus complètes, d'inclure un plus grand éventail de possibilités sociales et politiques et de prévoir un plus grand nombre de conséquences sociales et politiques de nos décisions.

Jusqu'ici il apparaît clairement que plusieurs formes de diversité sociale amélioreront le processus délibératif, et que les perspectives des groupes marginalisés constituent une dimension du pluralisme qui contribuera au caractère inclusif des décisions politiques au moins autant que toute autre dimension. En fait, il y a de bonnes raisons de supposer qu'elles y contribueront davantage, car historiquement ces perspectives ont eu tendance à être ignorées dans le processus politique. Les groupes marginalisés peuvent discerner des aspects des forces sociales qui ne sont pas évidents aux autres, et ce qu'ils perçoivent pourrait s'avérer extrêmement utile à l'élaboration d'une bonne politique publique³¹. Cette idée a soutenu certains des arguments les plus forts en faveur de l'extension du droit de vote aux femmes dans le mouvement suffragiste américain du début du siècle. Certaines militantes, notamment Jane Addams, ont voulu montrer que les transformations de la production industrielle ainsi que les dynamiques de l'urbanisation croissante faisaient en sorte que les fonctions sociales habituellement accomplies au sein des ménages (hygiène, traitement des déchets, santé) devaient maintenant être considérées comme des questions de politique *publique*. Parce que les femmes, selon Addams, étaient les agents qui, dans les ménages, avaient assumé ces rôles sociaux, elles possédaient une connaissance de ces besoins dont les hommes étaient généralement dépourvus. Les femmes devaient donc avoir une place égale en politique car l'élaboration d'une bonne politique publique dépendait d'une manière cruciale de leur contribution au processus décisionnel³².

Même si la description précédente rend bien compte de la façon dont une politique délibérative plus inclusive sert notre intérêt dans des jugements politiques solides, cela toutefois ne nous dit pas grand chose de la façon dont une politique délibérative de la différence peut servir le but de la *justice*. En

30. Cf. Phillips, 1995, p. 151 : « La délibération n'a d'importance que parce qu'il y a une différence ; si les hasards de la nature ou de l'histoire avaient permis le développement d'une communauté politique fondée sur l'accord unanime, alors la politique serait virtuellement redondante et les décisions seraient déjà prises ».

31. Voir Cohen et Rogers, 1995, pp. 42-43 ; Young, 1997b.

32. Addams, 1914.

d'autres termes, si cette description nous offre bien des raisons qui nous montrent en quoi les perspectives des groupes marginalisés pourraient améliorer les politiques sociales, elle ne nous explique pas comment l'inclusion de ces perspectives dans le processus délibératif nous aiderait à réduire la marginalisation systématique de ces groupes dans la société au sens large, autrement dit à accroître la justice des arrangements sociaux et politiques. La dynamique de la délibération à travers laquelle les perspectives des groupes marginalisés pourraient modifier la compréhension publique de la justice, de manière à favoriser le démantèlement des structures sociales inégales, devrait, je crois, se distinguer d'une certaine façon de la dynamique de la délibération que présupposent les modèles existants de la démocratie délibérative (que j'ai brièvement décrits plus haut). C'est ici qu'apparaissent mes inquiétudes quant aux limites du modèle délibératif.

Pour expliquer ma position, je vais d'abord esquisser un tableau de la dynamique qui caractériserait une politique délibérative incluant les voix des groupes marginalisés et servant la réforme des structures d'inégalité qui maintiennent leur identité. Au cours d'un tel processus, les membres des groupes marginalisés nous expliqueraient de quelle manière une pratique existante contribue à reproduire leur marginalisation et les empêche de participer au processus comme membres à part entière et égaux de la société. Par exemple, les femmes pourraient tenter de faire comprendre aux hommes comment le harcèlement sexuel entrave l'accomplissement de leur travail ou l'avancement dans leur carrière. Les individus ayant des handicaps pourraient tenter de nous expliquer tout le temps qu'il leur faut pour se déplacer dans un ville conçue sans tenir compte de leur existence, et comment la participation à certains champs de la vie sociale et du travail leur est tout simplement impossible, non pas à cause de la nature de leur handicap, mais parce qu'ils ne peuvent accéder physiquement aux lieux pertinents. Les autres participants à la discussion — les hommes, les personnes sans handicap — écouteraient leurs récits et apprendraient ainsi à envisager leurs propres pratiques sous un angle nouveau. Mais il y a plus : afin que ces arguments aient un impact sur les structures sociales d'inégalité, leurs auditeurs devraient aussi se rendre compte du caractère opprimant et injuste de leurs propres pratiques. Finalement, ils devraient être prêts à changer ces pratiques, même si cela allait presque certainement à l'encontre de leurs intérêts tels qu'ils les ont compris jusqu'à présent. Iris Young décrit ainsi cette dynamique dans sa défense de la représentation de groupe :

La représentation de groupe dévoile le faux consensus que l'impérialisme culturel peut avoir produit. Elle révèle les préjugés de groupe dans les normes, les critères, les styles et les perspectives dont on a supposé l'universalité ou la plus haute valeur. En donnant voix à des besoins et à des expériences qui étaient réduits au silence ou dévalorisés, la représentation de groupe force les participants à la discussion à prendre une distance réflexive vis-à-vis de leurs présupposés et à penser au-delà de leurs propres intérêts. Lorsque des personnes sont confrontées à des intérêts, des besoins et des opinions qui sont dérivés de positions sociales et

d'expériences très différentes des leurs, elles peuvent parfois parvenir à comprendre les limites de leur propre expérience et de leur perspective dans la formulation d'une conclusion sur ce qui constitue la meilleure politique pour tous³³.

Si, toutefois, nous examinons de plus près la relation entre les postulats de la démocratie délibérative et les exigences d'un processus délibératif pouvant réformer les inégalités structurelles de groupe, nous découvrons que la différence sociale pose deux grands défis à la théorie délibérative. D'abord, l'attention portée aux perspectives distinctes sur des questions politiques qui suivent les lignes de clivage de la différence sociale soulève certains doutes quant aux critères du « raisonnable » de la théorie délibérative. Elle force aussi à s'interroger sur la façon dont les participants décident de ce qui compte comme raisons aux fins de la délibération politique. Certains critiques de la démocratie délibérative, partisans de la différence, considèrent que ses normes de raison publique sont elles-mêmes biaisées au détriment des modes de communication caractéristiques des groupes marginalisés. Quoi que l'on pense de telles critiques, que je discuterai plus bas, il est clair que la reconnaissance des raisons des groupes marginalisés comme des *raisons pour (ou acceptables pour) d'autres citoyens* est quelque chose de très contingent : d'une part, parce que la propension de la délibération à réformer les inégalités structurelles de groupe dépend de la critique que les groupes marginalisés font des pratiques qui reproduisent leur désavantage ; d'autre part, parce que ces critiques dépendent elles-mêmes d'interprétations contestées de la signification sociale de ces pratiques. De fait, il y a de bonnes raisons de croire que les groupes privilégiés auront systématiquement tendance à rejeter comme déraisonnables les interprétations des pratiques sociales que formulent les groupes marginalisés (même dans les cas où ce rejet n'est pas le produit d'une discrimination flagrante).

La seconde zone générale de tension entre les groupes marginalisés et la théorie délibérative découle naturellement de la première. Comme nous le verrons plus bas, les exigences d'un processus délibératif sensible à la différence sociale sont encore plus grandes que celles de la démocratie délibérative en général. Pourtant, la capacité de la démocratie délibérative à remplir sa promesse de produire des décisions politiques impartiales dépend de sa capacité à répondre à ces exigences. Si elle ne les satisfait pas, les théoriciens délibératifs devront admettre la tendance systématique des processus qu'ils recommandent à reproduire des inégalités systémiques injustes. Par conséquent, la théorie délibérative nous apparaîtra incomplète tant et aussi longtemps qu'elle négligera de formuler les conditions de réalisation de ses aspirations.

Le reste de cette étude s'intéresse à ces deux défis que pose la théorie de la différence sociale à la théorie délibérative.

33. Young, 1994b, p. 136.

3. Différence sociale et exigence de justice :
deux problèmes pour la démocratie délibérative.

Le critère du raisonnable et les normes de la délibération.

Certains critiques se sont intéressés aux contraintes discursives qu'imposent aux participants les théories de la démocratie délibérative. Ils considèrent que ces contraintes sont biaisées contre les groupes marginalisés, et ce de deux manières. Premièrement, disent-ils, certains modèles de démocratie délibérative exigent des participants qu'ils s'expriment en leur capacité de citoyens, formulant leurs arguments en termes d'intérêts généraux ou partagés, plutôt qu'à titre de porteurs d'intérêts et d'identités particuliers. Pourtant, ce n'est qu'en se concentrant sur la *divergence* d'intérêts entre groupes privilégiés et marginalisés que l'apport de ces derniers à la délibération peut contribuer au but de la justice envers ces groupes. Les participants à un processus délibératif sensible à la différence assument le rôle de porteurs d'intérêts distincts et identifiables, et non pas simplement celui (généralisé ou universalisé) de citoyens³⁴. La diversité des perspectives qui sont invoquées dans la discussion des politiques publiques n'est pas seulement la diversité qui vient de ce que les participants maîtrisent différents courants de savoir et d'expérience. Il s'agit plutôt d'une diversité qui reflète spécifiquement les structures sociales d'inégalité, les lignes de partage de la différence de groupe le long desquelles la position sociale, la richesse, les opportunités, l'influence politique, etc. sont inégalement distribuées. Dans la mesure où les normes discursives de la démocratie délibérative défavorisent les arguments fondés sur les intérêts partiels, elles font obstacle à la justice³⁵. Anne Phillips résume bien ce point : « Lorsque l'on demande aux groupes opprimés de mettre de côté leurs propres intérêts partiels — afin de considérer les préoccupations communes à l'humanité entière, afin de penser au-delà de leurs propres besoins et intérêts — cette injonction peut les enfermer dans les structures mêmes qu'ils tentent de changer »³⁶.

La plupart des théoriciens de la démocratie délibérative concéderaient aujourd'hui que l'obligation de généraliser les intérêts ne devrait pas s'appliquer à tous les niveaux d'argumentation, et que les arguments fondés sur des exigences de justice ont leur place légitime à l'intérieur de la délibération démocratique, qu'ils réfèrent ou non à une divergence d'intérêts entre citoyens. En d'autres termes, les citoyens partagent un intérêt dans la justice de leurs arrangements politiques, donc tout argument portant sur des considérations de justice appartient au forum public. De plus, comme l'affirment Gutmann et Thompson, « les individus et les groupes ne sont pas obligés de délibérer si d'autres refusent de le faire, et si leur participation à la délibération avait pour effet d'accroître leur désavantage. Les citoyens engagés dans des institutions coopératives n'ont pas d'obligations morales à faire leur part à moins

34. Voir Benhabib, 1992.

35. Voir notamment Young, 1990, p. 104-6.

36. Phillips, 1995, p. 147.

d'avoir l'assurance raisonnable que les autres ne prendront pas avantage d'eux »³⁷.

Une seconde critique lancée par les théoriciens de la différence contre la démocratie délibérative concerne la tendance de cette dernière à favoriser des formes d'expression qui ne sont ni caractéristiques des groupes marginalisés, ni bien adaptées à l'articulation de leurs perspectives : « Les normes de la délibération sont culturellement spécifiques et opèrent souvent comme des formes de pouvoir qui réduisent au silence ou dévalorisent la parole de certaines personnes »³⁸. La spécificité culturelle des normes de délibération, selon Young, prend diverses formes. Contrairement aux suppositions de la théorie délibérative, la plupart des espaces de délibération réels sont le site de conflits, et non des lieux où les gens recherchent le consensus. De tels forums favorisent un discours « assuré et conflictuel » au détriment du discours « hésitant, exploratoire ou conciliant ». Parce que ce dernier est le plus souvent caractéristique des groupes marginalisés que des privilégiés — et surtout, plus souvent le fait des femmes que des hommes — la délibération politique effective tend à favoriser des participants déjà privilégiés³⁹.

La réplique des théoriciens délibératifs à ces critiques est qu'il existe amplement de talent et de compétence parmi les membres des groupes marginalisés pour produire des défenseurs efficaces de leurs positions. Ceci est particulièrement vrai, selon Gutmann et Thompson, dans les institutions représentatives où les participants à la délibération ont été choisis parmi un vaste bassin de citoyens : « les groupes désavantagés ont habituellement trouvé des représentants issus de leurs rangs qui pouvaient parler pour eux et formuler leurs intérêts et leurs idéaux, du moins aussi raisonnablement et efficacement que les représentants de groupes établis »⁴⁰.

Mais Young va plus loin en affirmant que la théorie délibérative conçoit la communication démocratique de façon trop étroite, en se limitant à l'échange de raisons. Par conséquent, selon elle, la théorie délibérative forclot d'autres modes d'expression — incluant « la salutation, la rhétorique et le récit » — qui peuvent être plus propices à la compréhension à travers les frontières de la différence sociale que l'exposé d'arguments raisonnables. Young favorise, par conséquent, ce qu'elle appelle la « démocratie communicative » plutôt que la « démocratie délibérative », comme une théorie donnant une place centrale aux formes d'expression qui peuvent favoriser la réforme des inégalités structurelles de groupe. Par opposition aux normes d'offre de raisons de la démocratie délibérative, la démocratie communicative valide, selon elle, ces formes discursives ainsi que les aspects incarnés et affectifs de l'existence humaine qu'elles expriment. La démocratie communicative, précise-t-elle, s'engage à « privilégier éga-

37. Gutmann et Thompson, 1996, p. 72-73.

38. Young, 1996, p. 123.

39. Young, 1996, p. 123.

40. Gutmann et Thompson, 1996, p. 132-33.

lement toute forme d'interaction communicative où les individus recherchent la compréhension. Si l'argumentation est un élément nécessaire de tels efforts de discussion et de persuasion mutuelle à propos de questions politiques, l'argumentation n'est pas le seul mode de communication politique »⁴¹.

Les théoriciens délibératifs répondent que le but de la politique démocratique doit être de satisfaire certains critères de légitimité dont la mesure est le caractère défendable des institutions publiques en termes de raisons que tous peuvent accepter, quelles que soient les formes d'expression nécessaires pour en arriver là. Alors que la rhétorique passionnée peut motiver les autres à écouter, et que les récits fortement évocateurs peuvent constituer un élément à l'appui des arguments du locuteur,

la tentative de Young de transformer le langage de l'État de droit dans un mode de communication plus partial, affectif et situé aurait pour conséquence d'introduire de l'arbitraire, car qui peut dire jusqu'où va le pouvoir d'une salutation ? (...) la rhétorique émeut les individus et peut atteindre des résultats sans avoir à rendre compte des fondements à partir desquels elle amène les gens à s'engager dans certaines actions plutôt que dans d'autres⁴².

De plus, comme le suggère Victoria Kamsler, il n'y a aucune raison de supposer que la rhétorique puissante et la narration émouvante ne serviront pas les intérêts des groupes privilégiés autant sinon plus qu'elles ne servent les groupes marginalisés : « comme des blagues partagées, les histoires partagées peuvent avoir pour conséquence d'établir le fait d'une identité, d'une expérience et d'un intérêt partagés [entre membres d'un groupe dominant], et elles ont ainsi joué un rôle important dans la rhétorique de [tels groupes] depuis Périclès »⁴³.

Dans une veine similaire, Gutmann et Thompson prétendent que l'accent mis sur l'offre de raisons par la théorie délibérative ne bannit pas le discours passionné hors du forum politique. Ils admettent, en effet, que le discours passionné puisse jouer un rôle déterminant dans la délibération démocratique parce qu'on peut imaginer des circonstances dans lesquelles ce serait le seul moyen de mettre une question importante à l'ordre du jour délibératif. Ils prennent comme exemple le discours passionné de la sénatrice afro-américaine Carol Moseley-Braun au Sénat des États-Unis à propos d'une loi qui renouvelait le brevet protégeant l'emblème des *Daughters of the Confederacy*, montrant le drapeau confédéré. Moseley-Braun avait antérieurement persuadé le comité des affaires juridiques (*judiciary committee*) de ne pas renouveler ce brevet, mais les sénateurs Jesse Helms et Strom Thurmond l'avaient inséré comme un amendement à un projet de loi de service national dont ils étaient confiants qu'il passerait. L'amendement passa lors d'un vote-test sans débats substantiels, malgré les protestations de Moseley-Braun et la présentation des

41. Young, 1996, p. 125.

42. Benhabib, 1996, p. 83.

43. Kamsler, 1996, p. 17.

arguments solides qu'elle avait exposés au comité des affaires juridiques. A la suite de ce vote, Moseley-Braun se leva de son siège en menaçant l'obstruction et, « alliant raison et passion »⁴⁴, elle lança un débat de trois heures sur les mérites de ce brevet. A cause de l'association étroite entre l'histoire de l'esclavage et le symbolisme du drapeau confédéré, cet amendement représentait, selon elle, « un outrage. C'est une insulte. Il est absolument inacceptable à moi comme à des millions d'Américains, noirs ou blancs, que nous donnions l'imprimatur du Sénat des États-Unis à un symbole de ce type d'idée ». A la fin du débat provoqué par ce discours, l'amendement fut rejeté par une marge importante.

Gutmann et Thompson concluent de cet exemple que « les méthodes non délibératives peuvent s'avérer nécessaires à l'accomplissement des fins délibératives » : le Sénat n'avait pas considéré cette question de façon raisonnée jusqu'à ce que Moseley-Braun prenne passionnément la parole. Ils suggèrent de plus qu'un discours excessif peut communiquer d'importantes informations (dans ce cas, l'intensité des inquiétudes des Afro-américains au sujet du symbolisme du drapeau confédéré) plus efficacement que des arguments froids, calmes et raisonnés⁴⁵.

Je trouve ces arguments persuasifs, et je suis ultimement d'accord avec les théoriciens délibératifs que l'idéal de la légitimité démocratique doit faire reposer les choix politiques sur des raisons acceptables pour tous les citoyens. Néanmoins, la place des perspectives des groupes marginalisés dans la délibération soulève des questions auxquelles les arguments de Benhabib et de Gutmann et Thompson ne répondent pas. Elle soulève en particulier des questions sur le critère du raisonnable au cœur de la théorie délibérative, sur la façon dont nous jugeons ce qui compte comme une raison dans la discussion politique. J'aimerais suggérer que le jugement du caractère raisonnable des arguments d'autrui est beaucoup plus contingent que ne le prétend la théorie délibérative, et que la contingence d'un tel jugement est fortement conditionnée par l'appartenance à des groupes structurés selon les privilèges et les désavantages sociaux. Ce que les participants à la délibération pourraient accepter comme raisons peut dépendre, d'une manière importante, de qui ils sont et de qui leur présentent des raisons. Cela ébranle les prémisses de la démocratie délibérative, qui semble supposer implicitement que le caractère raisonnable ou déraisonnable des arguments d'autrui devrait être évident⁴⁶.

Le statut des raisons comme raisons devient particulièrement problématique dans les cas où l'objet du désaccord est *la signification sociale des pratiques existantes*, surtout lorsque ces pratiques renforcent (présument) les structures injustes de privilèges sociaux actuels. Car c'est avant tout dans

44. Gutmann et Thompson, 1996, p. 136, citant « Ms. Moseley-Braun's Majestic Moment ».

45. Voir Gutmann et Thompson, 1996, p. 135-36.

46. Sur le caractère problématique des critères du « raisonnable », voir Moore, 1996, p. 171-72.

de telles circonstances que la signification sociale que les groupes marginalisés associent à une pratique diverge de la signification que lui donnent les groupes privilégiés. Dans ces circonstances, les raisons qui sous-tendent les critiques que formulent les groupes marginalisés de ces pratiques *ne fonctionnent pas comme des raisons pour les membres des groupes privilégiés*, car la signification sociale qu'ont ces pratiques pour les groupes marginalisés leur est (du moins initialement) inaccessible. Lorsque l'éradication des structures d'inégalité dépend du fait que ce soit la signification sociale que les groupes marginalisés donnent d'une pratique qui soit affirmée, et non pas celle qu'elle a pour les groupes privilégiés, la justice des résultats délibératifs dépend alors non seulement de la démonstration par les participants des vertus d'ouverture d'esprit et de respect mutuel (comme le souligne la théorie délibérative), mais également de la vertu de l'empathie⁴⁷, et du fait de donner aux revendications des groupes marginalisés l'avantage particulier de cette empathie. Il y a de bonnes raisons de croire que les groupes privilégiés seront prédisposés à percevoir comme déraisonnables les interprétations que font les groupes marginalisés des pratiques sociales lorsque ces interprétations divergent des leurs, particulièrement dans les cas où les interprétations que formulent les groupes privilégiés de ces pratiques ont pour effet de renforcer leur position d'avantage relatif (comme cela fut historiquement le cas, par exemple, pour les actes qui aujourd'hui portent le nom d'« harcèlement sexuel »).

Le caractère contingent de ce qui compte comme raison en délibération devient clair si l'on revient à l'exemple du débat au Sénat sur le brevet des *Daughters of the Confederacy*. L'appendice à cet essai résume ce débat tel qu'il a été rapporté par le *Congressional Record*. Une lecture attentive montre que tout reposait sur l'acceptation par une majorité de sénateurs de l'interprétation de Moseley-Braun de la signification sociale du drapeau confédéré (comme un emblème de l'esclavage) ou de celle, non-raciste, des sénateurs Blancs du Sud (comme remémoration des sacrifices à la nation). Alors que certains de ces derniers étaient sans doute malhonnêtes dans leur invocation d'une signification non-raciste du drapeau, il ne semble pas juste de les qualifier tous de racistes. Certains soutenaient sans doute une interprétation non-raciste du sens du drapeau et ne l'identifiaient pas à l'esclavage. Pourquoi la signification sociale que les Afro-américains donnent du drapeau devrait-elle compter comme une raison pour ces sénateurs, si le contenu de cette signification n'est pas celui qu'ils perçoivent ou soutiennent ? La théorie délibérative ne semble pas, en l'état, pouvoir faire obstacle à ceux qui répondraient à Moseley-Braun, comme la Cour *Plessy* répondit aux arguments portant sur la honte de la ségrégation : « Nous considérons que le sophisme qui sous-tend l'argument du plaignant consiste dans la présupposition que la séparation forcée des deux races imprime à la race de couleur une marque d'infériorité. Si c'est le cas, ce n'est pas dû à quoi que ce soit que l'on retrouve dans la loi,

47. Pour une discussion connexe, voir Kymlicka, 1995a, p. 141, citant Minow, 1991.

mais *seulement à la construction que la race de couleur choisit de lui appliquer*»⁴⁸. Pourtant, des désaccords de ce type — sur la signification des pratiques sociales vécues comme opprimantes par les groupes marginalisés — ont de fortes chances de faire partie des enjeux les plus importants du processus délibératif pour les groupes marginalisés. Si la démocratie délibérative n'offre aucune conception du critère que nous devrions utiliser pour juger de la réception par les groupes privilégiés des arguments qui portent sur les significations sociales, elle ne peut satisfaire le but de la justice envers les groupes marginalisés.

Cette difficulté n'a pas complètement échappé à Habermas et à Rawls dans leur conception de la discussion politique, quoiqu'ils l'aient évoquée seulement en passant et qu'aucun d'eux n'ait proposé de solution. Habermas reconnaît qu'il y a des modes d'argumentation (incluant le mode esthétique) qui coexistent dans les discussions pratiques tout en ne visant pas l'accord rationnel. Il concède que cette coexistence représente « une hypothèque sur l'exigence plus stricte de la discussion pratique (...), hypothèque qui découle de la situation socio-historique de la raison »⁴⁹. Pour moi, cela signifie que ce qui motive l'accord dans les discussions *concrètes* est un certain mixte d'appels à la raison, aux jugements esthétiques, etc., et que le mélange précis d'arguments pouvant générer un accord concret dépendra probablement des circonstances socio-historiques particulières qui entourent la discussion. De plus, Habermas reconnaît que le conflit social infléchit les discussions pratiques « dans la mesure où l'équilibre des rapports intersubjectifs de reconnaissance peut constamment varier en fonction des normes litigieuses »⁵⁰. Encore une fois, ce point renforce mon argument selon lequel les perspectives des groupes marginalisés ne peuvent avoir d'influence sur les décisions politiques que si elles sont *reconnues* comme raisonnables par les autres participants. Il existe pourtant de forts incitatifs pour que les groupes privilégiés refusent cette reconnaissance, surtout lorsque leurs intérêts bien établis sont en jeu (je reviens sur ce point dans la prochaine section). Il y a donc de bonnes raisons de supposer que cette « hypothèque » des discussions pratiques, que représente leur propension à être affectées par des facteurs contingents d'identité sociale et de pouvoir social, a plus de chances d'être à la charge des participants marginalisés que des privilégiés dans une discussion.

L'idée que la raison sous-détermine le jugement politique est également affirmée par John Rawls dans *Libéralisme politique*. Ceci n'a rien de surprenant; tous les défenseurs de la démocratie délibérative font une certaine place au « désaccord raisonnable » entre citoyens, même après qu'ils aient entrepris une discussion visant l'accord. Rawls nomme cette source de

48. *Plessy v. Ferguson*, 1896, p. 551; nos italiques.

49. Habermas, 1986, p. 127.

50. *Ibid.*, 1986, p. 127.

désaccord raisonnable les « difficultés de jugement ». Parmi celles-ci, note Rawls, on retrouve le fait que :

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 chacun. Ainsi dans une société moderne, comportant de nombreux emplois et positions, des divisions du travail différentes, *de nombreux groupes sociaux et leur diversité ethnique*, les expériences totales des citoyens sont suffisamment disparates pour que les jugements divergent (...) sur de nombreux cas relativement complexes, si ce n'est sur tous⁵¹.

En même temps, Rawls reconnaît aussi qu'il existe des « sources de désaccord déraisonnable », incluant « les préjugés, l'intérêt personnel et celui de groupe, l'aveuglement et l'entêtement »⁵². Mais dans le contexte d'une discussion concrète dans laquelle il y a désaccord, comment les participants peuvent-ils distinguer entre un désaccord raisonnable fondé sur des expériences de groupe radicalement différentes et un désaccord déraisonnable fondé sur l'intérêt de groupe ? A nouveau, le débat du Sénat concernant le drapeau confédéré nous présente une situation où ce qui est en jeu est précisément de savoir si l'interprétation que donne Moseley-Braun de ce symbole constitue une source de désaccord raisonnable ou déraisonnable ; une représentation valide de l'expérience distincte des Afro-américains ou une tentative de marquer des points politiques en s'attaquant à un projet de loi inoffensif. Les ambiguïtés de cette affaire suggèrent que les « difficultés de jugement » peuvent retomber d'une façon disproportionnée sur les épaules des désavantagés.

Il est clair, en tout cas, que les normes de délibération devant réguler les échanges entre groupes privilégiés et marginalisés diffèrent quelque peu des normes de la théorie délibérative telles que nous les avons discutées plus haut. En effet, à cause de la relation plus immédiate qu'entretiennent les participants à des intérêts identifiables, l'aspiration à l'impartialité est beaucoup plus exigeante dans le second modèle de délibération que dans le premier (quoique ce dernier soit lui aussi très exigeant). Mettons-nous à la place d'un participant à la délibération dont les présupposés sont remis en cause par d'autres participants. Le premier modèle nous demande de prêter attention à la description que nous propose notre interlocuteur du bien commun et de l'évaluer dans un esprit d'impartialité, sans chercher à savoir si une telle conception servirait nos intérêts. Le second modèle nous demande d'aller plus loin, d'écouter avec sympathie sa prétention que nos pratiques les traitent injustement. Il nous demande, en fait, d'écouter avec sympathie son assertion que la satisfaction de nos intérêts vient au prix d'une considération juste de leurs intérêts. Lorsque les arguments d'autrui sont solides, ce modèle exige que nous révisions

51. Rawls, 1995, p. 85-86 ; nous soulignons.

52. *Ibid.*, 1995, p. 86-87.

notre évaluation de nos pratiques, que nous les jugions injustes, et que nous abandonnions les intérêts qu'elles servent au nom de la justice. Alors que dans le premier modèle nous pouvons « mettre entre parenthèses » la question de savoir comment nos intérêts pourraient être affectés par un changement de politique, nous ne pouvons éviter cette question dans le second modèle, puisque l'essentiel de l'assertion de notre interlocuteur est que les arrangements existants favorisent injustement nos intérêts au détriment des leurs. La rigueur de ces exigences morales conduit naturellement à se demander si la théorie de la communication démocratique qui en dépend ne serait pas désespérément idéaliste. Cela nous amène au second défi général qui se pose à la théorie délibérative du point de vue de la différence sociale.

Les conditions sociales et institutionnelles de la légitimité délibérative.

Bien que les participants en démocratie délibérative peuvent être situés également les uns par rapport aux autres, un processus délibératif qui vise l'atténuation de l'inégalité structurelle doit faire des relations de pouvoir un enjeu central de l'ordre du jour délibératif. Ce n'est qu'en rendant visibles aux groupes privilégiés les conséquences injustes de leur pouvoir que les perspectives des groupes marginalisés peuvent avoir une chance de transformer les conceptions dominantes des exigences de justice. Pourtant, les modèles de démocratie délibérative restent généralement muets sur la relation entre les inégalités de pouvoir social et le processus de délibération. Cette omission remonte d'une certaine manière à l'influence de la théorie habermasienne sur les conceptions de la démocratie délibérative : la théorie de l'agir communicationnel de Habermas fait explicitement abstraction des relations de pouvoir afin de construire une « situation idéale de parole » libre des relations de pouvoir qui font obstacle à la « communication systématiquement non-déformée ». Bien que rien dans la théorie délibérative n'empêche de donner priorité aux questions d'inégalité structurelle dans l'ordre du jour politique, reconnaissons que les théories de la démocratie délibérative ne donnent pas non plus de place centrale à ces questions dans leur conception de la légitimité politique. Plus important encore, elles ont tendance à négliger la question de savoir comment mettre sur pied des forums délibératifs dans lesquels citoyens privilégiés et marginalisés pourraient participer sur une base égale⁵³.

Gutmann et Thompson ont confronté ce problème de façon préliminaire et sans le résoudre. Comme ils le reconnaissent eux-mêmes :

Il est peu probable que ceux qui profitent ... d'inégalités d'arrière-plan soutiennent des politiques qui viseraient à mitiger leurs effets. Il est difficile de

53. Anne Phillips ressaisit bien ce problème : « les réflexions sur la démocratie délibérative ou communicative se réfèrent souvent de façon plutôt grandiose à un principe d'égal accès aux assemblées décisionnelles ou à l'égalité substantielle de ressources et de pouvoir, mais elles ne donnent que peu d'attention soutenue à la question de savoir comment ces conditions pourraient être jamais assurées » (Phillips, 1995, p. 154).

délibérer sans passion sur des lois qui pourraient mettre un terme à nos propres chances de délibérer comme législateur. Les résultats de la représentation délibérative sont faussés, mais pas pour autant déterminés, par les mêmes inégalités que le processus délibératif de représentation est supposé corriger⁵⁴.

Leur défense de la démocratie délibérative envers cette critique est que « la délibération doit faire partie de toute stratégie visant à sortir du cycle d'injustice créé par les inégalités d'arrière-plan ». Ils ajoutent que les institutions législatives actuelles ont des caractéristiques qui donnent de l'importance à des facteurs autres que le statut social — comme l'habileté politique, la collégialité, et l'esprit même de réciprocité — dans la détermination des chances qu'a un individu donné d'être entendu de façon équitable par ses collègues⁵⁵. Ces remarques ont un certain mérite, mais on pourrait se demander si la théorie de la démocratie délibérative peut être complète sans une élaboration supplémentaire des circonstances — autant sociologiques qu'institutionnelles — dans lesquelles les processus délibératifs peuvent éviter les préjugés structurels contre des groupes déjà désavantagés.

Tout bien considéré, le résultat du processus délibératif qui répond spécifiquement à la différence de groupe est impartial en un sens différent de l'impartialité des résultats dans les modèles existants de la démocratie délibérative. Ce résultat reste impartial au sens où il ne favorise pas certains groupes au détriment des autres, mais il va plus loin en ce qu'il doit être aussi *transformateur*; il doit *corriger* les partis-pris passés des arrangements sociaux selon des modalités que les autres modèles de démocratie délibérative considèrent rarement.

La critique de Cass Sunstein de ce qu'il appelle la « neutralité de *statu quo* » constitue à cet égard une exception importante dans la littérature sur la démocratie délibérative. Comme le signale Sunstein, une bonne partie du discours libéral et juridique contemporain « définit la neutralité en prenant le *statu quo*, ou ce que divers groupes ou personnes ont maintenant, comme un donné et comme base de la décision. (...) S'éloigner du *statu quo* témoigne d'un esprit partisan; respecter le *statu quo* témoigne de neutralité⁵⁶. Mais nous n'avons pas à accepter cette présomption en faveur des pratiques et des distributions existantes, même dans les cas où il y a désaccord sur les pratiques alternatives qui seraient les plus désirables. Au contraire, lorsque le *statu quo* fixe des inégalités injustifiables entre groupes, le maintenir constitue une injustice. Un engagement en faveur de la démocratie délibérative, qui requiert la défense des pratiques politiques en des termes justifiables pour tous les citoyens, implique l'abandon de la neutralité de *statu quo*⁵⁷.

54. Gutmann et Thompson, 1996, p. 134.

55. *Ibid.*, 1996, p. 134.

56. Sunstein, 1993, p. 3.

57. Sunstein, 1993, p. 6, 353.

Pour un certain nombre de raisons, la conception de la délibération qui émerge d'une réflexion centrée sur la contribution qu'offre à une conception collective de la justice une discussion impliquant les groupes marginalisés apparaît plus radicale que ce que semblent admettre les versions plus courantes de la démocratie délibérative. Une politique délibérative de la différence n'a de sens que comme une politique transformatrice, qui considère non seulement « une distribution plus équitable des ressources et du pouvoir entre des groupes dont nous estimons qu'ils demeureront hostiles », mais également l'émergence d'« une conception plus complète, qui confirme la valeur de chaque groupe »⁵⁸. Mais en nous offrant une conception plus radicale de la démocratie que la plupart des autres modèles délibératifs, elle semble également courir le risque d'être encore plus naïvement utopique que ces derniers, lesquels ont été eux-mêmes fréquemment critiqués pour leur manque de réalisme concernant la psychologie et les motivations humaines, parce qu'ils affirment « des présupposés héroïques au sujet des participants »⁵⁹. Si les participants à la démocratie délibérative tels qu'ils sont normalement décrits sont « héroïques », il semblerait alors que les participants à une politique délibérative de la différence doivent être divins⁶⁰.

En fait, je ne crois pas que l'idéal de la politique délibérative de la différence *soit* naïvement utopique en toutes circonstances ; mais nous devons être plus spécifique quant aux circonstances dans lesquelles on pourrait concevoir que les groupes privilégiés abandonnent certains de leurs privilèges en réponse à des revendications de justice des groupes marginalisés. Mais alors, qu'est-ce qui pourrait susciter chez les groupes privilégiés une disposition à écouter impartialement les revendications des groupes marginalisés de la façon que j'ai décrite ?

Il me semble qu'il y a deux sources principales de motivation pour les puissants à écouter avec empathie les voix des plus faibles : (a) le désir d'être juste, ou du moins de pouvoir justifier sa position aux autres (autant au sens de nos croyances que dans celui de notre statut social)⁶¹ ; et (b) le besoin d'endiguer le conflit afin d'en éviter les coûts. Ces deux sources peuvent motiver les puissants à considérer et à tenter de comprendre une situation du point de vue de l'autre, même moins puissant. De fait, si nous examinons les moments historiques les plus essentiels de l'inclusion des groupes opprimés au sein de la politique démocratique — les amendements concernant les droits civils, l'amendement portant sur le droit de vote des femmes, la loi sur les droits civils, la démocratie sud-africaine, l'inclusion des Premières nations dans les négociations constitutionnelles canadiennes — tous ont en commun

58. Phillips, 1993, p. 160.

59. Johnson, 1995, p. 25-26.

60. Cf. La description de Rousseau de l'auto-gouvernement démocratique : « S'il y avait un peuple de dieux, il se gouvernerait démocratiquement. Un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes » (Rousseau, 1966, p. 108).

61. Voir Scanlon, 1982.

le fait qu'une ouverture nouvelle aux groupes opprimés s'accompagne *autant* d'une incapacité de pouvoir justifier les pratiques courantes *que* d'une mobilisation sociale des opprimés menaçant de coûts potentiellement élevés les groupes et/ou classes dominants s'ils échouaient à résoudre les conflits.

Cela suggère toutefois que les sources de motivation que sont le bien commun de la justice et l'intérêt sont en fait liés beaucoup plus étroitement que ne l'admettent les modèles dominants de la démocratie délibérative. C'est le fait de voir leurs intérêts menacés qui incline parfois les groupes privilégiés à accepter une redéfinition des exigences de justice. Bien sûr, le même rapport entre intérêt et justice existe aussi pour les groupes marginalisés, bien qu'il apparaisse sous une autre forme : comme plusieurs opposants à la reconnaissance de groupe l'ont noté, accepter les demandes de justice fondées sur l'existence de groupes crée une motivation pour ceux-ci à formuler des revendications malhonnêtes et à utiliser le statut de « victime » comme un instrument de pouvoir politique. Voilà une dynamique dont je ne souhaite pas nier l'existence, même si je n'en tire pas la même conclusion que les adversaires de la « politique de la différence ».

L'analyse des tensions entre les exigences de représentation formulées par les groupes marginalisés et l'idéal de la démocratie délibérative nous permet de dégager quelques lacunes importantes de ce dernier. Plus particulièrement, il semble que les modèles de la démocratie délibérative resteront des outils imparfaits pour l'approfondissement de notre compréhension de l'égalitarisme démocratique et pour sa promotion tant que leur caractérisation des normes de délibération et du rapport entre participants demeurera dans le domaine de l'idéal théorique. Ces modèles ne pourront non plus atteindre leurs buts tant qu'ils supposeront l'existence d'une disjonction nette entre la politique des intérêts et la politique délibérative. Notre analyse suggère que c'est plutôt sous la forme d'un continuum entre la solidarité parfaite et la lutte débridée des intérêts que nous devrions nous représenter la politique.

Si nous choisissons de penser ainsi la politique et les possibilités d'une délibération égalitaire, je crois que nous allons nous rendre compte que la capacité des processus politiques de s'approcher de l'idéal d'impartialité dépend cruciallement (a) des circonstances sociales, particulièrement du degré de mobilisation des groupes marginalisés et (b) de la structure des institutions politiques. Ces deux facteurs peuvent exercer une pression sur les groupes privilégiés qui pourrait les conduire à coopérer sur un mode délibératif avec les groupes moins privilégiés. La mobilisation politique des groupes marginalisés crée de la pression de la manière décrite plus haut. Les institutions politiques peuvent elles-mêmes fournir des incitatifs à la délibération par des règles de décision qui se rapprochent du consensus ou de l'unanimité comme condition des décisions politiques légitimes ou contraignantes (comme dans le système des majorités concurrentes de John C. Calhoun, ou les règles de majorité qualifiée). Elles le peuvent aussi par les normes mêmes de la discussion publique. Comme Jon Elster l'a récemment proposé, la publicité de

l'argumentation politique peut, en elle-même, avoir pour effet de modérer les jeux d'intérêts dans la prise de décision politique, même lorsque ce sont ces intérêts qui motivent les participants, une dynamique qu'il décrit comme la « force civilisatrice de l'hypocrisie »⁶².

Récemment, certains théoriciens de la démocratie délibérative ont pris le parti de quitter le champ de la théorie idéale pour esquisser une théorie de la démocratie qui soit réceptive aux imperfections des sociétés dans lesquelles on espère pouvoir améliorer la délibération politique⁶³. Alors que la théorie idéale occupe une place importante dans notre compréhension de la justice et nos aspirations à l'impartialité, l'accent mis sur les exigences d'une politique délibérative de la différence met en évidence certaines des limites inhérentes à la théorie idéale. Elle nous conduit à nous intéresser aux questions de design institutionnel et à rechercher des généralisations empiriques sur les relations historiques entre les groupes privilégiés et marginalisés⁶⁴. Si les efforts récents des théoriciens de la démocratie d'aller au-delà de la théorie idéale sont louables, beaucoup de travail reste à faire.

4. Conclusion

Dans cette étude, je suis partie d'une position sur la citoyenneté selon laquelle la citoyenneté pleine et égale des membres des groupes marginalisés dépend de leur participation aux processus de décision politique ; ces processus devant eux-mêmes se montrer ouverts aux raisons invoquées par les groupes marginalisés. Les institutions elles-mêmes peuvent être réformées jusqu'à un certain point, afin d'encourager une délibération plus inclusive entre citoyens. Mais l'inclusion au sein des institutions décisionnelles ne garantit pas en soi que les résultats politiques refléteront les besoins et les préoccupations des citoyens provenant des groupes marginalisés. Les arguments que j'ai formulés ici soutiennent la notion familière que la justice et la légitimité des sociétés démocratiques dépendent autant des qualités des citoyens que du design des institutions.

Plus important encore, la capacité qu'ont les processus de délibération démocratique de réformer l'injustice structurelle envers les groupes marginalisés dépend de la volonté des citoyens d'écouter les arguments d'autrui dans un esprit d'impartialité. Comme je l'ai montré, cette capacité est encore plus exigeante que ne le supposent les démocrates délibératifs. Pour des citoyens relativement privilégiés qui entrent en discussion avec des citoyens marginalisés, cela suppose la volonté d'interroger leurs propres jugements concernant le caractère déraisonnable des arguments d'autrui, surtout lorsque la reconnaissance de la validité de ces arguments pourrait mettre en péril leurs intérêts matériels ou culturels. On pourrait même aller jusqu'à dire qu'une discussion politique

62. Elster, 1995.

63. Voir notamment Cohen et Rogers, 1995 ; Gutmann et Thompson, 1996 ; Habermas, 1996a.

64. Pour une description instructive de la relation entre théorie idéale et non-idéale, voir Carens, 1996.

impartiale requiert parfois, dans son esprit, une sorte de « principe de différence appliqué aux raisons »⁶⁵. J'entends par là la volonté de considérer les raisons des groupes marginalisés comme des raisons qui soutiennent une décision collective même lorsqu'elles ne nous sont pas immédiatement disponibles à partir de notre propre expérience sociale ou culturelle. Comme l'atteste le débat au Sénat à propos du drapeau confédéré, le discours de Carol Moseley-Braun a motivé bien des sénateurs Blancs à adopter précisément ce comportement.

Ma conception de la délibération démocratique avance également une relation empirique entre le niveau de mobilisation sociale et politique d'un groupe et la réceptivité de la discussion démocratique à l'expérience distincte de ce groupe. Si une telle relation existe, cela comporte des implications supplémentaires pour notre compréhension des vertus du citoyen. L'apathie politique et la passivité réduisent la légitimité du processus démocratique pour tous les citoyens, mais la réalisation de la justice démocratique envers les citoyens marginalisés apparaît particulièrement dépendante de leur implication active non seulement dans les principales institutions de décision politique, mais aussi dans les mouvements sociaux⁶⁶. Un engagement envers la réforme des inégalités structurelles de groupe entraîne donc avec lui un engagement en faveur d'une participation démocratique accrue des citoyens défavorisés.

Appendice

La sénatrice Carol Moseley-Braun et le débat sur le drapeau confédéré

Le 12 mai 1993, le comité des affaires juridiques (*judiciary committee*) du Sénat américain, dont la sénatrice Carol Moseley-Braun était membre, évalua la demande d'une importante organisation sociale et caritative du Sud des États-Unis, la *United Daughters of the Confederacy* (UDC) pour le renouvellement d'un brevet spécial concernant son insigne. Celui-ci incluait une image du drapeau confédéré. L'appartenance à l'organisation est basée sur les liens ancestraux avec ceux qui ont combattu du côté de la Confédération lors de la Guerre civile américaine. Moseley-Braun avait entrepris une recherche considérable sur cet insigne et les liens entre la cause de la Confédération et l'histoire de l'esclavage aux États-Unis. Elle s'opposa au renouvellement du brevet pendant les débats du comité et présenta le résultat de ses recherches, à savoir que l'insigne était amplement protégé par une autre loi portant sur les brevets, et que l'attribution par le Sénat d'un brevet spécial constituait une mesure rare et

65. En référence à la seconde partie du second principe de justice distributive de John Rawls, qui stipule que « les différences socio-économiques liées à des fonctions et à des positions doivent être ajustées (...) au plus grand bénéfice des membres les plus désavantagés de la société » (Rawls, 1995, p. 31).

66. Le type d'activisme politique que j'ai à l'esprit inclut l'organisation des citoyens dans ce que Nancy Fraser appelle « les contrepublics subalternes », soit des sous-cultures sociales à l'intérieur desquelles les groupes marginalisés développent une compréhension d'eux-mêmes et une force organisationnelle permettant l'entrée dans les institutions politiques définies par la constitution (Fraser, 1997a, p. 80-85 ; voir aussi Mansbridge, 1996).

extraordinaire. Le comité vota à 13 contre 2 contre le renouvellement du brevet. Par la suite, le sénateur Jesse Helms de la Caroline du Nord, en catimini, ajouta le brevet à un projet de loi sur le service national. Le 22 juillet, le vote sur l'amendement surgit sans préavis. Moseley-Braun, qui n'avait pas anticipé l'amendement, décida sur l'impulsion du moment qu'elle devait s'y opposer au Sénat, pour les mêmes raisons qu'elle s'y était opposée en comité.

Le discours d'ouverture de Moseley-Braun culmina en une motion d'ajourner l'amendement, c'est-à-dire de le supprimer du projet de loi. Elle commença en soulignant que l'emblème de l'UDC ne requérait pas la protection d'un brevet approuvé par le Sénat, parce qu'il était déjà amplement couvert par la législation générale portant sur les brevets. Le travail de cette organisation ne dépendait pas non plus, d'aucune façon, du fait de disposer d'un tel brevet. Elle souligna que protéger un emblème par un brevet « n'est pas seulement une question de simple reconnaissance. C'est un honneur rare conféré à une organisation ». Elle insista sur le fait que moins de dix organisations l'avaient reçu au cours du dernier siècle.

Les *United Daughters of the Confederacy* ont le droit d'honorer leurs ancêtres et de choisir le drapeau confédéré comme leur symbole si elles le souhaitent. Cependant, ceux parmi nous dont les ancêtres ont combattu dans un camp différent lors de la Guerre civile, ou qui étaient, disons le franchement, détenus comme de la propriété humaine sous le drapeau confédéré, ont aussi le devoir d'honorer leurs ancêtres en demandant si une telle reconnaissance par le Sénat des États-Unis est appropriée⁶⁷.

Les membre de l'organisation, selon elle,

ont le droit d'utiliser l'emblème de leur choix, il ont le droit de s'organiser de la manière qu'ils le désirent, ils ont le droit d'entreprendre ce qu'ils veulent. Mais, en même temps, il est inapproprié pour ce Sénat, pour ce Congrès des États-Unis, de conférer un imprimatur spécial, extraordinaire, si vous voulez, à un symbole qui est aussi inapproprié pour nous tous Américains que l'est ce symbole⁶⁸.

Moseley-Braun souligna le fait que c'était à cause du symbolisme raciste du drapeau que le Sénat devait refuser de l'endosser.

Le fait est que les emblèmes de la Confédération ont un sens pour les Américains même cent ans après la fin de la Guerre civile. Tout le monde sait ce que la Confédération représente. Tout le monde sait ce que ces emblèmes représentent (...). Lorsqu'en 1963 un ancien Gouverneur se leva et fit flotter le drapeau de bataille de la Confédération au mat du Capitole de l'État de l'Alabama afin de protester contre le soutien par le Gouvernement fédéral des droits civils et contre la visite du solliciteur général de l'époque, tout le monde savait ce que cela voulait dire. Maintenant, en 1993, lorsque nous voyons ressortir les symboles de la Confédération, tout le monde sait ce que cela veut dire⁶⁹.

67. *Congressional Record*, 22 juillet 1993, s9253.

68. *Ibid.*, s9253.

69. *Ibid.*, s9253-54.

Elle poursuit en insistant sur l'importance de se concentrer sur les symboles qui unissent les Américains plutôt que sur ceux qui les divisent :

La bannière étoilée est pour toujours notre drapeau, que nous soyons du Nord ou du Sud, que nous soyons ou non des Afro-américains – voilà notre drapeau. Et donner un brevet, ce que même notre drapeau ne possède pas, à un symbole de la Confédération, me semble simplement créer, au sein de notre société, le genre de divisions qui sont contre-productives⁷⁰.

Moseley-Braun inclut au procès-verbal du Sénat une lettre du *U.S. Patent Office* confirmant ses arguments sur la rareté de tels brevets et la protection des insignes sous d'autres dispositions légales.

À la suite de l'argumentation de Moseley-Braun et la présentation de ses preuves, il y eut un débat entre les sénateurs Strom Thurmond de la Caroline du Sud et Howard Metzenbaum de l'Ohio sur la protection offerte par le brevet à l'insigne de l'organisation : répondait-il ou non à un besoin quelconque ? Helms intervint en prétendant que la motion d'ajourner l'amendement constituait une « action punitive » et un « abus » pour lequel « ces bonnes dames » avaient été « distinguées »⁷¹. La sénatrice Patti Murray de Washington se leva par solidarité pour Moseley-Braun, invoquant leur position commune de femmes au Sénat et notant que Moseley-Braun était la seule Afro-américaine de cette institution : « Nous n'allons pas laisser la déférence à certaines idées de tradition cacher le racisme ou toute autre forme de discrimination ou d'intolérance »⁷².

À ce moment du débat, on tint un vote sur la motion de Moseley-Braun d'ajourner l'amendement ; celle-ci fut rejetée à 52 contre 48.

Après le vote, l'enceinte du Sénat se remplit de murmures, alors que Moseley-Braun se levait de nouveau pour prendre la parole, cette fois-ci sur un ton moins modéré. Moseley-Braun déclara, à travers le bruit, « Je dois vous dire que ce vote porte sur la race (...). Il porte sur des symboles raciaux, sur le passé racial, et sur l'épisode le plus douloureux de l'histoire américaine ». Une fois le Sénat rappelé à l'ordre, Moseley-Braun continua à parler du drapeau confédéré, devenant toujours plus passionnée. Elle devint tellement agitée qu'elle sentit le besoin de s'excuser :

Je suis désolée, Madame la Présidente. Je vais baisser le ton. Je deviens excédée parce que, pour le dire très franchement, voilà ce qui est vraiment en cause. La question est de savoir si oui ou non des Américains comme moi, qui croient dans la promesse de ce pays, qui ont pour lui un fort attachement, qui sont des patriotes de ce pays, devront avoir à souffrir l'indignité de se voir rappeler constamment, qu'à un certain moment dans l'histoire de ce pays, nous étions de la propriété humaine. Nous étions des choses. Nous pouvions être échangés, achetés, et vendus. Suggérer maintenant, comme le ferait une histoire révision-

70. *Ibid.*, s9254.

71. *Ibid.*, s9256.

72. *Ibid.*, s9256.

niste, que ce drapeau n'a rien à voir avec l'esclavage, voilà qui heurte de plein fouet l'histoire.

Elle souligna qu'elle avait tenté, dans son discours précédent, d'être « froide » plutôt qu'« incendiaire », et qu'elle avait consciemment choisi de ne pas présenter une partie de ses recherches sur le drapeau confédéré et ses liens symboliques avec l'esclavage. Mais elle ne voyait plus maintenant aucune raison pour une telle modération, et elle lut des extraits d'un discours de 1861 du Vice-président de la Confédération intitulé « L'esclavage, pierre angulaire de la Confédération », dans lequel il affirmait : « Notre nouveau gouvernement est fondé sur (...) la grande vérité que le nègre n'est pas l'égal de l'homme blanc, que l'esclavage, la subordination à la race supérieure, est sa condition naturelle et morale. » Moseley-Braun poursuivit : « C'est un outrage absolu que cette institution pourrait adopter comme amendement à cette législation un symbole de ce point de vue ». Elle insista qu'elle avait tenté, en sept mois de présence, d'adopter une attitude conciliante envers ses collègues, « Mais je vous dis, Madame la Présidente, que sur cette question il ne peut y avoir de consensus. C'est un outrage. C'est une insulte. Il est absolument inacceptable à moi comme à des millions d'Américains, noirs ou blancs, que nous donnions l'imprimatur du Sénat des États-Unis à un symbole de ce type d'idée ». Elle blâma les membres de son propre parti pour avoir voté en faveur de l'amendement.

Moseley-Braun pressa ses collègues des deux partis de prêter à l'amendement toute l'attention qu'il méritait et de reconsidérer leur jugement qu'il n'y avait pas là « de quoi faire un plat ». Elle les pressa de prendre conscience du fait :

qu'il y a là, en effet, de quoi faire un très grand plat — que l'imprimatur qui est ici recherché aujourd'hui lance un message au reste du pays que cette étrange institution n'a pas été mise au rancart une fois pour toute ; qu'en effet, comme Dracula, elle revient nous hanter encore et encore et encore ; et que malgré les progrès que nous avons accomplis, le fait est que ceux-là existent qui voudraient nous faire glisser à nouveau dans l'obscurité de la division, dans la fosse aux serpents de la haine raciale (...) et du soutien de symboles de la lutte pour garder les Afro-américains (...) en esclavage⁷³.

Certains collègues Démocrates de Moseley-Braun commencèrent à se joindre au débat et à soutenir ses arguments. Dianne Feinstein, de la Californie, appela notamment ses collègues du Sud à écouter les commentaires de Moseley-Braun « à propos de l'impact du drapeau confédéré (...) sur une portion importante de l'électorat américain, ceux qui sont Afro-américains ; ceux qui portent avec eux l'héritage d'une nation qui, à une certaine époque et dans une grande mesure toujours aujourd'hui, a un certain racisme, un certain préjugé dans une bonne part de nos actes (sic) »⁷⁴. Bill Bradley s'exprima aussi en faveur de

73. *Ibid.*, s9258.

74. *Ibid.*, s9258.

Moseley-Braun et pressa ses collègues de reconsidérer leur vote. Il rappela également aux Républicains qu'ils appartenaient au parti de Lincoln, et il demanda à tous ses collègues de ne pas écarter le discours de la sénatrice à cause de son émotion : « C'est émotif. C'est émotif comme tout ce qui touche au plus profond de notre humanité et comme tout ce qui espère que le meilleur de nous-mêmes, en tant qu'Américains, l'emportera chaque jour »⁷⁵.

Moseley-Braun intervint à nouveau dans le débat, rappelant au Sénat que l'amendement avait été défait en comité par un vote de 13 à 2 et elle dit à quel point elle avait été surprise de le voir attaché au présent projet de loi. La stratégie des parrains de l'amendement avait été de supposer qu'il passerait inaperçu. Cette conviction, affirma-t-elle, était le reflet d'un échec à « comprendre les implications de ce qu'il signifie, non pas seulement pour moi personnellement, mais pour chaque descendant de cette étrange institution. » Le sénateur Exon, du Nebraska, intervint à cet instant pour soutenir que l'enjeu n'était pas simplement une question de racisme :

Je sais très bien que la plupart de ceux qui ont voté contre la motion d'ajournement ne l'ont pas fait (...) en leur cœur et conscience pour des raisons raciales. Je soupçonne plutôt que c'était à cause d'une vieille attitude du Sud — le Sud reviendra (...). Je soupçonne en toute sincérité que la vaste majorité de ceux qui n'ont pas voté en faveur de la motion d'ajournement n'avait aucune idée ou compréhension du contexte tout à fait légitime et des préoccupations qui ont été exprimées par la sénatrice de l'Illinois⁷⁶.

Mais cela, poursuivit-il, ne devrait pas empêcher le Sénat de reconnaître qu'« il avait commis une erreur ».

Les sénateurs Démocrates Moynihan, de New York, et Biden, du New Jersey, intervinrent ensuite pour souligner l'importance capitale du discours de Moseley-Braun, insistant que celui-ci les avait conduits, ainsi que d'autres, à percevoir une dimension de l'expérience afro-américaine dont ils n'étaient pas conscients auparavant. Moynihan affirma que ce discours était le plus émouvant qu'il ait entendu en 17 ans au Sénat, et qualifia d'« épiphanie » la vision qu'elle avait de la signification du drapeau confédéré⁷⁷. Biden souligna sa collégialité, son absence de dogmatisme et sa capacité à agir comme une force de conciliation au Sénat. Il poursuivit en disant que son discours démontrait l'importance de la présence des minorités au Sénat :

Je pense que nous avons vu ici aujourd'hui dans l'enceinte du Sénat une des raisons pour lesquelles je dis avec d'autres et depuis si longtemps que cette institution a besoin de diversité, (...) d'être capable, que ce soit à titre d'Américain d'origine autochtone, d'Afro-américain noir (sic), d'Irlandais-américain, ou encore d'Américain d'origine asiatique, d'apporter ce dont ce pays a le plus

75. *Ibid.*, s9259.

76. *Ibid.*, s9260.

77. *Ibid.*, s9260.

besoin en ce moment, et c'est la civilité et une certaine compréhension du point de vue de l'autre⁷⁸.

La sénatrice de l'Illinois a montré quelque chose aujourd'hui qui a cruellement manqué dans cette institution : qu'une seule voix parlant pour des millions et des millions de voix dans ce pays qui se sentent exclues, et qui le sont dans plusieurs cas, qui sentent que cette institution ne comprend pas leurs problèmes, et dans plusieurs cas c'est vrai ; qui savent que la plupart d'entre nous ne viennent pas d'un contexte ou de circonstances qui nous permettent non seulement de comprendre, mais de sentir et de goûter les problèmes d'un segment entier de ce pays. Ceux-ci ont finalement une voix qui a deux fonctions, non seulement de représenter leur point de vue, mais de nous sensibiliser à ce point de vue, parce que, on peut l'espérer, nous partageons tous ici la vision réconciliatrice de la sénatrice de l'Illinois⁷⁹.

Le sénateur Ben Nighthorse-Campbell, le seul sénateur amérindien, intervint également afin d'exprimer sa solidarité envers Moseley-Braun, à titre de membre d'un groupe minoritaire qui continue à être l'objet de discrimination et de racisme.

A ce moment du débat, des sénateurs Républicains commencèrent à se joindre de nouveau à la discussion. Le sénateur Simpson, du Wyoming, qui avait voté contre la motion de Moseley-Braun, nota que le brevet avait été unanimement renouvelé à quatre reprises au cours du siècle. Il demanda à Moseley-Braun si celle-ci pensait que le Sénat, en renouvelant le brevet tant de fois, n'avait pas commis « une forme quelconque de décision raciste ». Moseley-Braun répondit en niant tout mobile raciste de la part des Sénats présent ou passés, affirmant que : « Cela s'est simplement produit. Cela s'est simplement produit parce qu'il n'y avait personne pour attirer l'attention sur ce qui était clairement et évidemment une erreur »⁸⁰.

La prochaine intervention fut un discours émouvant et un point tournant du débat. Le sénateur Howell Heflin de l'Alabama commença en invoquant son amour du Sud et ses propres racines familiales dans la Confédération, de même que ses liens familiaux avec les *Daughters of the Confederacy*. Il souligna qu'il ne croyait pas que l'organisation ait des intentions racistes. Il rapporta une remarque qu'il avait faite à son directeur législatif, dont l'arrière-arrière-grand-père avait été un esclave : « si je vote avec le sénateur Moseley-Braun, ma mère, ma grand-mère, et d'autres ancêtres se retourneront dans leurs tombes ». À quoi son directeur lui répondit : « Bien, de la même façon, mes ancêtres se retourneront dans leurs tombes [si vous ne le faites pas] ». « Mais toute l'affaire se réduit à ce que la sénatrice Mosely-Braun soutient — à savoir que c'est une question de symbolisme. Nous devons laisser le racisme derrière nous, et nous devons avancer ». Il dit qu'il soutenait, par conséquent, une reconsidéra-

78. *Ibid.*, s9260.

79. *Ibid.*, s9261.

80. *Ibid.*, s9262.

tion de la motion d'ajourner l'amendement : « Je sens qu'aujourd'hui ceci est un pas symbolique. Si nous décidons d'apposer le sceau d'approbation du Sénat des États-Unis et du Congrès sur un symbole qui offense une large section des Américains, je pense que nous n'avancerons pas dans la bonne direction, et que c'est là une approche erronée des idéaux que ce pays doit défendre »⁸¹.

Après le discours de Heflin, d'autres sénateurs qui avaient voté contre Moseley-Braun commencèrent à changer de bord. Le sénateur McConnell du Kentucky affirma : « Je n'avais jamais pensé en votant que ce serait interprété comme, en quelque sorte, une approbation du racisme ou de l'esclavage. Je l'ai fait plutôt par respect pour mes ancêtres et pour leurs racines qui s'enfonçaient profondément dans le Sud »⁸². Le sénateur Riegle du Michigan expliqua son revirement par la force des discours de Moseley-Braun et de Heflin. Il invoqua le service militaire des Afro-américains et suggéra que lorsque des citoyens ont mis leurs vies en danger pour la nation, ils ne devraient pas être repayés en symboles qu'ils considèrent dégradants.

Plusieurs sénateurs Démocrates entrèrent à nouveau dans la discussion pour soutenir Moseley-Braun. Le sénateur Kerry du Massachusetts affirma :

Ce qui me frappe, alors que je me tiens devant vous, c'est qu'il y a un vrai malaise quand je pense au fait que nous sommes 96 hommes et femmes blancs en train de débattre si oui ou non nous devrions être sensibles à l'expression d'un Afro-américain et d'un Américain amérindien. Si cela ne nous dit pas quel est le problème, alors rien ne le fera⁸³.

La sénatrice Barbara Boxer de la Californie parla des remarques du sénateur Heflin en termes élogieux.

Car ce qu'il a fait aujourd'hui, et la manière dont il l'a fait, s'adresse à ce qu'il y a de meilleur en chaque Américain. S'il y a jamais eu une preuve de l'importance de la diversité dans cette institution, nous avons reçu cette preuve aujourd'hui. Je crois vraiment que si la sénatrice de l'Illinois n'avait pas été envoyée ici par ses très sages électeurs, ce vote aurait peut-être pu passer⁸⁴.

Le sénateur Chafee, qui avait voté contre la motion de Moseley-Braun, déclara :

Il ressort de ce débat (...) qu'il existe un groupe dans notre société qui ressent très profondément cette question, et ces opinions ont été très fortement énoncées par le discours extraordinairement excellent de la distinguée sénatrice de l'Illinois. (...) Je dois dire, à regret, que les avis changent rarement dans cette enceinte. Trop souvent, personne ici n'écoute (...). Mais j'ai été persuadé par les positions que j'ai entendues exprimées aujourd'hui, particulièrement par la sénatrice de l'Illinois⁸⁵.

81. *Ibid.*, s9263.

82. *Ibid.*, s9264.

83. *Ibid.*, s9265.

84. *Ibid.*, s9265.

85. *Ibid.*, s9267.

Le sénateur Bennett de l'Utah déclara que lui, ainsi que d'autres collègues Républicains, « n'avaient pas conscience des implications plus larges de ce que nous venions de faire »⁸⁶.

A la suite de quelques interventions concernant la procédure parlementaire, une motion fut proposée pour reconsidérer la motion d'ajourner l'amendement. Elle passa par un vote de 76 à 24. Immédiatement après, on tint à nouveau un vote sur la motion de Moseley-Braun d'ajourner l'amendement et la motion passa, 75 à 25.

Après le vote, plusieurs sénateurs ayant voté contre la motion exposèrent les raisons de leur geste. Le sénateur Mack déclara :

Je rejette l'idée que la question devant le Sénat en est une de racisme. Je considère plutôt l'amendement comme ayant été conçu afin de préserver l'héritage de ceux qui descendent fièrement des rangs de ceux qui ont combattu et sont morts au cours de la Guerre civile (...). Ceci n'était pas un vote sur le racisme. C'était un vote dont l'objet était de reconnaître à un groupe de femmes âgées le privilège d'honorer leur emblème. J'ai voté pour ce privilège⁸⁷.

Moseley-Braun prit la parole afin de remercier Heflin de sa bonne grâce ainsi que ceux qui l'avaient soutenue durant le débat. Le sénateur Danforth parla pour s'excuser d'avoir voté en faveur de la motion, disant :

J'en avais presque mal au ventre lorsque j'ai voté, et la raison était que pour prouver d'une manière symbolique mes sentiments de dégoût envers le racisme, j'ai du entaché de racisme des gens innocents qui sont membres d'une organisation (...) à laquelle ils sont fortement attachés (...) et leurs mobiles n'ont rien à voir avec le racisme et rien à voir avec l'approbation de l'esclavage⁸⁸.

Il poursuivit en notant que, sur la pelouse de la Maison Blanche, après la reddition de Lee, Lincoln demanda à l'orchestre de jouer deux chansons : « Yankee Doodle » et « Dixie » : « Je suppose que si le 10 avril 1861 se passait aujourd'hui, nous serions en train de tenir des votes symboliques dans l'enceinte du Sénat des États-Unis pour savoir si l'orchestre aurait dû jouer "Dixie" à cette occasion »⁸⁹. Le sénateur Byrd exprima aussi son point de vue que le drapeau confédéré symbolisait le sacrifice des Sudistes pour leur patrie, et non un attachement à l'esclavage. Byrd cita une conversation documentée entre un prisonnier Confédéré et le Yankee qui l'avait capturé ; ce dernier demanda au soldat : « "Pourquoi nous combattez-vous ainsi ?" À quoi le soldat confédéré répliqua, "Parce que vous êtes tous ici" ». Byrd poursuivit : « Ce n'était pas du racisme. Ce n'était pas la défense de l'esclavage. C'était un homme protégeant son foyer, sa famille, et son peuple (...). Les Américains d'origine sudiste n'ont pas à défendre l'esclavage afin d'immortaliser l'héritage qui est le leur »⁹⁰. Il

86. *Ibid.*, s9267.

87. *Ibid.*, s9268.

88. *Ibid.*, s9270.

89. *Ibid.*, s9270.

90. *Ibid.*, s9271.

conclut en fustigeant les Républicains pour avoir changé leur vote, les accusant d'être des « renégats qui avaient couru se mettre à l'abri pour des raisons politiques »⁹¹.

Bibliographie

- Addams, Jane, « The Larger Aspects of the Woman's Movement », *Annals of the American Academy of Political and Social Science* LVI, 1914, p. 1-8.
- Barry, Brian, *Justice as Impartiality*. Oxford : Oxford University Press, 1995.
- Benhabib, Seyla, « The Generalized and the Concrete Other », dans *Situating the Self*, New York : Routledge, 1992.
- _____ « Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy », dans Seyla Benhabib, dir., *Democracy and Difference*, Princeton : Princeton University Press, 1996, p. 3-19.
- Carens, Joseph H, « Realistic and Idealistic Approaches to the Ethics of Immigration » *International Migration Review* 30 (1), 1996, p. 156-70.
- Cohen, Joshua, « Deliberation and Democratic Legitimacy », dans Hamlin, Alan et Pettit, Philip, dir., *The Good Polity : Normative Analysis of the State*, Oxford, Basil Blackwell, 1989, p. 17-34.
- _____ « Procedure and Substance in Deliberative Democracy », dans Benhabib, Seyla, dir., *Democracy and Difference*, Princeton : Princeton University Press, 1996, p. 95-119.
- Cohen, Joshua et Rogers, Joel, *Associations and Democracy*, London, Verso, 1995.
- Dryzek, John S., *Discursive Democracy*, Cambridge : Cambridge University Press, 1990.
- Dworkin, Ronald, « What is Equality? Part II : Equality of Resources », *Philosophy and Public Affairs* 10 (4), 1981, p. 283-345.
- Elster, Jon, « Strategic Uses of Argument », dans Arrow, Kenneth, et al, dir., *Barriers to Conflict Resolution*, New York, W.W. Norton, 1995, p. 237-249.
- Fraser, Nancy. « Rethinking the Public Sphere : A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy », dans *Justice Interruptus : Critical Reflections on the "PostSocialist" Condition*, New York : Routledge, 1997.
- Gutmann, Amy et Dennis Thompson, *Democracy and Disagreement*, Cambridge, MA. : Harvard University Press, 1996.
- Habermas, Jürgen. « Notes programmatiques pour fonder en raison une éthique de la discussion », *Morale et Communication. Conscience*

91. La version originale de cet article a été publiée dans Kymlicka, Will et Wayne Norman dir., *Citizenship in Diverse Societies*, New York : Oxford University Press, 2000, pp. 124-152, sous le titre « The Uneasy Alliance of Group Representation and Deliberative Democracy ». Il a été traduit de l'anglais par Learry Gagné et Dominique Leydet.

morale et activité communicationnelle, trad. par Christian Bouchindhomme, Paris : Cerf, 1986, p. 63-134.

_____ « Discourse Ethics : Notes on a Program of Philosophical Justification », dans *Moral Consciousness and Communicative Action*, tr. C. Lenhardt et S. W. Nicholsen, Cambridge, MA. : MIT Press, 1990, p. 43-115.

_____ *Between Facts and Norms : Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, tr. William Rehg, Cambridge, MA. : MIT Press, 1996.

Johnson, James. « Arguing for Deliberation : Some Skeptical Considerations », dans Elster, Jon, dir., *Deliberative Democracy*, Cambridge : Cambridge University Press, 1998, p. 161-184.

Kamsler, Victoria, « Democratic Feminism », texte non publié, 1996.

Kymlicka, Will, *Multicultural Citizenship*, Oxford : Oxford University Press, 1995.

Manin, Bernard, « On Legitimacy and Deliberation », *Political Theory* 15 (3), 1987, p. 338-68.

Mansbridge, Jane, « Fighting Power/Using Power » dans Benhabib, Seyla, dir., *Democracy and Difference : Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton : Princeton University Press, 1996, p. 46-67.

Minow, Martha, *Making All the Difference*, Ithaca : Cornell University Press, 1990.

_____ « From Class Action to Miss Saigon : The Concept of Representation in Law », *Cleveland State Law Review* 39, p. 269-300.

Moore, Margaret, « On Reasonableness », *Journal of Applied Philosophy* 13 (2), 1996, p.167-78.

Okin, Susan Moller, *Justice, Gender and the Family*, New York : Basic Books, 1989.

Phillips, Anne, *The Politics of Presence*, Oxford : Oxford University Press, 1995.

_____ *Democracy & Difference*, University Park, PA : Pennsylvania State University Press, 1993.

Plessy v. Ferguson, 1896. 163 U.S. 537.

Rawls, John, *Libéralisme politique*, trad. Catherine Audard, Paris : Presses Universitaires de France, 1995.

_____ *A Theory of Justice*, Cambridge, MA. : Harvard University Press, 1971.

Rousseau, J.-J., *Du contrat social*, Paris : Flammarion, 1966.

Scanlon, T.M. « Contractualism and Utilitarianism », dans Sen, Amartya et Williams, Bernard, dir., *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 103-128

Sunstein, Cass, « Beyond the Republican Revival », *Yale Law Journal* 97, 1988, p. 1539-90.

_____ *The Partial Constitution*, Cambridge, MA., Harvard University Press, 1993.

- Williams, Melissa S., « Justice Toward Groups : Political Not Juridical », *Political Theory* 23 (1) :, 1995, p. 67-91.
- _____ *Voice, Trust and Memory : Marginalized Groups and the Failings of Liberal Representation*, Princeton : Princeton University Press, 1998.
- Young, Iris Marion, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1990.
- _____ « Justice and Communicative Democracy », dans Gottlieb, R., dir., *Tradition, Counter-Tradition, Politics : Dimensions of Radical Democracy*, Philadelphia, 1994, p. 123-144.
- _____ « Communication and the Other : Beyond Deliberative Democracy », dans Benhabib, Seyla, dir., *Democracy and Difference*, Princeton, N.J. : Princeton University Press, 1996a, p. 120-35.
- _____ « Difference as a Resource for Democratic Communication », Legal Theory Workshop Series, Faculty of Law, University of Toronto, 22 mars, 1996b.

Délibération démocratique et ontologie sociale

David Kahane

La démocratie délibérative
Volume 29, numéro 2, automne 2002

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/006254ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/006254ar>

[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

Kahane, D. (2002). Délibération démocratique et ontologie sociale. *Philosophiques*, 29 (2), 251–286. <https://doi.org/10.7202/006254ar>

Résumé de l'article

Les théoriciens de la démocratie s'appuient, implicitement ou explicitement, sur des ontologies sociales, c'est-à-dire sur une conception de la relation constitutive entre individus et groupes sociaux. Cet article met en évidence l'ontologie sociale « individualiste » implicite dans les sondages d'opinion délibératifs de James Fishkin pour ensuite proposer une alternative : l'ontologie sociale « relationnelle ». L'article examine la façon dont ce second type d'ontologie sociale modifierait les principes et les mécanismes délibératifs, de même que les coûts en légitimité qu'impliquerait la mise en question de l'individualisme normatif. En particulier, le passage d'une ontologie sociale individualiste à une ontologie sociale relationnelle place au centre des théories de la démocratie des analyses controversées du pouvoir et de l'oppression. Je suggère que cette politisation est nécessaire pour que les approches délibératives soient adéquates tant au type d'êtres que nous sommes qu'aux rapports de force sociaux dans lesquels nous nous mouvons. Sans cette politisation, la démocratie délibérative ne pourrait pas davantage répondre aux exigences de la justice démocratique.

Délibération démocratique et ontologie sociale

DAVID KAHANE

University of Alberta

david.kahane@ualberta.ca

RÉSUMÉ. — Les théoriciens de la démocratie s'appuient, implicitement ou explicitement, sur des ontologies sociales, c'est-à-dire sur une conception de la relation constitutive entre individus et groupes sociaux. Cet article met en évidence l'ontologie sociale « individualiste » implicite dans les sondages d'opinion délibératifs de James Fishkin pour ensuite proposer une alternative : l'ontologie sociale « relationnelle ». L'article examine la façon dont ce second type d'ontologie sociale modifierait les principes et les mécanismes délibératifs, de même que les coûts en légitimité qu'impliquerait la mise en question de l'individualisme normatif. En particulier, le passage d'une ontologie sociale individualiste à une ontologie sociale relationnelle place au centre des théories de la démocratie des analyses controversées du pouvoir et de l'oppression. Je suggère que cette politisation est nécessaire pour que les approches délibératives soient adéquates tant au type d'êtres que nous sommes qu'aux rapports de force sociaux dans lesquels nous nous mouvons. Sans cette politisation, la démocratie délibérative ne pourrait pas davantage répondre aux exigences de la justice démocratique.

ABSTRACT. — Democratic theorists rely (implicitly or explicitly) on social ontologies, i.e., accounts of the constitutive relationship between individuals and social groups. This article draws out the "individualist" social ontology implicit in James Fishkin's "deliberative opinion polls", then argues for a rival, "relational" social ontology. The article explores how a relational social ontology would change deliberative principles and mechanisms, as well as the legitimacy costs of this move away from normative individualism. In particular, the move from an individualist to a relational social ontology brings controversial analyses of power and oppression to the center of deliberative democratic theories; I suggest that this politicization is necessary if deliberative approaches are to be adequate to the kinds of beings we are, the power-laden social relations within which we move, and the demands of democratic justice.

Le tournant en faveur de la délibération qu'a connu la philosophie politique récente a ses racines tant dans la théorie que la pratique. Les théoriciens ont reconnu qu'il fallait renoncer à l'espoir des libéraux de justifier rationnellement des normes de justice acceptables pour tous les citoyens. Le pluralisme moral et social atteint à une telle profondeur qu'il ne semble pas y avoir de conception unique de la raison sur laquelle fonder le projet de justification libéral. Il n'apparaît pas clairement non plus qu'une conception de la raison puisse engendrer des principes de justice sans s'appuyer — implicitement ou explicitement — sur des valeurs relevant d'un cadre culturel ou historique spécifique. En pratique, on reconnaît que les démocraties nord-américaines sont marquées par de grossiers déficits au plan de la délibération et par conséquent on mesure les coûts dont les sociétés multiculturelles font les frais en termes de légitimité et de cohésion sociale.

Je fais miennes ces analyses théoriques et pratiques sur les lacunes des approches non délibératives et partage l'opinion favorable à la délibération démocratique. Dans cet article, cependant, je veux faire valoir que dans la mesure où nous nous tournons vers la délibération, il est important que nous le fassions munis d'une conception adéquate des groupes sociaux. Plus spécifiquement, je veux suggérer que sans une *ontologie sociale* qui aborde convenablement les groupes et soit sensible aux rapports de pouvoirs, tant notre travail théorique que nos recommandations pratiques sur la délibération ont de bonnes chances d'être faussés. J'entends formuler les liens entre normes de délibération et ontologie sociale à travers l'examen d'un modèle de délibération qui a fait date, celui de James Fishkin.

Dans les pages qui vont suivre, j'offre un aperçu général de la description que fait Fishkin des normes sociales et des « sondages d'opinion délibératifs » qu'il propose en vue de véhiculer ces normes. Je distingue ensuite trois grandes approches en ontologie sociale, chacune décrivant de manière différente les rapports constitutifs entre individus et groupes sociaux. Je ferai valoir que les sondages délibératifs s'appuient implicitement sur une ontologie sociale individualiste et, par le fait même, se font une conception erronée de la pertinence des groupes sociaux et du pouvoir social dans la constitution des institutions délibératives. J'explorerai la façon dont les sondages délibératifs pourraient être remodelés à la lumière d'une ontologie sociale relationnelle, afin de mieux combler les fossés épistémiques et surmonter les asymétries en termes de pouvoirs caractérisant les sociétés culturellement diversifiées.

1. Fishkin sur les normes et les processus démocratiques

Dans *The Dialogue of Justice*¹, James Fishkin pose les bases normatives et méthodologiques de sa théorie de la démocratie délibérative. D'une part, il rejette le « libéralisme systématique », lequel décrit l'idéal politique en termes de principes premiers ne souffrant pas d'exceptions, offre des critères de progrès moral et traite de ses conseils au plan normatif comme s'ils étaient indépendants du contexte. D'autre part, Fishkin plaide plutôt en faveur d'un « libéralisme limité » mettant l'accent sur les procédures démocratiques légitimement appelées à arbitrer les conflits de valeurs dans des contextes particuliers. Il met l'accent sur les normes auxquelles obéit une bonne délibération politique et sur les réformes institutionnelles susceptibles d'y conduire.²

1. James Fishkin (1992), *The Dialogue of Justice. Toward a Self-Reflective Society*, New Haven, Yale University Press.

Toutes les traductions en français sont de nous. (N.d.T.)

2. En mettant ainsi l'accent sur le processus démocratique aux dépens des principes devant guider son issue, Fishkin s'accorde avec une large mouvance en théorie politique contemporaine, laquelle englobe la théorie démocratique délibérative de même que des versions pluralistes et contextualistes du radicalisme politique. Je me situe dans cette même mouvance. Le travail de Fishkin, cependant, est particulièrement instructif pour plusieurs raisons : d'abord, il

Il décrit trois conditions de la démocratie, soit les « exigences qui doivent être remplies pour que la voix du peuple mérite d'être entendue »³ : l'égalité, la non-tyrannie et la délibération. Chacune de ces conditions vise à assurer que les divers intérêts et perspectives de la population influencent comme il convient la prise de décisions. La norme d'égalité comprend : les règles formelles de décision, accordant un poids égal aux préférences de chaque citoyen ; les conditions d'isolement, visant à empêcher que les inégalités sociales et économiques n'entachent les processus démocratiques ; les garanties assurant que chacun puisse être effectivement entendu de manière que « toute la gamme des intérêts ayant un nombre significatif de partisans [...] soient suffisamment entendus pour que les gens aient l'occasion de trancher entre eux »⁴. La seconde condition, la non-tyrannie, assure qu'aucune politique n'impose de graves privations à un groupe donné qu'une autre politique lui aurait épargnées. Ici, Fishkin vise essentiellement à se faire le champion des droits fondamentaux. La troisième condition à la démocratie est la délibération, mécanisme permettant d'élever et purifier l'opinion. Fishkin cite Robert Dahl : « Afin d'exprimer de manière précise leurs préférences, tous les citoyens et citoyennes doivent disposer d'occasions égales et adéquates pour découvrir et confirmer quelles sont leurs préférences concernant le point à trancher, dans le temps limité qu'implique la prise de décision »⁵.

Selon Fishkin, la politique américaine contemporaine s'est éloignée de la délibération, les discussions et décisions publiques reflétant de plus en plus les

tire systématiquement les conséquences pratiques de ses engagements en matière de démocratie délibérative ; ensuite, son travail théorique et pratique illustre de bout en bout une conception individualiste des agents politiques, ce qui nous permet de mieux voir en quoi les descriptions de la délibération démocratique sont façonnées par leur ontologie sociale sous-jacente.

Sur la théorie démocratique délibérative, voir par exemple : Bohman, James, *Public Deliberation. Pluralism, Complexity, and Democracy*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1996 ; Bohman, James et Rehg, William, dir., *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1997 ; Chambers, Simone, *Reasonable Democracy*. Jürgen Habermas and the Politics of Discourse, Ithaca, Cornell University Press, 1996 ; Elster, Jon, dir., *Deliberative Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998 ; Habermas, Jürgen, « Discourse Ethics. Notes on a Program of Philosophical Justification », dans Nicholson, S., dir., *Moral Consciousness and Communicative Action*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1990 ; Valadez, Jorge M., *Deliberative Democracy, Political Legitimacy, and Self-Determination in Multicultural Societies*, Boulder, Westview, 2001. Sur la théorie pluraliste, voir par exemple : Tully, James, *Strange Multiplicity. Constitutionalism in an Age of Diversity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990 ; Williams, Melissa M., *Voice, Trust, and Memory. Marginalized Groups and the Failings of Liberal Representation*, Princeton, Princeton University Press, 1998 ; Young, Iris Marion, *Inclusion and Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

3. Fishkin, *Democracy and Deliberation. New Directions for Democratic Reforms*, New Haven, Yale University Press, 1991, p. 104.

4. *Ibid.*, p. 33, 31. Dans *The Voice of People*, Fishkin distingue un quatrième critère dit de *participation*, qui exige qu'« une proportion significative des citoyens s'impliquent dans le processus » pour des raisons de légitimation. Cf. Fishkin, *The Voice of People. Public Opinion and Democracy*, New Haven, Yale University Press, 1995, p. 34.

5. Fishkin, 1991, p. 36.

opinions irréfléchies de citoyens ne connaissant rien aux points débattus⁶. Les représentants démocratiquement élus tendent à se laisser mener par les sondages, et cette tendance plébiscitaire se combine à des institutions gouvernées par le principe majoritaire pour « vider le système de toute délibération effective en apportant le pouvoir aux masses dans des conditions telles que les masses ont peu de chances de délibérer sur le pouvoir qu'elles exercent »⁷.

Il se fait ici l'écho des propos d'Amitai Etzioni voulant que sans délibération, les positions des citoyens ont de bonnes chances d'être « impulsives, mal informées et inutilement polarisées »⁸. Fishkin est largement tributaire d'études empiriques de l'opinion politique qui (bien que contestées) montrent combien « les citoyens des publics de masse ne se distinguent pas précisément par leurs connaissances, leur sophistication ou la cohérence de leurs croyances et opinions. Sur bien des questions, quatre citoyens sur cinq n'ont pas d'opinions stables, non aléatoires; ils ont ce que les psychologues politiques appellent des “non-attitudes” ou “pseudo-opinions” »⁹. Une telle ignorance politique peut être rationnelle pour l'individu, la structure de la politique électorale étant ce qu'elle est : le vote de chacun des citoyens a si peu de poids que cela constitue un bien faible incitatif à cultiver sa connaissance des événements politiques.

De l'avis de Fishkin : « C'est une réalisation douteuse que de donner du pouvoir aux gens dans des conditions telles qu'ils ne sont pas vraiment en mesure de songer à la façon dont ils devraient l'exercer »¹⁰. Sa vision globale suggère que lors d'une bonne prise de décision démocratique, l'issue des discussions reflétera la prépondérance de l'opinion dans une société où les opinions sont informées et ne désavantagent pas indûment les minorités : « Le public ne peut jamais mieux parler en son nom que lorsqu'il peut *se réunir* de quelque manière pour entendre les arguments sur les diverses facettes d'un problème et, au terme d'une discussion face à face, en arriver à une décision collective »¹¹.

6. Pour une description en termes forts de cette tendance, voir Ackerman, Bruce et Fishkin, James, « Deliberation Day », conférence sur *Deliberating about Deliberative Democracy*, 2000, <http://www.la.utexas.edu/conf2000/papers/DeliberationDay.pdf>. Dans *The Voice of People*, Fishkin impute le passage de la délibération au sein de l'élite à la déférence vis-à-vis de l'opinion de la masse à des glissements dans des institutions représentatives clés telles le collège électoral.

7. Fishkin, 1991, p. 20.

8. *Ibid.*, p. 98.

9. *Ibid.*, p. 83. Voir aussi Zaller, John, R., *The Nature and Origins of Mass Opinion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992. Contre ce point de vue, voir Gardner, Elizabeth et Lupia, Arthur, « Voter Competence in Direct Legislative Elections », dans Elkin, S. L. et Soltan, K. E., dir., *Citizen Competence and Democratic Institutions*, University Park, Penn State University Press, 1999, p. 147-160; Newport, Frank, « Why do we need a Deliberative Poll? », *The Public Perspective*, janvier 1996, p. 7-9; Page, Benjamin et Dimock, Michael, « Political Knowledge and Citizen Competence », dans Elkin et Soltan, dir., 1999, p. 117-146; Tringali, Brian C., « Experimenting with Artificial Democracy », *The Public Perspective*, janvier 1996, p. 19-20.

10. Fishkin, 1991, p. 21.

11. Fishkin, 1995, p. 4.

Un sondage d'opinion délibératif rassemble une coupe transversale significative de la communauté politique pour délibérer sur une grande question politique. Fishkin a contribué à organiser de tels sondages en Grande-Bretagne afin de discuter du système de justice pénale (1994), des relations de la nation avec l'Europe (1995), de l'avenir de la monarchie (1996), de questions d'économie politique (1997) et du rationnement des services offerts par le système public d'assurance-santé (1998) ; il a fait de même en Australie afin de déterminer si le pays devait devenir une république (1999) et aux États-Unis sur des questions relatives à la réglementation de services comme l'électricité et le gaz au Texas (1996-1998). Dans chacun de ces sondages délibératifs, un échantillon statistiquement représentatif de la communauté pertinente a été sélectionné et sondé sur les questions à l'étude. Les sujets ont été réunis pour deux à trois jours d'intense délibération puis sondés à nouveau afin de relever les différences entre les opinions irréfléchies qu'ils soutenaient d'entrée de jeu et celles filtrées par la délibération au terme du processus. Comme l'écrivent Ackerman et Fishkin :

Les participants sont effectivement motivés à prêter attention, ils ont accès à de bonnes informations, discutent des problèmes avec les autres, posent des questions aux experts ou aux preneurs de décision de tous bords et en viennent à poser un jugement réfléchi. Bref, à quoi ressemblerait l'opinion politique si les répondants étaient motivés à surmonter les incitatifs à l'ignorance rationnelle pour se comporter un peu plus comme des citoyens idéaux ?¹²

Qu'il me soit permis de décrire plus en détail l'exercice. Après quoi, je montrerai en quoi il s'appuie sur une ontologie sociale problématique.

La sélection des participants

Un sondage d'opinion délibératif commence par la sélection d'une coupe transversale statistiquement représentative de l'électorat approprié (par exemple, dans les cas britanniques et australien, la nation entière ; dans l'exemple texan, les citoyens de l'État) ; les organisateurs « se servent des techniques d'échantillonnage mises au point par la recherche sur l'opinion publique pour représenter et réunir une version de ce que nous sommes tous »¹³. À travers des entrevues à la maison et des enquêtes écrites, les participants, sélectionnés de manière aléatoire, sont interrogés en détail sur leurs connaissances et leur attitude concernant les problèmes politiques en question. Ce premier échantillonnage établit un point de référence sur l'opinion publique non infléchie par une délibération hors de l'ordinaire.

En attendant la délibération

Les répondants sont ensuite invités à prendre part à une date ultérieure à une délibération collective de deux à trois jours sur le problème. On envoie aux

12. Ackerman et Fishkin, 2000, p. 7.

13. Fishkin, 1991, p. 12.

participants potentiels une trousse d'information sur le sujet de discussion « résumant les arguments en faveur des différents points de vue de manière méticuleuse et impartiale »¹⁴. Des efforts importants sont consentis afin de minimiser les obstacles entourant la participation à l'exercice de délibération à venir : on promet des honoraires et tous les coûts sont défrayés¹⁵.

La localisation de la délibération

De quatre à six semaines plus tard, les quelque trois cents participants se rendent à un point central pour prendre part au sondage d'opinion délibératif proprement dit. Cette convergence vers un point central conduit dans bien des cas les participants dans un studio de télévision, les sondages d'opinion délibératifs étant souvent enregistrés pour être télédiffusés (sur Channel 4 au Royaume-Uni ou PBS aux États-Unis, par exemple). Les participants sont de ce fait soustraits à leur contexte quotidien et réunis dans un espace conçu pour une délibération concertée.

L'éducation des participants

Le but d'un sondage délibératif est entre autres d'accroître chez les participants la connaissance du contexte politique pertinent. C'est ainsi qu'ils obtiennent une trousse d'information les préparant à la réunion et que, durant le sondage délibératif, ils assistent à des « séances plénières au cours desquelles des spécialistes clés représentant les différents points de vue répondent aux questions formulées par les groupes de discussion »¹⁶. Les participants peuvent également avoir la chance de poser des questions aux porte-parole des grands partis politiques.

Les sondages délibératifs provoquent des changements mesurables du niveau de connaissance qu'ont les participants du contexte politique en question. Par exemple :

Lors du sondage délibératif australien, la plupart des participants à l'enquête initiale ne pouvaient répondre correctement à des questions de base sur leur constitution ou sur la proposition soumise au référendum. Mais au terme du week-end, ils étaient presque tous bien informés. Sur bien des questions, les pourcentages de réponses correctes étaient dans la fourchette des 80 à 90 %, soit une augmentation pouvant atteindre jusqu'à 57 points¹⁷.

14. Park, Alison, Jowell, Roger et McPherson, Suzi, « The Future of the National Health Service. Results from a Deliberative Poll », 1999, http://www.la.utexas.edu/research/delpol/papers/report_kings_fund.pdf.

15. Fishkin mesure la représentativité de l'échantillon à sa concordance avec les données du recensement le plus récent : de manière générale, de 70 à 80 pour cent des membres de l'échantillon initial prennent part au sondage d'opinion délibératif lui-même, et ce sous-ensemble tend à refléter fidèlement, tant au plan des attitudes qu'au plan démographique, l'échantillon entier. Voir Fishkin, James et Luskin, Robert, « The Deliberative Poll. A Reply to Our Critics », *The Public Perspective*, janvier 1996, p. 45-49.

16. Park, Alison, Jewell, Roger et McPherson, Suzi, 1999, p. 2.

17. Ackerman, Bruce et Fishkin, James, 2000, p. 7. Pour un survol des changements provoqués par les sondages d'opinion délibératifs, voir Center for Deliberative Polling, « Deliberative

Structurer la conversation

Au cœur du sondage délibératif, il y a un apprentissage basé non pas simplement sur des séances d'information et des documents écrits, mais sur les échanges de raisons avec d'autres citoyens. La délibération, si on en croit Fishkin, signifie

[...] une discussion face à face par laquelle les participants soulèvent et discutent consciencieusement des arguments adverses de façon à arriver à des jugements réfléchis sur les solutions à des problèmes publics. On peut s'interroger sur la qualité de telles délibérations à propos de : (a) l'exactitude ou la fiabilité de l'information utilisée lors des délibérations ; (b) l'exhaustivité ou le manque d'exhaustivité des réponses des défenseurs des points de vue adverses aux arguments en faveur d'un point de vue donné. Tant (a) que (b) sont affaire de degré, et on peut préciser que pour qu'une délibération soit défendable, l'information doit être raisonnablement précise et les défenseurs des positions de tous bords doivent avoir un nombre significatif d'occasions de répondre aux arguments des parties adverses. Le but pour les participants, c'est d'en venir à leur propre conclusion au terme d'un examen équilibré des arguments qui s'affrontent sur la base d'une information raisonnablement bonne¹⁸.

Les participants d'un sondage délibératif passent beaucoup de temps dans des « groupes de discussion » avec un modérateur réunissant vingt participants choisis au hasard, soit des groupes assez petits pour que chacun ait, de façon significative, voix au chapitre. Les participants sont mis en contact avec des citoyens de tous horizons, ils sont incités à parler et à écouter en faisant preuve d'ouverture un vaste gamme de perspectives et à soumettre ainsi à la réflexion et la critique leurs opinions préexistantes et la vision qu'ils ont de leurs intérêts. Une telle délibération permet de filtrer et d'élever l'opinion, ouvrant des perspectives qui ont de bonnes chances, pour reprendre les termes de Mill, de combiner les points de vue de diverses vérités partielles.

La conclusion de l'exercice

À la fin du sondage d'opinion délibératif, « tous les participants remplissent à nouveau le [...] questionnaire afin que nous puissions mesurer la direction, l'ampleur et la distribution des changements d'attitude, soit les opinions réfléchies du public par opposition à ses réactions initiales »¹⁹. Afin d'éviter les pressions sociales et par souci de symétrie, les participants remplissent aussi ce questionnaire dans le secret. C'est dire que le processus entier comporte une phase où on donne ses motifs publiquement, tandis que la mesure de l'opinion se fait sous le couvert de l'anonymat.

Polls. How Participants change (Selected Results) », <http://www.la.utexas.edu/research/delpoll/bluebook/delibpoll.html>.

18. Fishkin, James, « The "Filter", the "Mirror", and the "Mob". Reflections on Deliberative Democracy », conférence sur *Deliberating about Deliberative Democracy*, 2000 <http://www.la.utexas.edu/conf2000/papers/FilterMirrorMob.pdf>, p. 4.

19. Park, Alison, Jewell, Roger et McPherson, Suzi, 1999, p. 2.

Jusqu'ici, les sondages d'opinion délibératifs ont révélé un contraste marqué entre les réponses au questionnaire au début de l'exercice et celles à la fin. On assiste non seulement à une amélioration manifeste de la connaissance des questions à l'étude, mais à des changements dramatiques dans l'opinion publique. Lors du sondage délibératif sur le système de justice pénale au Royaume-Uni, par exemple, l'accord avec la proposition voulant qu'envoyer davantage de contrevenants en prison constitue une manière efficace de combattre le crime est passé de 57 à 38 pour cent et l'appui au droit des suspects de garder le silence lors des interrogatoires de 36 à 50 pour cent ; le pourcentage des répondants fortement en désaccord avec l'idée que la police devrait parfois pouvoir contourner les règles pour obtenir une condamnation est monté de 37 à 46 ; et alors que, avant délibération, 33 pour cent des participants étaient fortement opposés à ce qu'on expédie un garçon de seize ans coupable de son premier cambriolage à la prison pour adultes, après délibération, ils étaient 50 pour cent²⁰.

La « voix du peuple » telle qu'elle s'exprime au terme d'un sondage d'opinion délibératif mérite désormais d'être écoutée. Si les sondages d'opinion délibératifs ne sont pas en soi des exercices de prise de décision, ils fournissent un compte-rendu de la voix du peuple en laquelle les représentants élus devraient discerner la volonté démocratique. La norme de délibération ayant été satisfaite, les décisions devraient désormais refléter celle de l'égalité politique (où les décisions reflètent les préférences des citoyens après agrégation) dans les limites que fixe la non-tyrannie.

Le modèle de Fishkin a fait face à toute une gamme de critiques et d'objections, plusieurs, entre autres, remettant en question la soi-disant ignorance des citoyens²¹. D'aucuns ont suggéré que c'est l'opinion publique non informée en tant que telle qui méritait de se refléter dans la prise de décisions politiques et qu'il ne fallait pas y substituer les sondages d'opinion délibératifs²². Enfin, les critiques se sont interrogés sur les détails de la méthodologie statistique et de la technique de sondage²³. La critique que je veux explorer ici, cependant, vaut tant pour Fishkin que pour nombre de ses critiques : le travail de Fishkin est sous-tendu par une conception de l'individu comme agent, des intérêts personnels, de la connaissance de la politique et de la communication politique qui témoigne d'un point de vue particulier sur les rapports entre, d'une part, les individus et les groupes sociaux et, d'autre part, entre les groupes sociaux eux-mêmes, bref d'une ontologie sociale particulière.

20. Voir Center for Deliberative Polling.

21. Voir note 9.

22. Voir par exemple Newport, Frank, 1996, p. 9.

23. Voir par exemple Adair, John G., « The Hawthorne Effect is a Common Artifact in Social Research », *The Public Perspective*, janvier 1996, p. 14-16.

2. Trois ontologies sociales

Une ontologie sociale décrit les unités constituant les communautés humaines, donc les rapports constitutifs entre agents individuels et groupes sociaux. Toute description des normes et des institutions démocratiques est sous-tendue par une certaine conception de la nature des sujets politiques et de la façon dont ils constituent des collectivités plus importantes. De ces « ontologies sociales » découlent des propositions empiriques sur la formation sociale de l'identité, les ressources épistémiques dont disposent les agents, et ainsi de suite, mais aussi des éléments philosophiques et normatifs, voire des propositions d'ordre métaphysique. Pour les fins de cet article, je décrirai trois ontologies sociales idéales-typiques : les ontologies individualiste, collectiviste et relationnelle. La liste n'est pas exhaustive et je ne prétends pas que des traits de l'un de ces types ne puissent se combiner à ceux des autres (bien que des liens internes relient ces traits et qu'ils tendent à s'agréger). Chacun de ces trois types idéaux se veut une tentative de mettre à l'avant-plan des tendances de la théorie démocratique contemporaine afin de montrer quels liens (souvent implicites) se tissent entre ontologies sociales et prescriptions touchant le processus démocratique.

Les *ontologies sociales individualistes* mettent les individus considérés un à un au cœur de leur description des relations sociales et politiques. Je mettrai en particulier l'accent sur les approches traitant les individus d'abord et avant tout comme des porteurs d'intérêts²⁴. Une ontologie sociale individualiste axée sur les intérêts comprend les six affirmations suivantes :

1. Les individus sont les porteurs d'intérêts, lesquels sont à leur tour structurés et façonnés par l'environnement (y compris les autres individus et

24. L'ontologie sociale implicite de Fishkin donne une place centrale aux individus comme porteurs d'intérêts dans sa description des rapports politiques. Sur ce point, il s'accorde parfaitement avec des figures clés de diverses approches en sciences sociales de la théorie de la démocratie. Le modèle même de l'individualisme centré sur les intérêts est la description qu'a donnée Robert Dahl du « pluralisme des intérêts de groupe », dont Fishkin est manifestement tributaire. Voir Dahl, *A Preface to Democratic Theory*, Chicago, Chicago University Press, 1956; Dahl, *On Democracy*, New Haven, Yale University Press, 2000. Il existe un autre courant individualiste (moins pertinent pour les fins de cette discussion) qui traite les individus comme ontologiquement antérieurs aux groupes sociaux, mais qui fournit une description plus complexe de l'étiologie des buts et des fins des individus. Les individus, selon cette approche, possèdent une conception du bien, laquelle donne lieu à son tour à une conception de leurs intérêts. Pour un individualisme centré sur les conceptions du bien, voir Rawls, John, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993; Kymlicka, Will, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Clarendon Press, 1991. Pour des critiques de l'individualisme comme ontologie sociale, voir Sandel, Michael J., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983; Taylor, Charles, « Atomism », *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, vol. 2, p. 187-211. Sur la place centrale occupée par les ontologies sociales individualistes dans l'histoire de la philosophie politique libérale, voir MacIntyre, Alasdair, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1988; Taylor, Charles, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989.

les agrégats d'individus). Nos intérêts demeurent relativement stables avec le temps, bien que notre aptitude à comprendre quels sont nos intérêts et la nature des actions et politiques les plus susceptibles de les servir puisse varier. Dans la mesure où l'identité des individus (leurs désirs, leurs valeurs, la compréhension qu'ils ont d'eux-mêmes) sont un trait saillant de la politique, cela donne lieu à des constellations d'intérêts passablement stables.

2. Les individus sont ontologiquement antérieurs aux groupes, lesquels sont des agrégats d'individus²⁵. Les groupes partageant les mêmes intérêts, opinions ou valeurs peuvent se décomposer en fonction des individus les constituant.
3. Qui dit politique dit mobilisation des individus autour d'intérêts communs en vue de faire progresser ces intérêts au plan politique²⁶.
4. Le pouvoir exerce des contraintes sur les intérêts mais ne les constitue pas. La politique, comprise comme une lutte des individus et des groupes en vue de satisfaire leurs intérêts, implique la mobilisation du pouvoir. Si les rapports de pouvoir jouent un rôle important dans la capacité des individus à satisfaire leurs intérêts, ces derniers préexistent néanmoins à l'exercice du pouvoir.
5. Les mondes social et matériel sont en principe cognitivement accessibles à tous. La politique est aussi une lutte pour l'accès à la connaissance : l'impression que l'on a de la meilleure manière de satisfaire ses intérêts et de leur situation parmi les intérêts des divers individus et groupes dépend de manière cruciale de la conception que l'on a des intérêts d'autrui et de son appréhension des liens de cause à effet. Suivant une description individualiste, la connaissance des intérêts et des liens de cause à effet peut être inégalement distribuée entre individus et groupes, mais l'appartenance à un groupe ne façonne la connaissance que de manière contingente.
6. Cette ontologie sociale a des dimensions empiriques et normatives. Empiriquement parlant, nous sommes des individus porteurs d'intérêts, notre engagement en politique consistant à regrouper nos intérêts. En termes normatifs, les bonnes institutions démocratiques font un arbitrage équitable entre intérêts en s'assurant que les décisions collectives reflètent une bonne compréhension des divers intérêts en jeu et ne marginalisent pas systématiquement les intérêts de quelque groupe particulier que ce soit.

25. Sandel, 1983 a donné une formulation de cette thèse de l'antériorité ontologique qui a fait date. Voir aussi Young, *Justice and the Politics of Difference*.

26. C'est dire que je vois des liens étroits entre ontologies sociales individualistes et pluralisme des groupes d'intérêts comme description de la représentation, liens qui apparaissent clairement dans l'œuvre de Fishkin. Voir Williams, 1988, p. 64-70 ; Dahl, 1956.

Les ontologies sociales collectivistes. Chez les penseurs politiques récents, les critiques les mieux connues des ontologies sociales individualistes, et qui se veulent le plus souvent une solution de rechange à ces ontologies, ont été communautariennes ou, plus largement, « collectivistes ». Si les approches collectivistes constituent un contrepoids important à l'individualisme (tout particulièrement dans les débats entre libéralisme et communautarisme, au cours des dernières décennies), cette dichotomie s'est à ce point enracinée que les défauts du collectivisme (tels que sa propension à exagérer l'homogénéité interne des groupes ou le trop peu d'attention qu'il accorde aux rapports de pouvoir) sont trop volontiers imputés à des critiques par ailleurs distinctes de l'individualisme. Aussi, bien que les ontologies sociales individualistes et relationnelles occuperont une place de premier plan dans la discussion de Fishkin ci-dessous, on se fera une image plus nette de ces deux types si on leur y oppose un troisième, le collectivisme. Les ontologies sociales collectivistes considèrent les individus comme profondément constitués par leur appartenance à un groupe. C'est dire que les conceptions et l'identité qu'ils partagent occupent une place centrale dans l'interaction sociale et politique²⁷. Ainsi :

1. Les groupes définissent nos horizons épistémique et normatif. Suivant les descriptions collectivistes, les identités personnelles, les conceptions et les valeurs se constituent au sein de communautés de croyances et de pratiques. C'est là une affirmation d'ordre empirique — les individus opèrent toujours avec les ressources linguistiques et épistémiques que leur communauté met à leur disposition — et normatif — les êtres humains, dit-on, s'épanouissent quand ils s'insèrent de façon stable dans une communauté partageant les mêmes pratiques et les mêmes significations. L'appartenance à une communauté constitutive donnée produit une identité d'un genre particulier avec ses intérêts correspondants. C'est dire que les perspectives du groupe et ses intérêts sont relativement stables dans le temps.
2. Les groupes sont ontologiquement antérieurs aux individus. Ceci découle du point précédent : les individus sont produits par socialisation dans un contexte particulier. En effet, le concept même d'« individu » témoigne d'un contexte historique et culturel particulier²⁸.

27. Le communautarisme est le courant de philosophie politique où le collectivisme se manifeste de la manière la plus intéressante. Voir Sandel, Michael, 1983; MacIntyre, Alasdair, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981; MacIntyre, 1988. En décrivant cette ontologie, je suis prêt à concéder que les collectivistes disent reconnaître à la fois la complexité de la construction sociale étant donné les multiples appartenances de groupe et les rapports de pouvoir dans la constitution des groupes sociaux. Ce qui éloigne les collectivistes d'une ontologie sociale relationnelle, c'est le peu de place qu'occupe la reconnaissance de ces faits dans leur discussion générale, en particulier dans les généralisations qu'ils énoncent sur les conceptions communes et les collectifs sociaux.

28. Voir Taylor, 1989.

3. La politique est une lutte au sein des communautés constitutives et entre ces mêmes communautés. La mobilisation politique met en jeu les diverses communautés constitutives, lesquelles ne se distinguent pas seulement en fonction de leurs intérêts, mais aussi de leurs perspectives épistémiques, de leurs engagements normatifs et de leur identité. Ici, les dimensions descriptive et normative des ontologies sociales collectivistes tendent à diverger, puisque les idéologies et institutions dominantes dans les États libéraux démocratiques contemporains donnent indéniablement la place centrale aux intérêts et aux revendications de droits individuels : les collectivistes souscrivent à cette affirmation empirique, mais ils y voient une lacune des institutions politiques contemporaines. Les communautariens considèrent tant l'individualisme que le pluralisme des valeurs comme problématiques, et les idéaux qu'ils construisent visent à des politiques témoignant d'une meilleure intégration sur le plan normatif²⁹.
4. Les collectivistes reconnaissent volontiers qu'il y a une lutte entre les groupes et au sein des groupes, mais ils ne sont pas enclins à considérer les conceptions et valeurs distinguant les groupes particuliers comme le produit de rapports de pouvoir entre les divers groupes. Ils tendent plutôt à considérer que ces pratiques et conceptions communes se développent de manière organique et changent suivant une logique interne³⁰.
5. L'appartenance à un groupe constitue son horizon épistémique. Les groupes se définissent selon l'horizon de la conception qu'ils ont du monde matériel et les questions d'ordre normatif. Ainsi, les ontologies sociales collectivistes tendent à épouser une certaine forme de relativisme moral, s'attendent à ce que des gouffres épistémiques séparent les différents groupes sociaux et sont sceptiques vis-à-vis de la commensurabilité des perspectives propres aux groupes³¹.
6. Cette ontologie sociale a des dimensions empiriques et normatives. Comme je l'ai déjà noté, les ontologies sociales collectivistes tendent à critiquer l'hégémonie de l'individualisme dans la théorie et la pratique politique libérales. Les collectivistes mettent l'accent sur l'inexactitude au plan empirique de l'individualisme — car nous sommes en fait profondément constitués par notre appartenance à une communauté — mais ils déplorent aussi les distorsions importantes que l'individualisme

29. Cela est particulièrement vrai de l'œuvre de MacIntyre et émerge clairement de celle de Sandel.

30. MacIntyre, 1988 incarne bien ce traitement de la logique interne des traditions de pratique et de questionnement.

31. Les analyses de la commensurabilité des conceptions du monde et des conditions dans lesquelles on peut établir la rationalité de ces conceptions sont une dimension chargée et intéressante de la littérature. Voir par exemple Taylor, Charles, sur la « fusion des horizons » dans *Multiculturalism and « The Politics of Recognition »*, Princeton, Princeton University Press, 1992 ; MacIntyre, 1988.

a imposées à notre monde politique pour qu'il soit à son image. Ainsi, les collectivistes proposent une vision normative de la politique qui soit plus attentive à la valeur et la saillance politique des appartenances de groupe.

Les tenants du collectivisme font valoir — et je suis d'accord avec eux — que cette ontologie sociale marque un progrès par rapport à l'individualisme. Pour commencer, il semble qu'il y ait de puissants arguments en faveur de la thèse voulant que sa description des relations entre individu et groupe soit plus plausible sur les plans philosophique, sociologique et anthropologique. (Défendre cette assertion me ferait largement déborder du cadre de cet article)³². Ensuite, le collectivisme a raison de voir dans l'individualisme lui-même une conception des agents propre à un contexte culturel et historique et, de manière corollaire, il révèle comment la naturalisation de cette conception des agents constitue un geste politiquement chargé³³.

Les ontologies sociales relationnelles considèrent les individus comme profondément tributaires de leur appartenance à des groupes sociaux, mais elles mettent aussi l'accent sur la pluralité, la complexité et le caractère mutuellement constitutif de telles appartenances³⁴.

1. Les groupes s'entrecroisent, définissant les horizons épistémiques et normatifs de leurs membres. Comme les descriptions collectivistes, les ontologies sociales relationnelles considèrent que les identités, les conceptions et les valeurs des individus se constituent au sein de communautés de croyances et de pratiques. Cependant, les descriptions relationnelles soulignent la multiplicité des groupes auxquels appartient toute personne et la façon dont le poids des différentes appartenances varie selon des modalités complexes en fonction du contexte. La conception qu'on se fait de son identité et de ses intérêts est façonnée par les expériences spécifiques à un groupe, mais elle est aussi susceptible de se négocier et de changer au fil des passages d'un contexte socio-politique à l'autre.
2. Les groupes sont ontologiquement antérieurs aux individus. Étant donné la complexité des appartenances, cependant, cette antériorité ne permet

32. Pour des arguments en ce sens, voir Walzer, Michael, *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1987 ; Stout, Jeffrey, *Ethics after Babel. The Languages of Morals and their Discontents*, Boston, Beacon Press, 1988 ; Taylor, Charles, 1989.

33. Pour une argumentation plus étendue sur ce point, voir Kahane, David (à paraître), « Alternative Dispute and the Politics of Cultural Generalization », *Harvard Journal of Negotiation*.

34. Cette perspective (que je fais mienne) a des liens avec la pensée continentale et « post-moderne », mais ses manifestations les plus claires se trouvent chez des théoriciens nord-américains. Voir en particulier Connolly, William E., *The Ethos of Pluralization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995, mais aussi Butler, Judith, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge, 1990 ; Wendy Brown, *States of Injury. Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton, Princeton University Press, 1995.

pas de prédire si facilement quels sont leur identité et leurs intérêts. La communauté d'identité et d'intérêts se reconstruit sans cesse.

3. La politique implique la mobilisation et la construction d'identités fondées sur les groupes. Elle mobilise l'identité de groupes existants, mais elle forme et consolide aussi de nouveaux groupes et identités³⁵. C'est dire que les ontologies sociales relationnelles se démarquent des ontologies sociales collectivistes, qui traitent implicitement les groupes comme des entités statiques et hermétiques.
4. Le pouvoir construit tant les groupes que les individus. Les ontologies sociales relationnelles mettent l'accent sur la façon dont les groupes sociaux se définissent à travers leurs rapports de pouvoir. De tels rapports entre groupes jouent sur la formation des identités fondées sur des groupes selon la dynamique d'attribution, de coercition, de marginalisation et d'exploitation par rapport aux autres groupes³⁶. Si l'appartenance fondée sur les groupes est en principe fluide et multiple, les jeux de pouvoir peuvent faire de l'attribution d'une certaine appartenance une source d'inconvénients durables, cette dynamique étant d'une pertinence particulière pour les normes de représentation démocratique³⁷. La dynamique du pouvoir au sein des groupes joue également un rôle clé en ce qu'elle façonne la représentation politique que les groupes se font d'eux-mêmes (ce qui implique souvent qu'on minimise l'hétérogénéité interne). Enfin, les ontologies sociales relationnelles (s'inspirant souvent en cela de Foucault) tendent à concevoir le pouvoir — tant au sein des groupes qu'entre groupes — comme à la fois fécond et répressif, puisque celui-ci marque toutes les relations entre agents au lieu de s'exercer de manière souveraine depuis un lieu unique. Étant donné ce jeu de pouvoir au sein des groupes et entre groupes, il est particulièrement périlleux de réifier les appartenances à un groupe ou les conceptions qui y sont attachées, celles-ci étant toujours fluctuantes et se négociant en fonction des différences entre pouvoir individuel et pouvoir de groupe.
5. Les « relationnalistes » soulignent la complexité de la communication et l'importance des différences de pouvoir entre groupes dans les conceptions qu'on se fait d'autrui. L'appartenance à un groupe social implique souvent des expériences communes, d'où une perspective commune ; c'est particulièrement vrai de ceux auquel on attribue une appartenance à des groupes relégués à la marge. Par ailleurs, la complexité des appartenances et de la formation de l'identité rend périlleuses les généralisations sur cette communauté d'expériences et de perspectives et suggère

35. Voir Connolly, 1995.

36. Voir Kahane, David, « Diversity and Civic Solidarity », *Journal of Political Philosophy*, vol. 7, n° 3, p. 243-262.

37. Voir Williams, 1998.

qu'inévitablement les individus sont jusqu'à un certain point opaques aux yeux d'autrui. Cette opacité entre soi et les autres, cependant, n'est pas également distribuée : la place qu'on occupe au sein des rapports de pouvoir basés sur les groupes et les privilèges influe sur sa connaissance des membres des autres groupes sociaux et sur l'étendue de la connaissance d'autrui qu'on tend à s'attribuer. Bref, les membres des groupes opprimés ont de puissants incitatifs à comprendre leurs oppresseurs tandis que l'inverse est moins vrai, de sorte que les privilégiés sont plus enclins que les autres à considérer leur perspective comme la norme³⁸. Ce dernier point sur la normalisation des points de vue privilégiés donne lieu, dans les ontologies sociales relationnelles, à une attitude critique vis-à-vis des prétentions à l'autorité épistémique, en particulier vis-à-vis des prétentions à la qualité d'expert ou à la neutralité. Il donne également lieu à une attitude tout aussi critique vis-à-vis des assertions sur les modes de communication « raisonnables » et « déraisonnables »³⁹.

6. Cette ontologie sociale a des dimensions empiriques et normatives. Une ontologie sociale relationnelle prétend décrire notre constitution sociale et la complexité de nos appartenances et de nos identités. Mais elle entraîne aussi une vision normative de la politique démocratique qui reconnaît les appartenances de groupes — et les rapports de pouvoir entre groupes — sans les réifier⁴⁰.

Cette ontologie sociale préserve les progrès faits par le collectivisme sur l'individualisme — étant consciente que ce sont les groupes qui constituent la société et reconnaissant la spécificité culturelle de l'individualisme comme norme de la notion d'agent — mais elle surmonte les embûches auxquelles se heurte le collectivisme. Pour commencer, l'approche relationnelle est encore plus plausible sur le plan social et anthropologique, dans la mesure où elle s'accommode des appartenances plurielles et de l'hétérogénéité interne des groupes. Les collectivistes, pour leur part, prêtent le flanc aux accusations d'essentialisme tant dans leurs descriptions des groupes sociaux que dans leur idéalisation au plan normatif des communautés organiquement structurées⁴¹. Ensuite, on peut dire, à la lumière des considérations qui précèdent, qu'une ontologie sociale relationnelle s'accommode bien de la complexité et

38. Cette analyse est à l'évidence redevable à l'épistémologie du point de vue féministe. Voir entre autres Harding, Sandra, « Rethinking Standpoint Epistemology. "What is Strong Objectivity?" », dans Alcoff, L. et Potter, E., dir., *Feminist Epistemologies*, New York, Routledge, 1993, p. 49-82. Pour une application de cette analyse aux rapports entre hommes et femmes, voir Kahane, David, « Male Feminism as Oxymoron », dans Digby, T., dir., *Men doing Feminism*, New York, Routledge, 1998, p. 213-236.

39. Là-dessus, voir Young, 2000, chap. 2.

40. Voir Brown, 1995 et Connolly, 1995.

41. De tous les collectivistes cités ici, MacIntyre est celui qui prête le plus le flanc à cette critique. Voir Clark, Stephen R. L., « Morals, Moore, and MacIntyre », *Inquiry*, vol. 26, n° 4, 1983, p. 424-445.

de l'opacité des identités, aspect forcément minimisé par les ontologies collectivistes. Enfin, l'approche relationnelle parle explicitement du pouvoir social tant au sein des groupes qu'entre groupes et décrit comment les groupes se façonnent les uns les autres du fait des asymétries de pouvoir, alors que les ontologies sociales collectivistes tendent à minimiser la co-formation des groupes sociaux et la place du pouvoir dans cette co-formation.

Les ontologies sociales relationnelles, cependant, soulèvent de nouvelles difficultés : elles font en sorte qu'il est périlleux d'énoncer des généralisations sur les groupes sociaux, leurs conceptions et leurs limites, et cela a des implications sur le processus démocratique. J'y reviendrai. Je pars cependant de la prémisse que ni les ontologies individualistes ni les ontologies collectivistes ne rendent compte adéquatement de notre identité, de nos liens d'appartenance et de nos intérêts à des fins politiques, de sorte qu'il ne nous reste plus qu'à composer avec la complexité des descriptions relationnelles.

Pour le moment, cependant, tournons-nous vers l'analyse que fait Fishkin des pathologies politiques et le remède qu'il y apporte, les sondages d'opinion délibératifs. Mon intention est de faire valoir qu'il s'appuie implicitement sur une ontologie sociale individualiste, laquelle sous-tend un certain nombre de tensions et d'aporées dans sa description.

3. L'individualisme de Fishkin : critique

Nous pouvons commencer à apprécier jusqu'à quel point l'analyse de Fishkin penche pour une ontologie sociale individualiste en examinant son analyse des déficits démocratiques contemporains. On se rappellera que ce qui préoccupe Fishkin, c'est la façon dont les aspects égalitaires de la démocratie ont pris le pas sur ceux qui sont liés à la délibération, si bien que les décisions reflètent les opinions non informées et irréfléchies des citoyens. Fishkin n'est pas indifférent à l'influence des appartenances de groupe sur cette dynamique. Il explique par exemple comment l'accès à la richesse influe sur l'accès aux médias, violant de ce fait les conditions d'isolement. Pourtant, à un niveau plus large, Fishkin aborde l'ignorance et le retrait de la sphère politique comme s'il s'agissait de traits relativement indifférenciés dans la population considérée comme une masse. Il suggère en effet que les « apathiques positifs », les « politiquement impuissants » et les « court-circuités » se distribuent également parmi les groupes sociaux et que leur aliénation vis-à-vis de la politique procède de raisons similaires⁴². Pour des raisons d'ordre social, politique et culturel, nous dit-on, l'engagement et les opinions politiques sont aujourd'hui dévalorisés aux États-Unis. Dans ce contexte, le défi est tout simplement de conduire divers citoyens à parler, réfléchir et se faire des opinions mieux informées.

Ce portrait des déficits démocratiques a son versant positif : la démocratie devrait faire en sorte que la voix du peuple vaille la peine d'être écoutée.

42. Fishkin, 1991, p. 57.

Mais de qui est-ce la voix ? Le développement précédent sur les ontologies sociales met au jour la façon dont Fishkin considère la voix du peuple comme l'agrégation des voix individuelles faisant part de leurs préférences et leurs intérêts dans un contexte où sont prises au sérieux les perspectives de tous les groupes d'intérêts importants et où les minorités ne sont pas systématiquement marginalisées. Cela se voit clairement, par exemple, à sa justification de la délibération politique. La délibération est un élément clé de la démocratie dans la mesure où elle expose les citoyens aux perspectives d'autrui tout en les poussant à clarifier leurs propres intérêts. Qu'on se rappelle comment Fishkin invoque Dahl : « Afin d'exprimer de manière précise leurs préférences, tous les citoyens et citoyennes doivent disposer d'occasions égales et adéquates pour découvrir et confirmer, le temps qu'il faut pour prendre la décision, quelles sont leurs préférences concernant le point à trancher »⁴³. Les sondages d'opinion délibératifs offrent un contexte où une coupe transversale représentative réunit des citoyens pouvant clarifier leurs propres préférences et apprendre quelles sont celles d'autrui tout en comprenant mieux dans quel cadre empirique se décide telle politique particulière. Ce faisant, ils ne sont plus confinés à leurs propres intérêts étroitement compris, leur compréhension inadéquate des liens de cause à effet en jeu et leurs valeurs non clarifiées, puisqu'ils acquièrent une compréhension élargie de leurs intérêts et des questions politiques. Divers individus passent donc de concert à une appréhension commune et plus précise des enjeux politiques, de la gamme des opinions au sein de la société et des politiques appropriées pour y répondre.

On observera comment cet individualisme joue à chacune des étapes du sondage d'opinion délibératif que nous avons décrites ci-dessus et comment il conduit à des lacunes et des problèmes mis en lumière par les autres ontologies sociales. Dans les pages qui vont suivre, je me servirai de l'exemple du sondage délibératif britannique sur le système pénal qui s'est déroulé en 1994⁴⁴. Je me concentrerai d'abord sur les difficultés que soulève le processus prévu par Fishkin. Dans une section ultérieure, je me pencherai sur les solutions qui pourraient y être apportées.

La sélection des participants

Les sondages d'opinion délibératifs, dit Fishkin, utiliseraient les « techniques d'échantillonnage mises au point par la recherche sur l'opinion publique pour représenter et réunir une version de ce que nous sommes tous »⁴⁵. Sa notion de représentation adéquate exige donc une coupe transversale de la population constituée de manière aléatoire : l'issue du sondage délibératif traduit de

43. *Ibid.*, p. 36.

44. Pour une brève discussion de ce processus, voir Fishkin, 1995, p. 165-168. Voir aussi Institute of Governance, *The Citizen Engagement Round Table. Deliberative Polling* (17 avril), <http://www.iog.ca/publications/cert1.pdf>, 1996, p. 3. Pour un résumé des résultats du sondage, voir Fishkin, 1995, p. 177-181.

45. Fishkin, 1991, p. 12.

manière significative les opinions de la communauté dans son ensemble en vertu de sa représentativité, en plus d'avoir pour effet d'élever la délibération. Mais dans sa justification du recours à une coupe transversale, Fishkin s'appuie sur l'image qu'il donne de la non-participation comme d'un phénomène générale et non pas d'un phénomène lié à des appartenances et des attributions de groupe particulières sur fond d'inégalité des pouvoirs et des opportunités. Son objet est de réunir des citoyens chez qui l'apathie serait un phénomène généralisé afin qu'ils puissent se forger des préférences de manière informée.

En discutant de la condition d'égalité, Fishkin parle de l'importance d'assurer que « toute la gamme des intérêts ayant un nombre significatif de partisans » soit effectivement entendue⁴⁶. Quand on apprécie la saillance des appartenances de groupe conçues comme plus que la simple convergence d'intérêts, on voit à quel point les longues histoires de marginalisation sont significatives. Ainsi, même dans les termes de l'approche statistique de Fishkin, il est permis de se demander si un échantillon d'une taille donnée inclura effectivement tous les groupes d'intérêts significatifs du point de vue de l'égalité démocratique. Des groupes relativement petits peuvent avoir des prétentions urgentes à l'inclusion en raison de l'oppression, l'exclusion politique ou la marginalisation dont ils ont longtemps fait l'objet⁴⁷.

Il se peut qu'on doive explicitement inclure les membres de groupes spécifiques dans les processus de délibération en raison de l'identité des personnes touchées au premier chef par une politique en particulier. Considérons le sondage d'opinion délibératif sur la réforme du système de justice pénale britannique : certains groupes paraissent plus directement concernés par une telle législation que d'autres, les groupes surreprésentés dans la population carcérale en raison de leur race ou de leur revenu, par exemple. Fishkin se penche sur la suggestion de Burnham qui veut qu'on puisse mettre en place des processus délibératifs utilisant des échantillons représentant « les intérêts touchés dans divers secteurs [qui] peuvent être déterminés à la lumière de diverses données obtenues par sondage ou du jugement des institutions concernées »⁴⁸. Fishkin rejette cette méthode de sélection : il utilise une coupe transversale de l'électorat entier plutôt qu'un échantillon des personnes spécifiquement affectées par des sujets particuliers⁴⁹.

46. *Ibid.*, p. 33.

47. Comme Fishkin le note lui-même, dans une analyse individualiste, « il y a énormément de place à un débat sur ce qui peut être considéré comme une opinion ralliant un "nombre significatif" de personnes et sur ce qui peut être considéré comme un "intérêt intense" chez ceux qui soutiennent une telle opinion ». (Fishkin, 1991, p. 33-34.)

48. *Ibid.*, p. 98.

49. Les échantillons de la population en vue des sondages d'opinion délibératifs se veulent suffisamment grands pour fournir un microcosme de la population entière en question. Ainsi, dans cet exemple, le fait est que les 869 citoyens sélectionnés de manière aléatoire « représentaient de près la nation par l'âge, la classe, la représentation géographique, le sexe et le degré d'instruction ». (Fishkin, James, « Ideal Citizens give a Considered Judgment », *The Independent*, 9 mai 1994, p. 8.)

En attendant la délibération

Même du point de vue des ontologies sociales non individualistes, la méthode de Fishkin pour sélectionner les participants ne comporte pas nécessairement de défauts irrémédiables : il se peut qu'elle parvienne à réunir des membres de groupes sociaux clés même si on n'a pas mis explicitement l'accent sur de tels groupes. Mais son individualisme a-t-il un impact sur ce qu'il prévoit qu'il se passera dans l'intervalle séparant la sélection et l'enquête initiales et le sondage délibératif lui-même ?

D'aucuns sont préoccupés par l'élitisme du processus, élitisme dont on pourrait faire valoir qu'il découle d'une ontologie sociale individualiste. Qu'on se rappelle que des trois types idéaux décrits plus haut, seul l'individualisme implique une épistémologie en vertu de laquelle les contraintes sur le savoir qu'exercent les appartenances de groupes ne sont que contingentes : s'il est vrai que les individus expriment généralement les points de vue typiques de ceux qui sont placés dans les mêmes circonstances, il leur est possible de les transcender. Étant donné la description que fait Fishkin de la distribution de l'ignorance parmi les citoyens, on voit mieux d'où lui vient sa foi en la capacité des experts à s'instruire d'eux-mêmes et à développer une perspective qui ne soit pas significativement marquée par la situation sociale qu'ils se trouvent à occuper⁵⁰. Si Fishkin opère implicitement dans une telle perspective ontologique et épistémologique, on comprend mieux qu'il soit assuré de la pertinence de distribuer une trousse d'information sur les problèmes à discuter dans le cadre du sondage d'opinion délibératif, trousse « résumant les arguments en faveur des différents points de vue de manière méticuleuse et impartiale »⁵¹. Selon une perspective collectiviste ou relationnelle, en revanche, l'élaboration d'une telle trousse d'information par un individu ou groupe issu de l'élite risque de reproduire la perspective de son groupe social aux dépens des autres, même si le but avoué est de présenter une gamme respectable d'opinions et d'interprétations des faits. Parmi la pléthore de sources d'information sur le système de justice pénale britannique, que faire entrer dans la trousse d'information ? Les différentes conceptions de la manière dont la perspective influence (légitime) l'opinion peuvent dicter l'élaboration d'une trousse contenant : les résultats de divers travaux en sciences sociales et les énoncés de politiques des divers partis ; des recommandations dues aux divers lobbys ou aux groupes de défense des droits des détenus ; des documents pondus par des anarchistes ou des radicaux d'obédience foucauldienne exigeant le démantèlement du complexe répressif ; des témoignages de détenus, etc. En raison de la pléthore de documents possibles, il faut une certaine sélection, laquelle ne peut jamais être « impartiale », comme le voudrait Fishkin, mais représente une certaine interprétation de ce qui constitue une connaissance valable du problème.

50. Pour les liens entre cette épistémologie et le pluralisme des groupes d'intérêts, voir Williams, 1998, p. 138-139.

51. Park, Alison, Jowell, Roger, et McPherson, Suzi, 1999.

Toujours au sujet de l'intervalle séparant la sélection des participants et le sondage délibératif, on peut se demander en quoi les participants « représentent » un intérêt ou un groupe. Si, à en croire Fishkin, les participants ont de bonnes chances de ne rien connaître aux sujets sur lesquels ils seront sondés, le soin avec lequel ils sont sélectionnés suggère que chacun apportera quelque chose de bien différent à la délibération : les expériences, opinions et intérêts typiques de ceux qui occupent la même place que lui dans la société. Suivant la description individualiste, la place qu'on occupe dans la société décide des circonstances qui conditionnent généralement ses intérêts ; selon la description collectiviste, la place qu'on occupe dans la société décide de l'horizon des conceptions façonnant à leur tour sa perspective politique, y compris l'impression qu'on a de ce que sont ses propres intérêts : suivant l'une ou l'autre conception, donc, un participant est d'emblée équipé pour « représenter » tous ceux qui occupent la même place que lui dans la société, qu'il soit Anglo-Saxon, ou immigrant de la première génération, ou femme, ou ex-détenu. Ses intérêts sont conditionnés par les expériences spécifiques à son groupe, et donc communs aux autres membres du groupe et relativement stables. Les choses sont plus complexes pour une ontologie sociale relationnelle, où les intérêts spécifiques à un groupe et ses conceptions ne sont pas inhérents aux individus mais se reconstruisent au fil des interactions socio-politiques. Selon cette perspective, aucun Britannique noir, par exemple, ne « représente » le groupe des Britanniques noirs ou ses intérêts de manière tout à fait prévisible ; pour que ce groupe soit représenté, il faudra que les membres du groupe aient auparavant interagi durablement sur le plan politique, y compris sur la question même de savoir quelle est la manière adéquate de le représenter.

La localisation de la délibération

Un sondage délibératif sélectionne les participants de manière aléatoire et non pas en fonction de leur appartenance de groupe, et c'est à titre individuel qu'on leur offre la trousse d'information assemblée par des membres de l'élite. Le sondage détache alors les participants de leur réseau en vue de plusieurs journées de délibération. Cela a un impact, dans la mesure où nos appartenances de groupes et nos relations avec autrui nous façonnent perpétuellement. Aussi les doutes que nous soulevions au sujet de l'intervalle précédant le sondage d'opinion délibératif persistent-ils s'agissant de la structure du sondage lui-même. Les deux personnes dans l'échantillon qui se sont révélées avoir un dossier criminel, par exemple, en sont venues à représenter ce point de vue social pour tous les participants, et pourtant, elles l'ont fait sans avoir de contact ou négocier avec le groupe qu'elles étaient censées représenter.

L'éducation des participants

Les problèmes relatifs à l'élitisme et au contrôle de l'information perdurent également lors du sondage délibératif lui-même. Durant les délibérations sur le système de justice pénale britannique, par exemple, quels étaient les critères

déterminant qui agirait à titre d'autorité ou de personne-ressource lors des séances plénières? Là encore, on peut voir les effets d'une conception de la délibération voulant qu'il s'agisse d'un processus générique de collecte de renseignements. Mais il apparaît clairement que ceux qui sont invités à s'adresser aux participants ont leur programme, leur idéologie et leurs partis pris en plus de se distinguer par le profil propre à leur groupe — éducation, classe, race, etc. Le processus de délibération de Fishkin ne met pas en lumière ces aspects de sa propre constitution en vue d'un examen démocratique. Il préserve la hiérarchie entre organisateurs et participants en plus d'instaurer un rapport particulier entre experts invités et participants.

J'aimerais suggérer que l'indifférence de Fishkin pour la façon dont les identités propres aux groupes, les affinités et les inclinations peuvent biaiser les délibérations dérive d'une conception individualiste de la délibération elle-même. Fishkin décrit un paysage politique où la délibération publique s'est pratiquement tarie : les gens votent et se font des opinions politiques sur la base d'une compréhension superficielle des problèmes en jeu sans profiter du point de vue d'autrui. Cette opposition lui fournit une excuse pour donner un grand poids à ce dernier aspect : le seul fait qu'il ait su créer un cadre où les participants sont conduits à prendre connaissance des faits, entendre le point de vue d'autrui et bien réfléchir constitue une contribution importante.

Structurer la conversation

Fishkin ne fournit pas beaucoup de détails sur la structure de la délibération proprement dite. Il est vrai qu'il précise que « les participants délibéreront de manière interactive au sein d'un petit groupe, chacun fera la connaissance des autres et on s'attend que tous prennent leur décision au terme de discussions et de débats communs »⁵². Tous les participants se rassemblent pour des périodes de questions qu'ils soumettent aux candidats et aux experts⁵³. Et la « décision » ultime prend non pas la forme d'un vote ou d'un consensus, mais d'un sondage d'opinion. Quel genre de réflexion et de compréhension mutuelle un tel échange peut-il susciter?

Fishkin s'attend pour sa part à ce que les opinions des participants sur les problèmes débattus gagnent en cohérence :

Nous ne savons pas à quel point les sondages d'opinion délibératifs contribueraient à la formation d'opinions réfléchies. Cependant, il semble qu'il y ait

52. Fishkin, 1991, p. 93.

53. Fishkin précise que lors du sondage d'opinion délibératif sur le système de justice pénale, des discussions en petits groupes se sont déroulées tôt au cours du processus, afin de jouer un rôle d'« activation ». Le but de cette séquence est de « faciliter au départ la fusion des groupes, afin d'identifier d'emblée leurs préoccupations clés, créer des rapports entre eux, établir le programme des questions et des préoccupations qu'ils veulent soulever, pour être mis en contact après seulement avec les divers experts et hommes et femmes politiques de toutes tendances. [Ce] modèle, au lieu de reprendre platement le programme des experts, dynamise une voix publique venant *des citoyens* afin qu'elle s'adresse *aux élites* ». (Fishkin, 1995, p. 172.)

de bonnes chances que bien des [...] non-attitudes ou pseudo-opinions soient remplacées par des points de vue plus rationnels et mieux étayés et qui soient peut-être plus cohérents avec d'autres éléments du système de croyances du répondant⁵⁴.

Ces reformulations viennent de ce que les participants sont appelés à énoncer et défendre leur point de vue devant autrui et de ce qu'ils se font une meilleure idée de la structure des points de vue adverses. Fishkin suggère en outre que la compréhension mutuelle découlant de la délibération au sein de petits groupes fait décroître la polarisation, dans la mesure où les positions extrêmes reposent sur des erreurs cognitives, une image caricaturale des adversaires et des incohérences internes.

Étant donné ce portrait de la formation de l'opinion, il semble qu'il y ait trois façons dont la délibération peut décevoir nos attentes : (i) toute la gamme des arguments pertinents n'est pas soumise à l'attention des participants ; (ii) les participants n'ont pas suffisamment d'occasions de répondre aux arguments d'autrui ; (iii) « les participants ne disposent pas de toute la connaissance ou de toutes les aptitudes qui leur permettraient de comprendre les arguments exprimés en faveur de l'une ou l'autre position »⁵⁵. Un certain nombre d'objections contre la structure du sondage d'opinion délibératif de Fishkin sont liées à un troisième point : la somme des connaissances et aptitudes requises des participants pour qu'ils comprennent les positions d'autrui. Si on conçoit la délibération comme un processus de collecte de renseignements par des individus dont les intérêts diffèrent, tout ce dont ceux-ci ont besoin, c'est suffisamment de temps pour se parler. Mais j'ai fait valoir qu'il nous faut apprécier le fait que les appartenances de groupe, définies dans des contextes de différences de pouvoir, ne façonnent pas seulement les intérêts des participants, mais leur identité, leur horizon interprétatif, leur style de communication, les domaines où ils sont ouverts et ceux auxquels ils ne connaissent pas grand-chose. Ces connaissances et aptitudes spécifiques au groupe nous montrent quels sont les défis que doivent relever la communication et la délibération, défis que Fishkin à bien des égards laisse de côté.

La conclusion de l'exercice

C'est un point central de la méthode de Fishkin que le sondage d'opinion délibératif doive se conclure avec le même questionnaire qu'à l'étape initiale. Le but de l'exercice est de mesurer les changements d'opinion du début à la fin, les opinions après délibération devant être considérées comme le portrait de ce que penserait le public en général s'il était réfléchi et adéquatement informé. Là encore, la conclusion de l'exercice met l'accent sur la délibération comme collecte de renseignements par les individus : ce qui importe, c'est l'exposition à des renseignements d'ordre empirique et à d'autres points de

54. Fishkin, 1991, p. 83.

55. *Ibid.*, p. 37.

vue, de façon qu'on puisse réviser son impression sur les politiques susceptibles de servir ses buts et ses intérêts.

En termes institutionnels, Fishkin est bien conscient de ce qu'il déplace la scène où s'élaborent les politiques et où se prennent les décisions. Le sondage d'opinion délibératif dresse le portrait de l'opinion du public informé à l'intention des représentants élus et de l'électorat entier. Pourtant, en termes normatifs, le portrait de l'opinion informée que brosse un sondage d'opinion délibératif représente déjà la volonté démocratique : « L'enquête résultante offre une représentation des jugements réfléchis du public — les points de vue auxquels arriverait le pays entier s'il faisait de même l'expérience de se comporter davantage comme des citoyens idéaux s'immergeant dans les problèmes débattus durant une longue période »⁵⁶ Dans la mesure où la politique est devenue le « gouvernement par l'opinion publique »⁵⁷, les sondages d'opinion délibératifs confèrent une légitimité démocratique aux décisions. Il vaut la peine de noter, cependant, les nombreuses formes de rhétorique, de persuasion et de formation discursive de la volonté que laisse de côté le sondage d'opinion délibératif, celui-ci se concluant en solitaire par des réponses à un questionnaire.

4. Les sondages d'opinion délibératifs vus à travers la lorgnette d'une ontologie sociale relationnelle

Dans les pages qui précèdent, nous avons vu comment certains traits clés du cas britannique — les liens de groupe, la dynamique de pouvoir, la dynamique de la conversation, le rôle de l'élite dans tout le processus — sont minimisés ou représentés de manière inadéquate en raison de l'ontologie sociale implicite de Fishkin. Mais le modèle de Fishkin peut-il accueillir une ontologie sociale relationnelle ? En quoi faudrait-il le modifier pour qu'il y parvienne ?

Fishkin n'affirme pas que les sondages d'opinions délibératifs constituent la référence obligée pour toutes les institutions démocratiques : en effet, il est clair que ce type particulier d'exercice vise principalement à recueillir des renseignements parmi une gamme élargie de corps représentatifs et décisionnels. Pourtant, même si l'on tient compte de la place modeste impartie aux sondages d'opinion délibératifs dans toute la gamme des institutions démocratiques possibles, négliger la dynamique des appartenances de groupe et les conceptions que les groupes ont d'eux-mêmes entame la légitimité normative des sondages délibératifs en tant que représentations de la gamme des intérêts et des points de vue dans la société civile.

Simultanément, les limites mêmes de la description que donne Fishkin de la délibération sont instructives, car elles fournissent un contexte concret

56. Fishkin, 1995, p. 162.

57. Fishkin voit en cette formule, due à James Bryce au XIX^e siècle, la préfiguration de ce que la démocratie américaine allait devenir et signale combien la formulation de Bryce a eu de l'importance lorsque George Gallup a cherché à justifier ses innovations en matière de sondages d'opinions. Voir Fishkin, 1995, p. 71-77.

permettant de voir en quoi une ontologie sociale façonne la constitution des institutions ; nous pouvons alors nous pencher sur ce que cela pourrait signifier que de passer en revue les diverses phases des sondages d'opinion délibératifs à la lumière d'une meilleure appréciation de la dynamique des appartenances de groupe, de la formation de l'opinion et de la représentation. Explorons donc quelques modifications aux sondages d'opinion délibératifs susceptibles de leur faire mieux relever les défis de communication que posent les différences entre groupes. Les réflexions suivantes — là encore liées à l'exemple du sondage délibératif sur le système de justice pénale du Royaume-Uni — se veulent de simples suggestions : mon propos n'est pas de donner aux sondages délibératifs une nouvelle structure inattaquable, mais plutôt de montrer quel genre de préoccupations et de mécanismes occupent l'avant-scène quand on adopte une ontologie sociale relationnelle plutôt qu'individualiste.

La sélection des participants

J'ai suggéré que la sélection de Fishkin d'une coupe transversale de la population en vue de participer aux sondages délibératifs reflète son individualisme : une ontologie sociale davantage basée sur les groupes inciterait à porter une attention accrue à ceux qui sont généralement marginalisés lors des délibérations et ceux que le contexte particulier d'une politique affecte au premier chef.

Outre la défense pure et simple de son ontologie sociale individualiste, deux ripostes à cette suggestion s'offrent à Fishkin. Pour commencer, il peut défendre la sélection aléatoire des participants sur la base de considérations pragmatiques liées à la légitimité. Tant les critiques sociales collectivistes que relationnelles critiquent l'hégémonie de l'individualisme dans la politique contemporaine, y compris dans les conceptions de l'égalité et de l'équité en matière de représentation⁵⁸. Mais cela suggérerait que dans les contextes contemporains, l'approche de Fishkin de la sélection des participants cerne les normes de justice dominantes, ce qui confère de la crédibilité à l'issue des sondages délibératifs. On pourrait faire valoir un argument du même ordre sur la façon dont les exercices sont construits comme des modes sophistiqués de sondage de l'opinion, et ce dans un contexte où — comme le signale Fishkin — la politique se fait le plus souvent à coup de plébiscites. De plus, Fishkin pourrait faire valoir que les autres modes de sélection des participants que suggèrent mes critiques sont eux-mêmes problématiques, puisqu'ils nous obligent à porter des jugements de fond tant sur la façon dont les rapports de pouvoir décident de l'influence relative des groupes que sur les groupes affectés au premier chef par telle ou telle politique. Considérant que de tels jugements sont fort complexes et prêtent à discussion, l'approche de Fishkin a au moins l'avantage de la simplicité.

58. Voir Williams, 1998, chap. 2.

Même face à ces ripostes, je pense qu'il y a des arguments puissants en faveur de critères qui soient plus sensibles au contexte, de manière à porter une attention particulière à ceux que touche au premier chef un problème donné et à ceux qui sont en général marginalisés lors des délibérations menées au sein du courant majoritaire sur cette question. Cette tâche s'impose en raison de la reconnaissance, au sein d'une ontologie sociale relationnelle, de la dynamique de pouvoir entre groupes, laquelle peut prendre la forme de l'oppression et de la marginalisation⁵⁹. Introduire les notions de différences de pouvoir et d'influence — de marginalisation et d'oppression, de perspectives traitées comme la norme et de perspectives réduites au silence, négligées ou mal comprises — modifie notre opinion sur l'identité et le nombre de ceux dont la présence s'impose le plus dans un sondage d'opinion délibératif. À cet égard, trois préoccupations particulières émergent quant au genre de critères susceptibles de nous guider dans le choix des participants invités à délibérer selon une approche relationnelle. Pour commencer par le point plus évident, il est certain que des perspectives propres à un groupe sont susceptibles d'être négligées lors des séances d'information et des délibérations à moins que des représentants de ce groupe ne soient eux-mêmes présents lors des discussions et de l'élaboration du processus. Ensuite, certaines perspectives propres à un groupe sont susceptibles d'être ignorées à moins que des membres de ce groupe ne soient présents en nombre suffisant lors des discussions ; or, la structure des sondages d'opinion délibératifs prévoit que plusieurs centaines de participants sont scindés aléatoirement en groupes d'une vingtaine de personnes. Enfin, dans le cadre d'une ontologie sociale relationnelle, il est important de tenir compte du pluralisme interne des groupes sociaux et de la façon fluide et changeante dont les identités et les intérêts se négocient entre membres des groupes sociaux. Cela suggère aussi que dans la mesure où la perspective du groupe est particulièrement saillante pour la question débattue, il faudrait que certains de ses membres soient présents en nombre significatif.

La délibération inclusive peut façonner le processus dès les premières étapes : il faudrait que les organisateurs rassemblent une équipe aussi diverse que possible pour mettre en branle l'élaboration du processus et favoriser une réflexion soutenue sur les voix qu'il est nécessaire d'entendre de même que sur les obstacles potentiels à l'inclusion de celles-ci. Ceci nous amène à nous pencher sur les problèmes particuliers à l'étude. Lors de l'élaboration d'un sondage délibératif sur le système de justice pénale, par exemple, il serait nécessaire que les organisateurs se demandent quels groupes ont joué un rôle central dans la définition des idées reçues et l'action politique en matière de justice pénale :

59. Il y a une vaste littérature sur les appartenances de groupe et la représentation. Ce serait sortir du cadre de cet article que de la passer en revue ici. Voir par exemple Phillips, Anne, *The Politics of Presence*, Oxford, Clarendon Press, 1995 ; Williams, 1998 ; Young, *Justice and the Politics of Difference*.

Quelle est la gamme des points de vue émergeant du courant dominant? Quelles sont les perspectives marginalisées et exclues? Cette dernière catégorie peut comprendre les communautés d'immigrants et les personnes de couleur, les détenus et groupes de défense des droits des détenus et les victimes d'actes criminels. Ces groupes peuvent aussi — en raison de leur marginalisation — être fondés à se dire particulièrement touchés par les décisions en matière pénale. On le voit, le processus est difficile et prête le flanc à la discussion dès cette étape. Et pourtant, le fait même qu'il prête à discussion indique bien quelles sont les limites des approches plus faciles de l'élaboration du processus (parce que moins démocratiques et moins réfléchies).

Les organisateurs feraient face à des décisions difficiles au moment de sélectionner les participants. D'une part, l'exercice cherche à fournir un modèle de délibération reflétant la diversité sociale : cela suggère une approche de la sélection des participants qui soit transversale, conformément à ce qui s'est produit dans la plupart des sondages délibératifs à ce jour. D'autre part, certains groupes et perspectives sont particulièrement touchés par le système de justice pénale et risquent tout particulièrement d'être peu ou mal entendus. Il faut non seulement que des représentants de ces groupes soient présents, mais qu'ils le soient en nombre suffisant pour faire bloc, résister aux récits dominants et se faire entendre lors des délibérations. Lors du sondage de 1994, la sélection aléatoire a fait en sorte que deux anciens condamnés se sont retrouvés parmi les trois cents participants à la délibération. Une réflexion de fond sur les problèmes d'appartenances de groupe, de points de vue et de pouvoir aurait vraisemblablement dicté un « suréchantillonnage » de ceux qui ont ainsi une expérience directe du système de justice pénale. Un tel « suréchantillonnage » peut être également de mise quand certains groupes ethniques sont surreprésentés dans la population carcérale et sous-représentés au sein des instances judiciaires, ce qui leur rend manifestement plus vulnérables face à un système dominé par les blancs et dans bien des cas raciste.

Il vaut la peine de noter que lors de l'élaboration d'au moins un sondage d'opinion délibératif, on a reconnu qu'il fallait aller au-delà des critères de représentativité statistique. Un organisme appelé *Issues Deliberation Australia* a organisé un sondage d'opinion délibératif en 2001 sur la réconciliation entre Australiens aborigènes et non aborigènes. En reconnaissance du caractère central des perspectives aborigènes sur cette question et de la diversité interne de la communauté, il y a eu « suréchantillonnage » des participants aborigènes de manière à ce qu'ils forment environ 12 pour cent des participants au sondage, et non pas 2 pour cent, ainsi qu'on aurait dû s'y attendre si l'échantillonnage s'était fait de manière aléatoire⁶⁰. On pourrait de même construire des arguments en faveur du « suréchantillonnage » de groupes d'intérêts touchés plus que les autres par telle ou telle question politique et courant plus que les autres le risque de voir leurs perspectives ignorées.

60. Voir http://www.i-d-a.com.au/recon_report.htm.

Comme on l'a déjà noté, prévoir à dessein l'inclusion de tel ou tel groupe rend complexes et discutables toutes les étapes de l'élaboration des sondages d'opinion délibératifs, alors qu'un échantillonnage aléatoire s'accorde bien mieux avec les présupposés de bien des démocraties contemporaines. Pour qui a adopté une ontologie sociale individualiste, la représentation dans le cadre d'un sondage d'opinion délibératif est affaire de représentativité statistique de l'échantillon : il n'est pas nécessaire de faire face ni à la complexité, ni à la surpolitisation des questions d'appartenances à des groupes sociaux, de marginalisation et d'oppression. Mais d'un point de vue relationnel, les modes individualistes de sélection des participants échouent à satisfaire aux normes d'égalité ou de légitimité démocratiques : l'élaboration des institutions délibératives doit explicitement tenir compte des rapports de pouvoirs entre groupes pour que le dialogue inclue ceux qui doivent l'être. C'est dire que le modèle individualiste même apparaît comme un geste politique, quoiqu'il concorde mieux avec les conceptions et les intérêts des groupes sociaux dominants et leur convienne davantage.

Si introduire des critères basés sur l'oppression et la marginalisation dans les processus de sélection des participants a la vertu de mettre en lumière le caractère discutable des décisions sur l'identité des groupes à inclure, cela ne simplifie en rien ces décisions. Qui est le plus touché par les décisions en matière pénale ? Quels ont été les groupes injustement marginalisés lors de la conception et la justification du système existant ou qui doivent être nommément inclus lors des discussions sur sa réforme ? Les Noirs sont grandement surreprésentés dans les prisons britanniques ; est-ce là un indice de marginalisation et d'oppression suggérant qu'il faille les suréchantillonner lors du sondage d'opinion délibératif sur cette question ? Qu'en est-il de la prédominance des hommes par rapport aux femmes dans le système carcéral ? Cela indique-t-il là encore une dynamique de marginalisation et d'oppression justifiant de manière analogue un suréchantillonnage ? Nous sommes nécessairement renvoyés à des analyses conceptuelles fort discutables sur le pouvoir et l'oppression et sur la façon dont celles-ci valent pour des sociétés et des contextes politiques donnés. Ce qui complique encore les choses en amont, c'est que même si on avance des assertions défendables sur les groupes considérés comme marginalisés et opprimés pour les fins de représentation d'un sondage donné, la question des frontières entre les groupes et de l'identité de ceux qui peuvent adéquatement représenter leur perspective peut encore donner lieu à un intense conflit.

Je ne puis offrir de solution élégante à ces questions piégées. Je souhaite plutôt souligner que passer d'une ontologie sociale individualiste à une ontologie relationnelle les fait ressurgir de manière insistante. Et dans la mesure où les approches relationnelles, à juste titre, pointent du doigt la nature politique de l'individualisme lui-même, on gagne sur les plans épistémique et normatif à ce que la contestation et la complexité de la représentation apparaissent au grand jour. Comme je l'ai noté plus haut, cependant, il se peut qu'il n'existe aucun moyen d'éviter que les sondages d'opinion délibératifs n'y perdent en

légitimité, si tant est que l'individualisme reflète davantage les conceptions populaires au sein d'une société démocratique donnée. Les défenseurs d'une approche relationnelle ne devraient pas glisser allègrement sur ce qu'elle coûte en complexité et en légitimité, pas plus que sur les difficultés à faire valoir ses analyses conceptuelles du pouvoir et de l'oppression ou les prétentions d'un groupe particulier s'estimant marginalisé et opprimé. Dans une perspective relationnelle, toutefois, il peut y avoir des retombées positives à ouvrir ainsi des discussions sur des questions épineuses de pouvoir, d'oppression et d'inclusion à propos des sondages d'opinion délibératifs. Pour commencer, les sondages d'opinion délibératifs peuvent devenir plus justes et être mieux en mesure de satisfaire aux normes d'inclusion démocratiques. Ensuite, quoi qu'il puisse nous en coûter en légitimité de renoncer à la représentativité statistique, ce ne sont pas toujours les mêmes qui auront à en faire les frais : les groupes habitués à être marginalisés lors des délibérations au sein du courant dominant peuvent trouver leur compte à prendre part aux sondages d'opinion délibératifs s'ils y sont représentés en nombre significatif. Enfin, au plan démocratique, on peut également gagner à ce que les délicates questions de pouvoir et d'inclusion soient débattues, en particulier quand le débat est à la fois inclusif et récursif, et donc quand il n'est pas l'apanage des membres de l'élite chargés d'élaborer les sondages d'opinions délibératifs, mais forme le terrain d'une contestation délibérative plus vaste⁶¹.

En attendant la délibération

En dévoilant l'individualisme des sondages d'opinion délibératifs tels que Fishkin les conçoit actuellement, j'ai noté deux problèmes concernant l'intervalle entre le moment où les participants sont incités à entrer dans le processus et le stade délibératif. L'un des problèmes, c'est que la trousse d'information étant élaborée par l'élite, cela risque de perpétuer la marginalisation de certaines perspectives. Fishkin et Luskin répliquent à cette critique en ces termes :

Nos répondants ne sont pas dans une « situation idéale de parole » à la Habermas où ils auraient un temps illimité pour se livrer à la discussion. Ils se préparent raisonnablement bien à un long week-end. Notre but est de leur fournir une meilleure information, pas une information parfaite. Nous croyons qu'on peut préparer une trousse d'information qui soit relativement exacte, équilibrée et accessible aux citoyens ordinaires⁶².

Si cet argument peut justifier la clause sur les limites nécessaires de l'information, il ne justifie pas qu'on retienne une gamme particulière de rensei-

61. Cette insistance pour que le processus de délibération lui-même soit ouvert à des remises en question discursives fait écho tant à l'analyse critique du travail de Carol Gilligan par Heyes (voir Heyes, Cressida, *Line Drawings. Defining Women through Feminist Practices*, Ithaca, Cornell University Press, chap. 5, 2000) qu'à la description que donne Habermas des idéaux de la discussion. Voir Habermas, 1990.

62. Fishkin et Luskin, 1996, p. 48.

gnements ni ne plaide contre l'inclusion d'un large spectre de renseignements dans la trousse d'information. Aussi peut-on concéder qu'aucun processus n'est parfait, mais réitérer néanmoins l'importance d'un processus démocratique inclusif et récursif lors de l'élaboration d'un sondage d'opinion délibératif, y compris au moment où est constituée la trousse d'information.

Le second problème de Fishkin qui est inhérent à la conception individualiste de l'intervalle entre l'invitation à participer et la délibération a trait à la représentativité des participants. Selon une ontologie sociale relationnelle, il n'y a pas d'intérêts ou de perspectives statiques à représenter (au nom des individus ou des groupes). Ainsi, la forme de l'interaction entre les participants et leurs communautés constitutives est centrale, y compris durant les semaines précédant la délibération. Ici aussi, Fishkin et Luskin ont une réponse toute prête : le délai entre le recrutement initial en vue du sondage d'opinion délibératif et l'événement lui-même donne aux participants le loisir de colliger des renseignements de leur propre chef. Discutant de plans en vue d'un sondage d'opinion délibératif sur des questions d'intérêt national à Austin en 1996, Fishkin et Luskin écrivent :

[...] en un sens important, l'intervention s'étend au-delà — et se fait de manière plus naturelle — du week-end à Austin. Les participants sauront dès leur recrutement qu'ils assisteront à un événement télédiffusé dans toute la nation pour discuter de politique. Durant les quelque quatre à dix semaines précédant le [congrès sur des questions d'ordre national], ils liront davantage sur la politique, écouteront les bulletins plus attentivement et parleront davantage de politique avec leur famille et leurs amis⁶³.

Les participants auront accès à une information plus diversifiée que celle comprise dans la trousse d'information. Et dans la mesure où leur capacité à représenter ceux qui occupent la même place dans la société dépend de leur implication auprès de ceux qui occupent une place similaire, ils peuvent y parvenir, en attendant l'événement, en choisissant pour interlocuteurs ceux qui hantent leurs cercles sociaux et politiques habituels.

Cette dernière réponse est à bien des égards intéressante, en particulier si on la combine à une ouverture du processus d'élaboration du débat de façon à y inclure des voix diverses. On peut également se demander jusqu'à quel point des processus liés à la sélection des participants et à la conception de la trousse d'information qui soient plus politisés peuvent modifier la conception que les participants se font de leur tâche. La nature représentationnelle de leur participation serait plus explicite, et cela peut en soi les pousser à prendre l'initiative de s'impliquer avec autrui en prévision de la délibération formelle et pousser les membres de leurs groupes constitutifs — à titre individuel ou de manière plus organisée — à prendre l'initiative de se pencher sur les perspectives du groupe et sa représentation.

63. *Ibid.*

La localisation de la délibération

Reconnaître l'importance des appartenances de groupe et des rapports de pouvoir entre groupes a un impact sur la façon dont nous relient à leur communauté les individus appelés à délibérer. J'ai suggéré plus tôt qu'isoler les participants de leur communauté constitue un problème particulier pour la mise en œuvre des sondages délibératifs. On pourrait modifier les suggestions de Fishkin en conséquence.

La mise à l'écart des identités et affinités propres à un groupe ne survient pas seulement quand on isole les participants de leur communauté habituelle le temps de la délibération, mais aussi lors de l'élaboration des procédures de délibération elles-mêmes. Les participants se réunissent pour poser des questions aux experts puis se dispersent dans des groupes de discussion divisés de manière aléatoire afin de réfléchir ensemble à l'information qu'ils ont recueillie. Les participants aux groupes de discussion en viennent à « se connaître assez bien pour délibérer ensemble »⁶⁴. Ils interagissent de manière intense plusieurs jours durant, partageant leurs repas et bâtissant un lien de confiance mutuelle à travers la discussion et le dialogue.

Mais en quel sens cette réunion d'individus recrée-t-elle la délibération face à face telle qu'elle se déroulait dans la *polis* antique ou ailleurs ? Dans ses formes les moins artificielles, la délibération face à face n'est ni individualiste (opposant des agents discrets partageant de l'information), ni uniformément solidaire (les rapports de confiance et de compréhension entre participants étant symétriques). La délibération face à face comporte des sous-groupes, des sous-solidarités et des enclaves, lesquels jouent tous un rôle clé. L'un des rôles importants joués par les sous-groupes est de formuler des points de vue en porte-à-faux avec les perspectives dominantes. Cela est particulièrement important là où les groupes sont traditionnellement exclus ou marginalisés, de sorte que leurs opinions ont moins de chances d'être thématiques ou prises au sérieux lors des délibérations et que leur style de communication a moins de chances de passer la rampe⁶⁵. Tant que les membres de tels groupes sont maintenus séparés dans le cadre de délibérations hétérogènes, il peut être difficile pour eux de formuler leurs positions, de reconnaître à quel titre ils sont marginalisés

64. Fishkin, 1991, p. 92.

65. Young fait valoir, par exemple, que la politique américaine privilégie les discours assurés et agressifs au détriment de ceux qui sont plus timides et conciliants ; les discours généraux formels au détriment des discours hésitants et tortueux ; les discours prononcés sans passion au détriment de ceux chargés d'émotion et ponctués de gestes éloquents. Toutes ces normes sur les discours faisant autorité privilégient les groupes dominants tout en dévaluant les raisons fournies par les autres. Voir Young, Iris Marion, 2000, chap. 2 et 3 ; voir aussi Fraser, Nancy, « Rethinking the Public Sphere. A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy », dans Robins, B., dir., *The Phantom of Public Sphere*, Minneapolis, University Press, 1993 ; Fraser, Nancy, « Toward a Discourse Ethic of Solidarity », *Praxis International*, vol. 5, n° 4, 1986 ; Mansbridge, Jane, « Feminism and Democratic Community », dans Chapman, J. W. et Shapiro, I., dir., *Nomos XXXV. Democratic Community*, New York, New York University Press, 1993, p. 339-395.

ou de développer des stratégies afin de contrer cette marginalisation⁶⁶. En outre, il peut y avoir de puissants incitatifs pour les membres des groupes marginalisés à minimiser leur différence, histoire de s'intégrer.

Ces dynamiques plaident en faveur de l'instauration de mécanismes permettant à des groupes particuliers de former un bloc. On pourrait désigner d'avance ces groupes à la lumière d'une vaste analyse des rapports de pouvoir et d'exclusion. De tels groupes ou « enclaves » permettraient de développer, raffiner et reformuler des opinions en porte-à-faux avec les perspectives dominantes au cours des délibérations, au point de faire éventuellement leur apparition lors de discussions plus hétérogènes⁶⁷.

Une objection possible contre de tels blocs est que cela créerait des factions lors des délibérations. Certaines positions émergeraient non pas de manière organique, au fil des discussions et des débats, mais parce qu'elles ont été énoncées par le « bloc noir » ou le « bloc des ex-détenus ». Les positions se consolideraient autour de catégories identitaires plutôt que de se former plus naturellement autour des opinions des individus sur les questions à l'étude⁶⁸. Mais cette objection ne tient peut-être pas suffisamment compte du poids des inégalités telles qu'elles se sont sédimentées dans les attitudes des participants et la dynamique de leur interaction. Les affinités et les identités des participants liées au groupe ne disparaissent pas quand elles ne sont pas explicitement thématiques. Elles agissent plutôt sur la dynamique des conversations et sur les accords qui en émergent.

L'éducation des participants

Lorsque j'ai discuté des propositions de Fishkin, je me suis dit préoccupé de ce qu'il confie d'un bout à l'autre l'exercice de délibération à des membres de l'élite et me suis inquiété de la sélection et du rôle des experts appelés à se prononcer lors du processus. Dans la mesure où on prend au sérieux les limites épistémiques qui sont les nôtres en tant que membres de groupes sociaux et

66. Le fait que les experts et les témoins invités représentent inévitablement des perspectives liées à des groupes peut constituer une ressource positive quand on se penche sur les questions d'identité de groupe et de délibération discutées ci-dessus. Ces invités peuvent être sélectionnés pour formuler des perspectives propres à un groupe qui seraient sinon négligées ou marginalisées au cours des délibérations.

67. Sur l'importance des « enclaves » pour les processus démocratiques, voir Jane Mansbridge, Jane, « Using Power/Fighting Power », *Constellations*, vol. 1, n° 1, 1993, p. 53-73.

68. Il semble vraisemblable que cette polarisation pourrait être exacerbée par la période de contact limitée entre participants : c'est dans un contexte où peut s'épanouir une culture d'ouverture capable d'examiner ses propres préjugés que les mécanismes de délibération s'appuyant sur les groupes ont le plus de chances de réussir. Les organisations féministes et de gays et lesbiennes offrent des cas exemplaires d'usage productif (et parfois quelque peu polarisant) des blocs afin de surmonter des inégalités et des préjugés tenaces. Voir Sirianni, Carmen, « Learning Pluralism. Deocracy and Diversity in Feminist Organizations », dans Chapman, J. W. et Shapiro, I., dir., *Nomos XXXV. Democratic Community*, New York, New York University Press, 1993, p. 283-312.

le rôle que joue le pouvoir dans l'obscurcissement de ces limites aux yeux de certains, on a de bonnes raisons de thématiser les différences entre groupes avant que le sommet ne commence effectivement et de faire appel aux membres des divers groupes au moment de négocier les questions relatives aux experts, à la connaissance et à l'élaboration du processus. Une telle démocratisation réfléchie de l'élaboration des sondages délibératifs jouerait selon toute vraisemblance sur le choix des voix qui se feraient entendre durant les séances plénières. Lors du sondage délibératif sur le système de justice pénale au Royaume-Uni, par exemple, les participants ont eu la chance d'interroger « des universitaires, des hauts gradés de la police, des avocats, des spécialistes de la prévention du crime et de la délinquance juvénile ainsi qu'un individu reconnu coupable d'un crime pour mettre à l'épreuve les questions ayant surgi lors des discussions antérieures »⁶⁹. La gamme et l'identité des voix faisant autorité peuvent être bien différentes selon qu'on élabore de telle ou telle manière le processus de démocratisation et de politisation et qu'on adopte telle ou telle conception de ce que c'est qu'être un expert en la matière.

La structuration de la conversation

J'ai déjà relevé l'une des façons dont une ontologie sociale relationnelle suggère des modifications dans la structure de délibération : plutôt que de traiter les participants comme de simples individus, les organisateurs doivent ménager une place aux asymétries de pouvoir, de solidarité et de connaissance fondées sur les groupes en prévoyant la formation de blocs et d'autres mécanismes. Les défis que posent de telles asymétries pour la communication par-delà les différences entre groupes suggèrent de nouvelles modifications d'ordre institutionnel : les animateurs et les modérateurs jouent ici un rôle clé, comme Fishkin pourrait bien le reconnaître. Nous disposons de nombreux outils au plan théorique et pratique pour faciliter la discussion dans un contexte où les différences sociales sont profondes et où le partage des pouvoirs est asymétrique. S'ils sont sensibles aux différences de pouvoir entre participants et aux divers styles de communication, ces animateurs peuvent jouer un rôle important de médiation entre groupes aux pouvoirs inégaux, servant par là les normes d'égalité⁷⁰. Ces mesures et d'autres encore serviraient à thématiser les questions de différences entre groupes, de répartition asymétrique du pouvoir, de normativité et d'autorité pour les participants. La délibération collective a alors des chances d'être plus décoiffante, et elle suppose qu'on s'attache tant au processus qu'au contenu.

69. Fishkin, 1994, p. 8.

70. Les contributions théoriques et pratiques sur la résolution de débats interculturels sont particulièrement pertinentes ici. Pour une étude utile de la littérature, voir LeBaron, Michelle, *Conflict and Culture. A Literature Review and Bibliography*, Victoria, University of Victoria Institute for Dispute Resolution, 1992.

La conclusion de l'exercice

Des mécanismes de délibération peuvent être développés pour relever non seulement les défis que pose la communication par-delà les différences, mais aussi ceux relatifs à la conclusion d'un accord. Les mécanismes d'accord portent entre autres sur les exigences que doivent remplir les consensus, les droits de veto, les votes séquentiels, les votes à main levée et les surmajorités. On trouvera d'autres modèles pertinents dans l'abondante littérature sur les modèles non standards de résolution de différends⁷¹. Le sondage d'opinion délibératif de Fishkin ne prévoit aucune place pour de tels mécanismes, celui-ci se concluant avec l'administration d'un questionnaire que les participants remplissent chacun de leur côté.

Comme nous en avons fait état plus haut, il peut y avoir des questions pragmatiques de légitimité et d'influence qui justifient qu'on donne à l'exercice de délibération la forme d'un sondage sur l'opinion informée des individus. Il vaut toutefois la peine de noter comment opter pour un sondage dispense les participants de devoir convaincre autrui avant de prendre leur décision ou d'assumer publiquement la responsabilité de leur propre position : il n'y a *pas* de moment où les décisions sont prises collectivement et les opinions sont relevées individuellement. Cela altère profondément la dynamique de la délibération, car il appartient alors à chaque individu de décider à quel point il soumettra son opinion aux critiques d'autrui et dispense chacun de l'obligation de mettre de l'eau dans son vin afin d'arriver à une solution commune. Il s'agit d'une délibération sans négociation, ce qui ferme par là la porte à bien des formes de dialogue et de formation subjective de la volonté typiques des autres exercices démocratiques.

La conception que se fait Fishkin de la démocratie suggère que les décisions à prendre devraient être guidées par la « voix du peuple », qu'il décrit comme l'agrégat des opinions individuelles informées. Mais cette conception de la démocratie ne prévoit pas de moment où se prennent les décisions. C'est dire que ma critique met au jour une tension profonde dans le modèle de Fishkin. Le sondage et la délibération sont des activités bien différentes, la première culminant en une indication de l'opinion individuelle détachée de tout contexte, la seconde entraînant la négociation d'une perspective partagée en tout ou en partie. Fishkin néglige par là la disjonction importante qu'il y a entre le sondage délibératif et les exercices de prise de décision face à face. Il veut soutenir que les sondages délibératifs comme celui sur le système de justice pénale britannique « ont démontré la viabilité d'une forme de sondage de l'opinion différente et, en un sens, d'une forme de démocratie différente »⁷². En effet, il affirme que les sondages d'opinion délibératifs ont pour ancêtre une

[...] forme de représentation qui gît cachée dans la poussière de l'histoire. Elle a été employée par les commissions législatives, les jurys de citoyens et le conseil de

71. LeBaron, 1992.

72. Fishkin, 1995, p. 168.

l'Athènes antique (ce dernier jouant le rôle crucial de déterminer l'ordre du jour des réunions de l'assemblée des citoyens). Cette autre méthode était la sélection par tirage au sort ou par échantillonnage aléatoire. En un sens, l'utilisation d'échantillons aléatoires a été ressuscitée par le sondage d'opinion. Après tout, qu'est-ce qu'un sondage d'opinion, au fond, sinon une loterie ? Mais sous sa forme grecque antique, et sous la forme employée lors du sondage délibératif, on relève non pas l'opinion de citoyens isolés, mais celle de citoyens se réunissant pour délibérer de problèmes communs. Ces sondages représentent les jugements réfléchis de l'assemblée, pas les réactions lancées en l'air par des citoyens isolés. Les institutions qui parlent au nom du peuple doivent être à la fois représentatives et délibératives. L'innovation de la Grèce antique a été de réunir aléatoirement un échantillon de citoyens discutant ensemble, réalisant de cette façon les deux valeurs. Et c'est cette forme que je propose d'adapter à l'âge de la télévision⁷³.

L'innovation de Fishkin est en effet représentative en un sens important, mais par ses composantes délibératives, elle s'écarte significativement du modèle athénien et d'autres expériences démocratiques en ce qu'elle ne comporte pas de moment où sont prises les décisions.

Dès lors que l'élaboration du sondage délibératif cesse d'être la prérogative d'experts comme Fishkin et qu'elle se démocratise en devenant plus inclusive, le mode de conclusion de l'exercice — comme toutes les autres facettes du processus — est sujet à une remise en question. Même à supposer que les mécanismes de sondages soient retenus, ce serait à la lumière de discussions sur le statut de leurs résultats. Il faudrait en effet se demander en quel sens ils représentent ou non ce à quoi ressemblerait l'opinion publique « si les répondants étaient motivés à surmonter les incitatifs les poussant à l'ignorance rationnelle pour se comporter un peu plus comme des citoyens idéaux »⁷⁴.

En quoi les résultats d'un tel sondage d'opinion délibératif diffèreraient-ils de ceux d'un sondage s'appuyant (à l'instar du sondage de justice pénale du Royaume-Uni) sur des présupposés individualistes ? On ne peut qu'avancer des conjectures sur la façon dont les connaissances et les préférences politiques des participants seraient modifiées si l'on changeait ainsi le processus : le changement le plus évident concernerait l'autorité dont le sondage d'opinion délibératif pourrait se réclamer comme représentation de l'opinion publique, de même que la place que de tels sondages pourraient prendre dans l'ensemble des délibérations et des contestations auxquelles donnent lieu la réforme de la justice pénale.

Qu'on se rappelle deux affirmations de Fishkin à la défense des sondages d'opinion délibératifs. La première porte sur la représentativité des participants : les sondages d'opinion délibératifs « se servent des techniques d'échantillonnage mises au point par la recherche sur l'opinion publique pour représenter et réunir une version de ce que nous sommes tous »⁷⁵. Cette affirmation est remise

73. *Ibid.*, p. 169.

74. Ackerman et Fishkin, 2000, p. 7.

75. Fishkin, 1991, p. 12.

en question par les changements d'ordre méthodologique que je propose. Mais dès lors qu'on nourrit des doutes sur l'ontologie sociale sous-tendant la théorie de Fishkin, elle est remise en question. Le « nous » démocratique n'est pas quelque chose de statique, ce n'est pas une collection d'individus (ni, d'ailleurs, de groupes) avec des identités et des intérêts préexistants. Le *demos* est plutôt une constellation changeante d'identités liées aux groupes se définissant à travers une perpétuelle contestation au sein des groupes et entre groupes. La prétention des sondages d'opinion délibératifs à présenter une « version de ce que nous sommes tous » n'a jamais été plausible. Les modifications que j'ai présentées ont simplement mis en lumière le caractère contingent et éminemment politique de toute prétention à représenter le peuple ou la volonté populaire. Ainsi, mon approche ouvre la porte à la contestation là où elle aurait toujours dû l'être, soit à propos de ce que « nous » sommes en tant que société démocratique et de ce que cela peut signifier pour un groupe ou pour une mesure politique de prétendre nous représenter.

Ensuite, Fishkin affirme que l'issue d'un sondage d'opinion est représentatif de l'électorat en un sens supérieur :

Un sondage d'opinion délibératif fournit le modèle de ce que l'électorat penserait si, par hypothèse, il pouvait s'immerger dans d'intenses processus de délibération. L'intérêt d'un sondage d'opinion délibératif, c'est qu'il est prescriptif, et non pas prédictif. Il a une force de recommandation, nous disant ce que la masse entière du public penserait de certaines questions politiques ou de candidats si on lui donnait l'occasion de se livrer à une réflexion approfondie et un accès important à l'information⁷⁶.

Là encore, l'effet des changements suggérés par une ontologie sociale relationnelle est de déstabiliser toute prétention en ce sens. Car dans la mesure où il y a contestation ouverte de la base de participation, de l'information fournie aux participants, de la forme de leur interaction et de la représentation de leurs opinions une fois transformées, on voit clairement à quel point la « réflexion » et l'« accès à l'information » sont éminemment manipulables. Il n'y a rien de fatal ou d'objectif et d'incontestable dans la sélection des participants et la forme que doit prendre leur interaction. Ce sont là des questions politiques, étant donné la contestation à laquelle donnent lieu la façon de formuler et concevoir les sujets à débattre, l'identification des groupes touchés au premier chef, la dynamique de pouvoir parmi les groupes sociaux, etc.

Ainsi, en quoi les modifications suggérées par une ontologie sociale relationnelle changent-elles la place du sondage d'opinion délibératif sur le système de justice pénale si on le replace dans le paysage démocratique britannique ? L'organisation et la mise en œuvre du sondage mettraient en branle toute une série de nouvelles délibérations et contestations complexes à l'issue imprévisible : on discuterait de la justification des modalités d'organisation du

76. *Ibid.*, p. 81.

sondage, du caractère adéquat de la représentation et du peuple, de l'équité des structures de délibération et de l'interprétation à donner des résultats. En d'autres mots, le sondage serait davantage que le résultat éventuel d'une réflexion et d'un débat entre universitaires : ce serait le ferment d'une société civile dynamique.

Les sondages d'opinion délibératifs de Fishkin sont une bonne chose. Il nous en faut davantage. Les déficits au plan de la délibération qu'il identifie dans les démocraties libérales contemporaines sont réels et troublants, et toute contribution permettant aux citoyens de se parler longuement et de manière respectueuse par-delà les différences est bienvenue. Qui plus est, les paramètres procéduraux prévus par Fishkin s'accordent davantage avec le courant libéral dominant que les révisions que j'ai suggérées. Car selon le courant dominant, l'équité signifie un traitement uniforme des individus (sans égard à la couleur, au sexe, à la différence), elle signifie qu'on traite les gens comme des individus. Toute tentative pour faire face aux inégalités et à la marginalisation tenaces de manière structurée a de bonnes chances de passer pour la promotion de « droits particuliers », de la « discrimination à rebours » ou de la « rectitude politique ». C'est dire que les propositions de Fishkin ont de bien meilleures chances d'apparaître légitimes aux yeux du public, sans parler de leurs chances d'être financées, que tout ce que je suis susceptible de suggérer. Eu égard au sérieux du déficit au plan de la délibération qu'il a identifié, la viabilité des sondages d'opinion délibératifs aux yeux du courant dominant est manifestement une vertu.

Mais les limites des sondages d'opinion délibératifs tels que les conçoit Fishkin apparaissent tout aussi clairement. Des délibérations équitables entre citoyens doivent prendre au sérieux non seulement les intérêts faciles à transposer en des termes compris de tous, mais aussi les expériences et les conceptions propres à un groupe qui peuvent être plus difficiles à communiquer. Ce défi à la communication par-delà la différence ressort d'autant étant donné la prévalence de l'injustice et des phénomènes de marginalisation dans la société civile. Prendre ce problème au sérieux, c'est faire place aux identités et aux allégeances lors de la délibération elle-même. Il n'y a pas qu'une bonne ontologie sociale qui l'exige. La justice démocratique aussi^{77, 78}.

77. Tous mes remerciements à Cressida Heyes et Dominique Leydet, dont les commentaires m'ont été extrêmement utiles, et à Elizabeth Panasiuk, pour son aide au cours de la recherche.

78. Cet article a été traduit de l'anglais par Dominique Boucher.

Luttes pour la reconnaissance et politique délibérative

Hervé Pourtois

La démocratie délibérative
Volume 29, numéro 2, automne 2002

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/006256ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/006256ar>

[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

Pourtois, H. (2002). Luttes pour la reconnaissance et politique délibérative. *Philosophiques*, 29 (2), 287–309. <https://doi.org/10.7202/006256ar>

Résumé de l'article

Les idées de démocratie délibérative et de politique de la reconnaissance ont été forgées en vue de répondre aux insuffisances du libéralisme politique. Les implications normatives de ces deux idées ne sont pas, ainsi qu'on le croit parfois, conflictuelles. En effet, le principe normatif sous-jacent aux demandes politiques de reconnaissance, l'éradication des sources sociales de mésestime, ne peut être honoré que par la délibération publique. Toutefois l'aptitude et la disposition des citoyens à entrer dans le processus délibératif présuppose des formes de reconnaissance prédélibératives dans le cadre de la division sociale du travail et un usage public de la raison attentif aux effets de mésestime qu'il peut engendrer.

Luttes pour la reconnaissance et politique délibérative

HERVÉ POURTOIS

Université catholique de Louvain
pourtois@etes.ucl.ac.be

RÉSUMÉ. — Les idées de démocratie délibérative et de politique de la reconnaissance ont été forgées en vue de répondre aux insuffisances du libéralisme politique. Les implications normatives de ces deux idées ne sont pas, ainsi qu'on le croit parfois, conflictuelles. En effet, le principe normatif sous-jacent aux demandes politiques de reconnaissance, l'éradication des sources sociales de mésestime, ne peut être honoré que par la délibération publique. Toutefois l'aptitude et la disposition des citoyens à entrer dans le processus délibératif pré-suppose des formes de reconnaissance prédélibératives dans le cadre de la division sociale du travail et un usage public de la raison attentif aux effets de mésestime qu'il peut engendrer.

ABSTRACT. — The ideas of a deliberative democracy and of a politics of recognition were designed to overcome some difficulties inherent to political liberalism. The normative implications of one is not opposed to those of the other, because the normative principle underlying the political struggles for recognition — the elimination of social sources of misrecognition — has to be implemented through public deliberation. Nevertheless, the citizens' ability and motivation to take part in public deliberation depend on predeliberative forms of recognition, especially their inclusion in the social division of work. They require also that citizens pay close attention to the effects of misrecognition brought about by their public use of reason.

L'émergence récente en philosophie politique de l'idée de démocratie délibérative est à peu près contemporaine de celle de l'idée de politique de la reconnaissance¹. Les deux notions sont utilisées par leurs promoteurs respectifs² pour désigner des exigences normatives adressées au pouvoir politique. Pour les tenants de la démocratie délibérative, les procédures de formation de l'opinion et de la décision politique devraient être ouvertes à un échange discursif de raisons entre les citoyens. Pour les défenseurs de la politique de la reconnaissance, les décisions publiques devraient être sensibles aux différences culturelles et soucieuses de la protection des identités culturelles. Ces deux approches entendent ainsi répondre, chacune à sa manière, aux défis du pluralisme moral et culturel que posent nos sociétés contemporaines. La politique de la reconnaissance semble y apporter une réponse substantielle : elle met en avant un des

1. L'auteur remercie Dominique Leydet et deux lecteurs anonymes des précieuses observations qu'ils ont formulées sur des versions antérieures de ce texte. Il assume évidemment seul la responsabilité des difficultés qui y subsisteraient.

2. Sur la démocratie délibérative voy. l'introduction de D. Leydet à ce volume et la bibliographie établie par André Duhamel (2002 : 255-274). Sur la politique de la reconnaissance voy. notamment Taylor, 1994 et Fraser, 1996 et 1998a.

objectifs des décisions publiques qui ne devraient pas se limiter à garantir les libertés fondamentales et la justice sociale. En revanche, la démocratie délibérative adopte un point de vue plus procédural : elle précise la forme du processus de décision politique que l'on doit mettre en œuvre, en particulier lorsque l'on constate des désaccords moraux entre les citoyens. Cette différence de perspective explique que l'on est souvent tenté d'opposer les deux approches.

En effet, pour un défenseur d'une politique de la reconnaissance des spécificités culturelles, le concept de démocratie délibérative risque d'apparaître trop abstrait. Les minorités culturelles ne demandent pas seulement que leur discours soit entendu ou même débattu mais surtout que leurs pratiques et leurs modes de vie soient reconnus et protégés. De surcroît, la forme d'argumentation prônée par les théoriciens de la démocratie délibérative ne serait pas neutre et pourrait contribuer à la reproduction d'une domination culturelle qui opprime ces minorités³. Elle fragiliserait davantage leur position qu'elle ne l'améliore.

De l'autre côté, les tenants de la démocratie délibérative feront valoir que toute différence ou toute spécificité culturelle ne mérite pas d'être protégée. Les normes et les pratiques culturelles, qu'elles soient majoritaires ou minoritaires, doivent être éradiquées lorsqu'elles sont injustes. Et seules des procédures vraiment délibératives peuvent garantir la possibilité de leur problématisation. De plus, une politique de la reconnaissance risque de produire un compartimentage de la société en une diversité de communautés ethniques et linguistiques et de favoriser, ce faisant, un repli identitaire qui porte préjudice à l'existence d'un espace public commun et au développement d'une discussion commune authentique⁴.

À première vue, les implications normatives découlant de la démocratie délibérative et de la politique de la reconnaissance sont donc potentiellement conflictuelles. L'objectif du texte qui suit est de montrer non seulement que cette première impression s'avère, en grande partie, inexacte mais que démocratie délibérative et politique de la reconnaissance se présupposent mutuellement. Nous essaierons d'analyser la nature de ce lien.

Dans un premier temps (1), je m'efforcerai de déjouer certains malentendus en précisant l'enjeu normatif sous-jacent à une politique de la reconnaissance : l'éradication des sources sociales de la mésestime. Le travail d'Axel Honneth nous aidera à clarifier le sens de cet enjeu. Cela permettra de montrer ensuite (2) qu'une démocratie délibérative s'avère nécessaire à la poursuite de cet objectif. Elle n'est toutefois pas suffisante. En effet (3) la participation à la délibération n'est possible que moyennant des conditions motivationnelles qui peuvent être affectées par les formes que prend la reconnaissance ou la non-reconnaissance de certains citoyens. Or ces conditions ne sont pas inhérentes à la pratique délibérative. Nous en tirerons deux considérations.

3. Sur cette critique, voy. Young, 1996 et Williams dans ce volume.

4. Sur ce type de critique, voy. Mesure et Renaut, 1999 ou Todorov, 1995.

La première considération (4), de nature structurelle, insistera sur le fait que des formes sociales de reconnaissance prédélibératives sont nécessaires à la délibération et peuvent être soutenues par un système juridique qui protège les droits fondamentaux et surtout par l'instauration d'une juste coopération sociale.

La seconde considération (5) est qu'une délibération authentique, dans laquelle les protagonistes sont mus par la recherche du meilleur argument, n'est pas à l'abri de l'expression de points de vue qui, bien que fondés sur des raisons, peuvent parfois générer de la mésestime sociale. Le problème devient particulièrement aigu lorsque le déni de reconnaissance ainsi suscité par le débat compromet la poursuite de celui-ci pour toutes les personnes intéressées. Dans leur usage public de la raison, les citoyens devraient demeurer attentifs aux effets de mésestime sociale que celui-ci peut induire.

1

1.1.

Le vocable « politique de la reconnaissance » a été forgé par Ch. Taylor (1994) et repris par d'autres pour désigner une exigence normative adressée au pouvoir politique qui, jusqu'à présent, n'aurait pas été suffisamment prise au sérieux par les États démocratiques et par la pensée politique. Cette exigence serait celle que mettent en avant divers groupes et mouvements sociaux contemporains luttant pour la reconnaissance et viendrait, en quelque sorte, s'ajouter aux demandes plus traditionnelles liées à la protection des libertés fondamentales, à l'égalité des chances et à la juste distribution des ressources. On pense évidemment d'emblée aux luttes menées par des minorités culturelles en vue de faire respecter leurs particularités dans des États qui, bien que démocratiques, seraient encore trop « aveugles à la différence ». Toutefois, si c'est bien ce type de demande que Taylor et d'autres ont en vue lorsqu'ils évoquent la politique de la reconnaissance, on doit aussi admettre que des luttes pour la reconnaissance se manifestent aussi en dehors du champ ethno-identitaire. Elles sont aussi menées par des mouvements féministes, des minorités sexuelles ou des minorités raciales, par exemple, qui ne réclament pas la préservation d'une culture⁵. Et elles sont même présentes au sein de la sphère socio-économique : la reconnaissance au travail est devenue une revendication prioritaire pour certaines catégories socio-professionnelles et un objet d'investigation pour les psychologues et sociologues⁶. Il serait donc conceptuellement inadéquat de confiner les demandes politiques de reconnaissance aux revendications ethno-identitaires. Elles sont beaucoup plus diversifiées dans leurs origines et dans leurs natures.

Si on veut appréhender adéquatement l'enjeu normatif sous-jacent à ce que pourrait être une politique de la reconnaissance, il importe d'identifier le

5. Habermas, 1998, p. 214 ss.

6. Dejours, 1998, Sainsaulieu, 1987.

dénominateur commun aux différents mouvements auxquels il vient d'être fait allusion. Par delà la diversité des objets de revendications et des acteurs qui les portent, ces mouvements protestent contre le manque d'estime sociale dont serait victime un groupe. L'intuition normative qui les mobilise est que la mésestime sociale⁷, qui peut prendre des formes très diverses, constitue un mal moral, une injustice. Elle peut constituer une forme de dommage appelant une réponse socio-politique. C'est ce point que souligne précisément Ch. Taylor lorsqu'il écrit :

Une personne ou un groupe de personnes peuvent subir un dommage ou une déformation réelle si les gens ou la société qui les entourent leur renvoient une image limitée, avilissante ou méprisante d'eux-mêmes. La non-reconnaissance ou la reconnaissance inadéquate peuvent causer du tort et constituer une forme d'oppression, en emprisonnant certains dans une manière d'être fautive, déformée et réduite⁸.

Le dommage ainsi occasionné serait une injustice⁹ culturelle ou symbolique de nature qualitativement différente de celles qui sont occasionnées par une inégale distribution des ressources ou par une atteinte aux libertés fondamentales. Et comme les minorités ethniques ou linguistiques ne sont pas le seul type de groupe à souffrir de ce genre d'injustice, il n'y a pas lieu de considérer qu'une politique de la reconnaissance se réduirait à une politique de protection de ces minorités.

L'idée que la mésestime peut être une forme d'injustice n'est pas tout à fait neuve. Depuis très longtemps, nos systèmes juridiques ont intégré dans la notion de dommage moral le fait que certaines attitudes injurieuses ou diffamatoires peuvent porter préjudice à un individu en accréditant socialement une image peu avenante de sa personne. Dans de nombreux Etats de droit, ce type de dommage peut donner lieu à réparation et ses auteurs peuvent être sanctionnés au plan pénal. L'idée de politique de la reconnaissance va toutefois plus loin que les théories classiques du dommage moral. En effet, la mésestime prend des formes plus complexes, plus diversifiées et plus insidieuses que la calomnie ou l'injure. De plus, elle n'est pas toujours ni même d'abord imputable à un comportement individuel qui pourrait être sanctionné juridiquement. La mésestime peut être sociale lorsqu'elle est générée par des schèmes culturels ancrés dans des « habitus » et dans des institutions. Les

7. Ce terme exprime ce que la langue anglaise signifie de manière plus précise par le mot « misrecognition », c'est-à-dire non pas l'absence de reconnaissance mais la reconnaissance inadéquate.

8. Taylor, 1994, p. 41-42.

9. Certains théoriciens de la reconnaissance auraient probablement quelques réticences à caractériser la mésestime sociale d'injustice. Parfois la reconnaissance est présentée comme une exigence se situant au-delà de la justice. Je ne m'embarrasserai pas ici de ces considérations catégorielles. Je caractériserai d'injustice toute forme de dommage social infligé à un individu ou à un groupe et qui appelle une responsabilité politique en vue de l'éradiquer soit dans ses effets, soit dans ses causes.

dénis de reconnaissance peuvent être « enracinés dans des modèles sociaux de représentation, d'interprétation et de communication »¹⁰. Toute société produit en effet ce que J. Tully appelle des « normes de reconnaissance intersubjective »¹¹. Au moyen de ces normes, elle assigne à certaines catégories d'individus (parfois à l'ensemble des membres de la société en question) des qualités, des capacités, des besoins ou des dispositions qui sont présentés comme plus ou moins appréciables ou respectables. Les luttes politiques pour la reconnaissance menées par certains acteurs mettent en question de telles normes de reconnaissance dominantes lorsqu'elles sont perçues comme une source de l'humiliation et du mépris. Parfois aussi, ces luttes promeuvent des normes alternatives jusqu'alors minoritaires ou inédites. Il est clair que de telles demandes ne peuvent trouver de solution par les voies judiciaires traditionnelles. Elles appellent des transformations sociales et culturelles qui doivent être, au moins partiellement, réalisées par des voies politiques. Une politique de la reconnaissance serait donc une politique qui viserait à transformer les conditions sociales qui génèrent cette forme d'injustice qu'est la mésestime sociale frappant un groupe ou des individus ou, pour le dire en d'autres termes, à éradiquer les normes de reconnaissance inadéquates pour les remplacer par des normes plus adéquates.

Une telle caractérisation demeure purement formelle. Elle ne réfère pas, comme on le fait trop souvent, la politique de la reconnaissance à un type particulier d'action collective ou d'intervention publique circonscrit au domaine spécifique de la protection des identités culturelles. Elle ne la réduit pas non plus à une « politique de la différence » que l'on opposerait à des politiques uniformisantes. Comme le suggère N. Fraser, la question de savoir si une politique de la reconnaissance implique un traitement différencié de certains groupes ou, au contraire, un traitement identique de tous les citoyens appelle une réponse qui ne peut être que pragmatique ou empirique : cela dépend du type de mésestime sociale auquel on essaie de remédier, du type de norme de reconnaissance qui est mis en question¹². Ce serait donc faire un mauvais procès à l'idée de politique de la reconnaissance que de la condamner au nom des risques de sacralisation de la différence. Car ce qui est en jeu n'est pas un très hypothétique « droit à la différence » mais plutôt un droit à mettre en question des stéréotypes culturels qui génèrent le mépris et l'humiliation.

Notons d'ailleurs que notre caractérisation ne répond pas non plus à la question de savoir ce qui dans la mésestime sociale est facteur d'injustice. Pour certains, elle serait une injustice parce qu'elle priverait ceux qui en sont victimes de droits fondamentaux (par exemple, le droit de vote) ou de l'accès aux bénéfices des dispositifs de redistribution socio-économique¹³. Pour

10. Fraser, 1995a, p. 71.

11. Tully, 2000, p. 471.

12. Fraser, 1998a et b.

13. Young, 1997.

d'autres, la mésestime sociale constituerait une injustice en soi, en raison du mépris qu'elle génère et cela indépendamment des effets dommageables qu'elle occasionne sur le plan redistributif¹⁴. Comme cela ne me paraît pas nécessaire à la suite de notre propos, je ne me prononcerai pas ici sur l'approche qu'il faut privilégier.

Une question mérite toutefois d'être traitée. Pourquoi la mésestime sociale constitue-t-elle un dommage qui pose problème sur le plan moral? La réponse la plus élaborée à cette question a été récemment apportée par le philosophe allemand Axel Honneth¹⁵.

1.2.

Dans *Kampf um Anerkennung*, Axel Honneth entreprend une reconstruction de la « grammaire morale des conflits sociaux ». La thèse développée est que tout conflit social est sous-tendu par une lutte pour la reconnaissance qui lui donne une signification morale. En effet, l'enjeu d'un conflit social n'est pas seulement l'accès au pouvoir ou à des ressources mais le statut et l'image qui sont publiquement assignés à une personne ou à un groupe. Lorsque les structures sociales ou les modèles culturels en vigueur induisent des images et des statuts dépréciatifs pour certains groupes, cela peut engendrer chez ceux qui en sont victimes une difficulté, voire une impossibilité, à construire un rapport positif à soi. Alors surgit un problème moral dans la mesure où les questions morales se rapportent, selon Honneth, aux dispositifs à mettre en place pour protéger la vulnérabilité de l'individu dans son aptitude à développer un rapport positif à soi¹⁶.

À partir d'une analyse fine des expériences du mépris vécu comme déni de reconnaissance, Honneth distingue trois formes de reconnaissance irréductibles : la bienveillance, le respect et l'estime sociale¹⁷ (ou solidarité) qui sont respectivement structurantes pour les trois modalités fondamentales du rapport à soi : la confiance en soi, le respect de soi et l'estime de soi. Je n'évoquerai ici que les deux dernières dimensions. Car elles sont, à la différence de la première, directement pertinentes sur le plan politique¹⁸.

Une des figures du mépris réside dans ces attitudes qui manifestent qu'une personne n'est pas reconnue dans son autonomie, c'est-à-dire comme un être capable de discerner ce qui est bon/juste et d'agir en conséquence. Le

14. Fraser, 1998a.

15. Honneth, Axel, 1992, 1996, 1998.

16. *Ibid.*, 1996, p. 1276.

17. Le terme « estime sociale » reçoit ici un sens plus étroit que celui auquel je me suis référé plus haut lorsque j'ai introduit la notion de mésestime sociale (*misrecognition*). Celle-ci couvre globalement les manques de reconnaissance dans les trois dimensions identifiées par Honneth : la bienveillance, le respect et l'estime sociale. Cette dernière désigne, pour lui, la reconnaissance de la valeur des aptitudes et caractéristiques particulières d'un individu ou d'un groupe.

18. J'écris « semblent » parce que il serait possible de montrer que l'assurance d'une confiance en soi a aussi une dimension politique y compris dans l'espace de la délibération. Je ne puis toutefois développer ici une telle thèse.

fait d'être privé de droits fondamentaux ou d'être exclu d'une communauté politique peut occasionner ce type de déni de reconnaissance. Il contribue à miner le respect de soi qui repose sur la conscience d'être capable d'interagir avec d'autres puisque l'on a la faculté de juger des normes de la coexistence sociale. À l'inverse, ce respect de soi se trouvera conforté par le respect mutuel, qui est cette attitude par laquelle on se rapporte à l'autre comme à un être avec lequel il est possible d'interagir sur un pied d'égalité dans la mesure où il est capable de jugement pratique, et peut, pour cette raison, contribuer à la définition commune des normes sociales.

Une autre figure du mépris distinguée par Honneth se marque dans des attitudes ou des normes institutionnelles ou culturelles qui manifestent que la contribution particulière d'une personne (ou d'un groupe) à la vie sociale est dépréciée ou ignorée. Quand l'apport ou les aptitudes particulières d'une personne sont niés, sous-estimés, discrédités de manière systématique, alors celle-ci peut souffrir d'un déficit d'estime de soi qui l'empêche de développer une image positive de son mode de vie singulier et de ses aptitudes spécifiques. À l'inverse, l'estime sociale que nous portons à des particularités bonnes et précieuses peut être source d'estime de soi pour ceux qui les cultivent. Un impératif moral conceptuellement différent de celui qui impose le respect trouve ici son origine : il s'agit d'assurer à chacun les opportunités réelles d'accéder à l'estime sociale, en apportant sa contribution à la vie sociale et en faisant en sorte que celle-ci soit reconnue. Une juste répartition et une juste rétribution du travail sont certainement fondamentales de ce point de vue.

2

2.1.

Ce n'est pas sans raison que la réflexion actuelle sur la reconnaissance est contemporaine d'un réexamen de la théorie normative de la démocratie qui a propulsé à l'avant-plan l'idée de démocratie délibérative¹⁹. En effet, l'émergence des conceptions délibératives procède, elle aussi, d'une insatisfaction à l'égard des théories de la justice qui se sont développées à la suite de celle de Rawls et cela, tant dans le camp libertarien que dans le camp égalitariste. L'objectif des tenants de la démocratie délibérative est de dépasser ou, en tout cas, de prolonger le débat sur les principes de justice par une réflexion sur les processus de formation de l'opinion et de la décision politique. Il s'agit d'identifier les conditions que doivent satisfaire ces processus pour que les exigences morales (en particulier les exigences de justice) puissent être prises en considération et réalisées dans la sphère politique. La condition majeure réside dans le fait que ces processus devraient prendre la forme d'une discussion argumentée ouverte à tous les points de vue et orientée vers la production d'un accord raisonné. Une société est démocratique lorsque « ses

19. Les références sur le sujet sont nombreuses. Voir la bibliographie établie par André Duhamel (2002 : 255-274).

affaires sont gouvernées par la délibération publique de ses membres »²⁰. Une caractérisation nouvelle de l'idéal démocratique est donc proposée. Celui-ci ne peut se dissoudre dans l'idée classique de la souveraineté du peuple, future conjuguée au concept tout aussi classique de l'Etat de droit. La démocratie ne peut être identifiée à des mécanismes d'agrégation des préférences conflictuelles sanctionnés par la règle majoritaire et limités par un contrôle judiciaire du respect de la Constitution et des libertés fondamentales. Elle présuppose plus fondamentalement que les décisions prises par les autorités publiques résultent de procédures d'échanges de raisons dans lesquelles toute partie concernée doit pouvoir faire valoir et soumettre les siennes.

Plusieurs arguments ont été invoqués en faveur d'un tel modèle²¹. Le plus fort de ceux-ci est qu'une telle approche de la démocratie permet de dépasser la conception privatiste étroite de la liberté présente dans la pensée politique libérale. L'autonomie de l'individu ne peut être pleinement garantie que lorsque le citoyen prend part à l'élaboration discursive de la loi qui s'impose à tous.

2.2.

Une des thèses soutenues par les défenseurs d'une démocratie délibérative, en particulier Habermas, est que celle-ci permettrait de rencontrer les attentes de reconnaissance formulées par de nombreux groupes sociaux²². Compte tenu de la manière dont nous avons défini la politique de la reconnaissance, nous pouvons nous rallier à cette thèse. Une délibération publique authentique devrait mener à l'instauration de justes normes de reconnaissance, ou en tout cas de normes de reconnaissance moins injustes. On pourrait même ajouter que davantage encore que tout autre conflit, les luttes pour la reconnaissance demandent une résolution par le débat. Car ce qui est en question, ce n'est pas d'abord le partage du pouvoir, de l'influence ou des ressources. L'enjeu explicite pour les acteurs en lutte est une norme culturelle susceptible d'induire de la mésestime sociale — par exemple, la norme qui hiérarchise les formes de contribution à la vie sociale sur l'opposition travail domestique/travail salarié. Dans la mesure où au moins un des acteurs donne une telle signification morale à sa lutte, en problématisant la justesse d'une norme culturelle en vigueur et pas seulement des intérêts ou des rapports de force, la résolution politique du conflit ne peut passer que par un processus qui soumet à l'échange des raisons les prétentions normatives en présence. Certes, il arrive que certains groupes minorisés ou dominés (ou se disant tels) usent de manière rhétorique de la plainte morale et que ce qu'ils présentent comme une lutte pour la reconnaissance ne soit en fait que l'expression dissimulée d'intérêts pour l'appropriation du pouvoir ou d'avantages matériels. Mais cela ne fait que justifier davantage encore le recours à la délibération dans la mesure où elle permettra de discriminer les raisons

20. Cohen, 1989, p. 17.

21. Cooke, 2000.

22. Habermas, 1998, p. 205-244.

normatives fortes liées à la reconnaissance par rapport aux motifs liés à des intérêts particuliers (qui ne sont d'ailleurs pas pour autant des motifs illégitimes de protestation). La délibération peut ainsi, sinon résoudre, à tout le moins élucider la source normative éventuelle d'un conflit social.

De plus, la généralisation de dispositifs de délibération publique favorise l'expression des points de vue sur les normes de reconnaissance en vigueur, en particulier les points de vue de ceux qui en sont victimes ou pensent l'être. Cette expression, soumise à l'épreuve du débat, devrait contribuer à une « interprétation adéquate »²³ des besoins spécifiques et à une prise en considération des particularités culturelles de chaque groupe. Elle est le prélude à un échange sur les raisons qui fondent les normes en vigueur et les normes alternatives mises en avant par tel ou tel groupe social.

Cet échange peut parfois conduire à la production de normes différenciées, à l'octroi de statuts ou de droits spécifiques pour certains groupes dans l'espace politique commun. La délibération publique exige certes une stricte égalité dans l'accès au débat public et une impartialité dans le traitement des questions. Mais elle autorise des traitements différenciés au niveau substantiel lorsque ceux-ci sont nécessaires, par exemple, pour protéger une culture menacée ou pour réhabiliter des activités dévalorisées en raison même du fait qu'elles étaient exercées par des femmes. La délibération publique permet une attention croissante au contexte qui n'implique ni le refus ni la sacralisation de la différence. Car, tout en étant ouvert aux prétentions particulières élevées par les acteurs, le débat public peut aussi les problématiser et en poser les limites. Un échange de raisons peut ainsi déboucher sur la conclusion que même si la plainte élevée par une minorité culturelle est légitime, elle ne justifie que peu ou pas de mesures de protection spéciales car celles-ci mettraient en danger la liberté des membres à l'égard de l'emprise du groupe minoritaire. Le débat public favorise la mise en question des normes de reconnaissance qui génèrent l'humiliation et le mépris et la construction de nouvelles normes qui surmontent le déni ainsi vécu.

L'aptitude à intégrer et à traiter les demandes substantielles de reconnaissance marque incontestablement la supériorité du modèle délibératif de la démocratie sur le modèle libéral classique pour lequel le champ politique est celui du compromis entre des préférences conflictuelles non discutées. Cette dernière approche ne laisse finalement guère d'espace à la transformation des normes culturelles dominantes face à des normes minoritaires ou alternatives car ces normes tendent à être assimilées précisément à de simples préférences. En revanche, une politique délibérative serait à la fois plus sensible aux demandes morales des acteurs que ne peut l'être une instance juridictionnelle statuant sur des droits et moins encline à entériner les préférences, les rapports de force et les normes en vigueur comme tend à le faire la simple négociation d'un compromis.

23. *Ibid.*, p. 212-213.

2.3.

Le lien interne qui vient d'être posé entre politique délibérative et politique de la reconnaissance ne va pourtant pas de soi. Une des objections majeures adressées au modèle délibératif concerne ses limites cognitives internes. A l'inverse de ce que semble suggérer la lecture quelque peu idéaliste de Habermas ou d'autres tenants du modèle délibératif²⁴, une délibération authentique, même correctement conduite, ne conduit que très rarement et seulement de manière fortuite à produire un accord sur des bonnes raisons normatives²⁵. Elle ne parvient qu'exceptionnellement à résorber les désaccords raisonnables sur le juste et l'injuste et, en particulier, sur les normes d'une juste reconnaissance²⁶. Certes, l'échange d'arguments peut contribuer à déconstruire des normes sociales génératrices de mépris. Mais il conduit rarement à la production de normes alternatives unanimement admises et exemptes de reproches au regard des effets de mésestime qu'elles sont susceptibles d'engendrer. Les débats contemporains sur le statut social des prostituées ou sur le statut de minorités culturelles et linguistiques en sont de bons exemples. Les réponses proposées à des demandes de reconnaissance feront rarement l'objet d'un consensus. Toute demande suscitera une contre-demande et très souvent la réponse apportée à une demande conduira à en négliger voire à en nier d'autres²⁷.

Ainsi dans le débat contemporain sur la prostitution, particulièrement vif dans certains pays européens, les positions néo-abolitionnistes défendent la pénalisation du client et du proxénète au nom de l'éradication du mépris dont est victime la femme. Or, même si elle ne vise pas directement la prostituée, une telle pratique conduit de fait à méconnaître non seulement sa libre disposition de soi mais aussi ses difficultés socio-économiques vécues clandestinement ou encore sa contribution, notamment fiscale, à la vie économique. À l'inverse, la perspective néo-réglementariste mise en œuvre, par exemple, aux Pays-Bas, propose d'accorder un statut professionnel à la prostituée en vue d'améliorer ses conditions de travail et de vie ainsi que de reconnaître sa contribution à la vie socio-économique tout en luttant contre la prostitution forcée. La régulation d'une activité permet d'éviter un certain nombre de dérives et de risques pour celles qui la pratiquent. Mais la faiblesse d'une telle position est qu'elle contribue à occulter la violence psychique et symbolique induite par le rapport prostitutionnel et critiquée par nombre de féministes²⁸. Le néo-réglementarisme contribuerait, lui aussi, à la reproduction de normes de reconnaissance contestées.

Dans ce débat, comme dans beaucoup d'autres domaines, il ne semble pas y avoir de solution définitive et univoque aux luttes pour la reconnaissance. Ces limites cognitives internes à la délibération pourraient conduire à conclure

24. Gutmann et Thompson 1997.

25. Weinstock, 2000, p. 419.

26. Tully, 2000, p. 472.

27. Tully, 2000, p. 476.

28. Sur ce débat voir Vielle 2001 qui défend une position néo-réglementariste.

qu'au mieux elle est inapte à résoudre les conflits de reconnaissance et qu'au pire, elle peut contribuer à nous détourner de dispositifs de résolution alternatifs plus opératoires et moins coûteux, tels la négociation de compromis.

2.4.

Face à l'objection qui précède, on peut toutefois répondre que, même si la délibération publique ne produit pas des normes substantielles de reconnaissance unanimement admises et si les solutions trouvées sont toujours provisoires, hybrides et contestées, il n'en reste pas moins que la participation à cette délibération peut induire de la reconnaissance. Le fait que la société offre au citoyen des opportunités réelles de prendre part au débat public, dans la société civile ou dans des procédures institutionnalisées, pourrait renforcer son autonomie²⁹, contribuer au développement de son respect de soi et de son estime de soi et accroître son sentiment d'appartenance et d'identification à la communauté politique³⁰. Les dispositifs et procédures par lesquels les citoyens et les groupes peuvent échanger des raisons relatives aux normes de redistribution et de reconnaissance contribuent, même lorsqu'elles ne débouchent pas sur un accord, à signifier publiquement à tous que chaque citoyen doit être considéré comme capable de jugement et de discernement, doit être reconnu comme autonome. C'est d'ailleurs là, s'il faut en croire Habermas³¹, une des vertus essentielles de la discussion publique.

Sur un plan purement procédural, l'ouverture d'espaces de débat public à ceux qui luttent et qui souffrent réduirait les sources de mésestime sociale dont ils sont victimes. En effet, indépendamment du traitement réservé sur le fond aux demandes exprimées par des groupes, le seul fait de leur donner l'opportunité réelle de se manifester dans l'espace public signifierait aux yeux de tous leur aptitude d'agent moral et de citoyen.

3

Les lignes qui précèdent soulignent combien une démocratie délibérative est nécessaire à une politique d'élimination, fut-elle toujours partielle, des sources sociales de la mésestime. Les pages qui suivent tenteront d'examiner les limites de cette thèse. La théorie développée par Axel Honneth est, à cet égard, précieuse. Elle peut nous servir à proposer une seconde thèse, non pas alternative mais complémentaire, que les tenants de la démocratie délibérative ne prennent pas suffisamment au sérieux. Une politique délibérative présuppose des conditions de reconnaissance qui confèrent au citoyen la possibilité de développer un rapport positif à soi dans les dimensions mentionnées par Honneth³² mais qui ne peuvent être produites par la pratique délibérative elle-même.

29. Weinstock, 2000, p. 420.

30. Tully, 2000, p. 480.

31. Habermas, 1993, p. 222 ss.

32. La place manque ici pour examiner dans quelle mesure la bienveillance affective, qui est génératrice de confiance en soi, serait, elle aussi, un des présupposés politiquement signifiants de la délibération publique.

L'effectuation de l'idéal délibératif repose évidemment sur des mécanismes institutionnels qui ouvrent les procédures de décision publique à l'échange des raisons. Quelles innovations institutionnelles devraient être mises en place, c'est là une question qui reste largement débattue. Les dispositifs classiques de l'Etat de droit sont-ils suffisants, comme le suggère Habermas ? Ou faudrait-il les compléter, voire les remplacer, par de nouveaux types de procédures de formation de l'opinion et de la décision publique telles que les sondages délibératifs ou les conférences de citoyens³³ (Fishkin 1995) ? La question n'est pas simple et n'est pas ici notre propos. Mais il est, en tout cas, évident que les mécanismes institutionnels, quelle qu'en soit la forme, seront insuffisants et, pour ainsi dire, inopérants si les citoyens ne cultivent pas certaines dispositions, certaines vertus. C'est là un point sur lequel s'accordent les théoriciens de la démocratie délibérative lorsqu'ils mettent en avant l'importance d'un patriotisme constitutionnel³⁴ ou des vertus civiques³⁵. Une démocratie délibérative ne suppose pas seulement des citoyens compétents capables de justifier et de discuter publiquement des normes. Elle demande aussi des citoyens qui soient disposés à entrer dans le débat public lorsqu'ils sont interpellés et à en accepter l'issue, en ce compris lorsque l'accord étant impossible, il faut opérer un compromis. L'autonomie politique des citoyens réside à la fois dans la capacité à poser un jugement politique et dans leur disposition à le faire, à en rendre raison et à accepter l'issue d'une délibération³⁶.

Si cette thèse est assez largement partagée, il n'en reste pas moins que les réflexions sur les vertus qu'exige la participation à la délibération publique restent souvent assez vagues et, surtout, ne prennent pas suffisamment au sérieux les conditions sociales de leur épanouissement. Elles semblent en appeler à une forme d'engagement moral qui paraît déconnecté de la réalité sociale contemporaine. On pourrait en quelque sorte leur renvoyer l'objection que Hegel adressait à la doctrine kantienne de la vertu. Le formalisme abstrait de l'impératif catégorique, en dissociant radicalement l'intérêt pur pour la raison des intérêts empiriques, prive la morale de l'ancrage motivationnel sans lequel elle ne peut s'incarner dans des pratiques individuelles et collectives. Pour Hegel, la moralité individuelle n'est possible que moyennant l'inscription de la conscience et de la pratique dans une forme de vie éthique partagée qui s'incarne dans des mœurs et des institutions communes. De manière analogue, la procédure délibérative d'échange de raisons n'apporterait pas, par elle-même, les ressorts incitant les citoyens à y entrer et à reconnaître la force normative des décisions qui en émanent. On doit admettre, en revanche, que la capacité et surtout la disposition à participer à la vie politique et sociale exigent un rapport positif à soi et que celui-ci, comme le souligne Honneth,

33. Fishkin, 1995.

34. Habermas, 1997, p. 67.

35. Gutmann et Thompson, 1997, Pamental, 1999.

36. C'est que M. Cooke (1992) appelle de son côté l'autonomie comme « rational accountability ».

dépend, à son tour, de formes de reconnaissance sociale qui ne se nouent pas exclusivement dans l'espace de la discussion publique.

Dans ce qui suit, nous tenterons d'explicitier cette thèse et d'en montrer les conséquences à deux niveaux : au niveau des conditions structurelles de reconnaissance que suppose l'engagement dans le débat public (4) et au niveau de l'usage public de la raison au sein même des procédures de délibération (5).

4

4.1.

Habermas, comme d'autres auteurs, insiste sur le fait que le patriotisme constitutionnel et les vertus délibératives ne peuvent se développer que s'ils sont nourris par une culture politique partagée des droits de l'homme et de la démocratie³⁷. Et il faut pour cela, ajoute-t-il, que cette culture politique soit suffisamment ancrée dans l'histoire particulière de la nation, dans « des contextes de vie intersubjectivement partagés » qui donnent, en quelque sorte, à cette culture politique sa « coloration éthique »³⁸ et qui en font ainsi un objet possible d'identification pour les citoyens. Cette position se heurte à une limite, que Habermas reconnaît lui-même. Si la coloration nationale d'une culture politique est trop forte, alors les principes universels et le respect de la diversité culturelle sont menacés. En revanche, si la coloration nationale est trop faible, alors la culture politique demeure trop abstraite et perd son potentiel intégrateur.

Ce dilemme peut toutefois être dépassé, c'est le point de vue défendu ici, lorsqu'on perçoit que l'ancrage motivationnel de la démocratie délibérative ne doit pas seulement ni même d'abord être cherché dans l'identification à une nation civique mais dans l'instauration, au sein d'une communauté politique particulière, de formes sociales de reconnaissance génératrices de respect de soi et d'estime de soi. À cet égard, il ne faudrait pas négliger le potentiel de reconnaissance inclus dans un système juridique protégeant les droits fondamentaux et surtout dans une juste division sociale du travail. Dans ce qui suit, nous essaierons de suggérer que ces deux facteurs sociaux structurels de reconnaissance sont importants pour une démocratie délibérative.

4.2.

S'engager dans une délibération publique n'a de sens que si l'on se perçoit soi-même comme un agent moral capable de poser un jugement autonome et disposé à en rendre raison. L'accès au respect de soi, au sens défini plus haut, est donc fondamental. Cette forme du rapport positif à soi peut bien entendu être générée par la participation à la délibération publique, à des discussions dans lesquelles nos concitoyens nous reconnaissent comme interlocuteurs valables. Toutefois, dans nos sociétés complexes, les possibilités effectives

37. Habermas, 1998, p. 67 ss. et p. 215 ss.

38. *Ibid.*, p. 219.

pour un citoyen d'entrer directement — c'est-à-dire sans passer par la médiation d'organisations représentatives — dans des débats sont, somme toute, limitées. Certes on devrait espérer qu'une forme de démocratie plus délibérative offrirait davantage d'opportunités de participation directe tant à l'intérieur des espaces publics de la société civile qu'au sein des dispositifs institués de consultation, de concertation et de décision. Mais, ces occasions offertes au citoyen pris individuellement resteront rares et contingentes. Il n'est d'ailleurs pas sûr que leur multiplication soit le facteur le plus déterminant d'accroissement du caractère délibératif des procédures de décision collective. C'est pourquoi l'assurance du respect de soi ne peut être offerte de manière durable par ces seules procédures. Elle présuppose aussi un système de droits fondamentaux. La garantie juridique des droits fondamentaux (en ce compris de droits socio-économiques) vise bien entendu à donner à chaque citoyen la capacité effective de s'inscrire dans le débat public. Elle marque aussi que la liberté individuelle du citoyen n'est pas à la disposition de la volonté majoritaire. Mais l'affirmation et la protection des droits vise en outre, de manière en quelque sorte indirecte, à signifier au citoyen l'assurance publique qu'il est capable de prendre part au jeu démocratique, parce qu'il dispose des compétences nécessaires en matière de jugement pour ce faire. Ainsi, l'octroi du droit de vote offre une possibilité effective de participation à la vie démocratique. Mais, dans une société de masse, il vise aussi — surtout oserions-nous dire — à signifier publiquement que celui qui est titulaire de ce droit est capable de poser un jugement autonome. À l'inverse, celui qui en est privé n'est pas seulement empêché de participer pleinement au processus politique. Il lui est aussi, par là même, dénié l'aptitude à interagir avec les autres sur un pied d'égalité dans les relations sociales³⁹. Ceci permet de comprendre pourquoi posséder un droit à la participation, en particulier le droit de vote, est précieux même si on ne l'exerce pas et si l'on ne retire guère de bénéfice de son exercice. C'est en tout cas une des raisons pour lesquelles la garantie des droits individuels, et même parfois de droits spécifiques pour les minorités⁴⁰ est précieuse pour la démocratie. Elle est non seulement une condition institutionnelle, comme le souligne Habermas, mais aussi une condition motivationnelle. L'inclusion dans un espace de reconnaissance que signifie le droit peut être une source fondamentale de ce respect de soi qu'exige la participation à la vie démocratique.

4.3.

Cette reconnaissance produite par le droit demeure toutefois insuffisante. Entrer dans un débat public sur les normes (de reconnaissance et de distribution) n'a de sens que pour celui qui s'estime capable de prendre part à la

39. Shklar, 1995.

40. Will Kymlicka, 1995, 173 ss., souligne que les demandes de droit spécifiques formulées par des minorités peuvent aussi manifester un souhait d'intégration plus forte à la communauté politique.

coopération sociale. Or, cette estime de soi, relative aux aptitudes bonnes et précieuses que possède un sujet ou un groupe, ne peut se développer que là où règnent les bases de cette forme de reconnaissance que Honneth appelle « estime sociale ». Celles-ci apparaissent donc requises pour une délibération démocratique authentique. Tel est le sens de la thèse que semble développer A. Honneth lui-même dans un article récent sans toutefois la relier explicitement à sa théorie de la reconnaissance⁴¹. C'est ce que nous allons tenter de faire.

A travers une relecture de Dewey, Honneth entend montrer que la résolution discursive des problèmes politiques présuppose une reconnaissance prédiscursive dans le cadre d'une coopération sociale. On doit admettre que les procédures de délibération collective sont « l'outil cognitif au travers duquel la société s'efforce, par des voies expérimentales, d'explorer, traiter et résoudre ses problèmes propres à la coordination de l'action sociale »⁴². Mais cette justification purement épistémologique d'une forme de démocratie délibérative ne suffit pas à lui donner une valeur éthique aux yeux des citoyens. Et la conscience même de cette valeur semble difficile à développer dans des sociétés complexes où il apparaît impossible d'impliquer directement tous les citoyens dans les procédures démocratiques. C'est pourquoi le développement des procédures démocratiques présuppose une forme d'intégration sociale prédiscursive par une « conscience collective de l'association prépolitique de tous les citoyens ». Celle-ci ne peut être assurée par l'identification à une nation qui contient toujours une part d'exclusion arbitraire liée aux circonstances historiques. Elle repose plutôt sur la conscience de la nécessité d'une participation coopérative et ne peut par conséquent surgir que grâce à une forme juste et équitable de la division sociale du travail (au sens large).

En l'absence de justice, non seulement dans la rétribution du travail, mais également dans sa répartition, il n'y pas d'émergence possible de cette conscience de la coopération sociale qui permet à chaque membre de la société de fonder ses orientations dans des procédures démocratiques, car c'est dans cette articulation que réside la perception de leur utilité en tant qu'instrument de résolution rationnelle des problèmes communs⁴³.

Ceci signifie donc que l'exercice même de la délibération publique n'est possible que moyennant l'existence d'un espace de reconnaissance prédiscursif dans une sphère sociale « vécue comme coopération » .

Que devons-nous en conclure pour la question qui nous occupe ? Si une politique délibérative est une condition nécessaire d'une restauration de la reconnaissance là où a prévalu l'humiliation, le mépris et la mésestime sociale, elle n'est pas une condition suffisante. Car elle présuppose non seulement la garantie de droits fondamentaux mais surtout une forme de coopération

41. Honneth, 1999b.

42. Honneth, 1999b, p. 175.

43. Honneth, 1999b, p. 176.

sociale, c'est-à-dire d'activité dont tous les agents sont aussi les bénéficiaires. Celle-ci est génératrice d'un sens de la coopération et d'une estime de soi pour ceux qui y prennent part et, pour cette raison, donne, à leurs yeux, une raison d'être à la délibération publique.

On objectera bien sûr que la forme que doit prendre la coopération sociale, que les critères de ce qui constitue une bonne contribution et une juste coopération font l'objet de désaccords. Par conséquent, en dernier ressort, ce n'est qu'à travers la délibération publique que l'on pourra établir si et comment un mode déterminé de coopération sociale peut être générateur de reconnaissance. Dans le champ de la division du travail, comme dans d'autres, la délibération permet la problématisation des normes de reconnaissance en vigueur dans ce qu'elles peuvent avoir d'humiliant et la construction, toujours fragile certes, de normes alternatives. Une juste coopération sociale présuppose donc une juste délibération. Mais la proposition inverse est tout aussi vraie : une juste délibération publique présuppose, comme condition d'effectuation, une coopération sociale qui, à défaut d'être juste, devrait, à tout le moins, être décente au sens que A. Margalit donne à ce terme⁴⁴. Une coopération décente ne devrait pas générer cette humiliation, cette mésestime sociale, qui affectant le rapport à soi, empêcherait un agent de se percevoir comme pleinement participant à la vie sociale. L'exclusion socio-économique, qui, on le sait, ne se réduit pas simplement à la privation du bénéfice des droits sociaux et qui s'accompagne souvent d'une vulnérabilité socio-affective⁴⁵, peut, à cet égard, être considérée comme l'obstacle majeur à la décente que requiert la promotion de l'idéal délibératif.

Une communauté politique ne peut offrir les bases d'une reconnaissance mutuelle, d'une estime mutuelle, que si elle donne à tous ses citoyens l'opportunité de faire des choses ensemble, de s'inscrire dans des projets coopératifs qui les transcendent. Cette nécessité d'un agir commun avait déjà été soulignée par H. Arendt en son temps. Mais sa nostalgie à l'égard de la *polis* et sa conception réductrice du travail l'avaient menée à croire que l'action commune ne pouvait s'inscrire que dans l'espace politique. Or, il n'y pas de raison particulière de penser que le sens de la coopération ne pourrait se développer dans d'autres champs de la structure de base de la société : dans le champ socio-économique — où le sens de la coopération peut s'enraciner dans un projet de construction d'un système de protection sociale, par exemple — ou dans le champ de la société civile⁴⁶. Sans la conviction partagée que nous avons à contribuer et à recevoir dans la réalisation de projets de coopération, l'espace public de la délibération perd sa substance et sa raison d'être⁴⁷.

44. Margalit, 1996.

45. Castel, 1995.

46. Voir, par exemple, les thèses développées par M. Walzer, 1992.

47. On pourrait objecter que la conception forte de la coopération sociale ici suggérée nous expose aux critiques souvent adressées aux visions communautariennes de la communauté politique. Dans nos sociétés pluralistes, il serait impossible de s'accorder sur un projet politique

La faiblesse des réflexions contemporaines sur la démocratie délibérative est qu'elles ne thématisent pas cette condition et semblent tenir pour acquises les formes d'organisation de la production sociale générées par le marché et, secondairement, par la régulation bureaucratique. Au vu des évolutions politiques récentes, il ne serait certainement pas superflu de se poser la question de savoir si la pratique démocratique n'exigerait pas une transformation de ces formes de coopération et surtout une éradication du monopole qu'elles ont acquis, sinon dans les faits, au moins au niveau idéologique dans la définition de ce qu'est une activité socialement utile. En d'autres termes, il y aurait lieu de penser les conditions de la cooriginarité d'une démocratie délibérative et d'une coopération sociale juste (au moins décente). Dans quelle mesure la division sociale du travail instaure-t-elle des formes de reconnaissance favorables à la délibération ? Voilà une question qui mérite d'être posée, même si elle ne peut être résolue politiquement que par la délibération elle-même. A défaut, toute procédure de délibération politique demeurera abstraite ou — pire — risquera d'apparaître comme une ruse destinée à conforter la position de ceux qui profitent de l'exclusion et de l'exploitation dans le champ socio-économique et de l'atomisation des rapports sociaux.

commun. Et, de plus, nous devrions reconnaître que là où de tels projets ont vu le jour ce fut toujours au prix des nationalismes excluants et violents (Kymlicka, 1990, p. 225). À cette double objection, nous pouvons rapidement apporter une double réponse.

1° La conscience partagée que nous avons à faire des choses en commun ne requiert pas un accord sur une conception de la vie bonne ni même sur une conception de la justice qui apporterait une justification substantielle à ce projet. La construction d'un système de protection sociale peut apparaître aux yeux des citoyens comme une chose qu'ils font et ont à faire ensemble alors même qu'ils sont en désaccord sur les principes de justice qui doivent le régir. Le compromis social-démocrate qui s'est élaboré en Europe occidentale dans les années d'après-guerre en est un bon exemple. Et si ce compromis est aujourd'hui mis à mal dans certains pays occidentaux, c'est notamment parce qu'il n'a pu s'ouvrir aux nouvelles formes que pourrait prendre la participation à la vie sociale ainsi qu'aux nouvelles formes d'exclusion socio-économique générées par les transformations du marché.

2° On doit certes admettre que la conscience de la coopération entre les citoyens en vue d'un agir commun a très souvent émergé dans un mouvement d'opposition à un Autre présenté comme un ennemi commun. La guerre fut un ferment considérable dans la formation des identités politiques. Mais il n'est pas pour autant évident qu'il faille suivre Carl Schmitt lorsqu'il affirmait que la communauté politique ne peut se construire que sur la séparation ami/ennemi. Tout d'abord, parce que toute forme de coopération entre les citoyens doit être soumise à l'épreuve de la délibération publique. Si un projet implique toujours une part de lutte, voire l'exclusion (par exemple, sous la forme d'une discrimination entre nationaux et étrangers), celles-ci doivent être justifiables au regard de l'exigence universelle de l'égal respect. Ensuite, même si on peut admettre que tout dessein collectif ne peut que se construire dans une *lutte* pour la reconnaissance, nous sommes en mesure aujourd'hui d'imaginer une désobjectivation de cette lutte. Face aux défis politiques contemporains — la qualité de l'environnement, les menaces que font peser les intégrismes, la réduction de la dette,... — il ne s'agit plus tant pour une communauté humaine de s'opposer à une autre communauté, ni pour une classe d'en combattre une autre, mais plutôt de s'opposer à des forces intérieures qui habitent les individus et les sociétés et qui induisent des normes de reconnaissance injustes.

Nous venons de montrer que la démocratie délibérative présuppose structurellement l'instauration de formes sociales de reconnaissance prédiscursives. Je voudrais, pour terminer, évoquer un second problème que pose l'effectuation motivationnelle de l'idéal délibératif. La disposition à entrer dans la délibération publique ne repose pas seulement sur des conditions structurelles : la jouissance des droits fondamentaux et l'inclusion dans la coopération sociale. Elle suppose aussi que les discours produits dans l'espace public n'inhibent pas la participation de certains citoyens et ne handicapent pas la reconnaissance de la pertinence des jugements qu'ils posent. Or des paroles prononcées dans un débat public peuvent parfois être ressenties comme humiliantes ou blessantes. Lorsque cette blessure atteint le respect de soi ou l'estime de soi, elle peut inciter le citoyen à se tenir en marge du débat public, ou, pire encore, à être marginalisé par ses interlocuteurs. On pense bien sûr à l'expression de propos racistes affirmant la supériorité d'une race ou d'une culture sur une autre. Mais ce n'est peut-être pas ce type de propos qui pose les difficultés les plus importantes pour la réflexion qui nous occupe. Car on peut sérieusement mettre en doute le fait que de tels propos constituent des *arguments* et aient par conséquent une place légitime dans le débat public⁴⁸. Une difficulté plus sérieuse est posée par des arguments qui, tout en étant de vrais arguments avancés et reproduits de manière sincère et réfléchie, peuvent aussi être blessants au point d'affecter le respect de soi de certaines personnes ou d'induire une image dépréciative de leur groupe d'appartenance.

C'est ainsi que dans nos sociétés contemporaines, certains dénis de reconnaissance peuvent résulter de la négation de la capacité de certaines personnes à accéder à l'autonomie en raison même de leurs pratiques ou de leurs appartenances religieuses ou culturelles. Le dénigrement et la dévalorisation de certaines identités culturelles ne repose plus ici sur l'affirmation de la supériorité d'un corpus de valeurs substantielles sur un autre, d'une conception de la vie bonne sur une autre (la supériorité des valeurs de l'Occident chrétien sur celles d'autres cultures, par exemple). Une source plus insidieuse de dénigrement peut trouver son origine dans l'idée que certaines identités culturelles ne permettent pas (ou pas encore) cette forme de réflexivité critique qu'a apportée la culture moderne. C'est en raison même de ce déficit d'autonomie que l'on devrait cultiver une prudence vis-à-vis de certaines manifestations culturelles. Même si l'idée est vraie ou en tout cas argumentée, son expression peut néanmoins être blessante.

Le débat sur le foulard islamique illustre très bien ceci. Dans cette controverse, une des positions communément avancées consiste à dire que le port du *hijâb* dans l'espace public est inacceptable parce qu'il est la manifestation d'un attachement à une tradition qui proscrit la distance critique

48. Ceci ne signifie pas nécessairement que la loi doit sanctionner l'expression de propos racistes. C'est un autre débat.

et qui reproduit la domination masculine⁴⁹. Ce type d'argument soulève en fait deux questions : celle de sa validité bien entendu (a) mais aussi celle des effets que peut produire son invocation en particulier dans certains contextes où se développe l'islamophobie (b).

- (a) La validité de l'argument mentionné est discutable. Certains travaux sociologiques⁵⁰ tendent à invalider l'interprétation qu'il donne du port du voile. Nombre de jeunes filles musulmanes qui portent le foulard le feraient par choix raisonné et la justification qu'elles apportent témoigne d'un degré de maturité et d'autonomie dans le jugement qui n'a rien à envier à celui des autres jeunes de leur âge. C'est ainsi que le port du foulard est pour certaines d'entre elles un moyen d'assurer leur promotion sociale par les études et par l'emploi tout en évitant une rupture avec leur famille. Bien entendu, ces observations n'excluent pas que dans d'autres situations, le foulard puisse être un moyen d'oppression. Mais quoiqu'il en soit sur le fond, pour un défenseur de la démocratie délibérative, la question de la validité des arguments qui plaident pour ou contre le port du voile dans l'espace public ne peut, il est vrai, être tranchée a priori. Elle ne peut l'être que dans un débat public qui doit bien entendu associer les premières intéressées.
- (b) Néanmoins si l'on veut associer pleinement les premières intéressées à un tel débat, il faut veiller à ce que l'expression publique de leur position ait un sens pour elle et qu'elles soient reconnues comme des personnes capables de poser un jugement sur leur propre pratique religieuse comme femme musulmane. Or c'est précisément ici que l'invocation de l'argument mentionné plus haut peut poser problème. Car indépendamment de la question de sa validité, l'expression, fut-elle prudente et bien intentionnée, de cet argument peut avoir des effets négatifs sur la reconnaissance des jeunes femmes qui sont visées et potentiellement sur leur possibilité effective de prendre part au débat public. Les études sociologiques mentionnées plus haut relèvent également que l'imputation d'absence de maturité, c'est-à-dire d'absence d'autonomie dans le jugement, qui leur est explicitement adressée peut être ressentie douloureusement, comme déni de reconnaissance, manque de respect par les jeunes femmes musulmanes qui en sont victimes⁵¹. On ne mesure certainement pas assez — et on concédera que ce n'est pas aisé — l'impact que peut avoir ce type d'argument (reproduit dans d'autres contextes) sur celles ou ceux qui sont visés. Cet impact peut affecter directement

49. C'est en tout cas un point qui ressort clairement des analyses de la controverse, telle qu'elle s'est déroulée en Belgique et ailleurs. C'est ce que relève notamment J.-Y. Carlier, 2000, p. 247) : « Tel fut bien, chez nous aussi, l'enjeu pour beaucoup. Ces jeunes filles, revendiquant le port du foulard, n'étaient-elles pas manipulées par des intégristes décidés à remettre fondamentalement en question les acquis de la laïcité ».

50. Brion, 2000.

51. Brion, 2000.

le respect de soi et l'estime de soi, ou de manière indirecte contribuer à la reproduction d'une image sociale dépréciative d'un groupe ou d'une culture. Cet impact devient éminemment problématique pour la démocratie délibérative lorsqu'il conduit les victimes à ne pas s'exprimer publiquement (« A quoi bon puisque nous n'en sommes pas capables ! ») ou, quand elles le font, à voir leur position disqualifiée sous prétexte de carence réflexive.

Quelle conclusion doit être tirée du constat qui précède ? Il nous invite certainement à la modestie quant aux vertus de la pratique délibérative. Comme cela a été souligné plus haut (2.4), il est vraisemblable que cette pratique ait des vertus inductrices de reconnaissance et donc de respect de soi et d'estime de soi. Mais il est tout aussi vrai que dans certaines circonstances, l'expression publique de raisons peut générer de la mésestime qui à son tour inhibe et handicape la participation au débat public. Ce problème n'a vraisemblablement pas de réponse sociale structurelle. On perçoit mal en effet comment on pourrait réguler l'usage de la parole, a fortiori de la parole argumentée, de manière à éviter qu'elle ne soit blessante. Et même si c'était possible, imposer des limites substantielles à l'usage public de la raison serait à la fois paternaliste et contre-productif au regard de la promotion de l'idéal délibératif. Néanmoins le fait que l'expression de certaines positions puisse miner la reconnaissance mutuelle que suppose le débat public devrait nous inciter à une certaine prudence morale. Cette prudence pourrait s'exprimer sous la forme de la maxime suivante : même lorsque des arguments nous apparaissent pleinement justifiés, nous devons éviter que leur énonciation dans le débat public n'induisse des effets de mésestime sociale qui empêcheraient certaines personnes de pouvoir exprimer leur point de vue ou de pouvoir le faire entendre pleinement dans la suite du débat. Il faut surtout manier avec précaution les arguments *ad hominem* qui mettent en question les aptitudes de certaines personnes à poser des jugements, à argumenter ou à contribuer à la vie sociale. La maxime mentionnée ne justifie en aucun cas une quelconque limitation juridique à la liberté d'expression. Mais elle attire plutôt notre attention sur ce que J. Rawls aurait appelé un « devoir de civilité »⁵² du citoyen lorsqu'il argumente dans l'espace public et qui ne peut se justifier qu'au nom même de la poursuite d'une pratique délibérative associant tous les intéressés.

Concluons

Notre parcours a d'abord visé à montrer qu'une compréhension adéquate de l'enjeu normatif sous-jacent aux luttes pour la reconnaissance ne pouvait être honoré que par une forme délibérative de démocratie. Celle-ci permet

52. Rawls, 1993, p. 217. On notera que ce devoir est beaucoup moins contraignant que celui que propose Rawls quand il demande aux citoyens de sociétés pluralistes de s'abstenir d'invoquer tout argument qui présupposerait la vérité d'une doctrine compréhensive particulière.

en effet une mise en question des normes de reconnaissance génératrices de mésestime sociale et peut, par les opportunités de participation politique qu'elle offre, générer du respect de soi et de l'estime de soi. Toutefois la disposition à participer à la délibération ne peut se développer pleinement que moyennant des formes sociales de reconnaissance qui ne se nouent pas exclusivement dans l'espace de la délibération. Nous avons essayé de tirer deux conséquences de cette thèse. Tout d'abord, la promotion de l'idéal délibératif repose sur des conditions structurelles, en particulier l'instauration d'une juste division sociale du travail. Ensuite, l'usage public de la raison dans la délibération doit demeurer attentif aux effets de l'énonciation de positions susceptibles de contribuer à la reproduction de formes de mésestime sociale qui, en retour, compromettraient la participation à la délibération.

Bibliographie

- Brion, Fabienne, « Des jeunes filles à sauver aux jeunes filles à mater : identité sociale et islamophobie », dans Manço U., éd., *Voix et voies musulmanes en Belgique*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint Louis, 2000, p. 115-146.
- Dejours, Christophe, *Souffrance en France. La banalisation de l'injustice sociale*, Paris, Seuil, 1998.
- Carlier, Jean-Yves, « Deux facettes des relations entre le droit et l'islam : la répudiation et le foulard », dans Dassetto F. (éd.), *Facettes de l'islam belge*, Bruxelles, Academia-Bruylandt, 2000, p. 239-251.
- Castel, Robert, *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Paris, Fayard, 1995.
- Chaumont, Jean-Michel et Pourtois, Hervé, éd., *Souffrance sociale et attentes de reconnaissance. Autour du travail d'Axel Honneth*, Louvain-la-Neuve, *Recherches sociologiques*, vol. 30, n° 2, 1999.
- Cohen, Joshua, « Deliberation and Democratic Legitimacy », dans Hamlin, A. et Pettit, P. dir., *The Good Polity. Normative Analysis of the State*, Oxford, B. Blackwell, 1989, p. 17-34.
- Cooke, Maeve, « Habermas, Autonomy, and the Identity of the Self », *Philosophy and Social Criticism*, 18/3-4, 1992, p. 269-291.
- Cooke, Maeve, « Five arguments for deliberative democracy », *Political Studies*, vol. 48/n°5, p. 947-969.
- Duhamel, André - Weinstock, Daniel et Tremblay Luc B., éd., *La démocratie délibérative en philosophie et en droit : enjeux et perspectives*, Montréal, Editions Thémis, 2001.
- Fishkin, James S., *The Voice of the People. Public Opinion and Democracy*, New Haven-London, Yale University Press, 1995.
- Fraser, Nancy, *Justice Interruptus. Critical Reflections on the Postsocialist Condition*, New York-Londres, Routledge, 1996.

- Fraser, Nancy, « Social justice in the age of identity politics : redistribution, recognition, and participation », dans *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 19, Salt Lake City, University of Utah Press, 1998a.
- Fraser, Nancy, « Penser la justice sociale : entre redistribution et revendications identitaires », *Politiques et sociétés*, vol. 17, n°3, 1998b, p. 9-37.
- Fraser, Nancy, *Adding Insult to Injury : Social Justice and the Politics of Recognition*, Londres, Verso, 1999.
- Fraser, Nancy, « Rethinking recognition », *New Left Review*, 3, may/june 2000, p. 107-120.
- Gutmann, Amy et Thompson, Dennis, *Democracy and Disagreement*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1997.
- Habermas, Jürgen, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1992, Tr. fr. : *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 1997.
- Habermas, Jürgen, *La pensée postmétaphysique. Essais philosophiques* (trad. R. Rochlitz), Paris, Armand Colin (Théories), 1993.
- Habermas, Jürgen, *L'intégration républicaine : essais de théorie politique*, Paris, Fayard, 1998.
- Honneth, Axel, « Reconnaissance », dans Canto-Sperber, Monique, dir., *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, P.U.F., 1996, pp. 1272-1278.
- Honneth, Axel, « Intégrité et mépris. Principes d'une morale de la reconnaissance », dans Chaumont J.-M. et Pourtois H., dir., *Souffrance sociale et attentes de reconnaissance. Autour du travail d'Axel Honneth, Recherches sociologiques* (Louvain-la-Neuve), vol 30, n°2, 1999a, p. 11-22.
- Honneth, Axel, « La démocratie, coopération réflexive : John Dewey et la théorie contemporaine de la démocratie », *Mouvements*, n°6, 1999b, p. 169-178.
- Kymlicka, Will, *Liberalism, Community and Culture*, , Oxford, Oxford University Press, 1989.
- Kymlicka, Will, *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Oxford, Clarendon Press, 1990.
- Kymlicka, Will, *Multicultural Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- Margalit, Avishai, *The Decent Society* (trans. N. Goldblum), Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1996.
- Mesure, Sylvie et Renaut, Alain, *Alter ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, Aubier, 1999.
- Pamental, Matthew, « What is it like to be a deliberative democrat », dans Tozer, Steve, dir., *Philosophy of Education*, Urbana, Philosophy of Education society, 1999.

- Pourtois, Hervé, « Droits fondamentaux et démocratie délibérative », dans M. Coutu et al., dir., *Droits fondamentaux et citoyenneté. Une citoyenneté fragmentée, limitée, illusoire ?*, Montréal, Thémis ; Onâti, Editions de l'IISJ, 2000, p. 55-86.
- Sainsaulieu, Renaud, *L'identité au travail*, Paris, FNSP, 1987.
- Shklar, Judith, « Justice et citoyenneté », dans Affichard, J. et de Foucauld J.-B., *Pluralisme et équité. La justice sociale dans les démocraties*, Paris, Ed. Esprit, 1995, p. 85-101.
- Taylor, Charles, *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1992, Tr. fr. : *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Aubier, 1994.
- Todorov, Tzvetan, « Du culte de la différence à la sacralisation de la victime », *Esprit*, n°212, 1995, p. 90-102.
- Tully, James, « Struggles over recognition and distribution », *Constellations*, 7/4, 2000, p. 469-482.
- Vielle, Pascale, « Pour une "normalisation de la prostitution" », *Documents de la Chaire Hoover d'éthique économique et sociale*, 77, Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, 2001.
- Walzer, Michael, « The Civil Society Argument », in *Dimensions of Radical Democracy : Pluralism, Citizenship, Community* (Chantal, Moffe, éd.), London, Verso, 1992, pp. 89-107.
- Weinstock, Daniel, « Démocratie et délibération », *Archives de philosophie*, 63/3, 2000, p.405-421.
- Young, Iris Marion, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990.
- Young, Iris Marion, « Communication and the Other : Beyond Deliberative Democracy », dans S. Benhabib, dir., *Democracy and Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1996, pp. 120-135.
- Young, Iris Marion (1997), « Unruly categories : a critique of Nancy Fraser's dual systems theory », *New Left Review*, 222, p. 147-159.

Réconciliation et éthique de la mémoire publique

Eamonn Callan

La démocratie délibérative
Volume 29, numéro 2, automne 2002

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/006258ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/006258ar>

[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

Callan, E. (2002). Réconciliation et éthique de la mémoire publique. *Philosophiques*, 29 (2), 311–326. <https://doi.org/10.7202/006258ar>

Résumé de l'article

Cet article examine quelques idées concernant ce que j'appelle une éthique de la mémoire publique. Plus exactement, il considère comment les citoyens devraient apprendre à se souvenir du mal politique commis et subi dans des sociétés marquées par les circonstances de la réconciliation, dans lesquelles la stabilité politique et les pratiques démocratiques sont mises en péril par des souvenirs collectifs qui alimentent l'antipathie mutuelle et le ressentiment entre les citoyens d'un même État. Comment des communautés démocratiques fonctionnelles peuvent-elles être réparées ou créées à nouveau lorsqu'elles ont été fracturées par des hostilités historiques ? Cet article examine un certain nombre de réponses possibles à cette question en utilisant une conception délibérative de ce qu'une communauté démocratique fonctionnelle devrait être. Cette conception s'incarne en gros dans deux normes démocratiques : l'impartialité et l'inclusion. C'est en référence à ces deux normes que l'article discute différentes tentatives actuelles de remplacer les anciennes histoires nationales, qui s'appuyaient sur les mythes civiques, par des histoires multiculturelles qui les refusent.

Réconciliation et éthique de la mémoire publique

EAMONN CALLAN

Stanford University School of Education

ecallan@stanford.edu

RÉSUMÉ. — Cet article examine quelques idées concernant ce que j'appelle une éthique de la mémoire publique. Plus exactement, il considère comment les citoyens devraient apprendre à se souvenir du mal politique commis et subi dans des sociétés marquées par les circonstances de la réconciliation, dans lesquelles la stabilité politique et les pratiques démocratiques sont mises en péril par des souvenirs collectifs qui alimentent l'antipathie mutuelle et le ressentiment entre les citoyens d'un même État. Comment des communautés démocratiques fonctionnelles peuvent-elles être réparées ou créées à nouveau lorsqu'elles ont été fracturées par des hostilités historiques ? Cet article examine un certain nombre de réponses possibles à cette question en utilisant une conception délibérative de ce qu'une communauté démocratique fonctionnelle devrait être. Cette conception s'incarne en gros dans deux normes démocratiques : l'impartialité et l'inclusion. C'est en référence à ces deux normes que l'article discute différentes tentatives actuelles de remplacer les anciennes histoires nationales, qui s'appuyaient sur les mythes civiques, par des histoires multiculturelles qui les refusent.

ABSTRACT. — This article examines some ideas about what I call the ethics of public memory. More exactly, it considers how citizens should learn to remember political evil done and endured in societies marked by the circumstances of reconciliation in which political stability and democratic practices are thwarted by collective memories that fuel mutual antipathy and resentment among citizens of a common state. How democratically functional national communities can be repaired or created anew when they have been fractured by historical enmities? The article examines a number of possible answers using a deliberative conception of what a functional democratic community should be. This conception is roughly embodied in two democratic norms : impartiality and inclusion. It is in reference to those two norms that the article discusses current attempts at replacing the old national histories, which relied on civic myths, by multicultural histories, which eschew them.

1

Les frontières des États modernes ont été établies par des événements qui ont souvent transformé en concitoyens des gens déjà divisés par de profondes hostilités. Dans plusieurs cas, les hostilités ont été exacerbées par l'histoire subséquente. Ainsi, des mémoires collectives rivales sont transmises au fil des générations aux enfants qui, à la longue, transmettent à leurs propres enfants une hostilité qui participe à la constitution de leur identité. Dans ces conditions, la stabilité de tout État est vulnérable, et la coopération démocratique entre les différents groupes peut être presque impossible.

La puissance destructrice de l'hostilité ancestrale s'est avérée durable même lorsqu'il y a eu mélange des populations, avec pour conséquence que

la question de savoir à quel groupe tel ou tel doit être rattaché est de plus en plus arbitraire. Déjà la facilité avec laquelle la mémoire collective peut être utilisée comme élément déclencheur de la terreur est remarquable. Une faible dose de démagogie peut avoir des répercussions d'une ampleur étonnante en temps de crise politique ou économique¹, et des récriminations historiques presque entièrement oubliées par plusieurs peuvent ressurgir avec violence et cruauté sur une échelle effroyable.

En fait, les récriminations historiques entre les groupes n'ont pas besoin d'être particulièrement anciennes pour dissoudre la coopération démocratique ou même les rudiments de l'ordre social. Une société antérieurement homogène sur le plan ethnique peut avoir été transformée en l'espace d'une génération par l'immigration. (L'immigration n'ayant pas besoin d'être une conséquence de la décolonisation, même si c'est fréquemment le cas.) Au sein de cette génération, les enfants d'immigrants grandissent avec les récits du mépris ou de la brutalité endurés par leurs parents en tant qu'étrangers indésirables dans cette société. Et avec le temps, ces enfants expérimenteront la même brutalité ou le même mépris. Ils n'ont jamais vécu ailleurs, mais ils en viennent à croire qu'ils demeureront toujours des étrangers indésirables. L'histoire de leur peuple au sein de l'État est brève mais douloureuse et leur rage envers ce qui semble être une exclusion permanente du plein statut de citoyen, souvent provoquée par leurs ennemis les plus xénophobes au sein de l'État, enflamme une violence épisodique et nourrit un désengagement politique désespérant.

Il y a, enfin, des hostilités provoquées par les histoires récentes d'un gouvernement autocratique ou totalitaire. Les victimes de l'oppression vivent aux côtés de ceux qui ont perpétré ces abus ou en ont profité. Les complices des atrocités de l'ancien régime étaient trop nombreux pour être tous punis ou trop de torts ont été sanctionnés légalement au moment où ils étaient commis pour qu'une réparation soit possible devant les tribunaux. La justice rétributive peut être impossible à atteindre, et la responsabilité à l'égard des atrocités commises est souvent vigoureusement contestée. La dignité des victimes requiert pourtant une réparation sur le plan moral, et l'État semble irrévocablement entaché par le passé tant que rien n'est fait pour réparer les torts dont l'existence même avait été officiellement niée pendant si longtemps.

Les circonstances générales que je viens d'évoquer — appelons-les « les circonstances de la réconciliation » — sont des épreuves dans lesquelles la stabilité politique et les pratiques démocratiques sont perturbées par les mémoires collectives qui alimentent l'antipathie mutuelle et le ressentiment entre les citoyens d'un même État. Le conseil qui est habituellement donné à

1. On a souvent fait la remarque ces dernières années à propos de la destruction causée par Milosevic dans les Balkans : « Sans la propagande diffusée par Slobodan Milosevic à propos de la façon dont les Musulmans mangeaient des bébés serbes et prenaient des femmes serbes pour leurs harems, les Serbes ne se seraient pas retournés si brutalement contre leurs voisins ». [Tina Rosenberg, "Afterword", dans Meredith, Martin, *Coming to Terms : South Africa's Search for Truth*, avec une préface et une postface par Tina Rosenberg, New York : Public Affairs, 1999.]

une communauté aux prises avec ces circonstances est d'oublier le passé et de rétablir la vie politique sur de nouvelles bases. Mais puisque la politique du présent ne peut être rien de plus que la politique que le passé rend possible, ce conseil est dénué de sens. Un nouveau départ en politique peut parfois nécessiter une rupture morale avec le passé, tout comme lorsque l'amnistie pour les meurtriers appartenant à des factions opposées s'impose comme le prix que chacun doit payer pour la paix. Mais si l'amnistie est un renoncement à la justice rétributive, elle n'autorise pas l'amnésie collective. Et se souvenir sincèrement du mal commis est l'une des tâches qu'il faut entreprendre si l'on veut s'assurer que le nouveau départ moral que l'on vise soit véritable.

Je veux esquisser quelques idées à propos de ce qui pourrait être appelé l'éthique de la mémoire publique. Plus précisément, je veux examiner comment les citoyens devraient apprendre à se souvenir du mal politique commis et subi dans les sociétés marquées par les circonstances de la réconciliation. Je suppose que ces circonstances doivent être comprises dans le contexte d'un État moderne ou d'États multinationaux dans lesquels la sécession ou la redéfinition des frontières politiques est rarement réalisable. Je suppose également que les institutions politiques internationales qui pourraient dépouiller les États d'une bonne partie de leur autorité actuelle et les nations d'une bonne partie de leur emprise sur l'imaginaire populaire restent toujours pour la plupart une lointaine perspective. Ces données de départ requièrent que nous réfléchissions sur la façon dont des communautés nationales fonctionnelles démocratiquement peuvent être réparées ou créées à nouveau lorsqu'elles ont été fracturées par des hostilités historiques. La réconciliation, en d'autres mots, est un type de construction de la nation même si certains des torts qu'elle s'efforce de rétablir sont souvent le legs de projets antérieurs de construction de la nation.

2

La réconciliation politique requiert la résolution du conflit politique. Mais toute résolution n'est pas réconciliation. Ceux qui éprouvent un ressentiment amer devant la défaite de leur cause ne peuvent se réconcilier avec ceux qui l'ont assurée, même lorsque le conflit s'est terminé depuis longtemps. La réconciliation personnelle consiste dans le rétablissement d'une amitié perdue, et son analogue politique doit consister en des liens d'amitié civique ou de solidarité à recouvrer ou à recréer à nouveau à la suite du conflit. La guerre civile américaine a pris rétrospectivement la forme d'un conflit fratricide, même s'il n'y avait rien de particulièrement fraternel dans les relations entre combattants. La fiction d'une fraternité rompue était un moyen avantageux de réinterpréter les antipathies violentes de la guerre d'une façon qui résonne d'une nouvelle aspiration partagée à rétablir la coopération sociale entre les populations blanches du Nord et du Sud².

2. Blight, David W., *Race and Reunion : the Civil War in American Memory*, Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 2001.

Cette réconciliation en particulier est révélatrice pour une autre raison. La subordination systématique des Noirs théoriquement affranchis sous les lois et coutumes de « Jim Crow » était solidement établie à travers les États du Sud dans la dernière décennie du XIX^e siècle. Ce dispositif a joué un rôle crucial dans la consolidation de l'unité de l'État-nation américain moderne, en dépit de son caractère terriblement oppresseur. La réconciliation peut donc être réalisée à des coûts qui sont moralement répugnants, même si refuser d'assumer ces coûts perpétue le conflit et la coercition. Cela étant, les appels aux valeurs de la réconciliation sont vides en l'absence de clarté quant au caractère substantiel de la communauté politique dans laquelle ceux qui sont actuellement divisés sont supposés atteindre la solidarité.

Cela m'oblige à dire quelques mots à propos de la façon dont je comprends l'idée d'une communauté démocratique fonctionnelle. Je suppose que la politique, dans le meilleur des cas possibles, doit réaliser deux normes démocratiques qui nous sont familières, et que celles-ci auront prise sur la culture civique de toute communauté de ce genre. Premièrement, je suppose qu'un débat politique est un débat moral entre égaux à propos de l'exercice du pouvoir public. Il est délibératif plutôt que stratégique. Cela présuppose que nous soyons capables de faire la différence de façon plus ou moins fiable entre des intérêts particuliers ou privés, d'une part, et le bien commun et les droits des individus ou des groupes, d'autre part. Le débat politique comporte ainsi une norme d'*impartialité* : les intérêts de tous ceux qui font partie de la communauté des citoyens doivent être considérés sans préjugé ou parti-pris dans la prise de décisions politiques collectives. Deuxièmement, la délibération implique une norme d'*inclusion* : les arguments moraux opposés que les citoyens formulent en toute bonne foi dans la délibération doivent être scrupuleusement examinés et le compromis mutuel doit être recherché. Les valeurs publiques seront interprétées de plusieurs façons différentes bien que raisonnables à l'intérieur du donnant-donnant de la vie politique démocratique, et ce même si le consensus demeure le but recherché. Idéalement, les conceptions de chacun doivent être respectées et considérées sérieusement, et même de vagues approximations de cet idéal généreront inévitablement conflits et désaccords que le respect mutuel exige que nous concilions.

Il pourrait sembler au mieux arbitraire de lier le problème de la réconciliation avec l'idéal d'une communauté qui soit démocratique et délibérative. Après tout, la critique peut-être la plus commune formulée contre cet idéal est qu'il est utopique dans le mauvais sens du terme. La politique démocratique ordinaire est trop profondément pénétrée par des conflits d'intérêts individuels et trop peu influencée par les valeurs morales pour que la démocratie délibérative soit plus qu'un rêve chevaleresque. Et si cela est vrai de la politique lorsque des conflits d'intérêts relativement modestes sont en jeu, l'exigence morale de la délibération pourrait sembler particulièrement absurde dans les circonstances de la réconciliation, où le ressentiment et la haine intensifient fortement les frictions habituelles de la vie publique.

Pourtant, en y regardant de plus près, toute interprétation de la démocratie qui abandonne les revendications morales d'inclusion et d'impartialité est précisément ce dont les circonstances de la réconciliation montrent l'absurdité. Le langage que nous employons pour affronter ces circonstances est irréductiblement moral — on parle de la victoire sur l'oppression, de restitution, de rétribution, ainsi de suite, et l'ampleur de ce qui est en jeu teinte la façon dont les groupes de citoyens se perçoivent les uns les autres ainsi que la manière dont ils évaluent les risques de la coopération. Une vision réductrice du jugement moral en politique semble plausible lorsque nous nous attardons aux querelles triviales des groupes d'intérêts, lorsque le conflit survient dans un contexte d'institutions démocratiques stables et relativement justes que l'on tient pour acquis. Après tout, seule une incroyable naïveté porterait quelqu'un à supposer que le débat « moral » en politique n'est pas le plus souvent un genre de sophistique dans lequel l'intérêt particulier des agents publics, suivant astucieusement le contour des intérêts de ceux qu'ils représentent, est avancé sous l'apparence d'un principe moral et noble. Ainsi, tant qu'aucun droit fondamental n'est violé, accepter cette sophistique comme une donnée incontournable de la vie politique pourrait sembler n'être que le simple bon sens. Mais la gravité de ce que nous considérons comme étant en jeu dans les circonstances de la réconciliation, plus particulièrement lorsqu'on se trouve parmi les victimes de l'oppression ou que l'on adhère à leur cause, met en évidence une vision de la politique démocratique à laquelle sont inextricablement attachées des attentes d'un ordre fondamentalement moral. Je pense ici aux attentes concernant l'exercice d'un pouvoir qui soit limité par des normes morales assurant l'égalité des citoyens et protégeant les minorités de tout abus. Et parce qu'une politique de l'intérêt particulier ne peut rencontrer ces attentes de façon fiable, nous sommes conduits vers une conception de la communauté démocratique dans laquelle la délibération commune l'emporte sur toute stratégie de faction.

Une communauté démocratique réalisable dans laquelle les normes d'inclusion et d'impartialité sont généralement satisfaites contiendra aussi de fortes tendances qui la poussent vers d'autres directions, et il serait utopique dans la pire acception du terme de supposer qu'il puisse en être autrement. Ce qui rend ces tendances anti-délibératives particulièrement redoutables dans les circonstances de la réconciliation c'est qu'elles sont typiquement liées avec les forces mythiques et mobilisatrices de la nation elle-même.

3

Les nations sont des communautés politiques intergénérationnelles. Elles sont liées à travers le temps par une identification commune à la communauté, par la conviction partagée que les membres entretiennent des obligations particulières les uns envers les autres en vertu de leur appartenance et par une prétention plus ou moins consensuelle à l'autodétermination politique. Les arguments que les citoyens présentent les uns aux autres en tant que membres d'une même

nation sont des arguments portant sur l'usage du pouvoir partagé qui appartient légitimement à leur communauté politique. La communauté est donc ce qui est dénoté par le préfixe « auto » dans l'idée d'autodétermination nationale. Rien de métaphysiquement substantiel n'est impliqué par cette phrase : tout ce qui est connoté est l'identification aux autres dans le projet collectif de la nation. Mais précisément parce que les arguments qu'échangent les citoyens appartiennent à la vie commune d'un projet collectif intergénérationnel, ils doivent faire appel à une orientation partagée au passé, d'où est né ce projet et qui lui donne son élan. C'est une telle mémoire collective qui rend, pour ainsi dire, le débat public mutuellement compréhensible et, dans la plupart des cas, réciproquement acceptable.

L'idée d'une mémoire civique implique une identité collective de la même manière que l'idée d'auto-gouvernement démocratique. Nos souvenirs individuels — incluant ceux qui influent sur les rôles que nous jouons en tant que citoyens particuliers — ne sont pas les mêmes que ces souvenirs qui resaisissent le sens public du passé que nous possédons en commun en tant que membres d'une communauté nationale. Le nom d'un ami ou d'un membre de la famille sur le *Vietnam Memorial* à Washington suscite un souvenir personnel et le chagrin privé qui lui est associé. Pourtant, le mur en lui-même, avec son énumération sobre et implacable de tous les Américains morts au cours de cette guerre, évoque la mémoire publique et la tristesse d'une nation envers les soldats qu'elle a perdus dans une guerre qui n'a toujours pas de signification publique partagée. La mémoire nationale est créée et soutenue par des choses comme celles-ci : les monuments publics, les noms de rues, l'histoire politique enseignée dans les écoles, les traditions apprises en famille, les rituels civiques, les musées, les sites historiques, et, bien sûr, ces moments où les politiciens démocratiques peuvent assumer effectivement une posture singulièrement solennelle et exaltée et insérer leurs ambitions dans le grand récit de la nation elle-même.

Benedict Anderson a fait l'affirmation devenue fameuse que toutes les nations sont des « communautés imaginées ». Cela veut dire que les nations sont rendues possibles à travers le pouvoir constructif de l'imagination. Les êtres humains ne rencontreront directement qu'une infime partie seulement de ceux qui partagent avec eux ces représentations imaginées de la nation, et pourtant ce sont ces mêmes représentations qui constituent la nation. « Un Américain ne rencontrera ni ne connaîtra jamais plus qu'une poignée de ses quelques 240 000 concitoyens Américains. Il n'a aucune idée de ce qu'ils peuvent projeter à un moment quelconque. Mais il a une entière confiance dans leur activité assidue, anonyme et simultanée »³. La nation ainsi « imaginée » n'est pas simplement imaginaire, pas plus que ne le sont d'autres collectivités à grande échelle dans lesquelles les gens s'identifient de façon

3. Anderson, Benedict, *Imagined Communities : Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, nouvelle éd., London : Verso, 1991, p. 26.

consciente. Cependant Anderson veut également suggérer que l'imaginaire est profondément impliqué dans l'être même des nations. Il souhaite, en effet, nous convaincre non seulement du fait qu'une mémoire publique commune est nécessaire à toute citoyenneté nationale, mais que le contenu de cette mémoire doit remplir les fonctions influentes, porteuses de sens et mobilisatrices du mythe social.

L'argument d'Anderson sur ce point est basé en partie sur l'idée qu'une histoire nationale mythique remplit le vide psychologique créé par la sécularisation rationaliste propre à la modernité : « La désintégration du paradis : rien ne rend la fatalité plus arbitraire. L'absurdité du salut : rien ne rend un autre type de continuité plus nécessaire. Ce dont on avait besoin alors était une transformation laïque de la fatalité en continuité, de la contingence en sens »⁴. La grande nation a rempli cette fonction. Mais ceci n'est qu'une demi-vérité révélatrice. Après tout, la religion a servi aussi souvent de repère local déterminant de la nationalité qu'elle n'a été cette source vivante de mythe que le nationalisme allait remplacer. Quoi qu'il en soit, le fondement mythique commun de la nation et de la religion est évident dans l'intensité et le caractère récalcitrant que la mémoire nationale collective peut manifester, dans la puissance émotive que ses récits de gloire patriotique et de martyr peut exercer, ainsi que dans la force avec laquelle elle relie les grandeurs et tragédies anciennes à des avenir utopiques. Le problème est alors que les enjeux du dialogue entre groupes à l'intérieur des États-nations qui font face à de sérieux problèmes de réconciliation deviennent dangereusement importants. Ce n'est pas simplement que des torts anciens doivent être réparés ; c'est que des identités anciennes doivent être reconstruites lorsque leurs sources mythiques traditionnelles sont mises en cause.

4

Je soutiens que l'éthique de la mémoire publique qui sied aux circonstances de la réconciliation requiert l'adoption d'une attitude sceptique quant aux structures caractéristiques du mythe national. En même temps, je soutiens que la démolition du mythe national peut elle-même prêter le flanc à certains maux civiques auxquels une mémoire publique civique résistera.

Pour qu'une nation survive et prospère, les gens ont besoin de raisons à la fois pour soutenir la communauté imaginée qui en fait des co-nationaux et pour faire des sacrifices lorsque cela est nécessaire pour le bien de la nation. La source de telles raisons a été trouvée traditionnellement dans un passé mythique — ce qu'Anthony Smith nomme l'« âge d'or » — lorsque le caractère distinct de l'identité nationale a été déterminé à travers des événements et des réalisations d'une signification importante et durable⁵. En plus des

4. Ibid., p. 11.

5. Smith, Anthony, *Myths and Memories of the Nation*, Oxford : Oxford University Press, 1999, pp. 65-8, 261-5.

sacrifices et batailles épiques, de tels souvenirs incluent « les mouvements religieux et leurs dirigeants, les migrations, les découvertes et colonisations, la fondation de villes et d'États, les dynasties et leurs rois, les codes de lois et leurs législateurs, les grandes constructions et leurs architectes, les peintres, les sculpteurs, les poètes, les musiciens et leurs oeuvres immortelles ». Selon Smith, le passé national mythique « en vient à définir le caractère normatif d'une communauté en évolution. » Les acteurs historiques deviennent des héros dont l'exemple incite à l'émulation, et les citoyens sont honorés et inspirés par la perspective d'un « potentiel par la filiation » parce que les liens de sang qui les rattachent aux générations antérieures deviennent la promesse d'une gloire et d'un accomplissement futurs⁶. Même aux États-Unis, société d'immigration par excellence, les attraits du « potentiel par la filiation » ont souvent été irrésistibles. Tel que l'a montré Jonathan Zimmerman, lorsque des immigrants d'Irlande, de même que ceux d'Europe du Sud et de l'Est, ont réclamé la révision de l'histoire dans les écoles américaines au début du vingtième siècle, c'était pour faire une place aux héros irlandais, italiens ou polonais au sein du Panthéon de la Révolution américaine ; ce n'était pas pour remettre en question le mythe reçu de la Révolution lui-même⁷.

Les théoriciens politiques perçoivent souvent le contenu mythique de la mémoire collective de façon quelque peu indulgente. Par exemple, dans l'étude magistrale de Rogers Smith sur le droit américain de la citoyenneté, *Civic Ideals*, un rôle nécessaire est donné au mythe dans les politiques des États-nations. D'une part, les exigences de l'exercice du pouvoir politique, même sous des conditions démocratiques favorables, rendent nécessaire l'éveil et le soutien du sentiment que l'ensemble des citoyens constitue un peuple spécial et distinct. Sans une identité valorisée et partagée, l'appui des citoyens ne peut être obtenu, et cette identité commune ne peut être réalisée sans la construction du mythe civique. À l'instar de James Madison, Smith remarque qu'aucune nation n'a établi son identité à partir d'idéaux purement philosophiques et que les mythes qui disent aux citoyens qu'ils sont « choisis et bénis » sont de puissants moyens pour inculquer la loyauté et le respect des lois. Le mythe civique conforte les citoyens dans l'idée que leur appartenance politique est « intrinsèquement juste et bonne » et permet à plusieurs de ceux qui sont en position d'infériorité de se sentir comme faisant partie d'une « plus vaste, plus forte unité ayant une valeur intrinsèque qui continuera de s'épanouir après qu'ils aient péri, de sorte qu'ils n'auront pas vécu en vain »⁸.

Le mythe civique a donc, selon Smith, des fonctions cruciales : mobilisatrice et herméneutique. Il fournit à la fois le cadre interprétatif à l'intérieur duquel les responsabilités et vertus de la citoyenneté doivent être comprises

6. Ibid., p. 262-263.

7. Zimmerman, Jonathan. « Each "Race" Could Have Its Heroes Sung : Ethnicity and the History Wars in the 1920s », *The Journal of American History*, 87, 2000.

8. Smith, Rogers, *Civic Ideals : Conflicting Visions of Citizenship in US History*, New Haven : Yale University Press, 1997, p. 35-9.

ainsi que les raisons motivant l'acquittement de ces responsabilités et la culture de ces vertus. Smith est très sensible au potentiel oppressif du mythe civique, alors même qu'il insiste sur sa nécessité politique. Toutefois, il ne tient pas compte de certaines pathologies qui lui sont endémiques. Plus particulièrement, il ferme les yeux sur les polarisations morales corruptrices que crée le mythe.

Le mythe civique forme — et est formé par — les idéaux politiques et les partis-pris idéologiques, mais la distinction entre le mythe et l'idéal est de première importance. La doctrine des droits de l'homme est un idéal qui permet un ordonnancement de la vie qui peut guider la critique sociale et morale sans masquer à quiconque la dense, ambiguë et immanquablement surprenante particularité du monde humain réel. Mais dans le mythe civique, les idéaux deviennent incarnés lorsque les fondateurs ancestraux sont transformés en personnifications du bien et du juste, et que les ironies embrouillées du changement et du conflit historique sont effacées dans les grandes lignes du récit épique. Les polarités créées par le récit mythique impliquent une perte de finesse du jugement politique et rendent impossible toute critique humaine et libre de préjugés dont dépend une compréhension suffisamment fine de la justice et de l'oppression dans l'histoire. Si la vertu héroïque doit briller d'un éclat mythique, alors le vice — ou plus précisément quiconque est décrit comme s'opposant à ceux qui personnifient la vertu réalisée ou représentée — doit être démonisé. Si la nation doit être sacralisée par la pureté morale de ses héros et les souffrances de tous ceux qui ont souffert en son nom, alors ses adversaires doivent subir une transformation symétrique pour incarner le mal.

Voilà qui me conduit à mon propos principal. Les conflits qui marquent les circonstances de la réconciliation indiquent la présence de crises dans les mythes nationaux dominants. Ils exposent, en effet, les ambiguïtés morales (ou pire) des réalisations de la nation ou mettent en cause des pratiques vénérées que le mythe prétend légitimer. Les groupes marginalisés ou mal représentés par le mythe dominant revendiquent ce qui leur revient, et précisément parce que le mythe dominant est déterminant pour l'identité de tant d'individus, les enjeux du conflit sont extrêmement élevés. Mais la dissolution du mythe national est critique parce qu'aussi longtemps que son pouvoir est maintenu nous ne pouvons attendre du discours politique qu'il honore les prétentions à l'impartialité et à l'inclusion. Le mythe glorifie les intérêts de ses héritiers aux dépens de ceux qui ne peuvent prétendre au « potentiel par la filiation » conféré par le mythe. Plus encore, le besoin d'établir un récit mythique unique faisant autorité restreint inévitablement la pluralité des perspectives et interprétations raisonnables que toute histoire commune riche et complexe évoquera.

Supposons que nous acceptions que le travail de réconciliation requière une mémoire publique démythifiée. La question se pose alors de savoir quel genre de mémoire publique devrait la remplacer. Rappelons-nous que le mythe national remplit une fonction mobilisatrice et interprétative dans les démo-

craties de masse. Il permet ce que Anderson appelle « la camaraderie profonde et horizontale » de l'appartenance commune à la nation. Les circonstances de la réconciliation indiquent des ruptures profondes dans ce lien, mais si la réconciliation doit avoir lieu, ce lien doit être rétabli. Est-ce qu'une mémoire publique démythifiée peut produire ce même résultat ? Un cas intéressant qui permet de répondre oui — ou du moins de répondre oui dans le contexte américain contemporain — se trouve dans la défense vigoureuse que fait Gary Nash d'un patriotisme démocratique post-mythique dans son ouvrage fort intéressant : *History on Trial*⁹.

5

Nash est parmi les historiens américains les plus réputés, et son argumentation est présentée comme une défense des tentatives récentes pour ajuster l'enseignement de l'histoire dans les écoles élémentaires et secondaires aux connaissances contemporaines et multiculturelles de l'histoire de la nation. J'insisterai particulièrement sur cet exemple parce qu'il illustre plusieurs des problèmes qui minent les efforts pour s'appropriier l'histoire dans un esprit de réconciliation.

Pour la grande part de leur histoire, les écoles américaines ont pu, avec une relative facilité, jeter un voile sur les éléments de racisme et sur le caractère oligarchique du mythe dans le récit patriotique de la nation. L'historiographie universitaire américaine n'a pas brusquement et systématiquement divergé de l'histoire patriotique racontée dans les écoles, et ainsi le mythe enseigné aux enfants pouvait revendiquer la légitimité des connaissances de l'époque. Plus important encore, les voix politiques de ceux que ce récit excluait d'une égale citoyenneté demeuraient généralement muettes ou inaudibles. Tout cela a changé. L'historiographie universitaire américaine s'est développée dans les dernières décennies dans des directions qui discréditent plusieurs éléments du récit patriotique traditionnel¹⁰. L'esclavage n'était pas l'institution bénigne et paternaliste telle qu'on l'avait généralement présentée pour la plus grande partie du vingtième siècle ; elle était l'oppression incarnée dans ce qu'elle a de plus terrible. Et l'Émancipation n'a pas sonné la fin de tous les torts résultant de l'esclavage ; ce n'était qu'un épisode au sein de la lutte intermittente et toujours incomplète contre le racisme américain. Ces tournants dans l'historiographie universitaire reflètent des changements plus importants dans le corps politique qui semblent maintenant irréversibles. Des minorités autrefois muettes revendiquent l'égalité et la reconnaissance. Et le lent mais inexorable déclin démographique des Blancs américains vers un statut de minorité parmi d'autres commence à s'inscrire dans la conscience populaire, rendant plus difficile pour quiconque de supposer que l'identité

9. Nash, Gary B., Crabtree, Charlotte and Dunn, Ross E., *History on Trial : Culture Wars and the Teaching of the Past*, 2e éd., New York : Vintage, 2000.

10. Ibid., p. 76-82.

américaine puisse être simplement l'identité blanche. La question est alors de savoir comment la nouvelle histoire multiculturelle pourrait nourrir la mémoire publique nécessaire à la réconciliation raciale aux États-Unis.

Selon Nash, l'enseignement de la nouvelle histoire ne remplace pas le patriotisme par autre chose ; il signale plutôt la transition à partir d'un ancien patriotisme, biaisé par le mythe intéressé de l'élite anglo-saxonne, vers une nouvelle version plus égalitaire qui rend les honneurs dus à tous ceux qui ont fait de l'Amérique ce qu'elle est aujourd'hui¹¹. L'histoire multiculturelle explore le passé à partir des nombreuses perspectives différentes de ceux dont les vies étaient invisibles dans l'ancienne histoire patriotique des grands hommes, des grandes guerres et du progrès moral continu. Nous avons maintenant une histoire qui procède autant du bas vers le haut que du haut vers le bas — l'histoire des pauvres comme celle des riches, des femmes comme celles des hommes. Mais même ces distinctions sont beaucoup trop simples : l'Amérique vécue par les femmes immigrantes n'était pas la même, quelle que soit leur provenance ou leur destination, et être une femme noire n'a jamais été l'équivalent d'être une femme blanche, et ainsi de suite. Et ces catégories perdront également leur apparente cohérence sous un examen minutieux alors que les différences à l'intérieur de chacune d'elles se préciseront. Les perspectives prolifèrent donc dans l'environnement universitaire là où la dissolution des catégories unitaires est la stratégie intellectuelle favorisée, et alors qu'elles se dissolvent, la possibilité de toute histoire nationale englobante pourrait sembler de plus en plus hors d'atteinte.

S'il y a là un triomphe de l'inclusion, cela est moins clair en revanche pour l'impartialité. La multiplication des perspectives historiques ne signifie pas nécessairement, en effet, qu'une mémoire publique plus impartiale, que les citoyens pourraient adopter ensemble, soit rendue possible par cette nouvelle historiographie. Cette prolifération pourrait simplement signifier que plusieurs points de vue partiels et incommensurables ont été construits, et que l'addition de ces partialités multiples n'a pas nécessairement pour résultat l'impartialité. Le fait que certaines d'entre elles expriment les préoccupations de groupes antérieurement ou actuellement opprimés n'est pas une preuve de leur supériorité au plan épistémique. Supposer que l'oppression ou l'exclusion confère à certains une clairvoyance interdite aux autres n'est que du sentimentalisme. On pourrait donc s'inquiéter qu'aucun cadre herméneutique commun émerge de ce mélange de voix et de perspectives rivales. Si aucun cadre de ce type n'émerge, alors l'espoir qu'une histoire démythifiée puisse apporter quoi que ce soit au progrès civique serait simplement anachronique.

Nash est conscient de cette difficulté, et dans une ébauche interprétative de la Révolution américaine, il tente de montrer comment les nouvelles connaissances historiques offrent une lecture des débuts de la République de loin plus compliquée, et plus conflictuelle, mais néanmoins patriotique. Selon

11. Ibid., p. 15.

Nash, la Révolution a été le lieu de multiples batailles pour la liberté dont certaines furent des échecs tragiques. « Les Noirs américains se sont joints à des alliés Blancs (i.e. britanniques) pour montrer la contradiction entre la résistance à l'oppression britannique et la réalité de l'esclavage ». Les Amérindiens qui n'ont rien gagné à se battre ont manifesté « leur désir constant de protéger la vie, la liberté et la quête du bonheur proclamés par la nouvelle république ». Et dans la dispute entre Abigail Adams et son mari John Adams quant aux maux supposés de l'autorité patriarcale, Nash détecte les premiers remous d'un processus qui devait mener éventuellement au « suffrage et [au] traitement légal équitable des femmes »¹². En un mot, la Révolution a été une lutte pour la liberté dans laquelle tous les Américains ont participé d'une façon ou d'une autre, même si la liberté de certains est advenue au prix de l'assujettissement de certains autres.

La rapide esquisse de la Révolution que nous donne Nash inclut beaucoup trop de groupes dont la liberté a été brimée pour qu'on puisse inférer qu'une antipathie de principe à l'égard de l'oppression en a été la force motrice. Nash serait presque assurément d'accord avec nous sur ce point. Mais pourquoi alors le cadre interprétatif de la liberté pour tous, qu'il recommande pour l'écriture d'une histoire multiculturelle de l'Amérique, devrait-il conduire à un nouveau patriotisme américain? La réponse de Nash est esquissée dans ce qu'il dit de la « contradiction » entre le noble fondement moral de la citoyenneté libre et égale à partir duquel les colons ont établi leurs revendications et l'oppression dans laquelle ces mêmes colons étaient profondément impliqués¹³. Le leitmotiv de la nouvelle histoire patriotique devient alors les idéaux élevés de la citoyenneté libre et égale au cœur de l'accord constitutionnel américain, ainsi que les trahisons que ces idéaux ont subies, et les nombreuses luttes toujours en cours pour les rendre réels dans la vie de tous les citoyens.

Cela est fort éclairant, mais laisse quelques questions importantes en suspens. Pris en lui-même, le cadre interprétatif que Nash voudrait faire adopter à nos enfants peut mener autant à l'apathie civique ou au désespoir qu'à une citoyenneté engagée et démocratique. Pour que l'histoire nourrisse l'engagement patriotique, il doit y avoir une identification antérieure aux idéaux politico-moraux qui guident le cadre interprétatif de Nash, de même que de fortes raisons pour que les étudiants croient que la « contradiction » entre l'idéal et la réalité n'est pas importante et inébranlable au point de retirer à leur citoyenneté toute signification réelle. Faire face au contexte historique dans lequel la réconciliation doit être recherchée implique communément une confrontation avec le caractère apparemment irrémédiable d'un très grand mal, et si cela ranime de puissantes émotions publiques, celles-ci peuvent prendre autant la forme d'une horreur paralysante ou d'un dégoût, que d'un enthousiasme pour rebâtir la nation de nouveau.

12. Ibid., p. 84-6.

13. Ibid., p. 85.

La question est de savoir si une mémoire publique démythifiée peut soutenir de solides espoirs civiques. Sur cette question, pourtant, l'historiographie universitaire américaine dans son état actuel *ne parle pas* d'une voix uniformément encourageante, et dire que la nouvelle histoire multiculturelle enseignera un patriotisme aussi inspirant que l'ancien est peut-être un peu facile. Considérons une polémique récente dans les pages du *Journal of American History*. Gary Gerstle, un historien respecté de l'Université du Maryland, répond à un article de David Hollinger, auteur d'un livre acclamé à juste titre et qui porte un regard avisé et optimiste sur l'avenir du sentiment national Américain (l'article de Hollinger était lui-même une réplique à une critique antérieure faite par Gerstle) :

Hollinger me critique pour avoir négligé la distinction entre sa description du passé, plein de coercition et de limites, et son esquisse « normative » du futur, dans laquelle il imagine une Amérique libre de telles contraintes. Toutefois la confusion ne vient pas de moi, mais de lui ; *si le passé a été si coercitif, pourquoi le futur devrait-il être si différent ? (...) Notre histoire suggère que bâtir une communauté nationale repose sur la répression et l'exclusion.* (mes italiques)¹⁴

Gerstle avait exprimé ailleurs ses appréhensions quant au nationalisme américain avec une plus grande circonspection¹⁵. Mais ce passage est particulièrement révélateur. Pour tous ceux qui ont porté la moindre attention aux sciences sociales et aux humanités sur les campus américains ces dernières années, il a un caractère familier. Il est familier *non pas* parce qu'il est typique du discours propre aux humanités et aux sciences sociales, mais plutôt parce qu'il est une variété présentement en vogue à l'intérieur du genre universitaire de la vanité et de l'arrogance. Le spécialiste emprunte la pause du moraliste vertueux et entièrement sûr de lui-même, juge du passé, du présent et du futur national. (Je soupçonne que cette attitude est l'une des plus étranges mutations de ce vénérable archétype américain — le prédicateur puritain et moralisateur.) Et ce moraliste a de mauvaises nouvelles à nous apprendre : le passé a été terrible, le présent est tout aussi mauvais et le futur le sera également. Les autres (i.e. les spécialistes qui s'opposent à cette vision) sont simplement trop peu vertueux ou perspicaces pour le voir.

Cela constitue le summum de l'histoire antipatriotique. Accepter ce noble désespoir revient à abandonner l'idée même de bâtir une communauté nationale. Mais se résoudre à cela c'est aussi abandonner nécessairement la construction d'une communauté nationale *démocratique*. Bien sûr, Gerstle considère la démocratie comme une très bonne chose. Pourtant, la cohérence requerrait qu'il nous dise que la seule démocratie authentique pour les Américains ne pourrait être pratiquée que dans une Amérique « post-nationale », dans laquelle

14. Gerstle, Gary, « The Power of Nation », *The Journal of American History*, 85, 1997, p. 576.

15. Gerstle, Gary, *American Crucible : Race and Nation in the Twentieth Century*, Princeton, NJ : Princeton University Press, 2001, p. 373-4.

la réconciliation a été abandonnée. C'est dire que les groupes qui ont été les victimes de l'oppression ne devraient plus chercher à atteindre aucune « communauté imaginée » commune d'auto-gouvernement avec ceux qui ont été responsables de leur oppression. L'État américain pourrait continuer à exister. Mais pour tous ceux qui ont abjuré la nation, il ne pourrait pas être l'instrument d'une communauté démocratique partagée; il ne serait probablement que le lieu d'une lutte pour gagner un pouvoir devant être utilisé contre ceux qui voudraient exploiter ces groupes pour leurs propres fins. Cela serait assurément un type d'Amérique multiculturelle : la « différence » serait victorieuse contre l'« uniformité », et quiconque n'est pas un homme blanc ne pourrait plus succomber à l'intention malveillante qui se cache derrière tous les appels à une patrie américaine partagée.

Mais qui aurait les meilleures chances de bien s'en sortir dans cette Amérique post-nationale? Si les minorités ethniques ou visibles et les autres groupes traditionnellement opprimés renoncent à toute identité nationale partagée avec les autres Américains, ces derniers feront de même. La nation reposant sur des représentations imaginées communes, si une part importante de ce qui avait été jusque là une nation décidait désormais de les récuser, ce qui resterait de cette nation ne pourrait continuer comme avant. Mais s'il n'y avait plus de nation américaine, sur quelle base pourrait-on s'attendre à ce que la situation s'améliore pour ceux qui étaient le moins bien traités lorsqu'il y en avait une? Les asymétries de pouvoir ne disparaîtraient pas simplement du fait que tous soient d'accord sur la futilité d'exiger de l'État qu'il soit juste. Et personne ne pourrait rationnellement supposer que le sens de la justice des Américains économiquement et culturellement privilégiés qui était, selon Gerstle, déjà si faiblement apparent lorsqu'il y avait une nation partagée se mettrait à fleurir lorsqu'il n'y en aurait plus. Je ferai donc l'hypothèse charitable que Gerstle ne fait pas une telle supposition. Peut-être croit-il qu'il serait du moins plus difficile pour les oppresseurs traditionnels d'exploiter des gens qui étaient autrefois les membres d'une même nation dès lors qu'ils ne le sont plus. Mais cela n'est guère plus éclairant. La facilité avec laquelle les États puissants ont toujours été en mesure d'abuser des minorités nationales relativement faibles et pauvres montre qu'il n'y a rien à gagner à abandonner une nationalité commune. La fin d'un sens partagé de la nationalité détruirait tout simplement le lien fragile d'appartenance, et avec lui la possibilité de tout usage de ce lien en tant qu'instrument pour un changement politique vers la justice.

Pourtant même si Gerstle semble curieusement aveugle aux conséquences d'une Amérique post-nationale, il ne s'ensuit pas que sa lecture radicalement pessimiste du passé civique de l'Amérique soit sans mérite. La vérité n'est pas toujours édifiante en histoire comme ailleurs. Peut-être que très peu d'historiens américains considèreraient la construction de la nation américaine sous un oeil aussi pessimiste que Gary Gerstle. Ce que cet exemple démontre cependant, c'est que l'histoire nationale démythifiée n'est pas un véhicule aussi fiable pour l'enthousiasme patriotique que Nash le suppose. Pour un grand nombre

de gens, un passé américain démythifié ne contiendra aucun récit encourageant d'une progression morale constante selon les standards mêmes que pourrait offrir le cadre interprétatif de Nash de la liberté pour tous.

Pour plusieurs enfants, l'histoire multiculturelle peut développer le sentiment que la nation n'est pas une chose digne d'aucune passion civique, en dépit des meilleurs intentions des enseignants ou de ceux qui rédigent les manuels. Trop de torts ont été commis en son nom, et trop de luttes ont détruit des vies au nom d'idéaux souvent proclamés mais dont la réalisation n'a jamais été qu'imparfaite. Peut-être la meilleure chose à faire est-elle de vivre sans tenir compte de la nation. La prudence et le respect des autres nous rendra respectueux des lois, et plusieurs occasions d'aider des personnes dans le besoin se présenteront, sans qu'elles aient un lien quelconque avec l'idéal grandiose de la nation. La saisie de ces opportunités apportera à coup sûr un bénéfice tangible dans la vie des autres. La bonne volonté ne sera pas perdue dans des luttes politiques qui donnent toujours moins de résultats que ce qu'elles promettent et qui ne conduisent souvent qu'à des échecs. Faire du bénévolat dans un établissement de soins palliatifs pour sidéens ou dans un centre d'aide pour immigrants est peut-être un bien meilleur choix pour des gens bien intentionnés qui veulent que leurs bonnes intentions fassent une différence, plutôt que d'aider bénévolement un candidat à gagner une élection.

Contrairement aux critiques de droite, l'inquiétude que j'exprime ici ne concerne pas la crainte d'une nouvelle balkanisation multiculturelle. Si la meilleure histoire multiculturelle montre une chose, c'est que l'Amérique a toujours été en fait plus balkanisée que plusieurs citoyens ne voudraient l'admettre, et si on veut chercher les récents agents de la balkanisation, ceux qui ont bloqué la déségrégation des écoles américaines et isolé les quartiers défavorisés doivent porter bien plus lourdement le fardeau de la responsabilité que quelques afrocentristes immodérés. Blâmer les spécialistes et enseignants du multiculturalisme d'avoir balkanisé la nation est un cas flagrant de prendre pour cible le messager. Ma préoccupation est toute autre : l'histoire multiculturelle dans nos écoles pourrait facilement contribuer aux processus mêmes de démoralisation politique qui menacent déjà la démocratie américaine.

Les institutions d'une communauté démocratique peuvent être déstabilisées de plus d'une façon. L'inquiétude de Madison qu'elles puissent succomber aux dommages causés par les factions est celle qui a traditionnellement préoccupé les Américains. Mais une autre possibilité est que ce soit moins les passions des factions que le cynisme croissant et le désengagement qui puissent défaire une communauté démocratique commune. Les gens s'imagineraient de moins en moins comme faisant partie d'une telle communauté, et se retireraient plutôt dans n'importe quel groupe qui leur donne le sentiment d'une appartenance personnelle significative. La réconciliation nationale deviendrait un projet que l'on abandonne, non pas dans le feu du ressentiment et de l'indignation, mais dans le retrait sans passion hors de la sphère publique.

6

Arrivés à ce point, nous pourrions sembler être dans une impasse. D'une part, les citoyens américains doivent comprendre l'histoire de leur nation comme étant multiculturelle pour que la réconciliation raciale soit jamais possible. Pourtant les récits qui constituent leur histoire multiculturelle peuvent être trop complexes moralement pour les inspirer de façon fiable, et dans certains cas, elle peut être trop honteuse pour justifier autre chose que le dégoût. Les héros perdent leur statut quasi-divin et deviennent des êtres humains ambigus et souvent difficiles à cerner. Tout comme le reste d'entre nous, ils sembleront admirables par certains aspects, mais souvent horrifiants par d'autres. Aucun plan linéaire d'un progrès démocratique inexorable n'est décelable à travers le temps ou, du moins, plusieurs seront raisonnablement portés à le croire. Dans ces circonstances, un patriotisme démocratique peut sembler au mieux une réalisation précaire. D'autre part, la perte de tout sens d'une nationalité commune ne peut que causer du tort à ceux qui ont souffert le plus des idéaux discriminatoires de l'identité civique qui ont dominé sans conteste dans le passé et qui projettent leurs ombres sur le présent et le futur. Une Amérique post-nationale ne recèle aucun espoir de leur donner la justice et la reconnaissance auxquelles ils aspirent.

S'il y avait moyen de contourner cette impasse, cela nécessiterait que nous réfléchissions davantage à ce que nous devons *apporter* à l'interprétation du passé pour qu'une histoire patriotique puisse être possible dans les circonstances de la réconciliation. Je suggère que ce qui doit être apporté consiste spécifiquement dans des vertus morales plutôt qu'intellectuelles, même si leur pratique n'a pas à inhiber les vertus intellectuelles. Bien évidemment, nous devons nous engager en faveur des idéaux de citoyenneté libre et égale qui participent aux institutions de la démocratie libérale. En l'absence de cet engagement, personne ne peut rendre compte adéquatement d'un point de vue moral des maux que la réconciliation serait appelée à dépasser. La profondeur de cet engagement est un facteur critique s'agissant de savoir si les futurs citoyens se dévoueront aux tâches civiques de la réconciliation, tout en sachant que le succès n'est d'aucune façon garanti à l'avance. Après tout, renoncer à cette tâche simplement parce que les perspectives de succès sont toujours incertaines dans une mesure appréciable trahit un attachement décidément anémique aux valeurs que sa réussite permettrait de réaliser. Mais un autre facteur entre en ligne de compte : il s'agit d'un type de détermination morale — une combinaison de courage et de patience dans la poursuite de buts auxquels nous tenons et dont la réalisation est toujours contingente, fragile et partielle. Cette détermination est quelque chose qui devrait venir facilement à ceux qui ont bénéficié le plus de la nation telle qu'elle est actuellement constituée, et s'ils peuvent affronter les circonstances de la réconciliation avec une sincérité morale, elle peut être plus facile à atteindre parmi ceux qui ont le plus souffert^{16, 17}.

16. Je remercie Dominique Leydet ainsi qu'un évaluateur anonyme pour leurs commentaires utiles sur une version antérieure.

17. Cet article a été traduit de l'anglais par Mélissa Thériault.

La délibération circonstancielle en théorie démocratique

Learry Gagné

La démocratie délibérative
Volume 29, numéro 2, automne 2002

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/006259ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/006259ar>

[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

Gagné, L. (2002). La délibération circonstancielle en théorie démocratique. *Philosophiques*, 29 (2), 327–350. <https://doi.org/10.7202/006259ar>

Résumé de l'article

La démocratie délibérative s'oppose fréquemment à une conception rationnelle du citoyen qui, selon ses théoriciens, ne permet pas d'atteindre une authentique démocratie. Pourtant, la démocratie délibérative souffre elle-même de difficultés théoriques importantes dont une partie des solutions a déjà été abordée dans la théorie du choix rationnel. Nous voulons montrer que le choix rationnel, dans sa version « étendue », peut servir à améliorer la démocratie délibérative sans pour autant en ébranler ses fondements. Nous effectuerons d'abord un survol de la démocratie délibérative, en insistant sur les questions de formation et d'expression des préférences des citoyens dans l'agora. Nous y découvrirons certaines difficultés théoriques que nous tenterons par la suite de résoudre par un ensemble de mécanismes issus de la théorie du choix rationnel. Parallèlement, nous verrons que la délibération raisonnable est possible dans un paradigme rationnel, que nous appelons la « délibération circonstancielle ».

La délibération circonstancielle en théorie démocratique¹

LEARRY GAGNÉ
UQAM
gagne1@awale.qc.ca

Résumé. — La démocratie délibérative s'oppose fréquemment à une conception rationnelle du citoyen qui, selon ses théoriciens, ne permet pas d'atteindre une authentique démocratie. Pourtant, la démocratie délibérative souffre elle-même de difficultés théoriques importantes dont une partie des solutions a déjà été abordée dans la théorie du choix rationnel. Nous voulons montrer que le choix rationnel, dans sa version « étendue », peut servir à améliorer la démocratie délibérative sans pour autant en ébranler ses fondements. Nous effectuerons d'abord un survol de la démocratie délibérative, en insistant sur les questions de formation et d'expression des préférences des citoyens dans l'agora. Nous y découvrirons certaines difficultés théoriques que nous tenterons par la suite de résoudre par un ensemble de mécanismes issus de la théorie du choix rationnel. Parallèlement, nous verrons que la délibération raisonnable est possible dans un paradigme rationnel, que nous appelons la « délibération circonstancielle ».

Abstract. — Deliberative democracy frequently rejects the rational citizen model since, according to its proponents, it would not yield a proper democracy. And yet, deliberative democracy contains important theoretical difficulties, some of which have been dealt with by rational-choice theory. We intend to show that a "broad" version of rational-choice theory can actually improve deliberative democracy without condemning its foundations. First, we will briefly examine deliberative democracy, focusing on the formation and expression of citizens' preferences in the agora. Some theoretical problems will be identified; several mechanisms drawn from rational-choice theory will be used to try to solve them. Simultaneously, we will see that reasonable deliberation is possible in a rational-choice paradigm, in a model I call "circumstantial deliberation".

1 - Introduction

La démocratie délibérative est une théorie politique jouissant d'une forte popularité depuis plusieurs années. Elle a pour but d'élaborer les conditions de la pratique de la démocratie tel que les lois et les décisions produites par la délibération publique seront le plus juste possible pour la collectivité. C'est avant tout une théorie idéale, proposant comment les citoyens devraient se comporter afin d'en arriver à la société juste. Bien qu'il existe de nombreuses variantes de la démocratie délibérative, elles supposent toutes un citoyen « raisonnable » : honnête, prédisposé à l'argumentation, ouvert aux opinions des autres et visant le bien-être de la collectivité ; elles supposent aussi que ce

1. Une version préliminaire de ce texte a été présentée au Carrefour Étudiant Philosophique, UQAM, 14-15 février 2002. Je remercie les participants de ce colloque pour leurs commentaires, et tout spécialement Dominique Leydet pour son aide précieuse à la rédaction de la version finale.

citoyen ait la possibilité de participer à la délibération démocratique d'une manière libre et égale. Mais comme la démocratie délibérative se penche sur un problème social concret — la pratique de la démocratie —, elle se doit de respecter un minimum de réalisme. Il est clair qu'un ensemble de propositions normatives inapplicables n'a d'intérêt pour personne. La théorie va donc s'aventurer au-delà de l'éthique pour tenter de modéliser l'interaction sociale rencontrée dans l'agora. Notre hypothèse est que ces modèles rencontrés en démocratie délibérative ne sont pas satisfaisants, au sens où ils règlent un peu trop rapidement des questions pourtant complexes telles que la recherche du consensus, la « force du meilleur argument », et d'autres que nous aborderons tout au long de cet article. Cette théorie, bien qu'elle offre des principes normatifs cohérents et certainement pas dénués d'intérêt, n'aborde pas adéquatement les questions d'application.

Une autre théorie politique en vogue s'occupe précisément de la pratique actuelle de la démocratie : c'est le choix social, une théorie descriptive et explicative fondée sur le choix rationnel qui se penche sur les interactions entre individus rationnels (et souvent égoïstes) cherchant à maximiser leurs intérêts dans l'arène politique. Les démocrates délibératifs ont toujours critiqué cette approche, observant que des individus purement rationnels, maximisant leur utilité dans l'arène politique, n'atteindront jamais la société juste. Pourtant, la rationalité n'est pas incompatible avec la délibération, si l'on adopte une définition large de la rationalité qui accepte, notamment, les comportements altruistes et l'influence des normes sociales. Partant de cette définition, nous allons aborder ce que nous nommerons la *délibération circonstancielle*, soit un ensemble de mécanismes sociaux ouvrant la voie à la possibilité de délibération parmi des citoyens rationnels. Nous allons donc chercher à voir comment de tels citoyens pourraient en arriver à adopter les comportements prescrits par la démocratie délibérative. La délibération circonstancielle interpelle les démocrates délibératifs à deux niveaux : d'abord ses mécanismes sociaux leur fournissent des outils théoriques utiles à la modélisation des interactions sociales et de plus, la démonstration que la délibération rationnelle est possible devrait enrichir cette théorie et ouvrir la voie à des variantes plus réalistes. Avant d'aborder les mécanismes de la délibération circonstancielle, nous allons nous pencher sur les difficultés rencontrées par la démocratie délibérative dans l'application de ses principes normatifs.

2- La pratique délibérative

Dans cette section nous nous intéresserons aux comportements des citoyens à l'intérieur des modèles politiques préconisés par diverses variantes de la démocratie délibérative. Cet examen de la pratique délibérative nous permettra d'évaluer comment ces théories effectuent le passage crucial de la prescription normative vers l'application concrète. Il ne s'agit pas d'une étude empirique de la délibération, mais bien d'une modélisation abstraite de l'agora fondée sur certaines conceptions du citoyen individuel et des procédures

démocratiques. Nous verrons comment certains principes fondamentaux de la démocratie délibérative tels l'argumentation raisonnable, l'égalité, la réciprocité, et d'autres prennent vie dans ces modèles. L'étude de l'application de ces principes normatifs peut prendre de multiples formes. Étant donné que nous avons choisi d'aborder ces modèles délibératifs d'un point de vue rationnel, nous nous concentrerons sur deux aspects chers à la théorie du choix rationnel, soit la *formation* et l'*expression* des préférences individuelles. Cette discussion tournera autour du concept d'*autonomie* des préférences, un concept relié à la liberté individuelle préconisée par la démocratie délibérative. Nous débiterons par la question de la formation autonome des préférences : le consensus s'atteint-il par réflexion libre et rationnelle ou par conformisme à l'opinion majoritaire ? Nous passerons ensuite à la question de leur expression autonome : jusqu'à quel point l'exigence d'égalité contraint-elle les arguments que le citoyen peut avancer ? Nous verrons que sur ces questions, certaines variantes importantes de la démocratie délibérative exhibent des contradictions théoriques ainsi que des effets pervers de nature psycho-sociologique.

2.1 La formation des préférences

Dans la théorie du choix rationnel, l'action est déterminée par les désirs et les croyances de l'agent. Selon le modèle de Jon Elster que nous allons utiliser tout au long de cet article, pour qu'une action soit substantiellement rationnelle les désirs doivent être autonomes et la formation des croyances doit exhiber un certain jugement. De plus, les liens entre désirs et croyances sont sujets à évaluation. Commençons par l'autonomie des désirs. Les phénomènes les plus courants d'irrationalité dans la sphère politique concernent les comportements conformistes (ou anticonformistes), le respect irréfléchi des traditions ou la révolte contre celles-ci, etc. Aux deux extrêmes, les préférences « adaptatives », soit la correspondance parfaite avec la situation actuelle, perpétuent le *statu quo* social alors que les préférences « contre-adaptatives », illustrées par le dicton de l'herbe toujours plus verte sur le terrain du voisin, aboutissent à un choix social impossible à implémenter² ou du moins très instable³. Ces phénomènes sont constitutifs d'une réalité indéniable concernant la formation de n'importe quelle préférence, soit l'influence de la société par l'éducation et l'habitude. Aucun être humain ne peut se prétendre complètement immunisé des valeurs de la société dans laquelle il vit. Les individus auraient

2. Elster, 1986, p. 109-110.

3. Dans la logique des ensembles, avec l'ensemble des préférences P d'un individu et l'ensemble faisable F nous avons l'adaptation lorsque $P \cap F = P$ et la contre-adaptation lorsque $P \cap F = \emptyset$. Dans sa définition de l'autonomie, Elster demande que P et F s'entrecoupent mais pas entièrement. L'instabilité de l'implémentation sociale des préférences contre-adaptatives s'illustre de la façon suivante : lorsque le gouvernement implémente des préférences formées de telle manière, il se trouve à modifier F afin d'y inclure P mais alors les citoyens contre-adaptatifs (irrationnels) vont rejeter la nouvelle donne en exprimant de nouvelles exigences au-delà de F .

donc un penchant naturel pour la perpétuation des valeurs et des institutions existantes. Par exemple, l'adoption du vote proportionnel est beaucoup plus difficile à obtenir dans un pays avec une longue tradition de démocratie directe par circonscriptions que dans un pays sans véritable tradition démocratique. Bien que ne constituant pas une irrationalité, cet effet de préservation d'acquis⁴ prouve que les individus ne forment pas leurs préférences en toute liberté.

Débutons par la formation des préférences en démocratie délibérative. Par censure de groupe⁵ on entend les divers modes de pression sociale contre les prises de positions ouvertement égoïstes. La délibération se fie notamment sur la « force civilisatrice de l'hypocrisie » pour convertir les individus égoïstes. Postulant l'existence d'une norme sociale contre l'expression de préférences égoïstes en public, ce mécanisme stipule qu'un individu égoïste, à force de s'exprimer d'une façon faussement impartiale, en viendra à sincèrement adopter ces principes⁶. Bien que justifiables en termes de justice sociale, de telles préférences ne répondent pas adéquatement au critère rationnel d'autonomie. Si le mécanisme opérationnel est la réduction de dissonances, il devient difficile de croire que de telles préférences ont été intentionnellement formées⁷. Difficile donc de faire la part des choses entre préférences intentionnelles ou non, entre préférences « réelles » ou stratégiques. Aussi, la distinction entre intérêts privés et publics semble trop simpliste. Par exemple, lorsqu'un groupe exclu de l'agora exige sa place dans l'espace public, il le fait au nom de ses intérêts qui, on le suppose, ne sont pas représentés adéquatement⁸.

La persuasion, tout comme la censure, se bute aussi à l'autonomie des préférences. Les théoriciens délibératifs insistent sur une persuasion « rationnelle » fondée sur un débat raisonnable et un ajustement volontaire et justifié par l'individu de ses positions initiales. Toutefois, il n'existe aucun moyen sûr de distinguer entre une telle forme de persuasion et un simple mimétisme ou un effet d'entraînement de la masse⁹, les deux dernières formes étant manifestement irrationnelles. La persuasion peut aussi induire une nouvelle inégalité substantielle car certains individus sont plus versés que d'autres dans l'art oratoire et disposent donc d'un avantage sur les autres. Bien que certains aient tenté de critiquer cette inégalité¹⁰, il demeure extrêmement difficile de voir comment la force persuasive pourrait être uniformisée préalablement à la discussion. La démocratie délibérative ne peut espérer une transformation massive des préférences par la simple discussion publique¹¹.

4. *Endowment effect*, Sunstein, 1993, p. 199.

5. L'emploi du terme « censure » tout au long de ce texte n'implique pas de connotations négatives, ni un jugement de valeur envers la démocratie délibérative. Toute théorie politique encadre d'une certaine manière les faits et gestes des citoyens, c'est ce que le terme cherche à saisir.

6. Elster, 1994, p. 190.

7. Elster, 1986, p. 113 ; Johnson, 1998, p. 172.

8. Johnson, 1998, p. 174 ; Knight, Johnson, 1994, p.288.

9. Elster, 1986. P. 116-17.

10. Young, 1996.

11. Johnson, 1998, p. 174.

L'uniformisation des préférences n'étant pas moralement désirable si elle implique la violation de l'autonomie individuelle¹², nous sommes alors confrontés à une pluralité des conceptions du social, ce que Rawls appelle les doctrines compréhensives. Le conflit doctrinaire prend une toute autre dimension que la simple divergence d'intérêts ; il met en présence des valeurs fondamentales, telles les croyances religieuses, qui ne peuvent être objets de négociations. Tout ce que l'on peut espérer pour éviter le conflit, c'est la tolérance. Chez Rawls, le citoyen idéal est qualifié de « raisonnable », un concept assez près de celui rencontré habituellement en démocratie délibérative, incluant en particulier la tolérance et l'impartialité. Les valeurs sociales de tels citoyens se nomment, cela va de soi, doctrines compréhensives raisonnables. Le conflit doctrinaire déraisonnable ne devrait donc pas survenir dans un système délibératif bien ordonné car, bien sûr, les doctrines déraisonnables y sont éliminées dès le départ¹³.

Malheureusement, la réalité n'est pas si facile et les conflits impliquant des doctrines déraisonnables y seront bien souvent insolubles. D'abord, ce qui est raisonnable chez Rawls constitue en soi une doctrine particulière¹⁴. Même si Rawls prétend que ses principes de justice servent de fondation aux doctrines raisonnables¹⁵, cela ne fait que repousser le problème à un niveau supérieur. Ancrer ses préférences exprimées à une doctrine comporte un avantage de crédibilité, car on abandonne avec beaucoup plus de peine une valeur morale qu'une valeur d'utilité. Cela peut aussi servir la communauté en forçant un débat de fond sur les problèmes sociaux plutôt qu'une lutte d'intérêts superficiels. Mais son principal effet pervers sera de durcir les positions jusqu'à l'impasse politique, surtout si l'engagement préalable se prend en public : « (...) les mêmes motifs qui font que les interlocuteurs ont adopté d'emblée une attitude d'argumentation plutôt qu'une attitude de négociation les incitera également à tenir leurs engagements » et à réduire les chances de succès de la délibération¹⁶. Comme nous le remarquons fréquemment dans nos assemblées politiques, la publicité des débats amène les différents groupes à vouloir se démarquer idéologiquement ; ils tendent ainsi vers la rhétorique¹⁷.

Gutmann et Thompson répondent à ce problème en suggérant le principe délibératif de réciprocité. Face à un désaccord moral fondamental, les citoyens mus par l'idéal de réciprocité abandonnent leurs intérêts personnels et, autant que possible, leurs arguments moraux incompatibles avec la position morale opposée. Sans nécessairement résoudre le conflit, ils atteignent à tout le moins un certain niveau de respect mutuel¹⁸. Ces théoriciens délibératifs admettent que

12. Ou même un doute lancinant sur cette autonomie, car dans bien des cas il nous sera impossible de faire la part des choses.

13. Rawls, 1995, ch. II.

14. Johnson, 1998, p. 168-69.

15. Rawls, 1995, p. 183.

16. Elster, 1994, p. 248.

17. Elster, 1986, p. 118.

18. Gutmann, Thompson, 1996, ch. 2.

les conflits peuvent se durcir et même augmenter en nombre sous ces conditions, mais tout devrait relativement bien se passer en postulant des citoyens de bonne foi. La lacune fondamentale d'une telle proposition, c'est qu'en politique la bonne foi des participants résout énormément de conflits¹⁹. Évidemment ce n'est pas là un postulat suffisant, même s'il est longuement décortiqué avec le principe d'« accommodement moral »^{20,21}. Nous retrouvons aussi cette bonne foi dans ce court passage : « Moral argument can arouse moral fanatics, but it also combats their claims on their own terms »²². On voit mal comment on pourrait « combattre » les fanatiques au niveau argumentatif sans supposer qu'ils soient eux-mêmes ouverts au débat, ce qui est une contradiction. Cette théorie doit spécifier une autre méthode plus convaincante de négociation avec les fanatiques ou même tout citoyen qui ne discute pas pleinement de façon réciproque. Bien que la volonté des démocrates délibératifs sur la question des conflits politiques soit de favoriser la tolérance et le respect mutuel — objectifs parfaitement louables en soi —, force nous est de constater que ce type de délibération peut augmenter et rendre plus insolubles les conflits ; en cela il n'est pas certain que la solution délibérative soit la meilleure.

2.2 - L'expression des préférences

Autant la théorie du choix social que la théorie délibérative élaborent minimalement des *procédures* justes d'élaboration de politiques gouvernant la société. Toutes deux se fondent sur un individualisme méthodologique. Du côté épistémologique, elles dotent l'individu de certaines motivations intentionnelles encadrées par des critères fondamentaux de justice sociale. Les politiques adoptées trouvent leur justification dans la procédure les ayant engendré. La raison d'être des théories est la même : les citoyens ont le pouvoir de forger de façon libre et intentionnelle une société viable, au double sens de capacité de survie de la société et de bonne vie pour ses membres. Les deux théories veulent absolument se distinguer des conceptions compréhensives du politique où le « philosophe-roi » détermine lui-même les institutions sociales en faisant fi des préférences individuelles de ses sujets, car évidemment cette méthode est foncièrement antidémocratique. Toutefois, ces théories vont quand même instaurer des limites aux arguments pouvant être présentés en public. Pour ce qui est du choix social, ces limites se veulent minimales ; des

19. Cohen semble partager cette foi : « The structure of discussion, aimed at solving problems rather than pressuring the state for solutions, would encourage people to find terms to which others can agree. And that would plausibly drive argument and proposed actions in directions that respect and advance more general interests » (Cohen, 1996, p. 113).

20. Gutmann, Thompson, 1996, p. 79-85.

21. Nous retrouvons dans ce concept des prescriptions de comportement comme la cohérence de ses principes moraux, la reconnaissance de l'autre, l'ouverture d'esprit ou la minimisation des points de désaccord. Bien entendu, adopter une attitude morale de résolution de conflits va réduire les conflits et nous aider à vivre avec le résiduel insoluble potentiel, mais au-delà de cette vérité plate, Gutmann et Thompson ne nous en disent pas beaucoup plus.

22. Gutmann, Thompson, 1995, p. 106

arguments violant l'intégrité et la dignité de la personne, comme des propos racistes, violents, etc., seront supprimés mais bien d'autres arguments, même fondés sur la position de pouvoir du locuteur, seront admis. Il n'en est pas de même en démocratie délibérative, qui se veut beaucoup plus contraignante.

Amorçons cette discussion avec la définition de Rawls de la justice procédurale. Il nous offre quatre types. D'abord, la justice procédurale *parfaite* propose un critère d'évaluation des fins indépendant de la procédure, ainsi qu'une procédure telle que des individus rationnels atteindront de plein gré le résultat escompté. Il va sans dire que cette coïncidence entre justice et intérêt particulier est plutôt inusitée ; Rawls propose donc la justice procédurale *imparfaite* où la procédure ne peut garantir la convergence vers le résultat demandé par le critère de justice substantiel. Dans les deux cas, le résultat correct est déterminé à l'avance, la question devient de savoir comment l'atteindre démocratiquement. En justice procédurale *pure*, le résultat est indéterminé et trouvera sa justification dans la justesse de la procédure suivie. Rawls spécifie que ce type de justice doit être complété par des institutions justes, sinon on risque le chaos ; selon lui, celles-ci sont choisies dans la position originelle, alors que le choix social impose des institutions libérales²³. Une justification supplémentaire apparaît en justice procédurale *quasi-pure*, soit le spectateur impartial respectant certains critères substantiels de justice. Le résultat de la procédure est ainsi comparé à ce que des citoyens hypothétiques obéissant à une justice substantielle auraient choisi. Ce résultat hypothétique ne se veut pas unique, mais couvre un certain éventail de résultats justes²⁴. C'est une façon originale de réintroduire le substantiel dans un principe qui avait pour but d'en limiter la portée.

Plusieurs démocrates délibératifs vont employer cette stratégie de la double légitimation consistant à imposer un critère supplémentaire de légitimation du résultat, au-delà du respect de la procédure juste. Pour Gutmann et Thompson, la délibération doit se dérouler en contexte de respect mutuel et de réciprocité, soit l'attention portée aux arguments d'autrui, la disposition à réviser ses propres arguments, etc. C'est une forme de justice substantielle présente dans la procédure même. Le résultat n'est légitime que si les citoyens ont respecté les critères de réciprocité²⁵. La procédure juste ne suffit pas : « From a deliberative perspective, the problem with relying on bargaining as a substitute for moral reasoning, *even within political institutions that are fully just*, is that it rests on too thin a conception of what citizens owe one

23. Pour Gutmann et Thompson (1995, p. 99), on retrouve autant dans les fondements substantiels de Rawls (« justice constitutionnelle ») que dans ceux du choix social (« justice procédurale ») des principes nécessaires à la procédure juste (droit de parole, etc.) et des principes extra-procéduraux nécessaires à la survie de la société (revenu minimum, etc.). Ces principes servent de contraintes à la procédure. Les deux diffèrent lorsque Rawls propose en plus des principes non-nécessaires à la société et non-contraignants.

24. Rawls, 1971, p. 85-87, p. 362,

25. Gutmann, Thompson 1995, p. 104-6.

another in an increasingly interdependent society»²⁶. Cohen propose une version légèrement différente : si deux procédures donnent exactement le même résultat, on doit préférer celle qui laisse le plus de place à la délibération, «because of the greater confidence in the deliberative character of the process and the increased confidence in the outcomes that results»²⁷. On remarquera qu'il est ici question de confiance et non de légitimité, mais c'est passablement la même chose.

Gutmann et Thompson adoptent également une forme de justice procédurale quasi-pure. Ils nous offrent un exemple de délibération se déroulant dans un train : les passagers doivent décider s'ils ont le droit de fumer à l'intérieur du wagon. Quelques uns (une minorité) invoquent l'argument de la détérioration de la santé de tous, malgré cela le vote est pris et la permission de fumer l'emporte. Les auteurs voient là une situation où la procédure majoritaire perd de sa légitimité²⁸. Cette procédure constitue pour eux une théorie politique dite de « premier ordre », c'est-à-dire qu'elle s'impose en rejetant les théories alternatives. Nous faisons donc face à un désaccord entre deux visions de la politique : la procédure majoritaire et la défense du bien-être collectif proposée par la minorité. Aucune des deux ne doit l'emporter sur l'autre *a priori*. La démocratie délibérative est, quant à elle, une théorie de « second ordre » se situant au-dessus des autres théories, dans une position permettant de les juger²⁹. En fait, cela ressemble plus à l'argument du spectateur impartial de Rawls jugeant des résultats selon certains principes. Mais ils s'aventurent plus loin. Selon eux, la démocratie délibérative elle-même n'échappe pas à son auto-critique ; elle fait donc l'objet de ses propres principes. Bien que ce critère préserve la cohérence de la théorie, il la vide également de son contenu. Tous les principes de la démocratie délibérative se veulent provisoires, et il ne nous reste en définitive que le principe fondamental de réciprocité (qui peut être lui-même rejeté, mais alors ce sera la fin de la démocratie délibérative). Cette technique permet à Gutmann et Thompson d'introduire des principes de justice substantielle sans vraiment avoir à les inclure formellement dans la théorie³⁰.

Une troisième variante de la double légitimation est la « validation récursive » de Seyla Benhabib. Partant d'une définition délibérative classique de la procédure juste — délibération libre et raisonnée, égalité morale et politique des citoyens —, elle n'impose aucune restriction aux arguments exprimables

26. Gutmann, Thompson, 1996, p. 58, italiques rajoutées.

27. Cohen, 1986, p. 37.

28. Gutmann, Thompson. 1995, p. 94-95.

29. Gutmann, Thompson, 2000.

30. Le problème épistémologique que se pose, c'est que les principes de toute théorie, dans tous les domaines de la science, sont essentiellement provisoires. Même la théorie politique la plus totalitaire et moralement hermétique finit par transformer ses principes au fil du temps. Donc, cette définition particulière de la démocratie délibérative n'apporte rien de concret et sombre dans un profond relativisme.

dans l'agora et aux résultats conséquents : « Procedures can neither dictate outcomes nor define the quality of the reasons advanced in argumentation nor control the quality of the reasoning and rules of logic and inference used by participants »³¹. Ceci représente le premier niveau de délibération. La seconde légitimation fait son apparition au « méta-niveau », une délibération permettant de juger des résultats du niveau précédent. Cette validation récursive permet aux adversaires de la solution démocratiquement proposée de s'y opposer et ainsi de forcer l'élaboration d'une autre solution : « (...) only the *freely given assent of all concerned* can count as a condition of having reached agreement in the discourse situation »³².

La double légitimation s'adresse à une difficulté bien connue en démocratie délibérative, la tension entre le citoyen « idéal » raisonnable et le citoyen « réel » dont les actes peuvent dévier de l'idéal de justice. Par souci de réalisme, les partisans d'une forme ou d'une autre de la double légitimation ne veulent pas imposer l'idéalisme au niveau du citoyen mais en fait, ils ne font que repousser cet idéalisme à un niveau supérieur, ce qui n'est guère mieux. Le besoin de deux mécanismes de légitimité dans ces théories doit également être compris à l'intérieur d'une tension entre l'intuition démocratique de laisser les citoyens décider par eux-mêmes dans le cadre d'une procédure juste et l'intuition paternaliste de juger le résultat selon des critères substantiels extra-procéduraux. Bien qu'ancrée d'une certaine manière dans la procédure, la justice quasi-pure, la réciprocité et la validation récursive émanent d'une justice substantielle, sinon pourquoi ne pas choisir le tirage au sort comme processus décisionnel ? Si le tirage s'effectue dans des conditions équitables, voilà une procédure tout à fait juste. Le fait de préférer la délibération au tirage démontre que l'on recherche l'imposition d'un *certain type* de procédure, pas seulement une procédure quelconque respectant des critères d'impartialité et d'équité³³. On attribue souvent à une telle procédure une valeur civilisatrice propre. Les individus « raisonnables », en écoutant les autres et en évaluant leurs points de vues sans préjugés, en viennent à devenir de meilleurs citoyens. La procédure prend la forme d'une fin, pas seulement d'un moyen. Cette fin est nécessairement substantielle.

L'égalité des citoyens constitue une part importante de la justice substantielle délibérative. Cela peut prendre plusieurs formes. Il y a d'abord l'égalité politique, le fondement de toute théorie démocratique, soit le droit de vote égal (une personne, un vote), le droit égal de se présenter aux élections, etc. Vient ensuite l'égalité morale, c'est-à-dire l'absence de toute autorité morale formelle dans le débat. Les participants n'ont pas à se plier aux arguments d'autrui seulement à cause de sa supériorité comme membre du clergé, philosophe, etc. Benhabib, par exemple, fonde la démocratie délibérative sur

31. Benhabib, 1996, p.72.

32. Benhabib 1996, p. 79, italiques dans l'original.

33. Cooke, 2000, p.950-52.

ce qu'elle nomme le « modèle discursif de l'éthique », comprenant l'égalité de participation et de propositions d'arguments et le droit égal de remettre en question les sujets à l'ordre du jour ainsi que les règles délibératives³⁴. Rawls maintient à peu près le même propos avec son principe de participation égale³⁵. Il n'est pas question dans ce principe de redistributions économiques ou sociales³⁶.

D'autres théoriciens, par contre, vont exiger une égalité plus substantielle. La justification générale est simple : afin d'atteindre une authentique égalité politique, il faut éliminer les facteurs externes conférant un avantage injuste à certains participants, comme la position sociale ou la propriété de ressources économiques. Nous retrouvons de tels principes chez Cohen : « The participants are substantively equal in that the existing distribution of power and resources does not shape their chances to contribute to deliberation, nor does that distribution play an authoritative role in their deliberation »³⁷. Ses propos semblent signaler une forme d'auto-censure ; on laisse ses avantages au vestiaire en entrant dans l'agora. Lorsque les démocrates délibératifs posent l'égalité substantielle en termes d'un idéal de citoyenneté, en érigeant des barrières théoriques à l'expression des préférences, ils ne nous informent aucunement sur les mécanismes permettant d'y arriver. Rawls a bien compris ce problème : « (...) the principle of participation applies to institutions. It does not define an ideal of citizenship ; nor does it lay down a duty requiring all to take an active part in political affairs »³⁸. Pour lui, l'égalité individuelle substantielle est une question de sociologie politique, pas d'une théorie de la justice³⁹. Lorsque Cohen exige une certaine redistribution égalitaire sous forme de financement public des partis, il penche du côté de Rawls mais sa volonté de situer l'égalité au niveau du citoyen revient constamment⁴⁰.

La variante la plus répandue de l'égalité substantielle se retrouve dans le principe délibératif habermasien de la « force du meilleur argument ». Les arguments devraient être évalués selon leur vérité, leur sincérité et leur valeur morale (souvent l'impartialité), et non selon l'avantage social ou matériel de celui ou celle qui les propose. Ce principe agit comme une forme de censure à la discussion, régulant ce qui peut ou ne peut être avancé comme arguments. Une

34. Benhabib, 1996, p. 68.

35. Rawls, 1971, p. 221-34.

36. Il est à noter que chez Rawls le principe de participation égale se limite à des questions politiques essentielles comme la formation de la Constitution. Les exigences égalitaires sont beaucoup plus fortes dans la position originelle, mais ceci se veut un exercice abstrait de découverte des principes de justice et non une définition des individus réels dans des discussions concrètes. Rawls demande seulement que les citoyens exhibent en général une *disposition* morale compatible avec la position originelle, peu importe s'ils l'appliquent ou non (Rawls, 1971, p. 505). Bien sûr, l'application conduira à une société plus juste, mais ce n'est pas une exigence formelle.

37. Cohen, 1989, p. 23.

38. Rawls, 1971, p. 227.

39. Rawls, 1971, p. 226-27.

40. Cohen, 1989, p. 30-32 ; Cohen, 1996, p. 108-10.

proposition peut être rejetée si elle n'est pas fondée sur des « raisons acceptables »⁴¹. La démocratie délibérative ne s'intéresse pas aux gens n'appliquant pas le principe de réciprocité⁴². L'État peut même intervenir afin de censurer leurs opinions⁴³. Cohen allait encore plus loin dans sa théorie du populisme épistémique qu'il adoptait il y a plusieurs années (il a depuis changé d'opinion). Les citoyens ne doivent pas exprimer leurs préférences, mais se limiter plutôt à évaluer les propositions à l'étude selon les critères d'une « volonté générale » correspondant plus ou moins aux principes rawlsiens de justice. Il est permis de modifier la procédure si jamais la tentation de recourir aux préférences s'avère trop forte⁴⁴. Il faut toutefois admettre que la démocratie délibérative n'endosse pas généralement ce genre de proposition.

Outre le questionnement sur les conséquences d'un tel contrôle sur la démocratie, il existe une autre critique plus axée sur la théorie. Elle est amenée un peu indirectement par Young dans son exposé post-moderniste sur la validité de la « force du meilleur argument »⁴⁵. Elle voit dans l'égalisation des participants un danger d'uniformisation, voire de conservatisme. Ainsi, la discussion raisonnable exclurait les voix plus émotives ou encore provenant de cultures ne pratiquant pas le débat « raisonnable » au sens des démocrates délibératifs⁴⁶. Elle s'en prend dans son texte au caractère mâle et Blanc des institutions délibératives proposées par les théories, mais nous pouvons en déduire un autre problème, celui de la relativité des prémisses d'égalité délibérative. En effet, pourquoi s'arrêter à l'égalité des positions sociales ou des ressources ? Certains possèdent plus de talent persuasif que d'autres, certains sont davantage attirés vers la compétition intellectuelle, etc. Pour Young, la diversité est une ressource nous permettant de découvrir les besoins réels des autres, pas une variable à niveler⁴⁷. Elle nous amène à réfléchir sur la pertinence de l'argumentation d'égal à égal en démocratie délibérative⁴⁸. Elle soulève également un coin du voile recouvrant la complexité d'une conception adéquate de l'égalité.

Nous avons vu dans cette section que la sphère politique affecte la formation autonome des préférences, par les effets de préservation d'acquis,

41. Cohen, 1989, p. 22.

42. Gutmann, Thompson, 1996, p. 55.

43. Rawls, 1995, p. 91.

44. Cohen, 1986, p. 34-37.

45. Young, 1996.

46. Young, 1996, p. 122-24. Johnson (1998, p. 166) abonde dans le même sens lorsqu'il observe qu'à prime abord, la désobéissance civile, par son caractère agressif et impertinent, n'a pas sa place en démocratie délibérative même si ses demandes sont parfaitement légitimes.

47. Young, 1996, p. 126-28.

48. Young ne rejette pas vraiment la démocratie délibérative, elle la remplace par la « démocratie communicative » où des individus affirmant leurs différences en viennent à transformer leurs préférences par un processus d'apprentissage et de respect de l'autre. Benhabib (1996, p. 82) se demande avec justesse quelle est la différence entre ce mécanisme et le consensus raisonnable que l'on rencontre habituellement en démocratie délibérative.

d'entraînement de la masse et de l'adaptation au possible. Cohen a relevé ce problème potentiel en politique, mais selon lui les principes délibératifs, notamment le « pouvoir de la raison », assurent l'autonomie des préférences⁴⁹. Il n'y aurait donc pas de problèmes, malheureusement il ne précise pas vraiment comment on en arrive au juste à cette autonomie. L'introduction de considérations rationnelles nous apprend qu'il est impossible de distinguer clairement, lors d'un débat public, entre une préférence authentiquement autonome et un simple effet de conformisme. Le « pouvoir de la raison » ne garantit donc rien. Plus encore, la délibération à grande échelle a tendance à exacerber les mécanismes contrant la formation autonome des préférences⁵⁰, c'est le phénomène bien connu des effets de foule. Des représentants élus ou des leaders émergents opportunistes peuvent se servir des effets de foule pour assouvir leurs propres fins, par la démagogie et la rhétorique. Afin de se prémunir de ces tendances, il est parfois préférable pour les représentants de se réunir à huis clos. Cette violation du principe de publicité peut être justifiée de façon délibérative lorsque les citoyens décident librement (par vote ou consensus) qu'il serait mieux au nom de la collectivité que les représentants ne soient pas tentés de sombrer dans la démagogie⁵¹. En effet, la délibération publique et transparente sur des sujets controversés ne se fait généralement pas à tête reposée.

Les concepts de réciprocité et de doctrine compréhensive raisonnable ont comme but de s'accorder avec le « fait du pluralisme », soit la reconnaissance que nous n'arriverons jamais à des choix unanimes de société et que de toute façon il serait moralement indésirable d'en arriver là. Toutefois, ces mêmes principes peuvent conduire à un durcissement idéologique, réduisant ainsi considérablement la portée de la délibération démocratique. Gutmann et Thompson ont reconnu ce problème, mais comme nous l'avons vu, ils ne nous offrent pas de véritables méthodes de résolution. Les différentes variantes de « double légitimité » proposent des mécanismes d'agrégation des préférences individuelles assurant le respect d'une certaine justice substantielle, mais si la démocratie délibérative veut s'engager sur ce terrain extrêmement fertile, il faudrait qu'elle nous offre des mécanismes beaucoup plus élaborés que la « validité récursive » ou son statut de théorie de second ordre. Enfin, nous avons constaté que l'égalité des citoyens dans l'agora est loin d'être un concept simple, car il existe une multitude d'implémentation possible des mêmes critères généraux d'égalité.

3 - La délibération circonstancielle

Ayant entrevu les conséquences de l'introduction de certains principes rationnels dans la modélisation de l'agora, nous allons maintenant nous pencher plus sérieusement sur les manières dont la théorie du choix rationnel pourrait nous

49. Cohen, 1989, p. 25-26.

50. Elster, 1998, p. 107-9.

51. Luban, 1996, p. 189-92 ; Gutmann, Thompson, 2000, p. 176-77.

venir en aide concernant les questions d'implémentation des principes normatifs de la démocratie délibérative. D'abord, une précision s'impose. La théorie du choix rationnel n'exige aucunement que l'agent se comporte de façon égoïste. On rencontre souvent cette hypothèse car ce sont les économistes qui se servent le plus du choix rationnel et pour eux, l'agent égoïste génère de meilleurs modèles. Mais dans un domaine comme la politique, on peut appliquer le choix rationnel sans présupposer le caractère égoïste ou altruiste du citoyen. Il est donc possible de considérer en choix social, par exemple, des motivations individuelles inspirées des idéaux délibératifs. En fait, on pourrait affirmer grossièrement qu'un système politique fondé sur le choix social et ne comprenant que des participants motivés par l'éthique délibérative serait identique à ce que la démocratie délibérative elle-même propose. Bien sûr, la leçon fondamentale que nous enseignent le choix social est que nous ne pouvons compter sur une telle communion morale. La possibilité de délibération parmi des citoyens rationnels nous permettra de résoudre certaines des difficultés rencontrées plus haut en démocratie délibérative, mais non sans en faire apparaître d'autres. Nous allons d'abord nous intéresser aux motivations individuelles de type délibératif pour ensuite traiter des possibilités d'action stratégique entourant les choix collectifs, le tout dans une perspective rationaliste.

3.1 - Les motivations individuelles

Les démocrates délibératifs ont fréquemment tendance à opposer le « raisonnable » au « rationnel », menant ainsi au conflit quasi-perpétuel entre démocratie délibérative et choix social⁵². Rawls considère notamment la possibilité d'individus rationnels altruistes, mais en tant qu'individus exprimant des intérêts personnels en tenant compte du bien-être d'autrui. Il poursuit : « Ce qui manque aux agents rationnels, c'est la forme particulière de sensibilité morale qui sous-tend le désir de s'engager dans une coopération équitable comme telle (...) »⁵³. Nous allons tenter de démontrer que cette « sensibilité morale » peut faire partie des motivations de l'agent rationnel et qu'elle peut être provoquée ou facilitée par certains mécanismes socio-psychologiques. Pour ce faire nous allons surtout nous baser sur le modèle d'Elster, qui nous invite à considérer les normes sociales et les émotions comme sources supplémentaires de motivations chez l'agent rationnel.

Il existe chez Elster trois catégories de motivations, soit l'intérêt, la raison et la passion⁵⁴. Sa définition de la raison se rapproche beaucoup de celle

52. Le choix social n'est certainement pas innocent dans ce conflit, ainsi le plaidoyer de Sen (1986) pour que ses théoriciens respectent les choix éthiques.

53. Rawls, 1995, p. 79. Gutmann et Thompson formulent la même critique de la rationalité : « Even if citizens were to bargain under conditions of approximate equality, the results might still fail to meet the minimal standards of sociability that a reciprocal perspective would specify » (Gutmann, Thompson, 1996, p. 58).

54. Comme il s'agit d'une variante du choix rationnel, il va de soi que l'intérêt jouit d'une primauté théorique.

d'Habermas : l'agent s'engage à respecter les principes de vérité propositionnelle, de justesse normative et de sincérité⁵⁵. Le mécanisme fondamental à l'œuvre ici est que dans tout débat public, les participants sont aux prises avec une norme sociale favorisant l'argumentation fondée sur la raison. Pour Elster, il s'agit plus que d'une simple norme, ce type de comportement se veut quasiment une « vérité conceptuelle »⁵⁶. Il existe une relation fondamentale, inaliénable entre le débat public et la raison : « To say, in a public debate, 'We should choose policy A because it is good for me', is to show a fundamental lack of understanding of what it *means* to offer an argument for something »⁵⁷. Toutefois, nous pouvons nous en tenir à la norme sociale sans que cela n'inquiète notre propos, car la frontière entre une norme sociale forte et une « quasi-vérité » est plutôt ténue ; Elster l'admet également.

Résumons très brièvement la conception d'Elster des normes sociales. Celles-ci se fondent sur deux émotions, prenant ainsi deux formes distinctes : la honte, une auto-évaluation négative de sa personne et la culpabilité, une auto-évaluation négative d'un geste commis. La honte est provoquée par le mépris d'autrui suite à la violation d'une norme sociale forte, alors que la culpabilité émane du jugement négatif, provenant de soi ou d'autrui, d'un geste répréhensible, impliquant une norme sociale de moindre importance⁵⁸. Ces émotions négatives nous portent à redéfinir nos actions de manière à éviter la douleur psychologique associée. Elles peuvent induire la transmutation d'une motivation (intérêt, raison ou passion) en une autre, ou encore sa fausse représentation (*misrepresentation*)⁵⁹. La transmutation représente un conflit entre le désir de promouvoir son intérêt personnel et celui de maintenir une certaine estime de soi (*positive self-image*)⁶⁰. C'est ici que l'on retrouve la possibilité de « sensibilité morale » de Rawls, si par « image positive » on considère le comportement raisonnable — au sens délibératif — dans l'agora⁶¹. La fausse représentation se veut une variante hypocrite de la transmutation, les motivations n'y sont pas transformées au sens fort où la motivation originale cède sa place à une autre, elle est ici simplement masquée, maquillée afin de bien paraître au yeux d'autrui⁶². Dans bien des cas, nous

55. Elster, 1999, p. 337.

56. Elster, 1999, p. 372.

57. Elster, 1999, p. 373, italiques originales.

58. Elster, 1999, p. 145-56.

59. Elster, 1999, p. 332.

60. Elster, 1999, p. 369.

61. Pour que cette proposition soit vraiment solide, il faudrait démontrer empiriquement qu'un bon nombre de citoyens jouissent de ce type d'idéal personnel. Nous ne nous engageons pas ici dans un tel travail, toutefois nous pouvons aisément constater qu'une telle disposition existe bel et bien, et d'une manière assez fréquente.

62. Quoiqu'un mécanisme secondaire, la « force civilisatrice de l'hypocrisie », peut faire dériver la fausse représentation vers une transmutation dans le cas des débats publics, en incorporant à la longue dans l'« image de soi » les déclarations faussement raisonnables de l'agent. Personnellement je crois que l'on surévalue grossièrement l'importance de ce mécanisme.

serons à des lieues de la « sensibilité morale », mais comme nous le verrons, il existe certaines classes de situations où la fausse représentation peut se montrer compatible avec les propositions de la démocratie délibérative.

Ce qui nous intéresse pour notre propos, ce sont les transmutations et les fausses représentations de l'intérêt en raison. En soi, la transmutation présente des similitudes avec le modèle du citoyen que propose la démocratie délibérative, soit l'agent doté d'intérêts privés qui, au sein de la procédure délibérative, en vient à exprimer des propositions de nature impartiale et sensibles aux demandes d'autrui. Alors que la démocratie délibérative fonde le raffinement des préférences sur l'expression simple d'une certaine moralité politique *a priori* ainsi que sur les effets bénéfiques de la participation politique et du débat raisonnable, la stratégie de la transmutation cherche à localiser ce raffinement dans le profil psychologique de l'agent. Celle-ci aussi accepte l'idée de moralité *a priori*, mais précise de plus que la préférence exprimée par l'agent est le résultat d'un certain conflit interne entre cette moralité et ses intérêts privés. Les implications de ce niveau supplémentaire de formation de préférences sont attrayantes.

L'impartialité constitue la forme la plus commune de motivation orientée vers le collectif. Toutes les variantes de la démocratie délibérative l'exigent de ses citoyens idéaux. Pour Elster, l'impartialité se retrouve nécessairement dans toute conception sérieuse de la justice. Le problème, c'est qu'une infinité de variantes de justice respectent ce critère, et certaines correspondront plus à l'intérêt privé de l'agent que d'autres⁶³. Cela ne signifie pas que l'agent choisit intentionnellement le concept de justice qui l'avantage le mieux (quoique la possibilité ne soit pas exclue), mais il est clair que la transmutation de l'intérêt en raison s'effectue plus aisément lorsque les deux exhibent des points communs. Avec le temps, une contrainte de cohérence s'impose : l'agent aura tendance à conserver les mêmes critères de justice dans différents contextes. On ne peut à la fois croire sincèrement en un principe quelconque de justice et le modifier ou l'abandonner selon qu'il sert nos intérêts privés ou pas, cela irait à l'encontre de notre estime de soi⁶⁴. Le sentiment de honte associé à une baisse de notre estime de soi nous force en quelque sorte à respecter nos propres critères de justice.

La fausse représentation des préférences est également reliée aux normes sociales. Elle émane d'une pression sociale à se comporter correctement dans l'agora. Il est essentiel de noter que la norme conduit l'individu à *paraître* motivé par des considérations de justice, non à être sincèrement motivé. Il peut masquer ses préférences pour deux raisons principales, le conformisme et la persuasion⁶⁵ (ce qui correspond aux deux mécanismes délibératifs de formation de

63. Elster, 1999, p. 339.

64. Elster, 1999, p. 343-49. Il ne s'agit pas ici de la force civilisatrice de l'hypocrisie, car la croyance n'est pas hypocrite.

65. Si l'agent masque ses préférences par conformité, solidarité, etc., alors il internalise les principes délibératifs que les autres attendent de lui et cela devient une forme de transmutation —

préférences impartiales, la censure de groupe et la persuasion). Cette première raison s'applique en vue d'éviter la désapprobation et le mépris d'autrui, causant respectivement de la culpabilité et de la honte, lorsque des propositions favorisant son propre intérêt sont présentées à une assemblée. Le simple fait de qualifier dès le départ une assemblée de « délibérative » — ou bien de marchandage, ou de simple vote — exerce une influence considérable sur le genre de propositions que l'on peut y émettre⁶⁶. La persuasion ressemble beaucoup au conformisme ; mais alors que ce dernier prend la forme négative d'une censure, la persuasion se sert de la raison comme avantage de négociation. Si l'agent croit qu'il sera plus en mesure d'obtenir ce qu'il veut de l'assemblée en maquillant ses propositions sous des traits raisonnables et impartiaux, alors il devient rationnel pour lui d'agir ainsi. Un cas intéressant concerne l'expression de menaces sous forme de mises en garde. Proférer une menace constitue une volonté d'usage de sa position de pouvoir, ce qui va à l'encontre de l'exigence de la « force du meilleur argument ». En transformant intentionnellement une menace en mise en garde, celle-ci devient un argument raisonnable en bonne et due forme, pouvant être débattu⁶⁷. Par exemple, au lieu de la menace du patron adressée à ses employés : « Si vous n'abandonnez pas vos revendications je vais effectuer des mises à pied », nous pourrions retrouver la mise en garde : « Si vous n'abandonnez pas vos revendications, le marché me forcera à effectuer des mises à pied ». La première proposition tire sa validité de la crédibilité et de la position de pouvoir du locuteur, la seconde tire la sienne de la justesse de l'énoncé factuel.

En plus de la contrainte de cohérence, la fausse représentation fait face à une contrainte d'imperfection. La proposition raisonnable ne doit pas coïncider trop parfaitement avec les intérêts particuliers du locuteur, sinon on se doute de quelque chose. Idéalement l'agent devrait exprimer des positions raisonnables s'adressant à un large éventail de citoyens, pas seulement à lui et ses proches⁶⁸. Un autochtone réclamant des ressources pour lui et son peuple sera moins respecté qu'un autre réclamant ces ressources pour tous les autochtones ; cela même si dans les deux cas, le locuteur obtient la même part pour lui-même. Ces deux contraintes favorisent la sincérité de l'argument. Évidemment, plus l'argument apparaît sincère, en fait, plus il aura l'air d'une transmutation réelle plutôt que d'une représentation hypocrite, mieux il sera accepté par l'assemblée.

en fait il ne les masque plus, il les transforme. Bien sûr, si la solidarité demeure hypocrite, le cas de tromperie demeure aussi. Nous pouvons toutefois imaginer toutes sortes de situations où il n'est pas clair si nous sommes en présence de l'un ou de l'autre de ces deux mécanismes, ou d'une combinaison perverse des deux, étant donné que tout dépend du profil psychologique intime de l'agent. Mais ce phénomène ne devrait pas nous empêcher d'élaborer des modèles de comportement valables, pas plus que les doutes soulevés quant au degré de rationalité des individus ne nous empêche de construire des modèles de choix rationnel valables. Il s'agit d'être vigilants.

66. Elster, 1998, p. 100.

67. Elster, 1998, p. 100-4 ; Schelling, 1960

68. Elster, 1998, p. 104 ; 1999, p. 376-77

Il existe une autre forme de fausse représentation, nullement motivée par les émotions et les normes sociales. Ce sont les préférences stratégiques. Ici, l'agent trouve avantage à ne pas exprimer sa préférence réelle afin d'infléchir le résultat collectif en sa faveur, en utilisant ainsi les particularités de la procédure, en se « jouant » d'elle. Considérons l'exemple suivant. On demande à trois individus (A, B, C) d'ordonner les options x , y et z en précisant que dans l'agrégation, le premier choix vaudra 4 points, le second 3 points et le dernier 1 point. Les ordres de préférences sont les suivants : $A = [x, y, z]$, $B = [x, y, z]$, $C = [z, y, x]$. Si l'individu C connaît les préférences des deux autres et qu'il est persuadé qu'ils voteront honnêtement, il sera alors rationnel pour lui d'exprimer l'ordre $[y, z, x]$ car son vote « réel » donne comme résultat $R_1 = (x = 9, y = 9, z = 6)$ et le vote « stratégique » donne $R_2 = (x = 9, y = 10, z = 5)$. Comme C préfère réellement y à x et que z ne peut pas gagner, il devient rationnel de voter stratégiquement. Ce qu'il faut considérer, c'est que le choix de C ne se fonde pas uniquement sur l'ordre primaire des alternatives, mais également sur l'ordre secondaire des résultats possibles anticipés, soit $[R_2, R_1]$.

Le fardeau de la responsabilité représente une troisième forme de fausse représentation : je peux préférer une politique particulièrement pénible à appliquer sans vouloir passer pour celui par qui le malheur arrive. Dans un même ordre d'idée, les méthodes de votes à découvert (ou « main levée ») peuvent inciter à l'hypocrisie ; c'est pour cette raison que les votes secrets sont souvent privilégiés. Ce genre de comportement hypocrite survient en général lorsque le geste de voter ou de s'exprimer comporte des conséquences au-delà du débat social en cours. Pour revenir au vote à main levée, ce geste, en plus de signaler une prise de position, a une influence certaine sur les relations futures avec les concitoyens pouvant observer le geste, conséquences qui se répercuteront en d'autres circonstances. Par conséquent, l'électeur rationnel votant de cette façon doit considérer dans son calcul d'utilité non seulement le résultat du processus de décision, mais aussi les externalités découlant du simple geste, ce qui peut faire pencher la balance en faveur d'une fausse représentation de son choix.

La démocratie délibérative n'accepte pas la fausse représentation, en particulier le vote stratégique. Elle y voit une insincérité et un manquement général aux préceptes du citoyen raisonnable et accuse fréquemment la théorie du choix social de permettre ce genre de comportement. En revanche, plusieurs théoriciens du choix social se sentent mal à l'aise avec ce phénomène et cherchent à en minimiser la portée. Il faut d'abord se demander en quoi le vote stratégique discrédite le choix social. La théorie se fonde sur une conception rationaliste de l'individu et le vote stratégique correspond parfaitement au type de comportement auquel on doit s'attendre d'un tel individu. Dans la plupart des cas, l'apparition de ce phénomène nous rappelle simplement que le geste de voter ne se déroule pas en vase clos. Pour conserver sa cohérence, la théorie devrait accepter toutes les conséquences découlant du choix rationnel, incluant les ordres secondaires de préférences et les externalités. La démo-

cratie délibérative n'a pas non plus à rejeter la fausse représentation. Des trois types mentionnés, le premier peut inciter, de façon certes imparfaite, le comportement raisonnable par des normes sociales d'impartialité et de civisme; le second peut contribuer à contrer des alternatives inacceptables⁶⁹ et le troisième est inévitable pour les théories qui s'intéressent au fonctionnement de la délibération publique et transparente.

Nous pourrions rapprocher le concept de normes sociales de celui de la « rationalité de rôle »⁷⁰ stipulant que nos critères d'évaluation rationnelle dépendent du contexte; dans le cas présent, il y aurait une distinction entre une rationalité « politique » exercée dans l'agora et une rationalité plus instrumentale exercée dans le marché. Il s'agit d'une forme d'extension du choix rationnel orthodoxe, spécifiant que la satisfaction de préférences égoïstes n'est pas la seule avenue possible et que les agents sont suffisamment intelligents pour réfléchir en termes bénéfiques pour la société lorsqu'ils se retrouvent dans une situation décisionnelle pouvant affecter cette société. Plusieurs théoriciens se sont penchés sur cette rationalité politique. Pour Sunstein, les « préférences politiques » respectent les aspirations collectives et ont un penchant pour l'altruisme et la sympathie⁷¹. Elles peuvent également prendre la forme de « méta-préférences », des préférences pour des types de préférences (vouloir être impartial, par exemple). Boudon offre le concept de « rationalité axiologique » : sous certaines circonstances, la raison se fonde sur des critères non-conséquentialistes de moralité et de justice⁷². On retrouve chez Harsanyi une théorie générale tripartite du comportement rationnel, se subdivisant en théorie de l'utilité, théorie des jeux et théorie éthique⁷³. Cette dernière se veut une théorie des jugements de valeurs moraux rationnels. Les préférences y sont fondées sur l'impartialité et l'agent cherche à maximiser l'utilité moyenne de la collectivité. Enfin, Sen cherche à compléter la théorie du choix rationnel par les concepts de « sympathie », l'inclusion de l'utilité d'autrui dans sa propre utilité, et d'« engagement », soit les considérations morales dans la formation de l'utilité. Pour lui l'usage de la moralité demeure contextuelle, différentes problématiques collectives amèneront différentes positions morales⁷⁴.

Un autre phénomène favorisant la discussion raisonnable consiste en ce qu'on pourrait nommer le « voile d'ignorance temporel » : même si les individus connaissent leur position sociale, leurs ressources, etc., une incertitude demeure toujours quant à l'avenir, ce qui les force jusqu'à un certain point à

69. Prenons exemple sur les élections présidentielles françaises de 2002. Au premier tour, un électeur de gauche qui n'avait pas l'intention de voter pour Lionel Jospin peut décider de « faussement » voter pour lui lorsqu'il apprend que Jean-Marie Le Pen a des chances de passer au second tour. Ce geste a toutes les allures d'un vote stratégique et pourtant, il est moralement irréprochable.

70. Goodin, 1986, p. 88-89.

71. Sunstein, 1993, p. 208-9.

72. Boudon, 1998, p. 191.

73. Harsanyi, 1990, p. 278.

74. Sen, 1982, p. 91-93, p. 98-99.

adopter des positions ne favorisant pas leur statut au détriment des autres. Ce point est encore plus vrai lorsque l'individu prend à cœur les intérêts de ses proches et de sa descendance. Nous obtenons une coïncidence entre l'intérêt particulier (possiblement altruiste) et l'impartialité⁷⁵.

3.2 - Les comportements stratégiques

Le qualificatif « stratégique » désigne les actions individuelles, entreprises dans le cadre d'une décision collective, autres que le geste direct de voter ou de donner son opinion comme tel. Ces actions prennent une tournure indirecte, souvent considérée comme insidieuse. Il n'en est pas toujours le cas. Avec le phénomène de la fausse représentation, nous avons vu que les comportements stratégiques ne sont pas nécessairement incompatibles avec la recherche collective de la bonne société. En plus du vote stratégique consistant en une réorganisation par l'individu de ses préférences sur la base des résultats agrégés anticipés, nous allons maintenant nous intéresser à deux autres formes de stratégie : le choix de la procédure et le marchandage de votes.

Le phénomène d'*ambiguïté*, bien connu dans la littérature du choix social, stipule qu'un même ensemble de choix individuels peut générer des résultats collectifs différents tout dépendant de la procédure adoptée, ce qui crée des opportunités de manipulation de la part de ceux contrôlant l'ordre du jour politique. Même des citoyens parfaitement raisonnables se retrouveront aux prises avec cette difficulté car il n'existe pas de procédure parfaitement objective, mais dans leur cas on ne suppose pas que les intérêts personnels auront une influence sur le choix. Nous rencontrons dans les régimes démocratiques des procédures majoritaires dont le seuil de validité varie en fonction de l'importance de l'enjeu ; par exemple, la majorité requise pour un amendement constitutionnel est plus élevée que pour l'adoption de lois ordinaires. On peut y voir une certaine sensibilité morale à vouloir conférer une importance spéciale aux institutions fondatrices libérales. Une autre explication, compatible avec la précédente, serait de protéger stratégiquement, selon le principe rationnel du « voile d'ignorance temporel », ces institutions contre l'exploitation par les générations suivantes⁷⁶. On s'aperçoit que le choix stratégique n'est pas nécessairement immoral.

L'ambiguïté causée par la multiplicité des procédures agrégatives peut se voir en partie atténuée par une délibération portant sur la procédure particulière de vote permettant de trancher les débats si, bien sûr, les participants décident de passer au vote plutôt que de rechercher le consensus à tout prix. Ceci n'élimine pas le problème fondamental de l'ambiguïté, mais permet au moins une justification reconnue par tous de la procédure adoptée. La

75. Shepsle, 1989, p. 138-39 ; Elster, 1998, p. 114-16.

76. Elster, 2000, ch. II.

justification demande toutefois que les individus placent le respect de l'idéal démocratique au-dessus de leurs intérêts personnels⁷⁷.

Un cas intéressant concerne la distinction entre procédures agrégatives portant sur des prémisses et sur une conclusion⁷⁸. Un exemple : un syndicat doit se décider sur le déclenchement d'une grève en spécifiant que si les membres jugent à la fois que les salaires sont trop bas et que les conditions de travail sont inadéquats (les prémisses), alors le mandat de grève sera valide (la conclusion). Supposons que 40 % des membres croient que les salaires sont trop bas mais que les conditions sont adéquates, qu'un autre 40 % croient exactement le contraire, et que les 20 % restant croient les deux prémisses vraies. Pettit démontre aisément que si le vote porte sur les prémisses, soit deux votes distincts et une conclusion dérivée des résultats, le résultat favorisera la grève (car chaque prémisses remportera 60 %) tandis que si le vote porte sur la conclusion, la grève ne passera pas, remportant seulement 20 %. Il est clair que le choix de la procédure est ici crucial. Laquelle est la plus juste ? D'après Pettit, le vote sur prémisses semble plus juste car il respecte un critère fondamental (selon lui) de la démocratie délibérative, le débat sur des positions communes connues de tous⁷⁹. Mais on peut le contrer en stipulant que seul 20 % des membres désirent vraiment la grève. L'utilité d'un vote sur prémisses apparaît lorsque le groupe a besoin, en plus de répondre à une question affectant ses membres, de se constituer une « raison collective » ou, en d'autres termes, une ligne de parti. Le groupe peut ainsi offrir au public les raisons de sa décision. Les mérites de chacune des procédures dépendront du contexte et des buts visés par le groupe, et bien entendu la possibilité de manipulation stratégique demeure. Pettit ne réussit pas à nous convaincre que le vote sur prémisses est *a priori* préférable au vote sur conclusion, toutefois sa distinction demeure pertinente car on rencontre fréquemment ce genre de choix en politique.

L'échange de vote représente un autre champ stratégique en démocratie. Il n'est pas nécessaire que les votes changent littéralement de mains, il s'agit simplement que les électeurs penchent d'un côté ou de l'autre selon certains incitatifs reçus. L'opinion populaire condamne ce genre de transaction ; elle violerait le principe « une personne, un vote » et elle ouvrirait la porte aux abus de pouvoir, entre autre. Bien qu'en général, cette critique soit attrayante, il existe un argument soulignant le caractère potentiellement équitable d'un tel échange. Dans sa conception « distributive » de la procédure, Christiano propose que la recherche de l'égalité ne s'effectue pas au niveau de la procédure de vote, mais bien au niveau du *processus* global, soit le vote avec

77. Miller, 1992, p. 66.

78. Pettit, 2001.

79. Pettit, 2001, p. 2. Dans le même ordre d'idée, le vote sur conclusion incite à la « paresse » car il n'exige pas que l'individu fournisse les raisons de son choix (Pettit, 2001, p. 22). Cette critique porte sur les prémisses disjonctives, lorsqu'une seule prémisses vraie est suffisante pour que la conclusion soit vraie.

tout ce qui l'entoure (collecte d'information, coalitions, etc.)⁸⁰. Tout comme l'égalité économique ne signifie pas que chacun possède exactement la même quantité de chaque bien mais plutôt une égalité globale sur l'ensemble des biens, l'égalité politique ne devrait pas porter sur l'égalité à chaque application de la procédure de vote mais plutôt sur l'égalité globale de l'ensemble des décisions collectives. Il serait donc plus juste de permettre aux citoyens de marchander leur vote sur des sujets qui ne les intéressent pas. Toutefois, la justice de ce principe dépend d'une distribution égalitaire des « ressources politiques », au dire même de l'auteur, afin d'éviter la possibilité d'abus de pouvoir. Sans la présence d'institutions prévenant ces abus et régulant le tout, cette forme d'égalité se rapproche de la « main invisible » en économie. Toutefois, l'échange de votes demeure un fait politique commun, même parmi des citoyens raisonnables, et ce phénomène n'est pas nécessairement injuste.

La délibération publique peut aussi être utilisée stratégiquement. Bien sûr, dans un tel cas, elle ne pourra être qualifiée de « raisonnable », l'usage stratégique de la délibération allant à l'encontre de tout ce que la démocratie délibérative propose. L'adoption de principes en public peut contribuer à une sympathie envers autrui et une volonté de remettre en question ses principes au nom de la recherche du consensus, c'est ce que la démocratie délibérative suggère, mais elle peut aussi provoquer exactement le contraire, soit un durcissement des positions. Le locuteur y met en jeu son honneur et sa réputation, c'est ce qui permet un tel durcissement⁸¹. Ce phénomène se veut particulièrement utile lors de situations présentant plusieurs forums, par exemple une délibération comprenant des moments à huis clos et en public. L'individu peut grandement améliorer sa position de négociation à huis clos en s'engageant publiquement au préalable à respecter certains principes. Dans une perspective de justice, l'engagement public peut constituer un instrument précieux de défense entre les mains de ceux occupant une position défavorable dans un débat inégal : « Quand les puissants négocient en s'appuyant sur la force, les faibles le font en s'appuyant sur des principes »⁸².

Cette section se voulait un bref survol des mécanismes pouvant engendrer la délibération en contexte rationnel. Nous avons voulu montrer que la formation et l'expression de préférences minimalement délibératives étaient possible chez des citoyens rationnels avec des mécanismes tels la transmutation, la fausse représentation, la rationalité de rôle ou encore le voile d'ignorance temporel. Nous avons remarqué aussi que les préférences stratégiques, un comportement rationnel inévitable, pouvaient avoir des conséquences positives pour la délibération raisonnable. Ces mécanismes sociaux nous ont permis d'entrevoir un vaste domaine sous-estimé autant par les théoriciens de la démocratie délibérative que du choix social. Il y a encore beaucoup à dire

80. Christiano, 1993, p. 182-84.

81. Elster, 1994.

82. Elster, 1994, p. 244.

sur la rationalité politique, les stratégies argumentatives, les relations de pouvoir, et bien plus encore. Tout de même, ce survol permet de nous rendre compte de l'importance capitale de ce champ d'étude de la démocratie que sont les interactions sociales en contexte mixte de rationalité, de normes sociales et de moralité.

4 - Conclusion

Nous avons constaté que la démocratie délibérative avait peine à appliquer les principes de justice sociale qu'elle propose. Élaborer des thèses de justice, aussi correctes soient-elles, n'est pas la même chose que d'en penser l'implémentation, même dans des modèles abstraits. La démocratie délibérative a tendance à évacuer un peu trop rapidement les problèmes d'implémentation pour se concentrer sur les discussions de justice, ce qui constitue une lacune pour une théorie cherchant à créer une nouvelle façon de gouverner.

La discussion sur la délibération circonstancielle nous a permis d'établir la possibilité de délibération parmi des individus rationnels. Alors que de nombreux démocrates délibératifs relèguent les questions de formation et d'expression de préférences « raisonnables » à un mécanisme simpliste des vertus éducatrices et civilisatrices de la délibération, le modèle motivationnel de Elster va beaucoup plus loin et nous permet de découvrir un univers complexe de normes personnelles et sociales, et de comportements plus ou moins sincères. D'autres principes comme la rationalité de rôle et le « voile d'ignorance temporel » viennent préciser cette possibilité de délibération. De plus, certains comportements rationnels n'ayant que peu de familiarité *a priori* avec la délibération comme tel n'en demeurent pas moins compatibles avec les préceptes de la démocratie délibérative. C'est le cas notamment du vote stratégique, de la fausse représentation induite par le fardeau de la responsabilité et du choix de la procédure de vote lorsqu'un tel choix devient inévitable. La leçon à retenir ici est que le geste de délibérer (ou de voter) se déroule dans un contexte particulier qu'on ne peut ignorer. Nous avons vu avec l'exemple des présidentielles françaises que le vote stratégique est parfois nécessaire à la préservation d'une société juste. Le fardeau de la responsabilité nous invite à considérer les externalités liées à l'acte de délibération. La procédure « juste » de délibération ou d'agrégation varie d'une situation à l'autre.

Dans cet article, nous n'avons pas voulu placer les principes de la démocratie délibérative au banc des accusés. Il ne s'agit nullement d'une critique au niveau des principes de justice, mais si la démocratie délibérative désire appliquer ses principes, alors elle doit prendre au sérieux les mécanismes sociaux rationnels que nous avons proposés. On ne peut admettre du même souffle des effets pervers de groupe (qui ne relèvent pas simplement de l'égoïsme) et souhaiter qu'ils disparaissent avec des citoyens raisonnables. Rawls semble l'avoir compris jusqu'à un certain point, c'est pour cette raison qu'il sépare son modèle idéal de « position originelle » de la discussion sur l'application de ce

modèle, comprenant de nombreux postulats socio-politiques. Plusieurs démocrates délibératifs lui ont reproché de n'appliquer son modèle que dans les cas constitutionnels essentiels⁸³. Il faut peut-être y voir une certaine prudence théorique. En conclusion, la délibération circonstancielle fait apparaître la théorie du choix rationnel — en particulier la version proposée par Elster — comme une théorie de l'individu à la fois utile pour l'implémentation des principes de justice et pas forcément anti-délibérative. La distinction entre l'individu rationnel et le citoyen raisonnable n'y apparaît plus aussi claire.

Bibliographie

- Benhabib, Seyla, « Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy », dans Benhabib, S., dir., *Democracy and Difference*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1996.
- Boudon, Raymond, « Social Mechanisms Without Black Boxes », dans Hedström, P., Swedberg, R., dir., *Social Mechanisms*, New York, Cambridge Univ. Press, 1998.
- Christiano, Thomas, « Social Choice and Democracy », dans Copp, D., Hamilton, J., Roemer, J., dir., *The Idea of Democracy*, New York, Cambridge Univ. Press, 1993.
- Cohen, Joshua, « An Epistemic Conception of Democracy », *Ethics*, vol. 97, 1986, pp. 26-38.
- , « Deliberation and Democratic Legitimacy », dans Hamlin, A., dir., *The Good Polity*, Oxford, Blackwell, 1989.
- , « Procedure and Substance in Deliberative Democracy », dans Benhabib, S., dir., *Democracy and Difference*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1996.
- Cooke, Maeve, « Five Arguments for Deliberative Democracy », *Political Studies*, vol. 48, 2000, pp. 947-69.
- Elster, John, « The Market and the Forum », dans Elster, J., Hylland, A., dir., *Foundations of Social Choice Theory*, New York, Cambridge Univ. Press, 1986.
- , *The Cement of Society*, New York, Cambridge Univ. Press, 1989.
- , « Argumenter et négocier dans deux assemblées constitutives », *Revue française de science politique*, vol. 44, 1994, pp. 187-256.
- , « Deliberation and Constitution Making », dans Elster, J., dir., *Deliberative Democracy*, New York, Cambridge Univ. Press, 1998.
- , *Alchemies of the Mind*, New York, Cambridge Univ. Press, 1999.
- , *Ulysses Unbound*, New York, Cambridge Univ. Press, 2000.
- Goodin, Robert E., « Laundering Preferences », dans Elster, J., Hylland, A., dir., *Foundations of Social Choice Theory*, New York, Cambridge Univ. Press, 1986.

83. Cooke, 2000, p. 957-67; Benhabib, 1996, p. 75.

- Gutmann, Amy et Thompson, Dennis, « Moral Disagreement in a Democracy », *Social Philosophy and Policy*, vol. 12, 1995, pp. 87-110.
, *Democracy and Disagreement*, Cambridge (MA), Belknap, 1996.
, « Why Deliberative Democracy is Different », *Social Philosophy and Policy*, vol. 17, 2000, pp. 161-180.
- Harsanyi, John C., « Advances in Understanding Rational Behavior », dans Moser, P.K., dir., *Rationality in Action*, New York, Cambridge Univ. Press, 1990.
- Johnson, James, « Arguing for Deliberation : Some Skeptical Considerations », dans Elster, J., dir., *Deliberative Democracy*, New York, Cambridge Univ. Press, 1998.
- Knight, Jack et Johnson, James, « Aggregation and Deliberation : On the Possibility of Democratic Legitimacy », *Political Theory*, vol. 22, 1994, pp. 277-296.
- Luban, David, « The Publicity Principle », dans Goodin, R., dir., *The Theory of Institutional Design*, New York, Cambridge Univ. Press, 1996.
- Miller, David, « Deliberative Democracy and Social Choice », *Political Studies*, vol. 40, 1992, pp. 54-67.
- Pettit, Philip, « Deliberative Democracy and the Discursive Dilemma », Australian National University, Social and Political Theory Working Paper W11, 2001.
- Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge (MA), Belknap Press, 1971.
, *Libéralisme politique*, Paris, PUF, 1995.
- Schelling, Thomas C., *The Strategy of Conflict*, Cambridge (MA), Harvard Univ. Press, 1960.
- Sen, Amartya, « Rational Fools », dans Sen, A., *Choice, Welfare and Measurement*, Cambridge (MA), MIT Press, 1982.
, « Foundations of Social Choice Theory : An Epilogue », dans Elster, J., Hylland, A., dir., *Foundations of Social Choice Theory*, New York, Cambridge Univ. Press, 1986.
- Shepsle, Kenneth A., « Studying Institutions : Some Lessons From the Rational Choice Approach », *Journal of Theoretical Politics*, vol. 1, no. 2, 1989, pp. 131-47.
- Sunstein, Cass R., « Democracy and Shifting Preferences », dans Copp, D., Hamilton, J., Roemer, J., dir., *The Idea of Democracy*, New York, Cambridge Univ. Press, 1993.
- Young, Iris Marion, « Communication and the Other : Beyond Deliberative Democracy », dans Benhabib, S., dir., *Democracy and Difference*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1996.

Sécurité et démocratie

Daniel Marc Weinstock

La démocratie délibérative
Volume 29, numéro 2, automne 2002

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/006260ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/006260ar>

[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

Weinstock, D. M. (2002). Sécurité et démocratie. *Philosophiques*, 29 (2), 351–370.
<https://doi.org/10.7202/006260ar>

Résumé de l'article

La recherche de la sécurité comme objet de politique publique exige que des compromis soient faits avec d'autres buts légitimes de politique publique (la santé, l'éducation, etc.), et que des limites soient imposées à certains droits individuels. Comment penser de manière systématique au type de compromis que les membres d'une démocratie seraient disposés à effectuer, et aux coûts qu'ils seraient prêts à assumer en termes de droits ? Adaptant une proposition faite par Ronald Dworkin pour penser ce type de question dans le cas de la santé, je définis une situation hypothétique de choix qui, à travers les conditions épistémiques et conatives qu'elle impose aux participants, est susceptible de nous guider sur ces deux questions.

Sécurité et démocratie¹

DANIEL MARC WEINSTOCK

Université de Montréal

daniel.marc.weinstock@umontreal.ca

Résumé. — La recherche de la sécurité comme objet de politique publique exige que des compromis soient faits avec d'autres buts légitimes de politique publique (la santé, l'éducation, etc.), et que des limites soient imposées à certains droits individuels. Comment penser de manière systématique au type de compromis que les membres d'une démocratie seraient disposés à effectuer, et aux coûts qu'ils seraient prêts à assumer en termes de droits? Adaptant une proposition faite par Ronald Dworkin pour penser ce type de question dans le cas de la santé, je définis une situation hypothétique de choix qui, à travers les conditions épistémiques et conatives qu'elle impose aux participants, est susceptible de nous guider sur ces deux questions.

Abstract. — The adoption of security as a goal of public policy requires that compromises be made with other legitimate goals of policy (such as education and health), and that limits be imposed upon certain individual rights. How can we think in a principled manner about the kinds of compromises that citizens in a democracy would be ready to accept, and about the costs they would be ready to bear in terms of rights? A proposal made by Ronald Dworkin to address analogous questions in the case of health-care is adapted to the case of security: I define a hypothetical choice situation that imposes the kinds of epistemic and motivational constraints upon participants that are required to address these questions.

Les attentats terroristes du 11 septembre 2001 ont donné lieu dans plusieurs démocraties libérales à une importante réaction législative visant à raffermir les pouvoirs et les prérogatives des pouvoirs exécutifs ainsi que des forces de l'ordre dans la lutte contre le terrorisme international. La loi C-36 et le « Patriot Act » adoptés respectivement à la fin de l'année dernière par les assemblées législatives canadienne et américaine ne sont que deux exemples des mesures que les parlementaires de nombreuses sociétés démocratiques ont cru bon de voter afin de garantir la sécurité des populations dont ils ont la responsabilité. Ces lois affectent certains droits qui sont traditionnellement vus comme étant d'importance capitale en démocratie libérale. Le droit à la libre association, le droit à l'information, la protection contre les perquisitions sans mandat et les arrestations sans chef d'accusation se trouvent tous affectés de différentes manières par les dispositions adoptées ici et ailleurs par nos représentants élus.

Ces lois ont déjà fait l'objet d'une importante réaction critique de la part de juristes, de philosophes, de politologues et d'autres, qui a fait ressor-

1. Cet essai a été présenté dans le cadre du Congrès annuel 2002 de la Société de philosophie du Québec. Pierre-Yves Bonin en a été le commentateur, et je tiens à le remercier pour ses commentaires des plus pertinents. Mes remerciements vont également à Dominique Leydet, qui m'a invité à rédiger cet essai, et qui a formulé d'importantes questions à son endroit.

tir le gouffre que ces lois créent en quelque sorte entre la théorie de la démocratie libérale et sa pratique². Mon intention dans le présent essai n'est pas tant de contribuer à ces débats, mais plutôt de prendre un pas de recul par rapport à eux pour proposer de manière encore fort spéculative un cadre théorique permettant de penser de manière systématique les compromis que nous pourrions vouloir effectuer, en tant que citoyens d'une démocratie libérale, entre les valeurs « idéales » de la démocratie libérale, représentées par les droits civils, politiques et sociaux, et les considérations de sécurité. Même si la philosophie de la démocratie libérale se caractérise avant tout par l'importance qu'elle accorde à la défense des droits individuels, les démocraties réellement existantes ne pratiquent pas l'absolutisme des droits. Outre le constitutionnalisme américain qui fait en la matière plutôt figure d'exception que de règle, il est admis dans la vaste majorité des démocraties libérales que la défense des droits ne devrait pas empêcher l'atteinte d'autres valeurs faisant l'objet de larges consensus. L'article 1 de la Constitution canadienne prévoit notamment que les droits énumérés dans la Charte canadienne des droits et libertés « ne peuvent être restreints que par une règle de droit, dans des limites qui soient raisonnables et dont la justification puisse se démontrer dans un cadre d'une société libre et démocratique »³. Les droits individuels fondamentaux sont justifiés par les valeurs qui sous-tendent la démocratie et le libéralisme, et ils rendent à leur tour possibles les institutions et les pratiques de la démocratie libérale. Mais il peut arriver que pour des raisons contingentes l'application sans restriction d'un droit individuel hypothèque ces mêmes valeurs. Il convient alors de circonscrire ces droits pour qu'ils ne se retournent pas contre les valeurs qui leur servent de fondement.

Accepter que l'application des droits puisse être limitée ouvre, bien sûr, la porte à d'éventuels abus, et au règne de l'arbitraire. Aucun algorithme n'existe qui permettrait de définir avec précision mathématique l'équilibre à atteindre, par exemple, entre respect des droits et promotion de la sécurité des citoyens. Et la sécurité peut bien sûr être invoquée pour justifier des restrictions aux droits individuels beaucoup plus importantes que celles qui sont véritablement requises pour assurer la sécurité. Le cadre théorique que je voudrais commencer à esquisser ici a pour principal objectif de limiter ce double risque qui se présente dès que l'on commence à penser à d'éventuelles limites posées aux droits individuels.

Je procéderai en trois temps. Je me livrerai tout d'abord à une analyse du concept de sécurité qui tentera de préciser ce que ce terme peut bien désigner comme objectif politique plausible. Il est d'autant plus facile pour les politiciens soucieux d'accroître leur pouvoir ou de permettre aux forces de

2. Pour ce qui est de la loi C36 au Canada, voir Daniels, R.J., Macklem, Patrick et Roach, Kent, *The Security of Freedom. Essays on Canada's Anti-Terrorism Bill*, Toronto : University of Toronto Press, 2001. En ce qui a trait au Patriot Act, voir Dworkin, Ronald, « The Threat to Patriotism », *New York Review of Books*, Feb., 28, 2002.

3. Loi Constitutionnelle du Canada de 1982, art. 1.

l'ordre de justifier des abus à l'endroit des droits individuels qu'ils sont capables de présenter l'objectif politique que représente la sécurité à très gros traits, comme n'ayant aucune limite précise. Je proposerai ensuite une expérience de pensée d'inspiration contractualiste qui nous permettra de définir, ne serait-ce que de manière qualitative, l'équilibre à atteindre entre droit individuel et sécurité. Je terminerai en faisant ressortir les modifications que de tels compromis sont susceptibles d'apporter à une conception « délibérative » de la démocratie.

1

Qu'est-ce que la sécurité?⁴ La sécurité désigne tout d'abord un état de fait. Posons comme première approximation du concept qu'un agent est en sécurité s'il est à l'abri de toute force susceptible de nuire à ses intérêts. Cette conceptualisation, pour plausible qu'elle soit à première vue, se révèle comme étant trop large lorsque l'on considère l'une de ses implications logiques, qui serait que toute menace aux intérêts de l'agent serait alors susceptible d'être classée comme une menace à sa sécurité. La sécurité, et donc les menaces à la sécurité, désignent dans le langage ordinaire quelque chose de plus précis, dont nous nous rapprochons davantage en faisant un certain nombre de restrictions. Premièrement, il n'y a menace à la sécurité de l'agent que lorsque *certain*s de ses intérêts sont menacés. On ne parlera pas d'une atteinte à la sécurité lorsque ce ne sont que des intérêts triviaux qui sont en jeu. À l'évidence, la notion de sécurité est conceptuellement imbriquée avec la protection d'intérêts *fondamentaux*.

Deuxièmement, le concept de sécurité semble supposer une distinction entre différents types de menace. Même si elle menace mes intérêts les plus fondamentaux, il y a quelque chose d'étrange, relevant de l'abus de langage à dire d'un microbe résistant aux antibiotiques qu'il représente une menace à ma *sécurité* (plutôt que, par exemple, à ma santé). L'ensemble des menaces à ma sécurité représente un sous-ensemble des menaces à mes intérêts fondamentaux. Pour qu'il y ait menace à ma sécurité, il faut, semblerait-il, qu'il y ait action humaine visant mes intérêts fondamentaux, ou à tout le moins négligence condamnable. Le truand qui rôde dans mon quartier, le chauffard ivre qui circule près de chez moi, représentent tous deux des menaces à ma sécurité, chose que nous aurions du mal à dire du susmentionné microbe.

Toutes les actions humaines visant à nuire à mes intérêts ne représentent pas pour autant des menaces à ma sécurité. Si je suis homme d'affaire, mon

4. À ma connaissance, cette question n'a jamais retenu l'attention des philosophes politiques. Une littérature fascinante existe sur la notion de la « société du risque » et sur le principe correspondant de « précaution », mais ces notions me semblent plus générales que celle que je veux définir ici, dans la mesure où elles assimilent risques intentionnels et non-intentionnels, par exemple les risques posés par la dégradation de l'environnement naturel. Voir par exemple Beck, Ulrich, *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, Paris : Aubier 2001 ; Dupuy, Jean-Pierre, *Pour un catastrophisme éclairé*, Paris : Le Seuil, 2002.

compétiteur direct peut bien représenter pour moi une menace extrêmement grave. Il peut en effet causer ma faillite, mais nous ne dirions pas pour autant qu'il représente une menace à ma sécurité. Si je suis boxeur, mon rival dans le ring peut même représenter pour moi une menace de mort, sans que l'on puisse dire qu'il menace ma sécurité. C'est que dans le cas de l'homme d'affaire comme dans celui du boxeur, la menace est inscrite dans une pratique à laquelle la personne menacée participe volontairement. La menace est par ailleurs circonscrite par un ensemble de règles qui sont constitutives des pratiques en question, le marché dans le premier cas, la boxe dans le second. Pour qu'il y ait menace à ma sécurité, il semblerait donc que l'action en question se situe à l'extérieur d'un schème de règles auquel j'adhère tacitement du fait de ma participation dans les pratiques constituées par ces règles.

Notons finalement que la sécurité est un concept gradué plutôt qu'absolu. C'est-à-dire que l'on peut être plus ou moins en sécurité, dépendant de l'intensité de la menace à laquelle nous faisons face, et à l'étendue des intérêts que ces menaces visent. Il n'existe aucun seuil métaphysique au-delà duquel un agent peut être vu comme étant en sécurité, et en deçà duquel on peut dire de lui que la sécurité lui manque.

La sécurité comporte ensuite une dimension proprement subjective. La sécurité est un sentiment qui, au même titre que la confiance, qui a pour sa part fait l'objet d'importantes discussions sociologiques et philosophiques,⁵ appartient au « capital social » d'une communauté⁶. Le sentiment de sécurité, c'est-à-dire, le sentiment que nos intérêts les plus fondamentaux ne sont pas menacés par des agents disposés à poser des gestes susceptibles de leur être préjudiciables, fait que nous n'avons pas à faire des investissements de ressources matérielles ou psychologiques démesurées pour protéger ces intérêts, que nous pouvons au contraire investir ces ressources dans des activités productives. Ce sentiment est intimement lié à la *prévisibilité*. Le sentiment de sécurité n'exige pas que nous soyons à l'abri de toute menace, mais plutôt que les menaces auxquelles nous faisons face se situent à l'intérieur d'un cadre de règles et de pratiques auxquels nous consentons. Je sais que la conduite automobile comporte des risques, même en faisant abstraction des comportements répréhensibles que représentent, par exemple, le fait de conduire en état d'ébriété ou de faire des excès de vitesse. Je comprends que le fait d'être un entrepreneur dans une économie de marché comporte des risques de ruine

5. Le traitement philosophique le plus complet de la notion de « confiance » est dû à Hardin, Russell, *Trust and Trustworthiness*, New York : Russell Sage Foundation, 2002. Voir également Baier, Annette, *Moral Prejudices*, Cambridge, MA. : Harvard University Press, 1995. J'ai contribué à ce débat dans mon « Building Trust in Divided Societies », *Journal of Political Philosophy*, vol. 7, 1999. Pour un survol de la sociologie de la confiance sociale, voir Seligman, Adam, *The Problem of Trust*, Princeton : Princeton University Press, 1997.

6. Le débat autour de la notion de « capital social » a été suscité par l'important ouvrage de Putnam, Robert, *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton : Princeton University Press, 1993.

économique. Mais il s'agit là de dangers que j'accepte en acceptant de participer à ces pratiques. Les risques que représentent ces types d'activité font en quelque sorte partie des paramètres relativement fixes en fonction desquels l'agent rationnel effectue les calculs d'utilité à partir desquels il élabore ses plans.

Le sentiment qu'un agent éprouve d'être en sécurité est en relation complexe avec les faits objectifs concernant sa sécurité. On ne peut que rarement voir ce sentiment comme étant un baromètre fiable de l'état de faits pertinent. C'est que le sentiment qu'un individu a d'être en sécurité est fonction non pas directement de cet état de fait, mais plutôt de la représentation qu'il s'en fait. Cette représentation est par ailleurs causée par des idiosyncrasies personnelles, mais également par la présentation de ces faits qu'il reçoit des médias, des politiciens, des groupes auxquels il appartient. Une personne peut connaître un haut degré de sécurité « objective », et se sentir dans l'insécurité, lorsque les sources d'information qui l'alimentent font une présentation alarmiste de ces faits, ou lorsqu'elles font carrément état de risques à la sécurité qui n'existent pas. Et l'inverse est également possible : une personne peut éprouver un sentiment de sécurité très fort alors que sa situation factuelle se caractérise par un haut niveau de menace.

La sécurité comporte également une dimension subjective d'un autre ordre, celle-ci davantage ouverte au contrôle rationnel de l'agent. Comme nous l'avons vu plus haut, la sécurité est un concept gradué plutôt qu'absolu, en ce qu'elle admet des degrés. Or, la sécurité absolue et parfaite représente sans doute une chimère, tant en tant qu'objectif personnel qu'en tant que visée politique. Il nous faut donc décider, en tant qu'individus mais également en tant que société, du degré de sécurité que nous jugerons suffisant. Pour ce qui est du cas individuel, il faudra accepter que le seuil de tolérance à la menace varie en fonction d'une multitude de facteurs personnels. Mais dans la mesure où la sécurité est également un objectif social que doit se fixer tout gouvernement, il faudra également en arriver à des décisions collectives sur le seuil de sécurité qui sera visé par la politique publique. La détermination de ce seuil ne peut pas, de toute évidence, tenir compte des particularités individuelles, mais plutôt des coûts sociaux impliqués par différents seuils. Ces coûts seront de deux ordres distincts. Premièrement, la sécurité implique des coûts réels, dans la mesure où elle exige la mise en place d'un dispositif technologique et humain très complexe. Forces de l'ordre, appareillage de surveillance, matériels militaires, et autres font partie des ressources dont une société doit se doter pour se garantir un certain niveau de sécurité, et ces ressources impliquent l'investissement de fonds publics qui ne pourront pas être investis, par conséquent, dans d'autres secteurs, tels que l'éducation ou la santé. Ensuite, comme nous l'avons déjà indiqué, la sécurité exige que soient limités certains droits et libertés qui sont par ailleurs au cœur même de la justification de la démocratie libérale. (Elle requiert également une modification de la balance des pouvoirs caractéristique des démocraties libérales

« modérées », en ce qu'elle confère inévitablement plus de pouvoir à la branche exécutive)⁷.

Quels coûts serions-nous prêts à assumer, en tant que société, afin d'assurer notre sécurité? Répondre à cette question, c'est en même temps fixer le seuil de sécurité que nous estimons suffisant. À l'évidence, une sécurité parfaite, ou presque parfaite, serait prohibitivement dispendieuse à la fois en termes de coûts réels et pour ce qui est des compromis qu'elle exigerait du point de vue de nos droits et libertés. On pourrait sans doute considérablement augmenter la sécurité de notre société en multipliant par dix les dépenses militaires, en augmentant massivement le nombre de policiers patrouillant nos rues, et en ôtant toute restriction à la surveillance électronique ou aux perquisitions par les forces de l'ordre. Le fait que nous soyons horrifiés par une telle perspective révèle que même si la sécurité est un bien que nous pouvons très bien vouloir poursuivre à travers notre politique publique, nous ne sommes pas prêts à le poursuivre à n'importe quel prix. Nous tenons à pouvoir utiliser les ressources matérielles dont nous disposons afin de poursuivre d'autres objets de politique publique, et nous tenons également à ce que nos droits et libertés ne soient pas limités au-delà d'un certain niveau, quitte à ce que nous ne jouissions que d'une sécurité partielle. Mais comment déterminer ce seuil? Comment en arriver à un consensus social sur les prix en termes de ressources et en termes de droits que nous sommes prêts à assumer afin de garantir notre sécurité? Ce sera là le thème que j'aborderai dans la deuxième partie du présent essai.

Qu'est-ce que nous pouvons d'ores et déjà conclure de cette brève tentative d'analyse du concept de sécurité? Je voudrais en tirer deux conclusions, qui me semblent pertinentes du point de vue de la politique publique. Premièrement, le but de la politique publique devrait être de promouvoir un sentiment de sécurité au sein de la population concernée, et ce sentiment devrait reposer sur une représentation fidèle des faits. Même si elle n'est pas la seule source d'informations dont les citoyens disposeront afin de se construire une représentation des faits concernant leur sécurité, l'État devrait fournir, dans la mesure de ses capacités, une vision juste de ces faits. Bien que je ne développerai pas ce point dans ce qui suit, il en découle qu'un gouvernement qui exagérerait sciemment les menaces à la sécurité qui planent contre sa population afin de servir certaines fins politiques qui seraient plus difficiles à justifier autrement, telles que des augmentations de budgets militaires, violerait cette exigence d'information fiable. Deuxièmement, ce sentiment de sécurité devrait refléter un niveau de sécurité suffisante. Ce niveau est défini par les coûts réels et les coûts en termes de droits, que la population est disposée à assumer, étant donné les autres dépenses publiques qu'elle voudra également entreprendre.

7. Ce dernier point est accepté par les penseurs canoniques de la tradition libérale, dont John Locke, dans son *Traité du gouvernement civil*, (traduction française David Mazel), Paris : Garnier-Flammarion, 1992, ch. XIV.

2

Mais comment définir une situation de choix social adéquate pour la tâche que je viens de définir ? Puisque sur le plan des psychologies individuelles il existe une importante variété de seuils de tolérance aux menaces à la sécurité, et puisque, sur le plan des valeurs, les membres d'une société se livreront à des évaluations comparatives très différentes des biens qui sous-tendent la sécurité, les droits et libertés, et les autres fins de politiques publiques, comment réduire la pluralité qui en découle de façon à fixer le seuil de manière consensuelle, ou du moins, de manière qu'aucune personne raisonnable ne pourrait raisonnablement rejeter ?⁸

Je voudrais proposer, de manière assez spéculative, que nous exploitions, afin de commencer à réfléchir à cette question, le type de contractualisme hypothétique rendu célèbre par John Rawls dans sa *Théorie de la justice*. Comme chacun sait, Rawls y propose l'expérience de pensée qu'il nomme « position originelle » dont la fonction est de définir un point de vue moralement approprié pour penser la question de l'articulation des principes gérant la distribution des ressources au sein d'une société. Sa stratégie consiste à identifier les facteurs et les connaissances moralement pertinentes dans l'identification de ces principes, et à les isoler de facteurs et de connaissances moralement arbitraires que nous pourrions néanmoins être tentés d'exploiter pour que ces principes reflètent notre intérêt particulier. Ces facteurs moralement arbitraires sont exclus de la situation de choix, et placés derrière le célèbre « voile d'ignorance »⁹. L'intention de Rawls est bien sûr de tenter de modéliser une conception intuitivement plausible de l'impartialité.

On a reproché à Rawls que sa conception de la situation du choix social ne nous donnait aucune façon de trancher de manière impartiale les conflits entre différents *types* de ressources susceptibles d'émerger dans une société moderne, à moins d'adopter une méta-valeur comme celle de l'utilité¹⁰. Rawls a lui-même répondu à ce défi en prétendant que sa théorie est chapeauté par une valeur suprême, celle de l'individu rationnel et raisonnable¹¹.

Quelle que soit la valeur purement philosophique de cette réponse, il est difficile de voir comment elle pourrait être rendue opérationnelle pour trancher

8. Je reprends ici bien sûr le test de l'acceptabilité contractualiste proposé par T.M. Scanlon initialement dans son important article « Contractualism and Utilitarianism », A. Sen and B. Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge : Cambridge University Press, 1982, et plus récemment dans son ouvrage *What we Owe to Each Other*, Cambridge, MA. : Harvard University Press, 1998.

9. Je résume ici bien imparfaitement le raisonnement qui mène Rawls à la présentation de la position originelle. Voir Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA. : Harvard University Press, 1971, pp. 17 – 22.

10. La formulation la plus convaincante de cette objection est due à Hart, H.L.A., « Rawls on Liberty and its Priority », Daniels, N. (ed.), *Reading Rawls*, Oxford : Basil Blackwells

11. Voir Rawls, John, « Kantian Constructivism in Moral Theory », *Collected Papers*, Cambridge, MA. : Harvard University Press, 1999.

ce genre de conflit de valeurs. Mais il est néanmoins possible de s'inspirer de la stratégie de la position originelle pour opérationnaliser l'impartialité dans le contexte de valeurs et de politiques publiques correspondantes particulières, et pour permettre la définition de compromis entre valeurs distinctes et incommensurables. C'est ce que tenta de faire Ronald Dworkin dans un article consacré à la question de savoir quelle part des ressources dont dispose une société pour répondre à ses divers besoins devrait être consacrée à la santé, l'hypothèse étant faite que la santé (comme la sécurité) pourrait à elle seule englober la totalité de ces ressources¹². Dworkin imagine une situation de choix dans laquelle les individus, motivés par le souhait de faire une utilisation aussi efficace que possible de leurs ressources sociales, tant pour les dépenses liées à la santé que pour d'autres fins, disposent des informations nécessaires pour se livrer à des décisions éclairées dans le domaine de la santé, mais sont privés d'information qui pourraient les amener à manquer d'impartialité dans leurs jugements. Il s'agit donc d'imaginer une situation de pleine information pour ce qui est de connaissances médicales générales. On imagine que les membres de la communauté en question possèdent « state-of-the-art knowledge about the value and side-effects of particular medical procedures — everything, in other words that very good doctors know »¹³. On les place par ailleurs derrière ce que nous pourrions appeler un « voile d'ignorance » médical, qui fait que « no one [...] has any information available about the *antecedent* probability of any particular person contracting any particular disease or infirmity that he or she does not evidently already have »¹⁴. L'intention est bien sûr d'éviter que les membres de la communauté soient disposés à plaider en faveur d'une distribution des ressources médicales trop biaisée en faveur de leurs propres besoins de santé. Dworkin émet l'hypothèse que les résultats d'une délibération portant sur la question de la part des ressources sociales à consacrer à la santé, ainsi que sur la distribution à faire entre différentes priorités à l'intérieur du budget alloué à la santé, qui procéderait sur la base de ces restrictions, seraient *ipso facto* justes.

Je voudrais adapter, dans ce qui suit, la réflexion de Dworkin au problème de la sécurité. Afin de répondre aux questions auxquelles j'ai abouti à la fin de la première section de cet essai, il nous faut définir une situation de choix qui, dans l'esprit du contractualisme hypothétique rawlsien, fournisse aux contractants hypothétiques l'information dont ils ont besoin pour réfléchir à la question du seuil de sécurité acceptable de manière éclairée. Il faut également que nous leur *ôtions* les informations qui risqueraient de faire que leurs jugements manquent d'impartialité. Il nous faut également identifier les motivations des agents hypothétiques placés dans cette situation de choix social.

12. Dworkin, Ronald, « Justice in the Distribution of Health Care », *McGill Law Journal*, vol. 38 (1993) ; c.f. Dworkin, Ronald, « Justice and the High Cost of Health », *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, MA. : Harvard University Press, 2000.

13. Dworkin, « Justice in the Distribution of Health Care », pp. 888-889.

14. *Ibid.*, p. 889.

Répondons d'abord à cette dernière question. Je fais l'hypothèse que ces agents hypothétiques seront mus par un souci d'efficacité dans l'utilisation des ressources qui seront déployées dans la quête de la sécurité. Rappelons que ces ressources seront de deux types. Ils devront investir des ressources matérielles pour la sécurité, et ces ressources ne pourront alors plus servir ailleurs. Et ils devront consentir à ce que certains de leurs droits et libertés soient restreints. J'emprunte à Rawls l'hypothèse que dans une démocratie libérale on peut se représenter les agents comme ayant un intérêt d'ordre supérieur à pouvoir disposer d'une sphère de droits aussi étendue que possible. Ils n'accepteront par conséquent que la restriction aux droits la plus limitée qui soit en même temps compatible avec l'atteinte d'un seuil de sécurité acceptable¹⁵.

Quelles sont les informations dont nous voudrions que nos contractants hypothétiques soient dotés ? Nous voudrions pour commencer qu'ils connaissent ce que nous avons appelé plus haut l'état de fait concernant la sécurité des individus qu'ils représentent dans la société. Nous voudrions qu'ils soient munis des informations les plus précises concernant les risques réels posés par des agents susceptibles de poser des actions posant de graves risques à leurs intérêts les plus fondamentaux.

Dans la mesure où un aspect central de la tâche qui leur est impartie est d'en arriver à un compromis entre différentes politiques publiques et leurs coûts associés, nous souhaiterions également qu'ils disposent d'informations permettant une évaluation *comparative*. Pour simplifier quelque peu cette tâche de jugement comparatif, imaginons que notre intention soit de minimiser le nombre annuel de morts évitables dans la société. À l'évidence, ces morts sont causées par différents types de fléaux, au nombre desquels les plus importants sont la maladie, les catastrophes naturelles, les accidents et les menaces (mortelles) à la sécurité. Il nous faut donc évaluer les coûts ainsi que l'efficacité des différentes mesures que nous pourrions adopter afin de faire face à ces différentes causes de mort évitables. Pour cela, il faut que nos contractants hypothétiques aient des informations non seulement sur la sécurité, mais également sur ces autres risques et menaces. Notons que cette base comparative du jugement n'est pas présente dans le contractualisme imaginé par Dworkin pour gérer l'allocation des ressources liées à la santé. Mais si nous ne disposons que d'informations purement médicales, ayant trait aux coûts, aux avantages et aux inconvénients liés à différents médicaments, à différentes interventions et à différentes théra-

15. Y a-t-il risque ici d'une circularité vicieuse dans la démonstration, analogue à celle qui a souvent été reprochée au contractualisme libéral, et qui consiste à doter les agents hypothétiques de motivations nettement « libérales », de telle sorte que les conclusions normatives auxquelles en arrivent Rawls et ses disciples sont simplement présupposées ? Il y aurait lieu d'en discuter s'il était question d'établir la justification de l'ordre juridique-politique dans son ensemble. Mon intention dans cet essai est plus limitée. Je ne cherche qu'à voir comment les citoyens de démocratie libérale qui acceptent déjà *grosso modo* le privilège normatif accordé par le libéralisme aux droits pourraient réfléchir aux compromis qui pourraient s'imposer entre droits et démocratie. Je remercie P.-Y. Bonin de m'avoir forcé à réfléchir à cette question.

pies, comme cela semble être le cas dans l'expérience de pensée proposée par Dworkin, nous ne pourrions décider de la part de nos ressources sociales à consacrer à la santé, car il nous faudrait également savoir ce que d'autres domaines, tels que la sécurité et l'éducation, peuvent contribuer à cette fin. Il serait par exemple intéressant et pertinent de savoir dans un tel contexte qu'un investissement de X dans le domaine de l'éducation pourrait, en faisant la promotion d'une meilleure connaissance des principaux risques à la santé, contribuer à sauver n_1 vies annuellement alors qu'un investissement de X dans le domaine de la recherche médicale sur une maladie donnée serait susceptible d'en sauver n_2 . Il nous faudrait avoir des informations comparatives analogues pour penser de manière sérieuse à la question de savoir combien nous devrions investir pour assurer notre sécurité, et comment cet argent devrait être réparti dans la lutte contre différentes menaces potentielles à la sécurité. Pour ce qui est de la première question, il serait par exemple intéressant de noter que 43 900 personnes sont mortes en 1995 aux Etats-Unis des suites d'accidents de la route,¹⁶ soit environ 15 fois plus que le nombre de personnes qui ont été victimes des attentats terroristes du 11 septembre. De telles informations permettraient de comparer de manière éclairée les coûts relatifs en termes de ressources et de droits et libertés de différentes politiques publiques susceptibles de sauver des vies. Nous appellerons de tels jugements inter-sectoriels, dans la mesure où il s'agit de soupeser l'efficacité relative en termes de vies sauvées de politiques dans différents secteurs de l'activité gouvernementale.

Pour ce qui est de la seconde question, celle qui exigerait de nos contractants hypothétiques qu'ils décident de la meilleure manière de distribuer des ressources parmi les différentes mesures s'attaquant aux dangers à notre sécurité telle que définie plus haut, il serait pertinent de savoir, par exemple, que 28 874 personnes sont mortes aux Etats-Unis des suites de crimes ou d'accidents impliquant des armes à feu,¹⁷ soit environ 10 fois plus que le nombre de personnes tuées le 11 septembre. Les menaces à la sécurité telles que définies plus haut proviennent malheureusement de sources assez diverses, un peu comme les menaces à notre santé. On compte parmi ces menaces la criminalité interne, le terrorisme provenant de toutes sources, les menaces militaires potentielles plus conventionnelles. Des décisions doivent être prises quant à la distribution la plus efficace des ressources entre ces différentes menaces. Pour cela, il faudra imaginer que nos contractants possèdent des connaissances sur les probabilités reliées aux différentes menaces, sur les coûts que chacune de ces menaces représentent, sur les coûts occasionnés par la défense contre ces menaces. Bref, il leur faut des informations leur permettant de se livrer à des jugements comparatifs intra-sectoriels.

16. Information tirée le 15 avril 2002 du site-web du *Tri-State Transportation Commission* (www.tstc.org).

17. Information tirée le 15 avril du site web du projet «Join Together» de la *Boston University School of Public Health* (www.jointogether.org).

Nos contractants hypothétiques devront également être soumis à certaines contraintes épistémiques visant à assurer l'impartialité. Comme dans le domaine de la santé, différentes personnes seront situées différemment par rapport aux menaces à la sécurité. Pour ce qui est du terrorisme, qui occupe énormément notre attention depuis le 11 septembre 2001, on peut penser que les risques ne sont pas distribués de manière homogène au sein d'une population. Par exemple, on peut penser que le terrorisme ciblera davantage les grands centres urbains que les régions rurales, et que certaines catégories de personnes seront encore davantage ciblées que d'autres au sein de la population urbaine. Le terrorisme étant souvent une « exportation » de conflits régionaux, les personnes dont la sécurité risque d'être la plus menacée par le terrorisme sont ceux qui seront perçus comme ayant des liens étroits avec les populations en conflit. Ainsi, dans le contexte mondial actuel, juifs et musulmans connaissent sans doute des risques plus importants que d'autres personnes.

Par ailleurs, il va sans dire que les coûts qu'occasionneraient des mesures antiterroristes dans le contexte international actuel ne seraient pas également distribués. La crainte du terrorisme islamiste fait en sorte que les menaces aux droits occasionnées par ces mesures ne seront pas également distribuées au sein de la population. Les groupes de la société civile qui risquent d'être le plus surveillés, les individus dont la mobilité risque d'être la plus restreinte, seront à n'en pas douter les individus d'origine arabe et/ou musulmane¹⁸.

Pour éviter que la politique publique en matière de lutte contre le terrorisme ne reflète indûment les évaluations très partisanses et partiales que nous pourrions être tentés d'effectuer à partir de nos perspectives individuelles quant aux risques et aux coûts reliés à la lutte contre le terrorisme, il faudra que nos contractants hypothétiques opèrent derrière un voile d'ignorance partiel, qui leur interdise toute connaissance quant à leur appartenance à telle ou telle catégorie d'individus. Il faudra qu'ils ne sachent pas s'ils sont urbains ou ruraux, juifs, musulmans ou chrétiens, européens ou arabes. Cette restriction est nécessaire pour que nos évaluations des risques et des coûts soient impartiales, et surtout, pour que les majorités dans des pays comme les États-Unis et le Canada ne soient pas disposées à faire payer à certaines minorités un prix beaucoup plus élevé en termes de limitations de droits qu'elles ne sont prêtes à assumer elles-mêmes¹⁹.

D'autres limitations épistémiques du même ordre seront également requises. Différentes catégories de personnes ne seront pas visées de la même manière par différentes catégories de menaces à la sécurité. Certains pourraient penser à partir de leur point de vue particulier que c'est la lutte contre le crime organisé interne qui devrait mobiliser le plus de ressources destinées

18. Voir sur ce point Toope, Stephen, « Fallout from 9-11 : Will A Security Culture Undermine Human Rights? », à paraître dans *University of Saskatchewan Law Review*.

19. C.f. Schneiderman, David and Crossman, Brenda, « Political Association and the Anti-Terrorism Bill », Daniels, R.J. et. al. (eds.), *The Security of Freedom*, p. 173.

à la sécurité ; d'autres pourraient avoir intérêt à ce que d'importants investissements soient effectués dans les dépenses militaires conventionnelles. Par ailleurs, les situations très différentes des membres de la société feront en sorte que certains privilégieront que d'importantes ressources soient consacrées à la santé, alors que d'autres mettront l'accent sur la sécurité ou l'éducation. Une mère dont l'enfant souffre d'une maladie incurable voudra naturellement que la recherche sur cette maladie progresse, et à ce que d'importants fonds publics y soient consacrés, alors qu'un enseignant dans une école publique surpeuplée et sous-outillée ressentira avec acuité le besoin d'importants investissements publics dans le domaine de l'éducation. Ces désirs sont bien sûr légitimes, mais une société ne pourra pas répondre de manière pleine et complète à chacun d'entre eux. Les compromis à effectuer vont devoir se faire de manière impartiale, et cette impartialité exigera que la situation de choix que nous construisons soit marquée par un voile d'ignorance interdisant aux contractants toute information sur leurs susceptibilités relatives aux risques posés respectivement par les menaces à la sécurité, la maladie, etc.

Une situation de choix permettant de décider du seuil de sécurité acceptable pour une population en évaluant les coûts de différents ordres qui lui sont reliés aurait donc à opérer sur la base d'une information pleine et complète concernant les différents risques à la sécurité et les coûts liés au combat contre les différentes menaces à la sécurité, ainsi que sur les *autres* risques, liés par exemple à la maladie, auxquels elle est en proie, et ce en faisant tomber un « voile d'ignorance » partiel sur les susceptibilités diverses et les manières très différentes d'évaluer qui caractériseront la population²⁰.

Quel éclairage une telle perspective évaluative nous fournit-elle sur les lois anti-terroristes qui ont suivi les attentats du 11 septembre ? Je pense qu'elle nous permettrait d'émettre un certain nombre de jugements provisoires. Premièrement, et à la décharge des concepteurs de ces lois, toute critique qui s'appuierait sur la simple invocation de l'absolutisme des droits serait simpliste. Les droits et libertés reflètent des valeurs de dignité et d'égalité de tous les membres de la société qui sont au cœur même de la justification de la démocratie libérale. Mais il ne faudrait pas que les institutions mises en place pour donner expression à ses valeurs nous rendent incapables de défendre d'autres valeurs et institutions tout aussi centrales à la possibilité de la démocratie libérale, telles que la sécurité. Deuxièmement, par contre, le cadre évaluatif que je viens d'esquisser nous permet également d'émettre un certain nombre de réserves sur ces lois. Tout d'abord, force est de constater qu'elles ont été conçues, débattues et votées dans un contexte de panique qui

20. Le lecteur comprendra que cette manière de représenter les décisions qu'auront à prendre les contractants relève de la simplification. En effet, les membres d'une société moderne ne voudront pas investir toutes les ressources publiques pour se prémunir contre les différentes catégories de risque. La prise en compte de ces priorités compliquera la situation de choix

ne se prêtait pas, à l'évidence, à une considération sobre et lucide des faits, et à une évaluation rationnelle des risques ainsi que des coûts et des avantages liés aux mesures antiterroristes envisagées. Pour reprendre la distinction faite plus haut, le *sentiment* de sécurité au sein de la population nord-américaine aux lendemains des attentats du 11 septembre était au plus bas. L'écart entre la représentation que l'on se faisait dans les semaines suivant l'attentat du niveau de sécurité de la population nord-américaine et la réalité de la menace atteignit probablement pendant cette période des proportions énormes. L'étrange épisode du bacille du charbon, les mises en garde vagues mais effrayantes émises par le gouvernement américain contre d'autres attentats supposés imminents, l'alarmisme fomenté par certains secteurs des médias, ont tous contribué à faire en sorte que les citoyens du Canada et des Etats-Unis, ainsi que certains de leurs représentants élus, se sentent considérablement moins en sécurité qu'ils ne l'étaient véritablement. Les dispositions que l'on retrouve dans ces lois reflètent donc une représentation des faits basée sur un sentiment de panique plutôt qu'une évaluation sobre²¹.

Admettons donc que les lois adoptées tant aux Etats-Unis qu'au Canada émergent d'un contexte qui ne favorisa pas le jugement politique. Nous pouvons tout de même nous poser la question de savoir quelles restrictions à notre liberté nous serions prêts à admettre pour protéger notre sécurité dans des conditions de jugement se rapprochant davantage de l'idéal. Nous pouvons donc nous demander quel type de restriction aux droits et libertés le cadre normatif proposé serait susceptible de justifier. C'est à cette question que je consacrerai la dernière section du présent article. Je porterai une attention toute particulière aux droits et libertés politiques qui représentent les conditions de possibilité institutionnelles de la démocratie délibérative.

3

Les théoriciens de la démocratie délibérative estiment que les institutions démocratiques devraient se prêter à l'échange de raisons et, idéalement, à l'atteinte de consensus normatifs²². Ils se distinguent en ceci de théoriciens de la démocratie « pluraliste », qui se représentent le rôle de ces institutions comme étant

21. Au moment où j'écris ces lignes, le gouvernement du Canada a retiré la loi C-42, portant sur la sécurité publique, qui avait reçu une première lecture à la fin 2001, devant les inquiétudes que la création de « zones de sécurité militaire » qu'elle prévoyait avait suscitées. On craignait ainsi que cette loi puisse être utilisée pour réprimer les protestations pacifiques lors de rencontres de leaders internationaux comme celle qui se déroulera à Kananaskis en Alberta en juin 2002. Une nouvelle législation lui sera substituée, qui est supposée être moins coûteuse du point de vue des libertés civiles. Il est permis de penser que cette volte-face de la part du gouvernement représente une reconnaissance tacite de ce que la législation initiale n'était pas basée sur une évaluation réaliste des menaces planant sur la sécurité des Canadiens.

22. Voir Gutmann, Amy et Thompson, Dennis, *Democracy and Disagreement*, Cambridge, MA. : Harvard University Press, 1996 ; Habermas, Jürgen, *Droit et démocratie : entre faits et normes*, (traduction française Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme), Paris : Gallimard 1997.

de permettre la simple agrégation des préférences pré-politiquement formées, et des penseurs de la démocratie « défensive », qui perçoivent la principale raison d'être du vote démocratique comme étant de permettre aux citoyens de se défendre contre les éventuelles velléités tyranniques de leurs élites politiques²³.

L'intégration de la sécurité à l'ordre du jour politique des démocraties libérales risque de poser davantage de problèmes pour les partisans de la démocratie délibérative que pour les défenseurs de conceptions plus modestes²⁴. C'est que certaines des conditions de possibilité institutionnelles et juridiques de la démocratie délibérative sont susceptibles d'augmenter leur vulnérabilité face aux menaces à la sécurité, et notamment face au terrorisme. Pourquoi ? Je me limiterai à une brève discussion de deux exemples.

Premièrement, dans le contexte d'une société pluraliste de masse, l'idéal de la démocratie délibérative ne peut pas simplement être calqué sur le modèle de la cité grecque de l'Antiquité, sur la République italienne de la Renaissance ou sur celui des Assemblées délibérantes municipales de la Nouvelle-Angleterre post-révolutionnaire tant prisées par Hannah Arendt. Les démocraties modernes ne pourront être délibératives que si la délibération peut être institutionnalisée autrement que sur le modèle de l'agora. La piste qui a été retenue par les théoriciens de la démocratie délibérative qui ont su résister à la tentation de la nostalgie de la cité grecque a été celle de la société civile. Il existe dans les sociétés démocratiques modernes un foisonnement d'associations libres de tout ordre, dans lesquelles les citoyens se livrent à la gestion d'un bien commun, et à la définition et à la formulation de leurs valeurs et de leurs intérêts. Pour qu'une démocratie de masse puisse être délibérative, il faudrait que les législateurs tiennent compte de l'articulation des valeurs et des intérêts qui se fait dans la société civile, et qu'elle informe leurs délibérations. La démocratie délibérative dépend donc de ce que des liens formels, semi-formels et informels soient établis entre les associations libres de la société civile et les assemblées législatives²⁵. A fortiori, elle dépend donc de l'existence au sein de la société

23. Pour une vision d'ensemble du courant pluraliste, voir Eisenberg, Avigail, *Reconstructing Political Pluralism*, Albany, NY : State University of New York Press, 1995. La principale formulation de la conception défensive est due à Schumpeter, Joseph, *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Paris : Payot 1972.

24. Mais alors, pourrait-on se demander, pourquoi ne pas simplement abandonner les exigences assez élevées de la démocratie délibérative pour adopter une conception plus modeste comme celle défendue par Schumpeter et par certains pluralistes américains ? Il s'agit là bien évidemment d'une question fondamentale qui ne peut être traitée dans le contexte du présent essai. La réponse qui me semble devoir être développée consiste à faire remarquer que, pour des raisons contingentes relativement fortes, nous ne jouissons véritablement des libertés négatives classiques que dans la mesure où elles coexistent avec les libertés démocratiques que défendent les tenants de la démocratie délibérative. Dans le présent contexte, un slogan d'inspiration républicaine devra se substituer à un véritable argument : ma liberté négative dépend de ce que je puisse participer à en définir l'étendue, les objets, et les limites. Je remercie Dominique Leydet de m'avoir demandé de réfléchir davantage à cette question.

25. Pour des points de vue convergents sur ce point, voir Habermas, Jürgen, *Droit et démocratie*, ch. 8 ; Cohen, Joshua et Rogers, Joel, *Associations and Democracy*, London : Verso, 1995.

d'une vie associative foisonnante. Le garant juridique et institutionnel d'un tel foisonnement est par ailleurs bien évidemment l'existence d'un droit à la libre association aussi étendu que possible.

Mais la vie associative n'a pas que du bon. Les citoyens s'associeront à n'en pas douter pour se mobiliser contre le néo-libéralisme économique, pour enrichir leur vie de quartier, pour élaborer de nouvelles mesures contre l'alcool au volant, etc. Mais les associations libres de la société civile sont parfois également des lieux de chauvinisme ethnique, d'intolérance culturelle et religieuse. La société civile, c'est « Touche pas à mon pote », mais c'est également le Ku Klux Klan. Ceux qui vantent les vertus de la vie associative pour la démocratie délibérative estiment qu'il ne faut pas restreindre le droit à la libre association pour autant. Car cette liberté, si elle rend possible les regroupements de racistes et de néo-nazis, est également la condition de possibilité des regroupements anti-racistes. Et il est préférable, selon eux, que nous permettions un foisonnement aussi important d'associations que possible, quitte à ce que certaines mauvaises herbes ne poussent également dans ces conditions, plutôt que de restreindre cette liberté par peur de ces mauvaises herbes²⁶.

L'intégration de la sécurité à l'ordre du jour des démocraties libérales risque en effet de changer la donne. Car parmi les groupes qui se prévalent du droit à la libre association risquent de figurer des groupes planifiant des actions susceptibles de menacer la sécurité des citoyens, ou se livrant à des activités de levée de fonds en vue de la planification de telles actions. Et si tel est le cas, les démocraties libérales ne peuvent se permettre, selon certains commentateurs, l'attitude permissive envers la société civile que nous venons de dépeindre. Elle ne peut pas attendre que les associations faisant la promotion de messages haineux et destructeurs passent aux actes avant de les restreindre car leurs actes risquent d'avoir des conséquences catastrophiques. Il n'est donc pas étonnant que la loi C-36 se soit donnée parmi ses premières tâches de rendre criminelle l'appartenance à des groupes faisant la promotion du terrorisme d'une manière ou d'une autre. Bien sûr, il est difficile de formuler une loi nous permettant de cibler exactement l'ensemble de ces associations, sans en même temps plonger dans l'illégalité, ou du moins dans la suspicion, des groupes qui, même s'ils manifestent par rapport à l'ordre établi une attitude critique, voire hostile, demeurent résolument à l'intérieur des traditions de contestation et de désobéissance civile qui font partie intégrante de la tradition de la démocratie libérale. Les partisans de telles lois adoptent sur ce point une attitude conséquentialiste : il est préférable à leur avis de brimer le droit à la libre association de certaines personnes qui n'auraient jamais posé d'actes criminels plutôt que de risquer la vie de populations entières.

26. Voir par exemple Rosenblum, Nancy, *Membership and Morals*, Princeton : Princeton University Press, 1998. Pour une vision potentiellement plus restrictive du droit à la libre association, voir Gutmann, Amy, *Identity Groups in Democracy : A Humanist View*, Princeton : Princeton University Press, à paraître.

Deuxièmement, la démocratie délibérative accorde une importance considérable à l'exigence de la *publicité*²⁷. Pour qu'il puisse y avoir contribution délibérative réelle des citoyens à la formulation des lois et des politiques gouvernementales, il faut minimalement que le gouvernement s'impose une exigence de transparence. Les lois doivent toujours être dûment édictées, et les raisons qui lui font adopter une loi ou une politique particulière doivent toujours être publiques, ouvertes à la discussion et potentiellement à la contestation. À tout le moins doit-il accepter une exigence de publicité contrefactuelle comme celle que définit Kant : « Toutes les notions relatives au droit d'autrui, dont la maxime est incompatible avec la publicité, sont injustes »²⁸.

Seulement, le respect intégral par le gouvernement de l'exigence de publicité risque de remettre entre les mains de l'« ennemi » des informations importantes sur la lutte que « nous » menons contre lui. Si un État veut empêcher l'ennemi d'obtenir des informations de ce type, il devra également l'interdire à ses propres citoyens. Ils se verront ainsi empêchés de participer à la délibération concernant les fins militaires et stratégiques de leur État.

Cette entorse faite au principe de publicité peut être relativement circonscrite dans le contexte d'une guerre conventionnelle entre États. D'abord, une telle guerre est circonscrite dans le temps. Elle a un début et une fin, et donc la restriction du principe de publicité peut également être, en principe, temporellement limitée. Ensuite, les guerres conventionnelles « clausewitziennes » ont des objectifs relativement identifiables, qui sont la défaite de l'armée ennemie et la réalisation des objectifs politiques pour lesquels la guerre a été choisie comme moyen. Enfin, la guerre conventionnelle est basée sur une distinction assez nette entre combattants et populations civiles. Même si l'objectif proprement militaire de la guerre risque d'exiger que des questions stratégiques et tactiques soient cachées à la population, les objectifs politiques peuvent pour leur part continuer de faire l'objet d'une délibération publique. Le principe du contrôle civil de l'armée exige d'ailleurs que les services militaires n'aient pas de finalité propre.

Le type de « guerre au terrorisme » qui a été initiée par les États-Unis et par ses alliés aux lendemains des attentats du 11 septembre ne semble pas pouvoir être similairement circonscrite. Tout d'abord, une pareille guerre n'a pas d'objectif clair. On ne peut pas dire avec le même degré de certitude que « le » terrorisme a été vaincu de la manière qu'on a pu dire à une certaine époque, par exemple, que l'armée japonaise a été vaincue (parce qu'elle a rendu les armes, parce qu'elle a signé un armistice, etc). Par ailleurs, les groupes terroristes qui ont perpétré ces attentats n'ont eux-mêmes pas d'objectif clair. Il est frappant que les attentats contre le Pentagone et le World Trade Center n'aient jamais été formellement revendiqués, et que les objectifs de ceux qui en sont présumés

27. Sur ce point, voir Gutmann et Thompson, ch. 3.

28. Kant, Emmanuel, *Pour la Paix Perpétuelle*, (traduction française Joël Lefebvre), Lyon : Presses universitaires de Lyon, 1985), p. 86.

responsables n'ont jamais été clairement énoncés. Il n'est donc pas possible de dire ni que le risque à la sécurité posé par ces groupes s'est estompé, ni que les mesures entreprises pour en venir à bout ont atteint leur objectif. Les facteurs qui ont pu faire en sorte que les restrictions du principe de la publicité pouvaient au moins en théorie être limitées ne sont pas présents dans le cas du type de guerre qui est en train d'être menée contre les réseaux terroristes islamistes. Les dangers pour le principe de publicité sont donc sans limites temporelles évidentes²⁹.

Comment le cadre normatif esquissé dans cet essai nous permettrait-il de penser le problème des limites appropriées à apporter au droit à la libre association, ainsi qu'au principe de publicité? Faisant l'hypothèse que la menace posée par le terrorisme est réelle, et que, en l'absence de mesures allant au delà de celles qui étaient déjà en place à la veille du 11 septembre pour combattre ce genre de fléau, notre sécurité serait menacée de façon significative, quelles restrictions aux libertés démocratiques serions-nous disposés à accepter?

Pour ce qui est du droit à la libre association, il me semble que la contrainte épistémique nous interdisant l'accès à toute information concernant le groupe ethnique ou religieux auquel nous appartenons nous mènerait à vouloir circonscrire autant que possible les restrictions faites à ce droit. Comme cela a été signalé par de nombreux commentateurs, le projet de loi anti-terroriste initialement proposé par le gouvernement canadien laissait planer une indétermination considérable autour de l'extension du concept de « terroriste »³⁰. Les termes utilisés ne permettaient pas d'exclure que, par exemple, les supporters locaux de l'IRA, de l'OLP, ou même de l'ANC pendant le régime de l'apartheid ne puissent être poursuivis en fonction de ce projet de loi. Quoique l'on pense des méthodes employées par ces groupes pour parvenir à leurs fins politiques, il serait malheureux que ceux qui au Canada ou aux Etats-Unis appuient leurs causes soient étiquetés comme terroristes. Par ailleurs, la restriction à la liberté d'association que la version initiale de la loi C-36 prévoyait n'aurait pas brimé de la même manière différentes catégories de Canadiens. En effet, les citoyens de la majorité ethnique, religieuse et culturelle sont statistiquement moins enclins à appuyer des causes et des mouvements qui, quoique parfaitement légaux, risquent d'être perçus par les membres de la majorité comme apparentés aux groupes terroristes. Les restrictions à la liberté associative ne poseront aucun risque à ceux qui veulent pratiquer leur religion dans une église catholique ou qui

29. Par exemple, le Pentagone aurait ouvert un « Bureau d'influence stratégique » (*Office for Strategic Influence*) supposé faire de la désinformation auprès des médias étrangers afin de faire avancer l'effort de guerre. Une forte pression a été exercée par les médias locaux contre de telles mesures, à tel point que le Bureau en question serait sur le point de fermer, même si le Pentagone continue par d'autres moyens à faire de la désinformation. Je tiens cette information de Stephen Toope, « Fall-out from 9-11 ». Il cite sa source comme étant le *Globe and Mail*.

30. Voir sur ce point plusieurs des articles recueillis dans *The Security of Freedom*.

s'organisent afin de financer des activités missionnaires en Afrique. Mais le poids de ces restrictions risque de peser beaucoup plus lourdement sur ceux qui veulent pratiquer leur religion dans une mosquée dont les Imams sont un peu politisés, ou qui tentent de s'organiser afin de financer des écoles religieuses islamiques au Pakistan.

Ainsi, les contractants hypothétiques que j'imagine, soucieux de ne sacrifier leurs droits que lorsque les probabilités sont élevées que, ce faisant, ils pourront mieux assurer leur sécurité, et réfractaires, en vertu des contraintes épistémiques qui leur ont été imposées, à l'adoption de lois susceptibles d'imposer un fardeau disproportionné à certains groupes sociaux, verront d'un mauvais œil que l'appartenance à des groupes terroristes ou aidant le terrorisme soit criminalisée, à moins que les concepts clés ne soient rigoureusement et précisément circonscrits. Mais, dans un tel cas, il est loin d'être clair qu'il faille aller au delà des restrictions à la liberté associative qui font déjà partie du code criminel. Comme le rappelle le juriste Kent Roach, « [T]he terrible acts of September 11th were crimes long before that fateful morning. We failed to apprehend the September 11 terrorists not because the criminal law was inadequate, but because law enforcement and coordination, including intelligence gathering, was inadequate »³¹.

Par ailleurs, étant dotés d'une pleine information sur les coûts et les avantages reliés à différentes manières de lutter contre le terrorisme, nos contractants hypothétiques tiendront compte des nombreux insuccès de la criminalisation comme méthode de prévention, ainsi que des recherches de criminologues et d'urbanistes démontrant, pour emprunter les termes de Mariana Valverde, que « both primary security and other basic democratic goods are more likely to be achieved, maintained and [...] guaranteed by measures that rely on and build up horizontal links among citizens, rather than vertical state-citizen relations of surveillance »³². Ils connaîtront les données empiriques suggérant qu'une société civile au sein de laquelle règne une vie associative aussi libre que possible risque fort d'engendrer le « capital social » nécessaire pour assurer une sécurité durable, alors qu'un appareil de coercition et de surveillance trop développé risque de créer une culture sociale de méfiance et de crainte, dans laquelle la sécurité est plus le fait du calcul instrumental que du consensus social solidement ancré.

Quelles restrictions à la publicité serions-nous prêts à accepter au nom de la sécurité? À première vue, on pourrait penser que la grille normative proposée dans cet essai tolérerait davantage la restriction dans ce cas que dans celui de la liberté associative. Premièrement, la condition de pleine information ferait en sorte que nos contractants hypothétiques auraient une idée relativement claire du coût réel que représenterait pour les citoyens certaines

31. Roach, Kent, « The Dangers of a Charter-Proof and Crime Based Response to Terrorism », Daniels, R. (ed.), *The Security of Freedom*, pp. 132-133.

32. Valverde, Mariana, « Governing Security, Governing through Security », Daniels, R., *The Security of Freedom*, p. 84.

restrictions sur la circulation de l'information par rapport à la valeur que les citoyens accordent réellement à l'information. Force est de constater que même dans des sociétés où les médias sont relativement autonomes, et où l'information circule par conséquent librement, le citoyen ordinaire est relativement ignorant des faits dont il aurait besoin ne serait-ce qu'afin de pouvoir voter de manière éclairée. Des études récentes semblent démontrer qu'il s'agit là d'un fait relativement robuste caractérisant les démocraties modernes, c'est-à-dire un fait qui est relativement indépendant de variables telles que le statut socio-économique³³. Si tel est le cas, le coût réel d'une réduction de l'information risque d'être mineur, et d'être pleinement compensé par les gains en terme de sécurité. Si les citoyens des démocraties modernes n'accordent que peu de valeur à l'information qu'ils ont à leur disposition, il serait irrationnel, au nom d'une conception idéalisée de ce que pourrait être une démocratie pleinement délibérative, de sacrifier la possibilité d'un gain même modéré sur le plan de la sécurité. Selon Ilya Somin, « it is thus lamentable that deliberative democrats have generally overlooked the widespread ignorance that prevents most voters from achieving even the most modest levels of political knowledge required by traditional pluralist conceptions of democratic control »³⁴. Par ailleurs, les coûts reliés à la restriction de l'information seront mieux distribués que ne le seront ceux qui accompagneraient une limitation du droit à la libre association. Par conséquent, une telle restriction ne poserait pas autant de problèmes du point de vue de l'impartialité.

Mais nos contractants auraient également le souci de soupeser *toutes* les menaces à la sécurité de la population susceptibles de se manifester. Ils seraient, en particulier, attentifs à ne pas fournir à l'État lui-même et à son appareil de sécurité les moyens institutionnels et juridiques de se transformer en menaces à la sécurité. Un État qui n'aurait pas à s'imposer la contrainte de la publicité, c'est-à-dire qui n'aurait pas à justifier ses politiques à l'aide de raisons susceptibles d'être acceptées par tous ses citoyens, est un État auquel on aurait fourni des moyens lui permettant de s'ériger en tyrannie, et ce indépendamment de l'usage « délibératif » que ses citoyens font — ou ne font pas — des informations et des raisons qu'il leur présente. Comme nous l'avons vu plus haut, la sécurité est un objectif politique assez vague, et au potentiel d'extension quasi-infini, et ce surtout dans un climat de peur dans lequel les citoyens ont un sentiment de menace exacerbé. Une limitation du principe de publicité qui se ferait dans de telles conditions au nom de la sécurité comporte par conséquent un risque d'abus indéniable.

Le secret risque donc d'être nécessaire dans une situation de conflit comme celle dans laquelle nous nous retrouvons aujourd'hui. Et il ne faudrait

33. Sur ce point, voir Ferejohn, John, « Information and the Electoral Process », in Ferejohn, J. et Kuklinski, J. (eds.), *Information and Democratic Processes*, Urbana : University of Illinois Press, 1990.

34. Somin, Ilya, « Voter Ignorance and the Democratic Ideal », *Critical Review*, vol. 12, no. 4, 1998, pp. 440-441.

pas exagérer ses coûts au nom d'un degré de connaissance politique qui conviendrait à une conception idéalisée de la délibération citoyenne, mais qui ne reflèterait que fort médiocrement la situation de la majorité des citoyens au sein même des démocraties avancées. Mais la tyrannie nous guette si nous accordons à nos gouvernements une prérogative trop importante. Comment résoudre le dilemme qui semble découler de ces multiples constats ?

Dans *Democracy and Disagreement*, Amy Gutmann et Dennis Thompson distinguent la publicité de premier et de second ordre. La publicité de premier ordre concerne les objectifs gouvernementaux, les mesures que le gouvernement adopte pour atteindre ses objectifs, les raisons à l'appui de ces mesures et les faits pertinents, alors que la publicité de second ordre a trait aux normes géant la publicité de premier ordre³⁵. À leur avis, des politiques qui ne pourraient atteindre leurs objectifs qu'à condition de ne pas être rendues publiques ne se justifieraient que dans la mesure où la démonstration est faite de cette impossibilité, et où les raisons militent pour l'utilisation du secret sont publiques et sujettes à révision. Citons Gutmann et Thompson :

Preventing publicity from defeating policies is thus a more limited justification for secrecy than it at first seems. Even in those relatively rare cases in which it is valid, citizens are right to insist that the secret-keepers give an account of the reasons for the secrets, and respond to demands to limit their scope. If first-order secrecy is sometimes necessary, second-order publicity should not be far behind³⁶.

Si nous acceptons que la sécurité est un objectif plausible de politique publique, et que cet objectif peut parfois exiger que le secret soit employé comme moyen incontournable, nous aurions tort d'interdire à nos dirigeants de pouvoir à l'occasion s'en prévaloir. En même temps, il faut également éviter que la prérogative ainsi accordée ne se transforme en caution de la tyrannie. La distinction entre publicités de premier et de second ordre me semble une manière plausible de répondre à cette double exigence.

Les suggestions que je viens d'émettre ne peuvent se substituer, bien sûr, à la délibération démocratique. Le cadre normatif que j'ai dessiné à gros traits dans la deuxième partie de ce texte me semble être celui auquel aura à adhérer tout citoyen participant de bonne foi aux débats sur la relation entre sécurité et démocratie dans le contexte d'une démocratie délibérative. Cependant, je conçois facilement que d'autres puissent en arriver à des conclusions assez différentes de celles, très provisoires, auxquelles je parviens dans la troisième partie de ce texte. J'aurai accompli ce que je visais si je réussis à convaincre le lecteur que les contraintes que j'ai décrites dans cet essai sont à peu près celles qu'il est approprié d'imposer au débat sur ces questions urgentes.

35. Gutmann, Amy et Thompson, Dennis, *Democracy and Disagreement*, p. 105.

36. Ibid.

Émotion et perception

Étude critique de Tappolet, Christine, *Émotions et valeurs*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, 296 p.

Paul Dumouchel

La démocratie délibérative

Volume 29, numéro 2, automne 2002

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/006261ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/006261ar>

[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

Dumouchel, P. (2002). Émotion et perception : étude critique de Tappolet, Christine, *Émotions et valeurs*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, 296 p. *Philosophiques*, 29 (2), 371–377. <https://doi.org/10.7202/006261ar>

Étude critique

Émotion et perception

Étude critique de Tappolet, Christine, *Émotions et valeurs*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, 296 p.

PAUL DUMOUCHEL
CRÉA et UQAM
Dumouchel.paul@uqam.ca

Christine Tappolet avance dans son livre plusieurs hypothèses originales au sujet des émotions, des valeurs et de leur rapport à nos croyances morales. Entre autres, elle reprend une thèse qui avait déjà été proposée par Husserl, et défendu par Meinong, selon laquelle les émotions constituent des perceptions des valeurs. Or cette thèse, semble-t-il, implique le réalisme de valeurs, puisqu'il n'est de perception que de ce qui existe, réalisme que par ailleurs elle revendique. Une des idées les plus novatrices qu'elle défend est que cette perception des valeurs, à l'instar de la perception des couleurs, aurait un contenu non-conceptuel. Cet ensemble structuré d'affirmations s'inscrit en fait au sein d'une démarche d'épistémologie morale, car ce que vise Christine Tappolet en dernier ressort c'est à fonder nos croyances axiologiques et c'est ce à quoi servent ici les émotions. Après avoir montré les limites et les difficultés des approches cohérentistes et fondamentalistes en épistémologie morale, Christine Tappolet avance que les émotions vues comme un outil de perception des valeurs peuvent justifier nos croyances axiologiques.

À la fois pour des raisons de compétence, et parce que je m'accommode assez bien du scepticisme moral, c'est-à-dire de l'idée que nos croyances axiologiques n'ont pas de fondement ultime, dans ce qui va suivre, je ne m'intéresserai pas aux analyses, souvent très détaillées et toujours rigoureuses, de l'épistémologie morale qu'elle présente. Il y a là une certaine injustice de la part de l'auteur d'une étude critique j'en conviens, puisque celles-ci occupent plus de la moitié de l'ouvrage. Je ne m'attarderai dans ce qui suit qu'à la seule thèse qui veut que les émotions constituent des perceptions des valeurs et à certains aspects de celle selon laquelle ces perceptions ont un contenu non-conceptuel. D'une part parce que cette thèse est centrale, c'est sur elle que repose l'ensemble de l'édifice proposé ici, d'autre part parce que dans l'état actuel elle me semble peu convaincante. En effet on peut, mieux, on doit, je crois, reprocher à Christine Tappolet de consacrer trop peu d'espace et de temps à une thèse à la fois aussi importante et difficile, et aussi intéressante. Je trouve d'ailleurs étonnant qu'elle n'accorde qu'un seul chapitre à l'analyse et à la défense de cette idée stimulante et contestable, laquelle constitue selon moi l'aspect le plus original de son ouvrage.

*

La thèse repose dans une large mesure sur une analogie entre les émotions, plus particulièrement entre certaines émotions, les émotions occurrentes, et la perception des couleurs (p.168-170)¹. De même que la perception est le moyen par lequel nous avons l'expérience des couleurs, les émotions occurrentes seraient celui par lequel nous faisons l'expérience des valeurs. Ou, pour le dire autrement, selon Christine Tappolet, les émotions sont aux valeurs ce que la perception est aux couleurs. Elle évoque trois points pour préciser cette analogie. Premièrement, les émotions tout comme les perceptions sont en général causées par ce qui nous entoure. Deuxièmement, les expériences perceptives et les émotions possèdent toutes deux des propriétés phénoménales. Troisièmement enfin, ni les unes ni les autres ne sont directement soumises à la volonté. Mais cela ne suffit pas car le lien étroit qui depuis longtemps a été reconnu entre les émotions et les valeurs, suggère encore l'idée d'émotion appropriée. En effet, le rapport qui associe l'émotion à la valeur peut être aberrant ou déviant. On peut se réjouir du malheur d'autrui, s'attrister de son bonheur, envier son succès ou rechercher l'humiliation. Dans tous ces cas, semble-t-il, l'émotion n'est pas adéquate. Ne faut-il pas au contraire se réjouir du bonheur, s'attrister du malheur et fuir l'humiliation? Et que faut-il au juste envier?... D'où l'idée que les émotions ne peuvent justifier nos croyances axiologiques que dans la mesure où elles sont appropriées. Car c'est à cette condition seulement qu'une émotion est capable de nous livrer correctement une valeur. Dès lors, propose Christine Tappolet, de même que nos perceptions peuvent être incorrectes et nous amener à croire ce qui est inexact, nos émotions peuvent être inappropriées. Or c'est là me semble-t-il que premièrement le bât blesse. L'exigence qui est en jeu lorsqu'on affirme que la perception possède des conditions de correction est d'un tout autre ordre que celle qui est présente dans l'idée d'émotion appropriée. C'est pourquoi la tentative d'asseoir, ou plutôt d'identifier la seconde de ces notions à la première, me semble vouée à l'échec.

Il est vrai que ce n'est pas tout à fait ce que propose Christine Tappolet. Dans la section de son livre consacrée au caractère approprié des émotions, elle analyse trois façons dont les émotions peuvent être évaluées et dites appropriées. Au chapitre précédent elle en avait déjà présenté une autre. Elle ne prétend jamais que ces quatre modes d'évaluation des émotions sont identiques ou dérivent les uns des autres. Je me propose de montrer cependant que seul le premier correspond à peu près aux conditions de correction de la perception des

1. Tous les numéros de page entre parenthèses dans le texte renvoient au livre de Christine Tappolet *Emotions et valeurs*. On peut par ailleurs se demander qu'elle est la raison de cette restriction aux émotions occurrentes. Les couleurs, en général, ne nous apparaissent pas comme des événements indépendants, mais attachées à des objets, et, comme le remarque le langage courant, la perception d'une scène baignée dans une couleur, le rouge, le vert, le gris, fait souvent penser à la perception d'une situation où domine une tonalité affective particulière.

couleurs, mais qu'il n'est pas suffisant pour fonder la notion « d'être appropriée » qui lie une émotion et un concept axiologique. Si cette démonstration est exacte, il s'ensuit que la mise en rapport des expériences perceptives et émotives possède peut-être une grande valeur heuristique, mais qu'elle ne révèle pas, contrairement à ce que prétend l'auteur, une analogie suffisamment étroite pour justifier nos croyances axiologiques sur la base de nos « expériences émotives ».

Afin de le montrer, il convient premièrement de s'arrêter à la thèse selon laquelle les émotions ont un contenu non-conceptuel. Tappolet reprend de Peacocke (1986)² l'idée que les expériences perceptives ont un contenu analogique plutôt que conceptuel et représente ensuite le contenu non-conceptuel des émotions à la manière de ce contenu analogique. Un contenu est analogique, nous dit-elle, « si, et seulement si, il y a une dimension de variation dans quelque magnitude perceptible telle que pour chaque paire de points sur cette dimension, il peut y avoir une différence correspondante dans le contenu » (p.162). L'idée semble être plus ou moins la suivante, du moins si on pense à la perception des formes ou des couleurs. Le long du spectre lumineux, pour toute variation de l'amplitude, de la longueur d'onde ou même de la pureté de la source lumineuse, nous percevront, ou plutôt nous pouvons percevoir, une couleur ou une teinte différente. L'idée de conditions de correction de nos perceptions est simplement que notre expérience perceptive du rouge est adéquate si et seulement si la longueur d'onde perçue correspond au « rouge ». Si, dans ces mêmes circonstances, pour cette même longueur d'onde, nous faisons au contraire l'expérience du « vert » ou du « gris » les conditions de correction ne sont pas satisfaites et on peut dire que l'expérience est trompeuse³. Christine Tappolet propose qu'il en va de même des émotions à la différence près qu'en l'occurrence la dimension de variation est celle de l'intensité de la valeur. Pour toute variation de l'intensité de la valeur, il y aura une variation correspondante de l'intensité de l'émotion. Ainsi un danger plus grand commande-t-il une peur plus forte, ou du moins doit-on penser qu'il le devrait, et lorsqu'il le fait les conditions de correction de l'émotion sont satisfaites et l'émotion est appropriée.

Il existe cependant une différence importante entre la perception des couleurs et l'expérience émotive que Christine Tappolet mentionne à la page 163 mais sans en tirer, me semble-il, toutes les conséquences pour la thèse qu'elle défend. Les variations le long du spectre lumineux engendrent l'expérience des diverses couleurs. Passer du vert au jaune, ce n'est que se déplacer le long de ce spectre. Comme elle le remarque, il en va tout autrement dans le cas des émotions. Si on peut penser que la terreur correspond à une intensité plus élevée de la même valeur que la peur, par exemple le danger, il est plus

2. Peacocke, C., «Analogue Content», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 93, 1986, pp. 203-230.

3. En fait, les choses ne sont pas tout à fait aussi simples comme nous le verrons tout à l'heure lorsqu'il sera question de la constance des couleurs perçues.

difficile d'avancer que la beauté, le juste, la générosité, le dangereux, l'intéressant, la lâcheté et la cruauté constituent des variations d'intensité d'une même « magnitude ». En fait, ce qui est affirmé au premier chapitre, que les valeurs sont incommensurables (p.18), ou qu'elles pourraient au mieux être ordonnées selon une hiérarchie « lexicographique »⁴ (p.19) suggère que l'espace des valeurs ne possède aucune métrique et de toute façon exclu que le passage de l'une à l'autre puisse être représenté par quelque chose d'aussi simple que la croissance linéaire d'un seul paramètre. Dans ces conditions, la comparaison du contenu analogique de la perception avec le contenu non-conceptuel des émotions pourrait rendre compte de ce que l'intensité d'une émotion est appropriée à l'intensité d'une valeur, mais pas du fait qu'une émotion est appropriée à une valeur plutôt qu'une autre. Si dans le cas des couleurs la chose est possible, c'est parce que les différentes couleurs correspondent à des variations du spectre lumineux, mais si les valeurs sont incommensurables c'est alors par définition qu'il n'existe aucune magnitude dont les variations peuvent être corrélées avec les différentes valeurs.

Dans ces conditions, il n'y a, je crois, que deux possibilités si on veut rendre compte du caractère approprié des émotions par rapport aux valeurs. La première, dans la mesure où on veut conserver l'analogie avec la perception visuelle et ses conditions de correction, consiste à rejeter l'idée que les valeurs sont incommensurables et à construire un espace où les différentes valeurs correspondent à des variations de certaines grandeurs mesurables⁵. La seconde consiste à développer un concept différent de « être approprié », mais l'analogie avec la perception visuelle en est réduite pour autant. Bien qu'elle ne le dise pas explicitement c'est, je crois, ce que fait en dernier ressort Christine Tappolet. Mais avant de tenter de le montrer, je voudrais revenir au lien entre l'intensité des émotions et l'intensité des valeurs.

A première vue, il semble que pour ce qui est de l'intensité des valeurs au moins les émotions ont bel et bien un contenu analogique. Cependant lorsqu'on y regarde d'un peu plus près la comparaison révèle rapidement ses limites. Que l'intensité de l'émotion varie parfois en raison directe de l'intensité de la valeur avec laquelle elle peut être corrélée correspond effectivement à un aspect de notre expérience émotive. Mais l'intensité des émotions varie aussi de manière régulière en raison d'autres facteurs. Ainsi le même malheur

4. L'expression est de moi, Paul Dumouchel. Christine Tappolet reprend une idée de M.N. Lemos (1993) selon laquelle un bien est supérieur à un autre dans la mesure où aucune quantité du second ne pourra être meilleure que la moindre quantité du premier. La parenté avec l'idée d'ordre lexicographique proposée par Rawls (1971) est évidente, d'où l'affirmation que les valeurs rangées selon une telle procédure formeraient une hiérarchie lexicographique.

5. Vraisemblablement il s'agira d'un espace complexe à plusieurs dimensions plutôt que le simple déplacement linéaire le long d'une seule dimension comme le suggère l'idée de degré d'intensité. On trouvera un exemple intéressant d'une tentative de ce genre dans le petit livre de Raymond Ruyer *Le monde des valeurs* (Paris: Aubier, 1948), au premier chapitre intitulé « Valeurs et couleurs ». Je remercie Lucien Scubla d'avoir attiré mon attention sur ce texte et pour ses commentaires judicieux sur l'ensemble de cette étude critique.

me touchera plus s'il frappe mon fils ou une amie proche que s'il s'abat sur un étranger que je ne connais guère. Je réagis aussi généralement plus violemment aux insultes qui me sont faites qu'à celles qui vous font vous plaindre. Celles-là ne semblent-elles pas presque toujours beaucoup plus légères? On peut certes avancer que ma réaction émotive dans ces cas n'est pas adéquate et que mon émotion n'est pas appropriée. Mais une telle réponse soulève au moins deux difficultés.

La première tient à la régularité et à la fréquence de certains de ces phénomènes. Il va ainsi par exemple du fait que nos réactions affectives sont généralement plus fortes lorsque nous sommes ou nos proches sont directement impliqués, même si une valeur identique est en jeu et que nous avons par ailleurs des raisons de croire qu'elle est présente à la même « intensité ». Or, dans le cas des expériences perceptives si nous repérons un infléchissement régulier de la capacité de notre expérience à suivre les variations lumineuses, nous ne concluons pas que notre expérience visuelle est régulièrement inadéquate, bien au contraire. En fait un tel infléchissement existe. Nous savons en effet notre système nerveux « stabilise » notre perception des couleurs, qu'il impose une certaine constance à la couleur des objets perçus, car s'il ne le faisait pas les objets nous sembleraient changer de couleurs sans arrêt en raison des modifications de l'éclairage. Un tel infléchissement, en parti parce qu'il est régulier plutôt qu'un accident, ne nous semble pas une erreur mais nous apparaît au contraire révélateur d'une des fonctions du système perceptif. Pourquoi dans le cas des émotions et de la « perception » des valeurs sommes-nous, semble-t-il, prêt à affirmer au contraire que tous se trompent⁶?

La seconde difficulté est étroitement liée à la première. Notre différence spontanée de réaction face à une déviation régulière dans la perception des couleurs ou dans l'émotion des valeurs suggère que le critère auquel nous avons recours pour dire inappropriée l'augmentation de l'intensité de l'émotion en raison de l'intérêt subjectif de l'agent est d'un autre ordre que celui par lequel on définit les conditions de correction d'une expérience perceptive. Dans le cas de la perception des couleurs « être approprié » décrit une relation naturelle qui associe une variation de l'expérience perceptive à toute variation d'une grandeur perceptible. Dans le cas de l'intensité des émotions « être approprié » fait au contraire déjà appel à un concept axiologique. C'est ce que vient confirmer, je crois, le fait que le jugement de valeur par lequel une émotion est dite appropriée ou inappropriée est hautement contestable. Imaginez une femme qui est une utilitariste convaincue (je suis sûr que cela existe) mise en position de venir en aide à un seul de deux enfants qui sont en danger de mort. L'un est son fils, qui est un peu niais et elle le regrette, l'autre une camarade de classe

6. Raymond Ruyer dans *Le monde des valeurs*, (op. cit., p. 35-38) avance qu'un phénomène similaire se produit dans la perception des valeurs, mais pour le montrer et y donner un autre sens que celui d'une simple erreur, il faut tenir compte d'autres émotions que les seules émotions occurrentes.

de celui-ci, véritable petit génie dont l'utilité future à la société, si elle vit, sera sûrement fort grande, alors que son fils sera probablement un poids et au mieux ni utile ni nuisible. Condamnée à choisir, elle sauve la génie et laisse mourir son fils. Si elle l'a fait sur la force de ses émotions qui reflétaient fidèlement l'intensité des valeurs en jeu, la plupart jugeront que ses émotions n'étaient pas appropriées. Si elle l'a fait contre ses émotions nous jugerons que son action était inappropriée, qu'elle aurait dû écouter ses émotions plutôt que respecter ses valeurs. On peut aussi penser qu'elle *aurait dû* avoir d'autres valeurs. Mais dans tous ces cas pour justifier notre condamnation de son acte ou de ses émotions nous ferons appel au lien subjectif qui *devrait* l'attacher à son enfant. Car même si elle accorde une valeur égale à toute vie humaine, il nous semble que dans une telle circonstance elle devrait privilégier son enfant. Si elle ne le fait pas, nous croyons qu'elle doit s'en expliquer. Si elle n'en ressent pas le besoin, elle nous semblera étrange, monstrueuse presque, incompréhensible, si du moins nous ne la soupçonnons pas de malveillance à l'égard de son enfant. Or le biais subjectif régulier sur lequel nous appuyons tous ces jugements, peut-il se réduire à la corrélation entre l'intensité d'une expérience et la variation d'une grandeur perceptible, en l'occurrence l'intensité de la valeur? L'idée même de biais n'implique-t-elle pas qu'il s'agit d'un écart par rapport à une norme perçue par ailleurs?

Toutes ces difficultés renvoient à une problématique que Christine Tappolet n'aborde jamais directement mais qui, me semble-t-il, est néanmoins au cœur de sa tentative, celle de la naturalisation. Concevoir l'analogie entre perceptions et émotions de façon suffisamment étroite pour que les expériences émotives puissent justifier les croyances axiologiques de même que nos perceptions justifient nos croyances perceptives exige de naturaliser le concept « d'être appropriée » pour une émotion de même qu'on peut naturaliser les conditions de correction de la perception. Les remarques qui précèdent ne visent pas à montrer qu'une telle naturalisation est impossible. Elles suggèrent cependant que même dans le cas qui semble être le plus favorable parmi ceux invoqués par Christine Tappolet, celui du rapport entre l'intensité d'une émotion et l'intensité d'une valeur, la notion « d'être appropriée » pour une émotion est elle-même un concept axiologique. Il s'ensuit deux conséquences. Premièrement, on voit mal comment les émotions appropriées peuvent justifier les croyances axiologiques si la notion d'émotion appropriée est elle-même un concept axiologique. Car qu'est-ce qui justifie alors ma croyance axiologique que mon émotion est appropriée, ou du moins qu'elle n'est pas inappropriée? Rien ou bien une autre émotion appropriée. Il y aura alors régression infinie. Deuxièmement, il me semble que si on est incapable de rendre compte de façon naturaliste de la notion « d'émotion appropriée », la perception des valeurs risque d'apparaître comme un phénomène étrange et mystérieux, guère plus compréhensible que « l'improbable faculté de perception des valeurs » que selon elle l'intuitionnisme « se voit obligé de postuler » (p. 124). La naturalisation que j'ai en tête n'exige pas qu'on exhibe le

système matériel responsable de la perception des valeurs ou encore qu'on ancre cette perception dans la biologie, mais simplement qu'on l'explique en ne faisant appel qu'à des catégories des sciences naturelles.

Mais il est aussi une autre raison, plus simple et évidente qui pousse à penser que l'analogie entre émotion et perception, du moins sous la forme où elle nous est présentée ici, atteint rapidement ses limites. Le premier point que Christine Tappolet invoque pour préciser cette analogie est le fait que les « expériences perceptuelles et les émotions sont en général causées par les choses qui nous environnent. » (p.168) Ceci est vrai, mais cette affirmation cache, je crois, une dis-analogie beaucoup plus importante. En effet, les perceptions sont toujours trompeuses lorsqu'elles ne sont pas causées par les choses qui nous entourent. Il n'y a pas de perception (véridique) de ce qui est passé, absent ou fictif. Il n'y a là que rêve, illusion, illumination ou une imagination trop enflammée. La raison en est que la perception définit pour nous ce qui est présent. Or il en va tout autrement des émotions. Nul ne pensera que ma tristesse et mon horreur en apprenant plusieurs années plus tard les circonstances dramatiques de la mort d'un de mes amis, sont inappropriées ou illusoire. On peut certes répondre que les valeurs que mes émotions « perçoivent » alors sont présentes dans le récit. Mais dans ce cas, tout comme dans celui où l'émotion donne accès à des valeurs qui sont absentes dans l'espace et le temps, ne faut-il pas avouer que la « perception émotive » ressemble plus à la compréhension intellectuelle qu'à l'expérience visuelle ?

Il faut avoir gré je crois à Christine Tappolet d'avoir défendu avec rigueur et des outils analytiques puissants une thèse difficile et provocante et d'avoir mis en évidence par la même occasion certaines des contradictions et des difficultés qu'on trouve à l'heure actuelle en épistémologie morale. La thèse centrale au sujet des émotions qu'elle défend, et sur laquelle repose sa proposition de justification de nos énoncés axiologiques, présente cependant dans l'état actuel encore trop de problèmes pour être, selon moi, entièrement convaincante.

Les émotions et leurs conditions d'adéquation Réponse à Paul Dumouchel

Christine Tappolet

La démocratie délibérative
Volume 29, numéro 2, automne 2002

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/006273ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/006273ar>

[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

Tappolet, C. (2002). Les émotions et leurs conditions d'adéquation : réponse à Paul Dumouchel. *Philosophiques*, 29 (2), 378–382.
<https://doi.org/10.7202/006273ar>

Les émotions et leurs conditions d'adéquation. Réponse à Paul Dumouchel

CHRISTINE TAPPOLET

Université de Montréal

Christine.tappolet@umontreal.ca

C'est un euphémisme que de dire que la thèse selon laquelle les émotions constituent des perceptions des valeurs est controversée¹. Dans son étude critique, Paul Dumouchel avance une kyrielle d'objections — on peut en compter pas moins de cinq — à cette thèse, dont il dit très justement qu'elle occupe une place centrale dans mon livre.

L'idée principale qui sous-tend la thèse que je préconise est que les émotions se comparent aux expériences perceptuelles en ce qu'elles possèdent ce qu'on peut appeler des conditions d'adéquation ; une émotion est adéquate ou appropriée dans la mesure où ces conditions sont remplies.² Contrairement à ce qui se passe dans le cas des expériences perceptuelles, les conditions d'adéquation d'une émotion doivent être spécifiées en termes axiologiques. Une émotion d'envie sera appropriée (ou adéquate) si et seulement si la personne que l'on envie est vraiment enviable, tandis que l'admiration ressentie à l'égard d'une personne sera appropriée (ou adéquate) si et seulement si cette personne est réellement admirable. De plus, l'intensité d'une émotion est elle aussi sujette à une évaluation, dans le sens que cette intensité doit être proportionnée à la valeur correspondante ; face à un danger minime, une peur violente sera jugée exagérée ou inadéquate.

Selon l'approche que je préconise, ces conditions d'adéquation sont du même ordre que les conditions de vérité d'une croyance ou encore que les conditions de véridicité d'une expérience perceptuelle. Tout comme la vérité ou la véridicité, le caractère approprié d'une émotion consiste en une dimension d'évaluation cognitive ; les émotions sont évaluées en termes de leur adéquation à des faits axiologiques. Par conséquent, on peut dire que les émotions sont des perceptions des valeurs ; elles nous présentent des valeurs comme l'enviable, l'admirable, l'amusant ou encore le dégoûtant ou le méprisable. De plus, ces perceptions étant plus primitives que les jugements de valeurs, il est naturel de penser qu'elles sont d'ordre non conceptuel³.

C'est la notion de caractère approprié qui est au cœur des quatre premières objections de Dumouchel. Ce dernier note que je n'accepterai pas la thèse qui consiste « à rejeter l'idée que les valeurs sont incommensurables et à construire un espace où les différentes valeurs correspondent à des variations

1. Notons toutefois que ce début de siècle lui a été plutôt favorable : l'une ou l'autre de ses variantes se trouve en effet défendue par Justin d'Arms et Daniel Jacobson (2000a et 2000b), par Mark Johnston (2001a et 2001b) et par Ralph Wedgwood (2001).

2. Il s'agit là d'un des sens du terme « approprié ». Voir Tappolet 2000, p. 174.

3. Voir Tappolet 1995 et 2000, pp. 178-180. Cf. Johnston 2001b, p. 228 pour une suggestion quelque peu timide allant dans ce sens.

de certaines grandeurs mesurables »⁴. (p. 374) Il est en effet évident que l'espace des couleurs n'a pas la même structure que l'espace des valeurs ; l'enviable, l'admirable, l'amusant, le méprisable et le dégoûtant, pour ne citer que ces exemples-ci, ne se trouvent certainement pas sur un même continuum. Toutefois, accepter ce fait ne revient pas, je pense, à « développer un concept différent de "être approprié" » (p. 374). Ce que Dumouchel veut montrer, c'est que ce concept est en réalité axiologique, de sorte que l'analogie avec les expériences perceptuelles doit être rejetée.

Le premier point que Dumouchel soulève est que l'intensité de nos réactions émotionnelles varie selon des facteurs qui n'ont que peu à voir avec la nature de la valeur : « [...] nos réactions émotives sont généralement plus fortes lorsque nous sommes, ou que nos proches sont directement impliqués même lorsqu'une valeur identique est en jeu [...] » (p. 375) Il faudrait donc dire que la plupart de ces émotions sont inadéquates ; une insulte qui me vise provoquera une réaction émotive plus intense que celle qui vise un inconnu, mais elle n'est pas de ce fait plus insultante que la première. Ce serait là un fait qui montre que le cas des émotions diffère de celui des expériences visuelles, car nous n'accepterions pas que la plupart, voire tous, se trompent quand les expériences visuelles ne correspondent pas exactement aux variations lumineuses. Toutefois, le cas des expériences perceptuelles n'est pas si différent du cas des émotions. Les montagnes vues de loin ont toutes un air bleuté, mais en général nous ne concluons pas qu'elles sont réellement bleutées ; au contraire, nous pensons que notre expérience visuelle nous induit en erreur. Dans ce cas comme dans celui des émotions, il faut tenir compte de certains facteurs qui perturbent nos perceptions, soit en corrigeant nos réactions, soit en modifiant les jugements corrélés. Comme le dit David Hume dans un passage qui souligne l'analogie entre les sentiments et les expériences visuelles, « l'expérience nous enseigne bientôt cette méthode de corriger nos sentiments, ou du moins de corriger notre langage, quand nos sentiments sont plus obstinés et immuables. » (1739-40, p. 708)

Le second point développé par Dumouchel vise plus directement à montrer que le concept « être approprié » est axiologique. Dumouchel commence par poser la question de savoir quel est le critère pour déterminer si une émotion et son intensité sont appropriées et note que c'est là une question hautement contestable. Je pense qu'il a raison sur ce point. Toutefois, cela n'implique guère que qualifier une émotion d'appropriée, c'est-à-dire affirmer qu'elle satisfait ses conditions d'adéquation, consiste à lui attribuer une propriété axiologique. Ce qu'il faut voir, c'est que ce qui détermine qu'une émotion et son intensité sont appropriées consiste en un fait axiologique.⁵ C'est donc la correspondance à un fait axiologique qui rend l'émotion appropriée. Il ne faudrait toutefois pas en déduire que le caractère approprié de l'émotion est lui-même axiologique. En d'autres termes, s'il est vrai que les conditions

4. Les numéros de page renvoient à Dumouchel 2001.

5. Cf. Tappolet 2000, p. 170-175 et 1999 pour plus de détails.

d'adéquation d'une émotion sont d'un type particulier — ce sont des faits axiologiques — il serait par contre faux de penser que la dimension d'évaluation invoquée par ces conditions d'adéquation est elle aussi d'un type particulier. Nier cela équivaudrait à dire qu'une proposition mathématique n'est pas vraie au sens propre du terme — elle ne serait pas vraiment vraie, mais mathématique — puisque ce qui la rend vraie est un fait mathématique⁶.

Selon Dumouchel, celui qui affirme que le caractère approprié des émotions est d'ordre axiologique se trouve confronté à deux difficultés. Du moment que rien ne m'oblige à accepter cette idée, la conception que je préconise n'est pas mise en danger. Il sera néanmoins utile de discuter ces difficultés. On peut en effet les formuler indépendamment de la thèse selon laquelle les émotions n'admettent pas d'évaluation cognitive. La première difficulté a trait à la fonction épistémique des émotions. En simplifiant, la thèse que je soutiens affirme qu'une croyance axiologique est justifiée si et seulement si elle repose sur une émotion dont il n'y a pas de raison de croire qu'elle manque de fiabilité⁷. Selon Dumouchel, il est difficile de voir comment les émotions peuvent justifier une croyance si la notion d'émotion appropriée est axiologique. Comme je l'ai montré, cette notion n'est pas axiologique. Toutefois, il reste vrai que si ce sont les faits axiologiques qui rendent une émotion appropriée, on pourrait objecter que ma conception implique un cercle vicieux. Ne faudrait-il pas savoir que mon admiration est appropriée pour être justifié de croire qu'untel est admirable? La réponse est « non ». En effet, le simple fait de ressentir une émotion tout en n'ayant pas de raison de penser qu'elle nous induit en erreur est suffisant pour justifier une croyance axiologique. En bref, la raison à cela est qu'en l'absence de raison de penser le contraire, il est raisonnable pour chacun de présumer que ses émotions sont appropriées; ce cas n'est pas différent de celui des expériences perceptuelles, qui sont elles aussi traitées par défaut comme véridiques⁸.

La seconde difficulté a trait à la question de la naturalisation. Comme il pense que le caractère approprié d'une émotion est axiologique, Dumouchel doute que l'on puisse naturaliser la notion d'émotion appropriée. C'est là une difficulté qui persiste même si l'on rejette l'idée que la notion d'être approprié est axiologique. En effet, un état dont les conditions d'adéquation impliquent des faits axiologiques cadre mal avec une naturalisation visant « simplement qu'on l'explique en ne faisant appel qu'à des catégories des sciences naturelles » (p. 377). Ne risque-t-on pas de devoir postuler une mystérieuse faculté de perception des valeurs? Cette question nécessiterait une longue discussion. Pour faire vite, je dirais simplement que je ne suis pas convaincue de la nécessité de tout réduire à des catégories scientifiques. Je suis plutôt partisane d'une natu-

6. Il faut noter que les émotions admettent différentes dimensions d'évaluation. Outre la dimension d'évaluation cognitive, une émotion peut entre autres être jugée du point de vue moral ou prudentiel.

7. Cf. chap. 7 pour plus de précisions. Contrairement à ce qu'affirme Dumouchel (p. 2), je n'affirme pas que seules les émotions appropriées peuvent justifier une croyance axiologique.

8. Voir Tappolet 2000, p. 228 et Wedgwood, 2001, p. 221.

ralisation de type généalogique, qui consiste à expliquer les concepts axiologiques en montrant comment ils ont émergés à partir de traits naturels (comme justement nos dispositions à ressentir certaines émotions)⁹. C'est là une conception qui est compatible avec l'affirmation selon laquelle les concepts axiologiques et peut-être aussi les faits correspondants sont irréductibles et *sui generis*.

Paul Dumouchel termine en soulignant une différence importante entre le cas des émotions et celui des expériences perceptuelles. Il note que contrairement aux secondes, « les émotions me donnent accès à des valeurs qui sont absentes dans l'espace et le temps » (p. 377). Il en conclut que « la "perception émotive" s'apparente beaucoup plus à la compréhension intellectuelle qu'à l'expérience visuelle. » (p. 377). Il est vrai que la capacité des émotions à présenter des valeurs qui appartiennent à une chose non présente constitue une des différences les plus importantes entre les émotions et les expériences perceptuelles. Cette différence est due au fait que contrairement aux expériences perceptuelles, les émotions requièrent des bases cognitives. Il faut voir le chien qui accourt pour ressentir de la peur ; il faut croire qu'un tel vous a insulté pour éprouver de la colère. Certaines de ces bases cognitives sont de simples perceptions, alors que d'autres sont propositionnelles. Et parmi ces bases cognitives, certaines portent sur le passé, le futur ou le possible. Dès lors, il n'est pas étonnant que les valeurs dévoilées par les émotions ne sont pas toujours présentes. Faudrait-il conclure qu'il ne s'agit pas d'une perception des valeurs, mais d'une compréhension intellectuelle ? Il me semble que non. En effet, un trait qui caractérise ce genre de saisie des valeurs est son caractère immédiat. Quand je me souviens d'un lapsus honteux et que je ressens une émotion de honte, il y a là quelque chose d'immédiat et de primitif qui se distingue de la simple catégorisation intellectuelle.

Que conclure ? Il faut, je pense, reconnaître qu'on ne peut se débarrasser de la thèse selon laquelle les émotions consistent en des perceptions des valeurs en quelques pages. Cela ne veut évidemment pas dire que cette thèse ne restera pas controversée.¹⁰

Bibliographie

- Dumouchel, P., « Émotion et perception », *Philosophiques*, le présent numéro, 2001, pp. 371-377.
- d'Arms, J. et D. Jacobson, « The Moralistic Fallacy : On the "Appropriateness" of Emotions », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 61, 2000a, pp. 65-90.
- d'Arms, J. et D. Jacobson, « Sentiment and Value », *Ethics*, vol. 110, 2000b, pp. 722-748.
- Johnston, M., « The Authority of Affect », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 53, 2001a, pp. 181-214.

9. Cf. Wiggins 1993.

10. Je souhaite remercier Daniel Laurier pour ses judicieux commentaires.

- Johnston, M. « Is Affect Always Mere Effect », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 53, 2001b, pp. 225-228.
- Tappolet, C., « Les émotions et les concepts axiologiques », dans P. Paperman et R. Ogien, eds., *La couleur de la pensée*, vol. thématique de *Raisons pratiques*, 1995, pp. 237-257.
- Tappolet, C. « Une épistémologie pour le réalisme axiologique », dans R. Ogien, éd., *Le réalisme moral*, 1999.
- Tappolet, C. « Emotions et valeurs », Paris, Presses Universitaires de France, 2000.
- Wedgwood, R. « Sensing Values ? », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 53, 2001, pp. 215-223.
- Wiggins, D., « Cognitivism, Naturalism, and Normativity », dans J. Haldane et C. Wright, eds., *Reality, Representation and Projection*, New York, Oxford University Press, 1993.

Thomas Hurka, *Virtue, Vice and Value*, Oxford University Press, Oxford, New York, 2001, 272 pages.

Christian Nadeau

La démocratie délibérative
Volume 29, numéro 2, automne 2002

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/006277ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/006277ar>

[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

Nadeau, C. (2002). Compte rendu de [Thomas Hurka, *Virtue, Vice and Value*, Oxford University Press, Oxford, New York, 2001, 272 pages.] *Philosophiques*, 29 (2), 383–388. <https://doi.org/10.7202/006277ar>

Comptes rendus

Thomas Hurka, *Virtue, Vice and Value*, Oxford University Press, Oxford, New York, 2001, 272 pages.

Dans ce livre, Thomas Hurka présente, à la suite de ces précédents travaux¹, une approche « perfectionniste » du problème des vices et des vertus. Le perfectionnisme de Hurka est présenté comme une théorie conséquentialiste où le bien est pensé de manière objective. Comme le conséquentialisme, le perfectionnisme exhorte l'agent à accomplir des actions dont les conséquences seront bonnes ou qui sont bonnes en elles-mêmes. Mais à la différence de l'utilitarisme, le perfectionnisme accorde de la valeur non pas à des entités subjectives (plaisir, bonheur, réalisation des préférences) mais à des activités ou états objectifs, tels que le savoir, la réussite, le plaisir esthétique. Ces actions ou états sont dits « objectifs » car leur valeur est intrinsèque et ne dérive pas de l'appréciation de l'agent. Ainsi le plaisir esthétique est objectivement bon, indépendamment de la satisfaction ou du plaisir d'un individu. Il faut donc reconnaître deux manières d'évaluer le plaisir esthétique, selon l'agent ou de manière intrinsèque. Un agent qui ne connaîtrait jamais un tel plaisir a une vie moins bonne que celle d'un autre agent qui ferait l'expérience d'un tel plaisir et ce, même si le premier n'éprouve aucun regret à ne pas connaître ce plaisir. À la différence de ces travaux antérieurs, Hurka soutient maintenant que malgré la structure de son approche « perfectionniste » il est possible de penser la valeur de la vertu sans l'astreindre à une fonction strictement instrumentale. Il s'agit ici, pour l'essentiel, d'une analyse des vices et des vertus selon une échelle de valeur que la théorie de Hurka a pour objet de définir.

Dans le paysage des théories éthiques contemporaines, la question des vertus est souvent étudiée en fonction d'approches conséquentialistes ou déontologiques. Dans la première, une vertu telle que celle du bien (goodness) est vue comme première par rapport à celle du juste (rightness). Dans l'optique déontologique, le juste est souvent vu comme une entité autonome par rapport au bien. Dans ces deux cas, on a tendance à concevoir la vertu comme une sous-catégorie conceptuelle : elle est condition du bien ou du juste, et est limitée à un rôle purement instrumental. Une autre approche est celle où la vertu n'est plus instrumentale mais valorisée pour elle-même : c'est le cas de l'éthique de la vertu et du perfectionnisme. Si Hurka tente de voir dans la vertu autre chose que l'instrument du juste ou du bien, il n'en est pas moins opposé au néo-aristotélisme des éthiques de la vertu. C'est à une thèse intermédiaire entre celle où la vertu est observée pour elle-même et en elle-même et celle où elle n'est que l'instrument du juste ou du bien qu'il tente d'arriver. Hurka propose une théorie de la vertu où cette dernière est jugée bonne en elle-même (intrinsically good) et indépendamment des conséquences auxquelles donne lieu une attitude ou une action vertueuse, et où, en toute logique, le vice est jugé mauvais en soi. Cette lecture du problème du vice et de la vertu ne suppose pas une critique des modèles conséquentialistes ou déontologiques. Elle n'est par contre, comme l'expliquera Hurka, pas conciliable avec les présupposés de l'éthique de la vertu. En outre, Hurka maintient qu'elle semble plus propre à satisfaire les exigences d'une théorie conséquentialiste que de toute autre théorie.

1. Cf. Thomas Hurka, *Perfectionism*, Oxford, New York, Oxford University Press, 1993

Dans le premier chapitre de son livre, Hurka explique sa thèse (nommée « recursive account » car elle suppose des principes dont l'application est récurrente) selon laquelle les états moraux des agents doivent être évalués intrinsèquement, ou pour le dire autrement, selon laquelle leur valeur est intrinsèque. De même, des attitudes appropriées à l'égard de ces états sont elles-mêmes intrinsèquement bonnes. Une « clause de base » à propos des biens est formulée par Hurka comme suit : « Le plaisir, la connaissance et l'accomplissement (pleasure, knowledge, and achievement) sont intrinsèquement bons » (p. 12). La valeur de ces biens est intrinsèque car elle ne dérive pas de l'appréciation de l'agent. Selon le principe du conséquentialisme, le rapport de l'agent aux biens est neutre. Cela signifie que le plaisir d'un agent est un bien, indépendamment de ce qu'il ressent ou de ce qu'il pense de son propre plaisir : le plaisir de cet agent est un bien non seulement pour lui mais pour toute personne et c'est parce qu'il est un bien pour chacun qu'il l'est pour l'agent aussi.

La « clause de base » suppose donc un ensemble de biens — dont nous ne sommes pas toujours certains de comprendre pourquoi ceux-là et non pas d'autres — qui peut être divisé en deux groupes. D'un côté, le plaisir, de l'autre, la connaissance et l'accomplissement. Ces deux derniers se distinguent du premier en ce qu'ils impliquent une correspondance entre l'esprit et le monde (une croyance vraie ou atteindre un but que l'on s'est assigné). Un second principe reçoit le nom de « clause récursive » qui exprime l'idée du caractère intrinsèquement bon de certaines attitudes à l'égard de ce qui est bon en soi (loving for itself what is good). Si x est intrinsèquement bon, aimer ce x doit être vu comme intrinsèquement bon au même titre. Aimer, vouloir, désirer, etc., le plaisir d'autrui est intrinsèquement bon. Mais de même, désirer que chacun veuille le plaisir d'autrui est également intrinsèquement bon.

Mais qu'en est-il du vice et de la vertu? Les actions vertueuses sont toujours faites en fonction d'un désir positif à l'égard d'un bien ou d'un désir négatif (d'une répulsion) à l'égard d'un mal. Pour le dire autrement et pour aller plus loin, les vertus sont des attitudes à l'égard des biens et des maux qui sont intrinsèquement bonnes. Inversement, les vices sont des attitudes à l'égard des biens et des maux qui sont intrinsèquement mauvaises. En outre, les biens et les maux doivent être conçus comme indépendants des biens intrinsèques que sont les vertus elles-mêmes. Ce qui est important à retenir est la perspective « atomiste » retenue par Hurka pour parler des vertus. Les vertus sont étudiées pour elles-mêmes, indépendamment de leurs relations aux autres traits de caractères de l'agent (p. 42).

Après le premier chapitre où est exposé l'essentiel de la thèse et un second qui en démontre les mérites et les implications, l'auteur passe, au troisième chapitre, à la question de la mesure des vertus et des vices. Ces derniers peuvent être mesurés en termes de degrés d'intensité — selon par exemple l'intensité du désir de l'agent pour un objet x , ou l'intensité de son acharnement à obtenir ce même objet. Mais cette mesure doit elle-même être complétée par une évaluation de l'objet désiré. Ainsi, on peut aimer ou désirer de manière égale deux biens qui n'ont pas la même valeur dans l'échelle des biens. Aimer un plus grand bien avec une intensité x est meilleur qu'aimer un moindre bien avec la même intensité. La théorie doit expliquer à la fois l'intensité d'une attitude à l'égard d'un objet dépend à la fois de l'objet (selon qu'il est un bien plus grand ou non, ou selon qu'il est un grand mal ou non) et du degré d'intensité de l'attitude que l'agent entretient à son égard. La suite du chapitre expose la structure mathématique de cette thèse.

Le chapitre 4 analyse les différentes catégories de vices et de vertus. Les vices se divisent en trois grandes catégories, selon qu'ils sont des « vices purs » (*pure vices*), les

vices d'indifférence et les vices de disproportion (*disproportion vices*). Les premiers, les « vices purs » sont des attitudes inappropriées à l'égard d'objets donnés. Ainsi, aimer un mal est une attitude inappropriée, et inversement détester un bien. Sur l'échelle de Hurka, ce sont les vices les plus grands. Viennent ensuite les vices d'indifférence, où l'agent n'adopte aucune attitude, ne ressent rien devant un mal ou un bien. Enfin, une troisième catégorie, les vices de disproportion, ne traduisent pas des attitudes à l'égard des biens ou des maux qui en elles-mêmes sont mauvaises, mais le sont eu égard au degré d'intensité de l'affection ou du mépris à l'égard d'objet. En revanche, la classification des vertus est moins aisée, puisque toutes supposent des attitudes adéquates aux objets. Mais si les vertus supposent des attitudes adéquates aux objets, elles peuvent malgré tout être distinguées selon la modalité de ces attitudes. Les vertus simples sont valorisées en elles-mêmes. Cela ne signifie pas qu'une attitude telle que la bienveillance, pour reprendre l'exemple de Hurka, ne puisse jamais être excessive — comme c'est le cas lorsque nous désirons le bien d'autrui jusqu'à un degré extrême d'abnégation — mais que si nous la pensons en elle-même, la bienveillance est toujours une vertu. En elle-même, cette vertu est bonne, et comme vertu simple, elle est toujours valorisée pour elle-même. Une seconde catégorie, les vertus de proportion (*virtues of proportion*) suppose au contraire une combinaison d'attitudes bonnes à l'égard d'un objet. Par exemple, on peut avoir différentes attitudes à l'égard de différentes personnes, et créer un équilibre entre ces attitudes (justice proportionnelle). Enfin, une troisième catégorie contient les vertus qui dénotent chez l'agent une capacité de contrôler des attitudes mauvaises. Un agent peut être en colère contre quelqu'un tout en s'empêchant lui-même de faire du mal à cette personne. Cela suppose à la base une attitude mauvaise, et la vertu est une réponse à cette attitude.

Le chapitre 5 tente de répondre à la question de savoir dans quelle mesure une vertu est un grand bien, sinon le plus grand bien. À ceci, Hurka répond que la vertu, ou les vertus, ou les attitudes vertueuses à l'égard d'objets donnés, ne sont pas les plus grands des biens. La thèse de Hurka est qu'une attitude vertueuse à l'égard d'un objet bon ou mauvais est toujours de valeur moindre que la valeur bonne ou mauvaise associée à l'objet. De même, la valeur d'un vice est toujours moindre que la valeur négative ou positive de l'objet à l'égard duquel on adopte une telle attitude. Cela ne signifie pas que les tous les objets représentent des degrés de valeur plus élevés (négativement ou positivement) que les vertus ou les vices, mais que les objets spécifiques en fonction desquels nous adoptons de telles attitudes possèdent toujours des valeurs négatives ou positives plus élevées que les vertus ou les vices qui leur correspondent spécifiquement. La valeur supérieure des objets n'est évaluée qu'en fonction, et en fonction seulement, des vertus et des vices qui représentent des attitudes spécifiques à ces objets.

Si l'essentiel de l'ouvrage s'adresse aux spécialistes d'éthique ou de méta-éthique, la suite du chapitre 5 présente d'intéressantes remarques critiques à l'égard des thèses conservatrices qui appellent à un démantèlement de l'État providence. En fonction de la « clause de base à propos des biens (BG) », Hurka affirme que nous devrions nous concentrer sur les besoins fondamentaux des individus défavorisés plutôt que de miser sur la charité des citoyens les plus fortunés. Ces thèses seront développées au chapitre 7, où Hurka reprend les principes de base de sa théorie pour discuter les problèmes de justice distributive notamment. Le chapitre 6 peut être lu dans le cadre des théories des émotions et des croyances, mais les questions abordées dans ce chapitre sont tout simplement trop nombreuses pour être énumérées. C'est d'ailleurs un aspect

fâcheux de ce livre que de vouloir embrasser trop de choses, ce qui laisse le lecteur souvent perdu dans un flot de définitions et un catalogue d'idées sans que l'on voie toujours très bien pourquoi l'auteur n'a pas préféré expliciter certaines thèses et mettre tout simplement de côté certaines autres.

Le livre se ferme sans véritable conclusion, mais on peut croire que l'ensemble des arguments qui y sont présentés offrent à Hurka les moyens de défendre une approche conséquentialiste au sujet des vertus et opposée à ce qu'il est convenu de nommer l'éthique de la vertu. Le dernier chapitre du livre est en effet une attaque en règle contre l'éthique de la vertu, et notamment, contre les thèses exprimées par Julia Annas dans *The Morality of Happiness* ou contre Michael Slote dans *From Morality to Virtue*.

En 1958, Elisabeth Anscombe publiait un article qui allait en quelque sorte ouvrir un nouveau champ de recherche pour les théoriciens de l'éthique normative². Selon Anscombe, la philosophie morale contemporaine ne peut continuer à employer le concept de devoir, sans d'emblée présupposer la croyance en un législateur d'ordre divin. C'est la raison pour laquelle il serait nécessaire d'abandonner de telles catégories pour revenir à une éthique dont les vertus et les vices seraient les concepts-clés. Avec les années, l'« éthique de la vertu » est devenue une troisième voie en philosophie morale, avec l'approche déontologique et le conséquentialisme. C'est précisément parce que la plupart des travaux qui portent aujourd'hui sur la vertu s'inscrivent dans la lignée de l'éthique de la vertu que Hurka consacre le dernier chapitre de son livre à une réfutation de cette approche afin de mieux mettre en avant les avantages de sa propre théorie.

L'un des principaux reproches des théoriciens de l'éthique de la vertu à l'égard des autres théories morales est de voir la vertu de manière instrumentale. Or, la thèse développée par Hurka consiste précisément à penser la valeur intrinsèque de la vertu sans pour autant endosser les principes d'Anscombe et de ses héritiers intellectuels (J. Annas, R. Hursthouse, M. Slote notamment). Hurka se livre à une analyse précise des différentes théories de la vertu dans le but de montrer les thèses les plus récurrentes de cette approche. À notre avis, la lecture de ce chapitre est indispensable à quiconque se livre à un travail de recherche approfondi sur cette approche, car Hurka a réussi à dresser un inventaire très complet des arguments en présence.

Selon Hurka, le principal problème de l'éthique de la vertu est l'impasse dans laquelle cette théorie se trouve lorsqu'il s'agit de rendre compte de manière adéquate de ce qu'est la vertu. Comme de nombreux critiques de l'éthique de la vertu, Hurka pense que la plupart des thèses associées à ce courant de pensée ne présentent pas une définition claire ou suffisamment détaillée de ce qu'est la vertu. Comment savoir exactement ce qu'est et ce que n'est pas une vertu, comment reconnaître une vertu d'un vice? Comment dire d'une personne qu'elle agit de manière vertueuse, et plus encore comment prendre cette personne comme modèle de vertu si nous ignorons ce qu'est exactement cette dernière ou si nous ne disposons pas au moins de certains critères permettant de l'identifier? Et même si nous avons une certaine idée de ce qu'est la vertu, il est difficile de savoir ce que fera un agent vertueux pour agir moralement étant donné la diversité et la complexité des situations devant lesquelles il est confronté.

Certains courants de l'éthique de la vertu mettent l'emphase sur l'accomplissement ou la réussite de l'agent. Ainsi, Elisabeth Hursthouse a soutenu que les vertus

2. Anscombe, G.E.M. « Modern Moral Philosophy », repris dans *Virtue Ethics*, ed. R.Crisp, M.Slote, Oxford, Oxford University Press, 1997.

étaient les traits de caractère requis pour une vie bonne et les vices les traits de caractère allant à l'encontre d'une vie bonne³. Dans une telle perspective, les vertus peuvent avoir pour effet d'offrir à l'agent une vie bonne, ou d'offrir une vie bonne aux autres agents. Il n'est pas nécessaire que les vertus mènent à une vie bonne pour l'agent lui-même. Par contre, il est nécessaire, dans les deux cas, que les vertus mènent à l'épanouissement ou à la réussite de l'agent. C'est la raison pour laquelle, en dépit de son altruisme apparent, une telle théorie est nommée « égoïsme fondamental » par Hurka (p. 232). Supposons qu'un agent vienne en aide à quelqu'un. Ce qu'il fait, il le fait pour le bien de quelqu'un d'autre que lui. Mais si cet acte n'est pas valorisé pour lui-même mais pour ce qu'il apporte à l'épanouissement ou à la réalisation morale de l'agent, il faudra alors admettre que l'idéal de vertu est bien un idéal de réalisation morale pour l'agent et pour lui seul, d'où l'accusation d'« égoïsme fondamental ». Un autre problème, plus important en un sens, est qu'une telle théorie n'a pas pour centre la vertu elle-même, mais la réussite ou l'épanouissement (*flourishing*). Dans quel sens alors peut-on dire que le centre théorique de l'éthique de la vertu est la vertu elle-même ? L'éthique de la vertu serait alors en quelque sorte un mouvement philosophique dont l'analyse porterait moins sur la vertu elle-même que sur son rôle : elle est ce par quoi les agents sont capables d'agir de manière morale. Mais une telle approche ne nous dit pas pourquoi un agent non-vertueux agit de manière morale. En fait, la plupart des théories de l'éthique de la vertu nous disent qu'il est impossible de répondre à cette question.

Une autre approche en éthique de la vertu consiste à dire qu'il n'est pas nécessaire de penser le caractère moral des actions en fonction d'une théorie. Selon une telle conception des choses, les actions vertueuses résulteraient d'abord et avant tout de perceptions morales, lesquelles ne pourraient être résumées ni expliquées en fonction de quelque théorie que ce soit. Mais la critique de Hurka porte moins sur l'« anti-théorisme » de l'éthique de la vertu que sur l'idée selon laquelle seule une approche non-théorique peut décrire de manière adéquate le rôle de ces perceptions morales. Si tel était le cas, il faudrait concéder un sérieux avantage au modèle de l'éthique de la vertu, car il est indéniable que le rôle de ces perceptions morales est fondamental pour toute doctrine morale. Mais ce rôle peut également être expliqué, réplique Hurka, par le déontologisme et le conséquentialisme s'ils adoptent la théorie réursive qu'il présente. Parce qu'elle insiste sur les actes moraux en tant qu'ils sont des biens intrinsèques, la thèse de Hurka explique que l'agent n'aime ou ne déteste pas seulement les objets moraux qui sont immédiatement en sa présence, mais qu'il recherche ces objets soit afin de prévenir leurs effets soit au contraire en vue de les provoquer. Les émotions et les désirs, dit Hurka, donnent alors lieu à un savoir moral car ils conduisent l'agent à rechercher et à tenter de connaître les faits et objets moraux possédant un sens moral. Le mérite de la thèse réursive proposée par Hurka serait précisément de rendre compte, comme le veut l'éthique de la vertu, de la diversité des situations auxquelles doit faire face l'agent et de la complexité des réactions morales de ce dernier. L'éthique de la vertu, et plus précisément l'approche anti-théorique de l'éthique de la vertu, refuse d'admettre qu'il soit possible de trouver un lien entre ces différentes réactions pour la raison qu'il serait hasardeux d'unifier ce qui d'emblée échappe aux catégories trop rigides des modèles théoriques. À l'inverse, la thèse réursive pré-

3. Elisabeth Hursthouse, « Virtue Theory and Abortion » dans Roger Crisp et Michael Slote eds., *Virtue Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

tend montrer qu'il est possible de rendre compte de la complexité des réactions morales des agents tout en les unifiant en fonction du concept de vertu, à la condition d'en faire le centre et non un élément périphérique de notre théorie morale.

Les thèses présentées dans cet ouvrage sont très solidement argumentées et il est difficile de prendre l'auteur à défaut sur l'érudition pour chacune des questions étudiées. Il reste que ce livre, qui soulève des questions fondamentales et propose des réponses extrêmement intéressantes, aurait bénéficié d'une véritable conclusion. Il aurait également été plus satisfaisant de voir l'auteur nous expliquer plus en détails les conséquences possibles de son approche pour différents secteurs d'activité où l'éthique joue un rôle crucial. Les pages consacrées aux questions politiques notamment, sont aussi intéressantes que décevantes car l'argumentation y est peu développée. Tout se passe comme si parfois l'auteur avait été débordé par son propre sujet. Mais dans l'ensemble, il s'agit ici d'une étude de premier plan qui sera sans aucun doute au centre des débats à venir sur la vertu et sur l'approche conséquentialiste. On ne peut donc qu'espérer une rapide traduction — même les rêves sont parfois des vertus — de ce livre en langue française.

CHRISTIAN NADEAU
Université de Montréal

Monique Canto-Sperber, *L'inquiétude morale et la vie humaine*, Paris, Presses universitaires de France, 2001, x + 294 p.

Voici un ouvrage à retenir pour tous ceux, spécialistes ou non, qu'intéressent l'éthique et la philosophie morale, car il développe une réflexion personnelle et rigoureuse en ce domaine tout en démontant avec profit certains des obstacles persistants qui l'encombre. L'auteure est bien placée pour accomplir ce double travail : on la connaît en effet pour son remarquable travail de direction de la collection « Philosophie morale » aux PUF et du *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* chez le même éditeur (3 édition 2001), mais peut-être un peu moins comme spécialiste de la philosophie grecque (*Éthiques grecques*, PUF, 2001). Le présent ouvrage, dont le beau titre rappellera sans doute à certains celui de Jacques Lavigne (*L'inquiétude humaine*, Aubier, 1953, d'une tout autre facture toutefois), est un ensemble composite dont l'unité thématique est certaine mais le fil argumentatif moins facile à suivre. Une première partie, « L'inquiétude morale », qui occupe le deux-tiers du livre, regroupe trois études (dont l'une déjà publiée sous une autre forme dans *Esprit*) se donnant pour mission de défendre la spécificité, l'autonomie et les exigences de la philosophie morale dans un contexte encombré par la mode éthique en France ; une seconde partie, « La vie humaine », plus courte, présente la contribution propre de Canto-Sperber à ce sujet, contribution qui veut montrer que la philosophie peut et doit prendre au sérieux la question de la « justification existentielle » en éthique, rejoignant en cela certains travaux de Bernard Williams, à qui le volume est d'ailleurs dédié.

L'enjeu de la première partie est fixé dès les premières lignes : « montrer que sans philosophie morale il n'y a pas de réflexion éthique et que sans réflexion éthique il n'y a pas d'éthique qui vaille » (p. 3). La philosophie morale en question est ici une forme de rationalisme ou d'intellectualisme (« le travail de la pensée est au fondement de l'éthique », « pour bien agir il faut d'abord bien penser », p. 109 et 107) qui per-

Monique Canto-Sperber, *L'inquiétude morale et la vie humaine*, Paris, Presses universitaires de France, 2001, x + 294 p.

André Duhamel

La démocratie délibérative
Volume 29, numéro 2, automne 2002

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/006282ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/006282ar>

[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

Duhamel, A. (2002). Compte rendu de [Monique Canto-Sperber, *L'inquiétude morale et la vie humaine*, Paris, Presses universitaires de France, 2001, x + 294 p.] *Philosophiques*, 29 (2), 388–391. <https://doi.org/10.7202/006282ar>

tend montrer qu'il est possible de rendre compte de la complexité des réactions morales des agents tout en les unifiant en fonction du concept de vertu, à la condition d'en faire le centre et non un élément périphérique de notre théorie morale.

Les thèses présentées dans cet ouvrage sont très solidement argumentées et il est difficile de prendre l'auteur à défaut sur l'érudition pour chacune des questions étudiées. Il reste que ce livre, qui soulève des questions fondamentales et propose des réponses extrêmement intéressantes, aurait bénéficié d'une véritable conclusion. Il aurait également été plus satisfaisant de voir l'auteur nous expliquer plus en détails les conséquences possibles de son approche pour différents secteurs d'activité où l'éthique joue un rôle crucial. Les pages consacrées aux questions politiques notamment, sont aussi intéressantes que décevantes car l'argumentation y est peu développée. Tout se passe comme si parfois l'auteur avait été débordé par son propre sujet. Mais dans l'ensemble, il s'agit ici d'une étude de premier plan qui sera sans aucun doute au centre des débats à venir sur la vertu et sur l'approche conséquentialiste. On ne peut donc qu'espérer une rapide traduction — même les rêves sont parfois des vertus — de ce livre en langue française.

CHRISTIAN NADEAU
Université de Montréal

Monique Canto-Sperber, *L'inquiétude morale et la vie humaine*, Paris, Presses universitaires de France, 2001, x + 294 p.

Voici un ouvrage à retenir pour tous ceux, spécialistes ou non, qu'intéressent l'éthique et la philosophie morale, car il développe une réflexion personnelle et rigoureuse en ce domaine tout en démontant avec profit certains des obstacles persistants qui l'encombre. L'auteure est bien placée pour accomplir ce double travail : on la connaît en effet pour son remarquable travail de direction de la collection « Philosophie morale » aux PUF et du *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* chez le même éditeur (3 édition 2001), mais peut-être un peu moins comme spécialiste de la philosophie grecque (*Éthiques grecques*, PUF, 2001). Le présent ouvrage, dont le beau titre rappellera sans doute à certains celui de Jacques Lavigne (*L'inquiétude humaine*, Aubier, 1953, d'une tout autre facture toutefois), est un ensemble composite dont l'unité thématique est certaine mais le fil argumentatif moins facile à suivre. Une première partie, « L'inquiétude morale », qui occupe le deux-tiers du livre, regroupe trois études (dont l'une déjà publiée sous une autre forme dans *Esprit*) se donnant pour mission de défendre la spécificité, l'autonomie et les exigences de la philosophie morale dans un contexte encombré par la mode éthique en France ; une seconde partie, « La vie humaine », plus courte, présente la contribution propre de Canto-Sperber à ce sujet, contribution qui veut montrer que la philosophie peut et doit prendre au sérieux la question de la « justification existentielle » en éthique, rejoignant en cela certains travaux de Bernard Williams, à qui le volume est d'ailleurs dédié.

L'enjeu de la première partie est fixé dès les premières lignes : « montrer que sans philosophie morale il n'y a pas de réflexion éthique et que sans réflexion éthique il n'y a pas d'éthique qui vaille » (p. 3). La philosophie morale en question est ici une forme de rationalisme ou d'intellectualisme (« le travail de la pensée est au fondement de l'éthique », « pour bien agir il faut d'abord bien penser », p. 109 et 107) qui per-

met de définir la réflexion éthique comme un travail d'analyse normative, une « recherche des meilleures raisons (...) selon des méthodes et avec des arguments bien éprouvés » (p. 109). Une telle conception des tâches de la philosophie morale se trouve à l'aise aussi bien avec les éthiques antiques, le rationalisme français classique que la philosophie analytique contemporaine car, soutient Canto-Sperber, « la substance de l'éthique est toujours la même » (p. 131), et le travail de la philosophie en ce domaine « recouvre l'ensemble des questions qui lui sont spécifiques depuis 2002 ans ». Voilà de quoi relativiser la rhétorique de la « renaissance » ou du « renouveau » éthique actuel, mais qui risque de négliger la spécificité du phénomène des « éthiques appliquées ». Cette conception fournit d'ailleurs à l'auteure un ensemble de critères lui permettant un diagnostic sévère de l'omniprésence de l'éthique. Contrairement à ce qu'on pourrait croire, dit-elle, la philosophie morale n'est pas florissante, car les conditions intellectuelles et institutionnelles indispensables ne sont pas réunies (dédain pour la réflexion sérieuse au profit de la conviction, absence de véritables débats d'idées et d'un réel pluralisme, peu de place reconnue à l'enseignement de la discipline). Ce diagnostic ne vaut sans doute pas exclusivement pour la France, mais il est clair qu'il s'applique surtout à la situation de ce pays. Canto-Sperber se livre à cet égard à quelques règlements de compte typiquement hexagonaux (surtout envers Alain Badiou p. 15-25, mais également vis-à-vis Luc Ferry et Gilles Lipovetski) mais aussi, plus utilement pour le lecteur outre atlantique, à l'analyse des obstacles pouvant freiner les ambitions de la réflexion éthique (le volontarisme du bien, le fétichisme des normes particulières, la méconnaissance de la spécificité de la réflexion éthique, p. 136) et des idées freinant la consolidation de la philosophie morale (celle soutenant que derrière cette réflexion se cache toujours un rapport de forces, ou celle voulant que l'éthique n'ait rien à voir avec la religion, ou que la modernité et le kantisme représentent des ruptures décisives, p. 36). Monique Canto-Sperber discute également ce faisant une large variété de questions (la responsabilité, l'avortement, la notion de personne, le clonage), mais brièvement et rarement pour elles-mêmes. Nous avons là une défense vigoureuse, parfois dispersée sur plusieurs fronts, de l'importance de la recherche des raisons en éthique ; et si on a déjà vu des plaidoyers de ce genre pour un « retour de l'éthique » qui ne soit pas complaisant, la valeur de celui-ci teint à l'équilibre entre la partialité reconnue des thèses philosophiques et son souci constant de rigueur.

C'est ce même souci qui traverse le dernier essai de la première partie, « Les passés malheureux de la philosophie morale en France » (on remarquera le pluriel). Les tentatives de faire l'histoire contemporaine de la philosophie morale sont rares, et on se réjouira que Canto-Sperber s'y risque en ce qui concerne la France. À la fin du 19^e siècle et au début du 20^e, soutient-elle documents à l'appui, se forme une communauté philosophique de recherche et de discussion à l'échelle internationale, marquée par un renouveau rationaliste, un esprit œcuménique et le rejet du positivisme et du mysticisme (p. 149-156). L'apparition de l'existentialisme et des morales de l'engagement marque en France un certain recul de la philosophie morale, cela jusqu'aux années soixante, où elle perd son autonomie et s'efface presque (un « presque » que nuance Ricoeur dans son compte rendu de cet ouvrage, *Esprit*, octobre 2001). Pourquoi cela ? L'antihumanisme et le marxisme des années 1960-1980, répond l'auteure, ne suffisent pas à l'expliquer ; davantage que des thèses philosophiques propres à cette époque, c'est le fait que « ces thèses ont été énoncées comme des vérités de fait » (p. 178) qui rend compte de ce passé malheureux. Mais si un dispositif idéologique marquant l'affaiblissement de l'esprit critique (et autocritique) prévalait alors,

pourquoi son apparition et son succès durant ces années seulement, et des effets destructeurs principalement sur la philosophie morale ? L'hypothèse paraît trop générale pour la spécificité du phénomène, et finalement redécrit en d'autres termes ce qu'on cherche à expliquer. C'est à une sociologie de la politique et de la rhétorique de la « posture de l'intellectuel français » qu'il faudrait sans doute faire appel ici, entreprise à peine esquissée par l'auteure, ce qui laisse son intéressant bilan historique en attente de complément.

Dans la seconde partie de son ouvrage, Canto-Sperber entend démontrer que la « philosophie a beaucoup à dire sur ce qu'est la vie humaine, sur la condition humaine d'existence, tâche fort peu explorée par nos contemporains » (p. 193). Elle s'attache à l'analyse de nos demandes de sens et tente de montrer « que la réflexion sur la vie humaine est soumise à des contraintes qui ont trait, pour une part, aux traits généraux de l'existence et, pour une autre part, aux biens et aux valeurs auxquels se rapportent nos raisons d'agir » (p. 195). Cette analyse recourt à la philosophie antique et à la littérature moderne (principalement le roman), mais aussi à la philosophie analytique, dont la question du sens de la vie, on s'en étonnera peut-être, est un des thèmes récurrents depuis Russell. La ressource principale réside dans l'idée de « justification existentielle » et l'examen de ses particularités : elle entretient un rapport particulier au sujet, ne s'épuise pas dans la prise de décision, est intimement liée au temps et possède une dimension pratique (elle modifie le moi qui s'y livre) ; elle n'en est pas moins une entreprise rationnelle et objective, soutient Canto-Sperber. C'est en intégrant ce type de justification que la moralité revêt son sens le plus complet (p. 277), la moralité au sens strict se contentant d'un type de justification plus impersonnelle (comme celle des devoirs). La justification existentielle devient pressante lorsque nous sommes dans une « condition cognitive particulière » (p. 215), celle du constat de l'absurde. Celle-ci n'est pas l'apanage de la littérature et de la philosophie de l'existence, mais relève plutôt d'un de ces invariants que l'analyse philosophique peut révéler : il s'agit d'un des « effets naturels du travail de la pensée » (p. 221), résultant de la rencontre d'un point de vue interne et d'un point de vue externe sur sa propre vie (p. 232). L'auteure dégage de ces réflexions un certain nombre de critères généraux et formels susceptibles de permettre l'évaluation et la comparaison des vies humaines : la capacité d'être le sujet de sa vie et de l'inventer, la fidélité à ses engagements et l'habileté à répondre aux coups du sort, le caractère révisable de nos raisons, et l'appréciation de ce qui constitue une décision grave (p. 234). L'examen de quelques cas typiques tirés de la littérature et amplement discutés en philosophie anglo-saxonne récente (le dilemme du capitaine Vere, un personnage de Herman Melville traité par Peter Winch, celui du Gauguin imaginaire examiné par B. Williams, par exemple) illustre l'explicitation de ces invariants en même temps qu'il reprend une thèse défendue naguère par Ricoeur, celle de l'importance des récits pour donner cohérence à la trame temporelle d'une vie humaine.

L'entreprise de justification existentielle et la découverte des invariants de la vie humaine ne semble pas encore nous engager dans l'entreprise de la philosophie morale telle que défendue dans la première partie du livre, ce que Canto-Sperber concède volontiers : l'évaluation d'une vie répond à des « critères intellectuels, formulés à partir d'une exigence de rationalité et de cohérence » (p. 234). Mais à moins de confondre de façon platonicienne rationalité morale et raison tout court, il faut que cette analyse puisse intégrer la dimension proprement morale, celle du bien et du juste, pour revêtir la validité et la pertinence revendiquée. C'est ce qu'entreprend le der-

nier chapitre, « Le bien dans la vie humaine », en distinguant d'abord les aspects subjectifs (la satisfaction) et objectifs (ce dont nous sommes heureux) des biens humains, puis en soutenant que l'objectivité des biens peut être prudentielle ou intrinsèque, « répondant à des nécessités de notre pensée » (p. 284), affirmation qui mériterait une investigation métaéthique, que l'auteure signale seulement pour passer à ce qui l'intéresse, la forme de bien humain qu'est la « vie bonne ». Canto-Sperber termine son ouvrage en défendant la thèse d'un bien formel et d'un ordre des biens (p. 290), afin de répondre à l'exigence normative, à la contrainte de cohérence et à l'objection pluraliste dans le contexte contemporain. La philosophie, conclut-elle, est « une forme à imprimer dans la vie », ce qui requiert une « élaboration individuelle » (p. 292) On retrouve ainsi le projet socratique : réfléchir plus pour vivre mieux ; il s'agit toutefois d'une conception formelle et générale du rôle du bien dans une vie humaine, qui ne se confond donc pas avec la prétention de dicter comment vivre.

On peut souhaiter que ce travail en inspirera d'autres qui feront progresser ce type d'entreprise. Car tout ne va pas de soi dans la conception rationaliste de l'auteure : est-il si évident que les pensées et les croyances peuvent modifier la conduite du moi ? L'autonomie de la philosophie morale ne peut signifier isolement, et la psychologie morale peut être ici une aussi bonne alliée que la littérature. Par ailleurs, quelles conceptions des « biens publics » et des questions politiques découleraient de ces invariants de la vie humaine ? Canto-Sperber se demande comment rendre vivante la réflexion éthique au sein de la société civile (p. 135) ; cela irait-il jusqu'à défendre l'idée d'une « social-démocratie aristotélicienne » comme l'a fait récemment Martha Nussbaum ? Malgré ces quelques lacunes, il reste que cet ouvrage contribue dès maintenant à l'échange d'idées en philosophie morale, aussi bien en France qu'ailleurs.

ANDRÉ DUHAMEL
Université de Sherbrooke

Pierre Cassou-Noguès, *Hilbert*, Paris, Les Belles Lettres (Coll. Figures du savoir), 2001, 169 p.

Ce petit volume consacré à Hilbert est le vingt-neuvième de la collection « Figures du savoir » publié aux éditions Les Belles Lettres. Nous avons rendu compte du *Cantor* de Jean-Pierre Belna dans la même collection ici-même (*Philosophiques*, vol. 28, no.1, 2001, pp. 238-239). La vocation pédagogique de cette collection ne se dément pas dans le présent opuscule : il s'agit en fait d'une présentation simplifiée (trop simplifiée à certains moments) des aspects les plus connus de l'œuvre de Hilbert. L'ouvrage est d'un mathématicien philosophe qui n'est manifestement pas logicien, puisque les questions délicates de la métamathématique hilbertienne semblent lui échapper.

Sur un ton résolument vulgarisateur, l'auteur présente la méthode axiomatique (chap. II) et le programme formaliste (chap. III) après avoir consacré un long chapitre initial à l'homme et à l'œuvre. L'œuvre, l'auteur l'a peu lue si l'on se fie à son rapport. Il n'a pas lu Kronecker non plus, dont il répète (pp. 26 et 42) qu'il a peu écrit, ignorant du même coup les cinq tomes des *Werke* (deux mille pages) édités par les soins de Kurt Hensel et qui contiennent le texte séminal de 1882 « *Grundzüge einer arithmetischen Theorie der algebraischen Grössen* » qui fait à lui seul près de 150 pages. Cette ignorance n'est pas sans conséquence, puisqu'elle pousse l'auteur à des déformations historiques

Pierre Cassou-Noguès, *Hilbert*, Paris, Les Belles Lettres (Coll. Figures du savoir), 2001, 169 p.

Yvon Gauthier

La démocratie délibérative
Volume 29, numéro 2, automne 2002

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/006283ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/006283ar>

[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

Gauthier, Y. (2002). Compte rendu de [Pierre Cassou-Noguès, *Hilbert*, Paris, Les Belles Lettres (Coll. Figures du savoir), 2001, 169 p.] *Philosophiques*, 29 (2), 391–392. <https://doi.org/10.7202/006283ar>

nier chapitre, « Le bien dans la vie humaine », en distinguant d'abord les aspects subjectifs (la satisfaction) et objectifs (ce dont nous sommes heureux) des biens humains, puis en soutenant que l'objectivité des biens peut être prudentielle ou intrinsèque, « répondant à des nécessités de notre pensée » (p. 284), affirmation qui mériterait une investigation métaéthique, que l'auteure signale seulement pour passer à ce qui l'intéresse, la forme de bien humain qu'est la « vie bonne ». Canto-Sperber termine son ouvrage en défendant la thèse d'un bien formel et d'un ordre des biens (p. 290), afin de répondre à l'exigence normative, à la contrainte de cohérence et à l'objection pluraliste dans le contexte contemporain. La philosophie, conclut-elle, est « une forme à imprimer dans la vie », ce qui requiert une « élaboration individuelle » (p. 292) On retrouve ainsi le projet socratique : réfléchir plus pour vivre mieux ; il s'agit toutefois d'une conception formelle et générale du rôle du bien dans une vie humaine, qui ne se confond donc pas avec la prétention de dicter comment vivre.

On peut souhaiter que ce travail en inspirera d'autres qui feront progresser ce type d'entreprise. Car tout ne va pas de soi dans la conception rationaliste de l'auteure : est-il si évident que les pensées et les croyances peuvent modifier la conduite du moi ? L'autonomie de la philosophie morale ne peut signifier isolement, et la psychologie morale peut être ici une aussi bonne alliée que la littérature. Par ailleurs, quelles conceptions des « biens publics » et des questions politiques découleraient de ces invariants de la vie humaine ? Canto-Sperber se demande comment rendre vivante la réflexion éthique au sein de la société civile (p. 135) ; cela irait-il jusqu'à défendre l'idée d'une « social-démocratie aristotélicienne » comme l'a fait récemment Martha Nussbaum ? Malgré ces quelques lacunes, il reste que cet ouvrage contribue dès maintenant à l'échange d'idées en philosophie morale, aussi bien en France qu'ailleurs.

ANDRÉ DUHAMEL
Université de Sherbrooke

Pierre Cassou-Noguès, *Hilbert*, Paris, Les Belles Lettres (Coll. Figures du savoir), 2001, 169 p.

Ce petit volume consacré à Hilbert est le vingt-neuvième de la collection « Figures du savoir » publié aux éditions Les Belles Lettres. Nous avons rendu compte du *Cantor* de Jean-Pierre Belna dans la même collection ici-même (*Philosophiques*, vol. 28, no.1, 2001, pp. 238-239). La vocation pédagogique de cette collection ne se dément pas dans le présent opuscule : il s'agit en fait d'une présentation simplifiée (trop simplifiée à certains moments) des aspects les plus connus de l'œuvre de Hilbert. L'ouvrage est d'un mathématicien philosophe qui n'est manifestement pas logicien, puisque les questions délicates de la métamathématique hilbertienne semblent lui échapper.

Sur un ton résolument vulgarisateur, l'auteur présente la méthode axiomatique (chap. II) et le programme formaliste (chap. III) après avoir consacré un long chapitre initial à l'homme et à l'œuvre. L'œuvre, l'auteur l'a peu lue si l'on se fie à son rapport. Il n'a pas lu Kronecker non plus, dont il répète (pp. 26 et 42) qu'il a peu écrit, ignorant du même coup les cinq tomes des *Werke* (deux mille pages) édités par les soins de Kurt Hensel et qui contiennent le texte séminal de 1882 « *Grundzüge einer arithmetischen Theorie der algebraischen Grössen* » qui fait à lui seul près de 150 pages. Cette ignorance n'est pas sans conséquence, puisqu'elle pousse l'auteur à des déformations historiques

importantes lorsqu'il tente de faire reposer le finitisme de Hilbert sur les critiques de Poincaré alors que de l'aveu même de Hilbert, c'est Kronecker qui a inspiré sa démarche dès le départ. Les premiers travaux sur la théorie des invariants réfèrent constamment à Kronecker et utilisent même le langage kroneckerien des domaines de rationalité « *Rationalitätsbereiche* » plutôt que celui de la théorie dédékindienne des corps « *Körper* ». Jusqu'à la fin, Hilbert reconnaîtra sa dette envers Kronecker et l'auteur ici n'a pas pris la peine de chercher plus loin que les lieux communs habituels sur le nombre tout en reprenant le barbarisme « contentuel » calqué sur l'anglais « contentual » pour rendre l'allemand « inhaltlich » que des auteurs plus avertis ont traduit par « logique interne ». Pour le reste, l'exposé de la méthode axiomatique et du programme formaliste ne dépasse guère le commentaire scolaire d'une initiation élémentaire. S'il y a peu d'erreurs factuelles — on doit lire 15 au lieu de 14 (en page 47) pour le problème de Waring résolu par Hilbert qui stipule que tout entier s'écrit comme somme d'au plus quatre carrés, d'au plus neuf cubes, etc. et Gödel (page 158) n'a pas démontré en 1938 l'indépendance de l'axiome du choix et de l'hypothèse du continu, mais leur consistance relative — on ne peut s'attendre à une interprétation neuve d'un auteur et d'une œuvre parmi les plus importantes du vingtième siècle.

Trois appendices contiennent des définitions (I) et des notices biographiques (III). Le deuxième sur la philosophie du signe tente un curieux rapprochement entre Gentzen et Derrida. La contribution philosophique de l'auteur se résume à déclarer que le raisonnement linéaire, que Gentzen désignait comme « *lineares Rasoniren* », se prête à la lecture derridienne du privilège de la voix ! On pourrait ajouter que ce sont les séries de puissances infinies (en analyse mathématique) qui en notent les intonations. En somme, cet ouvrage d'initiation ne servira qu'à un public peu averti qui n'en sortira pas beaucoup plus instruit.

YVON GAUTHIER
Université de Montréal

Alain Boyer *Hors du temps. Un essai sur Kant*, coll. « Problèmes et controverses », Vrin, Paris, 2001, 309 pages.

Alain Boyer, qui de son propre aveu, n'est pas un spécialiste de Kant, s'aventure sur le chemin des études kantiennes avec un livre dont la vocation polémique est évidente. L'auteur entend s'inscrire en faux contre la thèse communément admise selon laquelle Kant serait un penseur typique des Lumières, un humaniste et un libéral. Contre cette idée reçue, l'auteur soutient que Kant est avant tout un métaphysicien, tenant de l'absolutisme et de l'ordre, dont le but manifeste n'est pas de saborder toute spéculation métaphysique, mais d'assigner des limites au savoir théorique afin de protéger la religion et la morale des fléaux qui la menacent : le matérialisme et l'athéisme. Le titre, *Hors du temps*, rappelle l'hypothèse heuristique qui oriente toute la recherche, à savoir que l'on ne peut comprendre Kant sans tenir compte de l'opposition métaphysique fondamentale qui traverse tout l'œuvre et lui donne son sens, soit celle du sensible et de l'intelligible. L'auteur tient également à nous informer des présupposés herméneutiques qui ont guidé sa recherche et d'un certain nombre de postulats incontournables au sujet de la pensée de Kant. Bien que l'on puisse discuter de l'utilité réelle de cette mise au point d'ordre méthodologique, on doit reconnaître que certains de ces présupposés

Alain Boyer *Hors du temps. Un essai sur Kant*, coll.
« Problèmes et controverses », Vrin, Paris, 2001, 309 pages.

Marceline Morais

La démocratie délibérative
Volume 29, numéro 2, automne 2002

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/006284ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/006284ar>

[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

Morais, M. (2002). Compte rendu de [Alain Boyer *Hors du temps. Un essai sur Kant*, coll. « Problèmes et controverses », Vrin, Paris, 2001, 309 pages.] *Philosophiques*, 29 (2), 392–394. <https://doi.org/10.7202/006284ar>

importantes lorsqu'il tente de faire reposer le finitisme de Hilbert sur les critiques de Poincaré alors que de l'aveu même de Hilbert, c'est Kronecker qui a inspiré sa démarche dès le départ. Les premiers travaux sur la théorie des invariants réfèrent constamment à Kronecker et utilisent même le langage kroneckerien des domaines de rationalité « *Rationalitätsbereiche* » plutôt que celui de la théorie dédékindienne des corps « *Körper* ». Jusqu'à la fin, Hilbert reconnaîtra sa dette envers Kronecker et l'auteur ici n'a pas pris la peine de chercher plus loin que les lieux communs habituels sur le nombre tout en reprenant le barbarisme « contentuel » calqué sur l'anglais « contentual » pour rendre l'allemand « inhaltlich » que des auteurs plus avertis ont traduit par « logique interne ». Pour le reste, l'exposé de la méthode axiomatique et du programme formaliste ne dépasse guère le commentaire scolaire d'une initiation élémentaire. S'il y a peu d'erreurs factuelles — on doit lire 15 au lieu de 14 (en page 47) pour le problème de Waring résolu par Hilbert qui stipule que tout entier s'écrit comme somme d'au plus quatre carrés, d'au plus neuf cubes, etc. et Gödel (page 158) n'a pas démontré en 1938 l'indépendance de l'axiome du choix et de l'hypothèse du continu, mais leur consistance relative — on ne peut s'attendre à une interprétation neuve d'un auteur et d'une œuvre parmi les plus importantes du vingtième siècle.

Trois appendices contiennent des définitions (I) et des notices biographiques (III). Le deuxième sur la philosophie du signe tente un curieux rapprochement entre Gentzen et Derrida. La contribution philosophique de l'auteur se résume à déclarer que le raisonnement linéaire, que Gentzen désignait comme « *lineares Rasoniren* », se prête à la lecture derridienne du privilège de la voix ! On pourrait ajouter que ce sont les séries de puissances infinies (en analyse mathématique) qui en notent les intonations. En somme, cet ouvrage d'initiation ne servira qu'à un public peu averti qui n'en sortira pas beaucoup plus instruit.

YVON GAUTHIER
Université de Montréal

Alain Boyer *Hors du temps. Un essai sur Kant*, coll. « Problèmes et controverses », Vrin, Paris, 2001, 309 pages.

Alain Boyer, qui de son propre aveu, n'est pas un spécialiste de Kant, s'aventure sur le chemin des études kantiennes avec un livre dont la vocation polémique est évidente. L'auteur entend s'inscrire en faux contre la thèse communément admise selon laquelle Kant serait un penseur typique des Lumières, un humaniste et un libéral. Contre cette idée reçue, l'auteur soutient que Kant est avant tout un métaphysicien, tenant de l'absolutisme et de l'ordre, dont le but manifeste n'est pas de saborder toute spéculation métaphysique, mais d'assigner des limites au savoir théorique afin de protéger la religion et la morale des fléaux qui la menacent : le matérialisme et l'athéisme. Le titre, *Hors du temps*, rappelle l'hypothèse heuristique qui oriente toute la recherche, à savoir que l'on ne peut comprendre Kant sans tenir compte de l'opposition métaphysique fondamentale qui traverse tout l'œuvre et lui donne son sens, soit celle du sensible et de l'intelligible. L'auteur tient également à nous informer des présupposés herméneutiques qui ont guidé sa recherche et d'un certain nombre de postulats incontournables au sujet de la pensée de Kant. Bien que l'on puisse discuter de l'utilité réelle de cette mise au point d'ordre méthodologique, on doit reconnaître que certains de ces présupposés

sont en rapport direct avec les thèses que défend l'auteur. Par exemple, la remise en question d'une lecture strictement humaniste de la pensée de Kant correspond chez lui à l'esprit du présumé 1 qui dénonce précisément les lectures particularistes qui découpent l'œuvre d'un auteur en passant sous silence les passages qui paraissent démodés ou contraires à la thèse principale que l'on veut défendre.

Le livre se divise en trois parties, intitulées respectivement : *Le projet critique*, *La solution critique* et *La vérité critique*. La première partie consiste en un résumé et un commentaire de la *Critique de la raison pure* qui cherche à démontrer que le but visé par Kant dans cet ouvrage n'est pas la destruction de la métaphysique mais, au contraire, sa sauvegarde. L'argumentation peut se résumer ainsi : a) L'esthétique transcendantale et la logique transcendantale ont pour but de circonscrire les limites à l'intérieur desquelles un savoir théorique légitime est possible. Cependant, limitée aux seuls phénomènes, la connaissance théorique demeure muette à propos de la chose en soi, de l'être, qui, échappant aux conditions spatio-temporelles, n'est rien d'autre que le suprasensible, hors du temps. b) La Dialectique transcendantale démontre qu'il est impossible de connaître et de démontrer l'existence de Dieu, la simplicité et l'immortalité l'âme, la possibilité de la liberté. Ces concepts pourront néanmoins faire l'objet d'une connaissance pratique. c) En limitant la connaissance théorique au phénoménal, Kant sauve le domaine du suprasensible des hardiesses désastreuses de la spéculation, qui conduisent inévitablement au scepticisme, et de toute réfutation empirique, réservant ce domaine pour la seule détermination pratique. La métaphysique renouvelée s'élève donc tel un rempart dont le but est la protection de la morale et de la religion.

Il est plus difficile de cerner le rôle que joue la deuxième partie à l'intérieur de la stratégie argumentative de l'auteur. Il semble que l'auteur ait voulu démontrer à travers la discussion de certains problèmes (la réfutation de l'idéalisme, le statut de la chose en soi et de l'ego transcendantal) que les développements obscurs et souvent complexes de Kant sur ces questions ne peuvent nous devenir pleinement intelligibles que si nous les replaçons à l'intérieur de la différence métaphysique qui sépare le sensible de l'intelligible chez Kant et qui est constitutive de l'idéalisme transcendantal. Il n'y aurait donc pas d'idéalisme transcendantal sans la séparation du sensible et de l'intelligible et ceux qui préfèrent ignorer cette distinction sous prétexte qu'elle ne serait pas suffisamment moderne ou, ce qui revient au même, trop métaphysique, aboutissent fatalement à une représentation réduite ou morcelée de la pensée de Kant qui ne rend pas justice à la cohérence entière du système.

Dans la troisième partie, l'auteur tente d'ébranler certains préjugés au sujet du caractère progressiste de la pensée kantienne. Le premier préjugé qu'il conviendrait de réfuter est celui qui fait de Kant un penseur libéral, adepte de la discussion ouverte. L'auteur fait remarquer que le but de Kant est au contraire de soustraire le système de la raison pure, issu de la critique, de toute remise en question éventuelle. Quant à l'universalité des jugements théoriques et pratiques, elle ne découle nullement d'une nécessaire et fructueuse confrontation des esprits. Même la maxime de la pensée élargie, que l'on retrouve dans la troisième *Critique*, ne prouve nullement qu'il y a chez Kant une réelle préoccupation pour la question de l'intersubjectivité, car celle-ci ne signifie nullement *penser avec les autres* mais *penser par soi-même en faisant abstraction de ses propres intérêts*, ce qui revient au fond à l'idéal de toute pensée scientifique. Le second préjugé qu'il faudrait revoir serait celui qui fait de la morale kantienne une morale humaniste. L'auteur montre que dans sa condamnation absolue du mensonge, Kant place notre devoir de sincérité au-dessus de notre devoir de respecter la vie d'autrui et

qu'il va même jusqu'à dépouiller de sa dignité d'être humain quiconque ment ou commet un crime. La dignité n'est accordée qu'en fonction de la moralité du sujet : le criminel a le statut d'une chose. Cela entraîne chez Kant la justification de l'esclavage et le cautionnement de la peine de mort. Un troisième préjugé concerne l'importance cardinale qu'aurait apportée Kant à l'idée de liberté. Bien que celui-ci mette sans conteste beaucoup d'emphase sur l'idée d'autonomie, l'auteur entend montrer qu'il est tout autant préoccupé par la question de l'ordre. Rappelant que le devoir n'est pas créé par l'homme mais représente au contraire une loi transcendante, être libre ne saurait signifier pour Kant inventer sa vie, s'émanciper, mais simplement se soumettre à la loi morale. La liberté c'est choisir le devoir. Qu'il s'agisse du domaine de la nature ou de la moralité, la préoccupation de Kant semble bel et bien être la conjuration du désordre, l'ordonnance du chaos, qu'il s'agisse du divers de l'intuition ou celui des passions et des penchants qu'il faut soumettre à la loi morale. Cette obsession de l'ordre est même au cœur de la thèse kantienne qui condamne universellement le droit de résistance. Enfin, l'auteur s'attache au préjugé suivant lequel la théorie kantienne de l'histoire serait une sorte de théorie humaniste du progrès. Il prétend au contraire que l'histoire remplit chez Kant le rôle d'une théodicée pratique. L'histoire ne peut en avoir un sens et s'ordonner de manière cohérente que sous la supposition d'un plan caché de la Nature, qui au moyen d'une ruse, amène les hommes à accomplir progressivement leur destination morale. L'histoire est donc soumise à un plan divin et son but est la réalisation du souverain bien, lequel serait purement intelligible. Ainsi, le sens de l'histoire ne serait pas fondamentalement celui d'un progrès du Droit et de la liberté individuelle mais aurait pour but de réaliser le royaume de Dieu sur la terre ou l'église universelle.

La thèse générale que défend l'auteur nous semble pertinente et il faut reconnaître qu'il a raison de voir dans la sauvegarde de la morale et de la religion le sens profond de la démarche critique. Cependant, une telle thèse, pour pouvoir s'imposer, devrait être soutenue par une étude plus rigoureuse de l'œuvre de Kant. S'il faut reconnaître à l'auteur le mérite de remettre en question certains lieux communs de l'interprétation kantienne, l'efficacité de la démonstration est souvent compromise par un manque d'érudition et de profondeur. Notons, entre autres, l'interprétation qu'il donne de la problématique de l'intersubjectivité dans la troisième critique. L'auteur ignore délibérément les passages où Kant souligne le caractère social du goût, l'intérêt pour le beau ne se manifestant qu'en présence d'autrui, contrairement au jugement de connaissance. Il semble qu'il ait tort également de réduire la maxime de la pensée élargie à une simple exigence d'impartialité scientifique. Il n'est pas sûr en effet qu'il s'agisse d'un exercice purement monologique. On peut penser qu'il évoque au contraire la nécessité d'un espace public de discussion. Son interprétation de l'histoire chez Kant s'avère également peu subtile. Voulant contrecarrer l'idée d'une histoire humaniste entendue comme progrès du Droit, l'auteur réduit celle-ci à une théodicée morale dont le sens profond serait éthique, voire même religieux. Or, il faut se rappeler que l'histoire chez Kant comporte plusieurs niveaux qui se succèdent selon un ordre final déterminé. Dans cette perspective, il ne saurait y avoir de communauté éthique ou d'église universelle sans que le règne du Droit ne soit établi et qu'il s'étende sur l'ensemble des nations réunies en un *foedus pacificum*. De plus, le souverain bien, qui constitue sans nul doute le but final de l'histoire, possède, outre sa dimension intelligible et religieuse, une dimension sensible et temporelle, qui est particulièrement mise en valeur dans les écrits sur l'histoire.

MARCELINE MORAIS

Collège Jean-de-Brébeuf

Patrice Vermeren, *Le rêve démocratique de la philosophie d'une rive à l'autre de l'Atlantique*, suivi de *Essai de philosophie populaire*, par Amédée Jacques. Postface de Arturo Andres Roig, Paris, L'Harmattan, collection « La philosophie en commun », 325 pages.

Laurent Fedi

La démocratie délibérative
Volume 29, numéro 2, automne 2002

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/006285ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/006285ar>

[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

Fedi, L. (2002). Compte rendu de [Patrice Vermeren, *Le rêve démocratique de la philosophie d'une rive à l'autre de l'Atlantique*, suivi de *Essai de philosophie populaire*, par Amédée Jacques. Postface de Arturo Andres Roig, Paris, L'Harmattan, collection « La philosophie en commun », 325 pages.] *Philosophiques*, 29 (2), 395–396. <https://doi.org/10.7202/006285ar>

Patrice Vermeren, *Le rêve démocratique de la philosophie d'une rive à l'autre de l'Atlantique*, suivi de *Essai de philosophie populaire*, par Amédée Jacques. Postface de Arturo Andres Roig, Paris, L'Harmattan, collection « La philosophie en commun », 325 pages.

Ce livre est une enquête — passionnante et magistralement menée — sur Amédée Jacques, professeur de philosophie du XIX^e siècle destitué de ses fonctions en 1850 sous un gouvernement conservateur, pour le crime d'avoir dirigé une revue républicaine. Ce récit, ouvert sur une problématique philosophique, s'inscrit dans le cadre de la réflexion menée depuis plus de vingt ans par Patrice Vermeren au sujet des paradoxes de l'institution philosophique.

Amédée Jacques a été formé à la philosophie dans les structures d'enseignement édifiées par Victor Cousin. Après avoir enseigné dans les collèges royaux d'Amiens et de Douai, ainsi qu'aux collèges Bourbon et Henri IV comme suppléant, et à Normale comme chargé de cours, il obtient un poste de titulaire à Versailles et enfin au collège Louis-Le-Grand de Paris. Il a publié en 1846 un *Manuel de philosophie à l'usage des collèges* approuvé, sous la monarchie bourgeoise de Louis-Philippe, par le Conseil royal de l'instruction publique. Il a collaboré au *Dictionnaire des sciences philosophiques* d'Adolphe Franck, l'encyclopédie de l'école éclectique. Il est également l'auteur de plusieurs mémoires académiques, dans lesquels on chercherait en vain les ferments de la subversion. Ce « professeur distingué, si parfaitement universitaire » (p. 32), désireux de sortir des ornières du cousinisme, fonde en 1847 sa revue, *La Liberté de Penser*. Avec la révolution de février 1848 s'ouvre une ère nouvelle, du moins le croit-on. Il va de soi pour Amédée Jacques que la philosophie, dont le statut est lié à la prise de parole publique, doit entrer sur scène, fût-ce sur le mode du discours théorique. Il brandit alors la bannière de la défense de la philosophie, et désigne deux adversaires : le parti clérical, anti-républicain en son principe, et les utopies égalitaristes. Pour lui, la philosophie enseignée ne doit pas être une doctrine parmi d'autres, encore moins une doctrine d'Etat, mais l'ensemble des vérités fondamentales, qui sont aussi (et c'est là le nerf de ses convictions) les vérités fondatrices de la vie démocratique. En mars 1848 est fondée la Société démocratique des libres-penseurs. Amédée Jacques en sera le vice-président, et son ami Jules Simon, le président. Mais après le retour à l'ordre et la loi Falloux de 1850, la réaction ne se fait pas attendre. Le professeur Jacques subit même sort que Joseph Ferrari. Puis le coup d'Etat du 2 décembre entérine le naufrage des libertés publiques et sonne le glas des revues républicaines.

À partir de cette « affaire », P. Vermeren s'interroge sur le statut du professeur de philosophie dans l'Etat libéral naissant et sur la mission de la philosophie eu égard aux droits de la « raison ». Mais surtout il met en question la viabilité de l'Etat idéal et philosophique dont rêve Amédée Jacques : « La vérité politique de la philosophie devenue une affaire de l'Etat ne serait-elle pas finalement celle-ci : que l'Etat moderne est effectivement impossible ? » (p. 48).

C'est alors que la seconde partie du parcours que nous propose Patrice Vermeren, plus exotique, prend tout son sens. Amédée Jacques, expatrié en Amérique latine, va tenter de réaliser le « rêve démocratique de la philosophie » dans l'Argentine de Bartolomé Mitre. L'aventure latino-américaine débute par la tentative de créer en Uruguay un cours de sciences. Amédée Jacques, pourtant formé dans l'école « spiritualiste » de Victor Cousin, se passionne pour les sciences positives, pour lesquelles il a des aptitudes que ses élèves lui reconnaîtront sans conteste ; à tel point que certains

commentateurs d'Outre-Atlantique verront en lui un vrai « positiviste ». Ce n'est pas là le moindre de ses paradoxes. Cet homme du XIX^e siècle, progressiste, ne pouvait croire en la « modernité » sans adhérer à l'expansion des sciences et des techniques. Mais ici, on pressent quelque chose de plus, qui relève de l'articulation des sciences à la philosophie et à la politique de l'émancipation. Parmi les textes placés en annexe, les longues descriptions des bords du Salado, mêlant géographie, zoologie, histoire et économie sur le mode tantôt scientifique, tantôt pittoresque, ne sont-elles pas significatives d'une pratique de pensée bouleversant les schémas de la philosophie abstraite ? La veine épistémologique d'Amédée Jacques apparaît de temps à autre dans l'exposé de P. Vermeren, et l'on y sent un motif important, qui eût mérité sans doute un examen plus systématique. Quoi qu'il en soit, il est clair que Jacques n'était pas ce baroudeur alcoolique dépeint par la plume revancharde des Goncourt.

Si P. Vermeren réhabilite manifestement le défenseur de la liberté victime des pouvoirs, ce n'est jamais au détriment des contextes. Ce livre est, en son inspiration philosophique, un essai critique sur les ambiguïtés de la philosophie institutionnalisée. Et l'auteur prend ses distances vis-à-vis de son objet pour montrer en quoi le rêve d'un Etat libéral et philosophe est irréaliste. D'autre part, l'idéal émancipateur de Jacques va de pair avec une certaine idée de la civilisation bien ancrée dans le XIX^e siècle, et rencontre en ce point ses propres limites. « Amédée Jacques avait lutté en France au nom de la République pour la souveraineté du peuple. Son adhésion à l'idée d'un Etat démocratique libéral naissant en Argentine lui fait rejeter la différence sauvage ; et pour maintenir son idéal égalitaire, il lui faut exclure du peuple l'Indien en tant qu'animal féroce, par la négation de son humanité » (p. 83).

Toujours est-il qu'Amédée Jacques réalise son objectif en prenant la charge du Collège national de Buenos Aires. Dans l'expérience concrète de ce professeur hors pair, P. Vermeren perçoit la mise en application d'une philosophie de l'éducation : refus de la spécialisation précoce, respect du développement naturel de l'intelligence, nécessité d'une culture encyclopédique et d'un décloisonnement des savoirs. Mais Jacques a-t-il été l'instituteur du peuple, ou a-t-il exporté un modèle français d'éducation ?

Les précieux textes d'Amédée Jacques placés en annexe occupent plus de la moitié de l'ouvrage. On retiendra, parmi ces documents rares, une très intéressante discussion tripartite entre le professeur berlinois Karl Michelet, Victor Cousin et Amédée Jacques au sujet du « panthéisme », ou encore une lettre d'Amédée Jacques à Sarmiento qui témoigne de certaines convergences de vues.

Insistons, enfin, sur une des qualités majeures de ce livre : il réussit à communiquer au lecteur le plaisir du chercheur sillonnant le Rio de la Plata sur les traces du philosophe émigré et « rêveur ».

LAURENT FEDI.

CNRS - Université de Lille 2

Jean-Claude Guillebaud, *Le principe d'humanité*, Paris, Seuil, 2001, 380 p.

Jean-Claude Guillebaud est une figure familière dans le monde intellectuel de langue française dont le parcours impressionnant mérite d'être brièvement rappelé. Ancien grand reporter, devenu éditorialiste pour le quotidien *Sud Ouest*, il fut également journaliste pour *Le Monde* et le *Nouvel Observateur* ainsi que président des *Reporters sans frontières*. De nombreuses distinctions ont ponctué sa carrière journalistique

Jean-Claude Guillebaud, *Le principe d'humanité*, Paris, Seuil, 2001, 380 p.

Ryoa Chung

La démocratie délibérative
Volume 29, numéro 2, automne 2002

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/006286ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/006286ar>

[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

Chung, R. (2002). Compte rendu de [Jean-Claude Guillebaud, *Le principe d'humanité*, Paris, Seuil, 2001, 380 p.] *Philosophiques*, 29 (2), 396–400.
<https://doi.org/10.7202/006286ar>

commentateurs d'Outre-Atlantique verront en lui un vrai « positiviste ». Ce n'est pas là le moindre de ses paradoxes. Cet homme du XIX^e siècle, progressiste, ne pouvait croire en la « modernité » sans adhérer à l'expansion des sciences et des techniques. Mais ici, on pressent quelque chose de plus, qui relève de l'articulation des sciences à la philosophie et à la politique de l'émancipation. Parmi les textes placés en annexe, les longues descriptions des bords du Salado, mêlant géographie, zoologie, histoire et économie sur le mode tantôt scientifique, tantôt pittoresque, ne sont-elles pas significatives d'une pratique de pensée bouleversant les schémas de la philosophie abstraite ? La veine épistémologique d'Amédée Jacques apparaît de temps à autre dans l'exposé de P. Vermeren, et l'on y sent un motif important, qui eût mérité sans doute un examen plus systématique. Quoi qu'il en soit, il est clair que Jacques n'était pas ce baroudeur alcoolique dépeint par la plume revancharde des Goncourt.

Si P. Vermeren réhabilite manifestement le défenseur de la liberté victime des pouvoirs, ce n'est jamais au détriment des contextes. Ce livre est, en son inspiration philosophique, un essai critique sur les ambiguïtés de la philosophie institutionnalisée. Et l'auteur prend ses distances vis-à-vis de son objet pour montrer en quoi le rêve d'un Etat libéral et philosophe est irréaliste. D'autre part, l'idéal émancipateur de Jacques va de pair avec une certaine idée de la civilisation bien ancrée dans le XIX^e siècle, et rencontre en ce point ses propres limites. « Amédée Jacques avait lutté en France au nom de la République pour la souveraineté du peuple. Son adhésion à l'idée d'un Etat démocratique libéral naissant en Argentine lui fait rejeter la différence sauvage ; et pour maintenir son idéal égalitaire, il lui faut exclure du peuple l'Indien en tant qu'animal féroce, par la négation de son humanité » (p. 83).

Toujours est-il qu'Amédée Jacques réalise son objectif en prenant la charge du Collège national de Buenos Aires. Dans l'expérience concrète de ce professeur hors pair, P. Vermeren perçoit la mise en application d'une philosophie de l'éducation : refus de la spécialisation précoce, respect du développement naturel de l'intelligence, nécessité d'une culture encyclopédique et d'un décloisonnement des savoirs. Mais Jacques a-t-il été l'instituteur du peuple, ou a-t-il exporté un modèle français d'éducation ?

Les précieux textes d'Amédée Jacques placés en annexe occupent plus de la moitié de l'ouvrage. On retiendra, parmi ces documents rares, une très intéressante discussion tripartite entre le professeur berlinois Karl Michelet, Victor Cousin et Amédée Jacques au sujet du « panthéisme », ou encore une lettre d'Amédée Jacques à Sarmiento qui témoigne de certaines convergences de vues.

Insistons, enfin, sur une des qualités majeures de ce livre : il réussit à communiquer au lecteur le plaisir du chercheur sillonnant le Rio de la Plata sur les traces du philosophe émigré et « rêveur ».

LAURENT FEDI.

CNRS - Université de Lille 2

Jean-Claude Guillebaud, *Le principe d'humanité*, Paris, Seuil, 2001, 380 p.

Jean-Claude Guillebaud est une figure familière dans le monde intellectuel de langue française dont le parcours impressionnant mérite d'être brièvement rappelé. Ancien grand reporter, devenu éditorialiste pour le quotidien *Sud Ouest*, il fut également journaliste pour *Le Monde* et le *Nouvel Observateur* ainsi que président des *Reporters sans frontières*. De nombreuses distinctions ont ponctué sa carrière journalistique

ainsi que son œuvre d'essayiste dont le prix Jean-Jacques Rousseau (*La Trahison des Lumières*, 1995) et le prix Renaudot-essai (*La Tyrannie du plaisir*, 1998). L'auteur est le plus récent lauréat du prix Européen de l'essai Charles Veillon pour son dernier ouvrage, *Le Principe d'humanité*, paru en septembre 2001 chez Seuil.

Essayiste polémique, Guillebaud incarne la figure de l'intellectuel engagé aux convictions morales inébranlables, ce qui lui a d'ailleurs valu le sobriquet de l'« abbé Guillebaud » dans certains cercles intellectuels français ayant plus ou moins bien accueilli ses propos critiques au sujet des avatars de la révolution sexuelle portée par ses contemporains de la génération mai 68 (*La Tyrannie du plaisir*). Revendiquant l'héritage humaniste des Lumières à son propre compte, Guillebaud avait déjà commencé à aborder la question des dérives moralement perverses du développement des technosciences dans certains ouvrages précédents (*La Trahison des Lumières*, *La Refondation du monde*). Mais c'est dans son plus récent essai que sa critique des dangers et des écueils inhérents au progrès foudroyant des sciences et des technologies biomédicales est des plus virulentes.

La thèse de Guillebaud (exposée dans le premier chapitre du livre) consiste à affirmer que le développement sans frein des technosciences, dont l'essor remarquable est tributaire des révolutions génétique et informatique du XX^e siècle, conjugué à la logique néolibérale de la mondialisation économique, ouvre la porte aux pires dérives idéologiques mettant en péril le *principe d'humanité*. Ce que l'auteur appelle ainsi n'est, à vrai dire, jamais systématiquement défini mais la notion renvoie à une conception déontologique, d'inspiration kantienne et judéo-chrétienne, de la dignité inaliénable de la personne humaine. En dernière analyse, le principe d'humanité revêt une dimension sacrée qui sous-tend la critique de l'auteur contre l'instrumentalisation de l'embryon humain pour les fins de la recherche expérimentale par exemple (pp.122-128), ainsi que la célébration de l'apport moral du monothéisme en conclusion de l'ouvrage. Bien que l'hypothèse finale d'une « *alliance retrouvée* » entre science et religion ne parvienne pas à convaincre, Guillebaud a raison de décrier les courtes vues et d'analyser l'aspect multidimensionnel des enjeux éthiques reliés au développement des technosciences dans le contexte d'une « *révolution globale* » (p.316) caractérisée par l'imbrication complexe des conséquences des trois révolutions économique, numérique et génétique. De ce point de vue, il faut effectivement encourager une lecture plus englobante et proprement politique des enjeux bioéthiques pour rendre compte des intérêts économiques et idéologiques qui pervertissent les intérêts strictement scientifiques. La controverse au sujet de la brevetabilité des gènes ainsi que l'exploitation commerciale des organismes génétiquement modifiés dans les pays en voie de développement (p. 105-118) sont autant d'exemples patents de l'alliance dangereuse entre science et pouvoir dans le contexte d'une concurrence économique mondiale tous azimuts.

La première partie du livre veut illustrer comment certaines interprétations contemporaines du naturalisme et du matérialisme scientifiques ont pour effet d'assiéger l'irréductible humanité de l'homme. Guillebaud s'en prend donc contre le discours écologique qui tend à assimiler le statut moral des espèces animales à celui de l'espèce humaine, s'attaquant en premier lieu au philosophe australien Peter Singer, pionnier notoire du mouvement de libération animale des années '70. L'auteur livre ensuite une bataille sans merci contre le cognitivisme, accusant celui-ci de réduire la raison humaine à des explications purement mécanistes, qui plus est soumis au joug du paradigme informatique et de l'intelligence artificielle. Il va sans dire que pour Guillebaud, se rangeant ici du côté de la psychanalyse, une telle réification déterministe de l'esprit humain constitue une spoliation inadmissible de la liberté humaine. La

recherche biomédicale, héritière sournoise du dualisme cartésien, réduit le vivant à un assemblage d'organes (en évacuant, toutefois, le siège transcendantal de la subjectivité humaine hors du savoir scientifique), selon Guillebaud. Chosification du corps humain qui engendre à son tour des conséquences potentiellement monstrueuses à travers la commercialisation des organes, les nouvelles technologies de reproduction et de procréation asexuée, pour ne rien dire des possibilités effroyables du clonage.

Dans la seconde partie de l'essai, Guillebaud entreprend d'identifier les errances idéologiques d'une « *modernité régressive* » qui, selon ses propres termes, trahit l'héritage humaniste des Lumières (p.309). Les cibles principales de l'auteur sont la sociobiologie en tant qu'interprétation idéologique foncièrement réactionnaire du darwinisme et la réhabilitation contemporaine de l'eugénisme dans le contexte de la révolution génomique. Dans la mesure où l'auteur comprend la sociobiologie comme une tentative inquiétante d'expliquer la moralité en termes de comportements sociaux révélant un optimum génétique filtré par le processus de sélection naturelle, il veut dénoncer (non sans quelques raisons) une telle récupération idéologique du darwinisme portant atteinte aux notions d'égalité et de liberté humaines. Pour ce qui est des nouvelles possibilités de manipulation génétique, Guillebaud se prononce sans équivoque contre les défenses contemporaines de l'eugénisme en invoquant, comme il se doit, le spectre du nazisme.

La dernière partie de l'ouvrage consiste donc en une critique âpre du scientisme s'attaquant également à la complaisance des comités d'éthique qui se portent garants des intérêts corporatistes (et/ou économiques) de la communauté scientifique. Selon l'essayiste, le témoignage de l'histoire doit nous mettre en garde contre la prétendue neutralité axiologique de la science et la soi-disant immunité de la communauté scientifique face aux ambitions les plus sombres du pouvoir. Seul l'impératif catégorique du principe d'humanité peut établir les garde-fous nécessaires pour contenir de telles dérives. Dans la mesure où la dimension transcendantale, pourrait-on dire, de l'existence humaine échappe à la démarche scientifique, Guillebaud nous exhorte à réconcilier connaissance et spiritualité dans une alliance renouvelée entre science et religion, faisant appel à l'héritage moral des pensées monothéistes.

Le plus grand mérite de cet ouvrage est de soulever des questions qui demeurent tout à fait légitimes et pertinentes au regard de notre époque en proie à un désarroi moral face à une maîtrise scientifique et technologique du monde qui nous dépasse. Mais outre la recension exhaustive de tous les problèmes et débats qui méritent incontestablement une réflexion éthique fondamentale, il faut néanmoins admettre que la contribution proprement originale de cet essai s'avère plutôt décevante. Autrement dit, le grand public peut consulter cet ouvrage à titre de catalogue des enjeux éthiques reliés aux développements les plus récents, du moins les plus spectaculaires, qui ont été effectués dans le domaine de la recherche biomédicale, de la biologie et de la génétique. À condition, toutefois, de ne pas se laisser bernier ou agacer par le ton prêcheur de l'essayiste (ce qui, du reste, s'avère parfois impossible). Mais à ce titre, le lecteur doit être également averti de la présentation partielle, incomplète et parfois tout simplement biaisée des positions adverses que l'auteur attaque. Nul doute que le point de vue explicitement partisan de Guillebaud (on ne peut certainement pas, en tout cas, lui reprocher aucune hypocrisie à cet égard) a pour conséquence de tronquer la nature même des problèmes éthiques qu'il prétend dévoiler à nu.

De plus, le talent de Guillebaud, à titre de grand reporter, lui nuit peut-être en tant qu'essayiste, du moins dans ce cas-ci. En effet, le « *principe d'exhaustivité* » (expression judicieuse que le journaliste Antoine Robitaille avait choisi pour qualifier la

méthode de Guillebaud invité en entrevue pour le quotidien *Le Devoir*, 4 mars 2002) conduit ce dernier à brosser un vaste tableau de l'état actuel des technosciences et des orientations idéologiques qu'il souhaite exposer au grand public au nom d'une certaine démocratisation, certes nécessaire, des débats éthiques, et du décloisonnement, certes désirable, des savoirs parcellaires. À cet égard, il faut saluer les motivations de l'auteur. L'enquête menée par le journaliste paraît, à première vue, époustouflante d'érudition mais, sans vouloir dénigrer le mérite d'une telle somme de travail, elle s'appuie généralement sur des sources secondaires consistant à résumer ce que les uns et les autres pensent tantôt du darwinisme, tantôt du cognitivisme, tantôt du bouddhisme, tantôt du clonage génétique. L'appareil critique consigné en notes de bas de page est impressionnant (il est d'ailleurs fort regrettable que l'éditeur n'ait pas jugé utile de reproduire une bibliographie thématique à la fin du volume), mais il témoigne à lui seul de l'ampleur de l'ambition ayant animé l'auteur. Il était inévitable que des interprétations trop faciles, voire des erreurs de compréhension, se glissent. La vulgarisation scientifique ou philosophique constitue indéniablement un exercice intellectuel des plus nobles et exigeants - parce que périlleux - mais à défaut d'une virtuosité extrêmement rare, il vaut parfois mieux limiter ses aspirations à un domaine plus restreint d'expertise par souci de circonspection. Et davantage encore lorsqu'on adopte un agenda éditorialiste aussi entêté qui prête le flanc à tous les contre-arguments. Malheureusement, on ne peut pas dire que cet ouvrage soit le plus rigoureux de l'auteur.

De plus, l'argumentation de Guillebaud est truffé de sophismes. Le lecteur sera déçu non pas tant par les positions que l'auteur adopte (ce qui, du reste, incombe à chacun de juger : elles ne sont pas toutes sans fondement), mais bien pas la faiblesse de la démonstration. Certes, la plume de Guillebaud est fluide et efficace, mais elle pêche aussi par excès de rhétorique. On peut identifier, sans peine, tout un catalogue de raisonnements fallacieux que l'on enseigne en logique de l'argumentation et (on pardonnera ici la pointe cinglante) les professeurs de philosophie trouveront amplement de matière pour préparer un cahier d'exemples aux fins d'une leçon substantielle de logique informelle : sophisme de la fausse analogie, appel à l'autorité, les arguments *ad hominem* et procès d'intention, voire les sophismes du lien causal douteux se succèdent. En voici quelques exemples. *Reductio ad absurdum* et généralisation hâtive : à en croire l'auteur, tous les cognitivistes récusent les phénomènes de la conscience et de l'intentionnalité (p. 76). Dans un autre contexte de discussion, Guillebaud s'en prend contre Singer pour avoir comparé le statut moral des grands singes aux nouveaux-nés et aux handicapés mentaux, l'accusant de dévaluer ainsi la dignité incommensurable de l'être humain (p. 56). Mais l'argument utilitariste de Singer, consistant à récuser le critère de rationalité au profit du critère de sensibilité pour déterminer la portée de nos obligations morales envers les êtres vivants, et ce même s'ils sont dénués de raison, lui a complètement échappé, rendant la réduction caricaturale de Guillebaud tout à fait vaine. Ou encore, emploi discutable de l'argument de la pente glissante, assorti du faux dilemme : le dépistage génétique conduit inexorablement vers une politique eugénique dangereuse selon l'auteur (ch. 9). Or, le débat sur les manipulations génétiques est beaucoup plus substantiel que ne laisse croire Guillebaud, en dépit des nuances de bon ton, mais insuffisantes, qu'il concède. Par souci de clarté conceptuelle, d'autant plus cruciale que le problème est véritablement complexe, l'auteur aurait dû prendre la peine de distinguer la justification proprement thérapeutique des interventions génétiques dites négatives qui visent à éradiquer les anomalies graves en vue du bien-être de l'individu qui en serait affligé, des interventions dites positives sur les lignées

germinales qui consistent à améliorer le bagage génétique en vertu de critères sélectifs arbitraires. De sorte qu'il ne suffit pas de diaboliser le génie génétique mais bien de rendre compte à la fois des bienfaits possibles de la science (au nom même du principe d'humanité) et de son usage abusif.

La thèse finale de l'auteur, distillée tout au long de l'argumentation mais présentée assez sommairement à la conclusion du livre, a de quoi surprendre. L'éloge du monothéisme passe sous silence l'alternative de la réflexion philosophique. Il appert, par ailleurs, que Guillebaud méconnaît les contributions substantielles des philosophes dans le domaine de l'éthique, s'attardant à celles de Peter Singer (qu'il écorche étourdiment, peu importe ce que l'on peut penser de ce philosophe controversé), de Gilbert Hottois et de Engelhardt (qui ne représentent pas, à eux seuls, le vaste domaine de la bioéthique). À cet égard, la velléité louable de décloisonner les savoirs et d'entamer un débat plus démocratique doit passer par un véritable dialogue pluridisciplinaire au lieu de poser la science et la religion comme les deux seuls pôles de réflexion. Il semble pourtant que, dans le contexte d'un monde désenchanté et pluraliste qu'il faut bien reconnaître comme tel, la démarche philosophique permet de rendre compte à la fois des aspirations de la science et des diverses croyances religieuses au sein d'une réflexion qui ne se veut pas nécessairement athée (si cela doit être dit pour rassurer l'auteur) mais bien plutôt agnostique. Comment est-ce possible que cela ait pu lui échapper? Est-ce en raison d'une culture philosophique approximative, d'un mépris plus ou moins conscient de la part de l'auteur ou ne serait-ce pas plutôt en raison de l'engagement somme toute timide des philosophes sur la place publique au sujet de ces débats sociaux d'une importance capitale mais que l'on néglige parfois par dédain de ces questions d'éthique appliquée jugées vulgaires, trop à la mode et bassement concrètes? Il est probable que tous ces facteurs expliquent les lacunes de cet essai qui, en dépit de son à-propos indéniable en cette époque, nous laisse tout autant dérouté face aux grands défis moraux qui nous guettent.

RYOA CHUNG
Université de Montréal

Kim Sang Ong-Van-Cung, *Descartes et l'ambivalence de la création*, Paris, Vrin, Coll. « Philologie et Mercure », 2000, 301 p.

Voilà un bien étrange ouvrage. Même parvenu à son terme, on ne saurait dire si on en a réellement compris la thèse, et s'il est excellent ou très mauvais. Car après tout, on peut bien se remettre soi-même en cause comme lecteur ou lectrice : a-t-on toujours été attentif au détail de l'argumentation? Si oui, c'est franchement qu'elle aura été fort peu claire. Si non, il faut convenir au moins du fait qu'elle n'aura pas toujours su susciter l'intérêt. Car les analyses, souvent intéressantes prises séparément, se succèdent sans lien logique apparent, ou sans lien assez explicite; et si les introductions et fins de chapitres expliquent à quoi le chapitre a servi, elles laissent aussi avec la désagréable impression que l'on a manqué la démonstration qu'on était censé y trouver.

L'objet principal de ce livre, qui constitue également la thèse de doctorat de l'auteure, est le rapport entre la création opérée par Dieu chez Descartes et la naissance de l'individualité moderne. K. S. Ong-Van-Cung prend pour hypothèse de travail l'idée que c'est la nouvelle ontologie impliquée dans la réunion de la *causa sui* divine

Kim Sang Ong-Van-Cung, *Descartes et l'ambivalence de la création*, Paris, Vrin, Coll. « Philologie et Mercure », 2000, 301 p.

Syliane Charles

La démocratie délibérative
Volume 29, numéro 2, automne 2002

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/006298ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/006298ar>

[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

Charles, S. (2002). Compte rendu de [Kim Sang Ong-Van-Cung, *Descartes et l'ambivalence de la création*, Paris, Vrin, Coll. « Philologie et Mercure », 2000, 301 p.] *Philosophiques*, 29 (2), 400–402. <https://doi.org/10.7202/006298ar>

germinales qui consistent à améliorer le bagage génétique en vertu de critères sélectifs arbitraires. De sorte qu'il ne suffit pas de diaboliser le génie génétique mais bien de rendre compte à la fois des bienfaits possibles de la science (au nom même du principe d'humanité) et de son usage abusif.

La thèse finale de l'auteur, distillée tout au long de l'argumentation mais présentée assez sommairement à la conclusion du livre, a de quoi surprendre. L'éloge du monothéisme passe sous silence l'alternative de la réflexion philosophique. Il appert, par ailleurs, que Guillebaud méconnaît les contributions substantielles des philosophes dans le domaine de l'éthique, s'attardant à celles de Peter Singer (qu'il écorche étourdiment, peu importe ce que l'on peut penser de ce philosophe controversé), de Gilbert Hottois et de Engelhardt (qui ne représentent pas, à eux seuls, le vaste domaine de la bioéthique). À cet égard, la velléité louable de décloisonner les savoirs et d'entamer un débat plus démocratique doit passer par un véritable dialogue pluridisciplinaire au lieu de poser la science et la religion comme les deux seuls pôles de réflexion. Il semble pourtant que, dans le contexte d'un monde désenchanté et pluraliste qu'il faut bien reconnaître comme tel, la démarche philosophique permet de rendre compte à la fois des aspirations de la science et des diverses croyances religieuses au sein d'une réflexion qui ne se veut pas nécessairement athée (si cela doit être dit pour rassurer l'auteur) mais bien plutôt agnostique. Comment est-ce possible que cela ait pu lui échapper? Est-ce en raison d'une culture philosophique approximative, d'un mépris plus ou moins conscient de la part de l'auteur ou ne serait-ce pas plutôt en raison de l'engagement somme toute timide des philosophes sur la place publique au sujet de ces débats sociaux d'une importance capitale mais que l'on néglige parfois par dédain de ces questions d'éthique appliquée jugées vulgaires, trop à la mode et bassement concrètes? Il est probable que tous ces facteurs expliquent les lacunes de cet essai qui, en dépit de son à-propos indéniable en cette époque, nous laisse tout autant dérouter face aux grands défis moraux qui nous guettent.

RYOA CHUNG
Université de Montréal

Kim Sang Ong-Van-Cung, *Descartes et l'ambivalence de la création*, Paris, Vrin, Coll. « Philologie et Mercure », 2000, 301 p.

Voilà un bien étrange ouvrage. Même parvenu à son terme, on ne saurait dire si on en a réellement compris la thèse, et s'il est excellent ou très mauvais. Car après tout, on peut bien se remettre soi-même en cause comme lecteur ou lectrice : a-t-on toujours été attentif au détail de l'argumentation? Si oui, c'est franchement qu'elle aura été fort peu claire. Si non, il faut convenir au moins du fait qu'elle n'aura pas toujours su susciter l'intérêt. Car les analyses, souvent intéressantes prises séparément, se succèdent sans lien logique apparent, ou sans lien assez explicite; et si les introductions et fins de chapitres expliquent à quoi le chapitre a servi, elles laissent aussi avec la désagréable impression que l'on a manqué la démonstration qu'on était censé y trouver.

L'objet principal de ce livre, qui constitue également la thèse de doctorat de l'auteure, est le rapport entre la création opérée par Dieu chez Descartes et la naissance de l'individualité moderne. K. S. Ong-Van-Cung prend pour hypothèse de travail l'idée que c'est la nouvelle ontologie impliquée dans la réunion de la *causa sui* divine

et d'une création *ex nihilo* qui permet non seulement l'autonomisation de la création, mais aussi celle de la pensée chez l'homme, ce dernier devenant à son tour créateur au sens fort. Son propos s'attache par conséquent aux notions de liberté individuelle ou divine, puissance, création, causalité, pensée, nécessité, temps. Ce que l'auteure appelle l'« ambivalence de la création » correspond à cette conciliation paradoxale mais puissante réalisée par Descartes entre la création *ex nihilo*, donc l'invention pure et la rupture, et la nouvelle forme de causalité divine (la *causa sui*), qui réunit la cause formelle et la cause efficiente, et implique à l'inverse une « dimension de continuité et d'immanence » (p. 158). L'un des problèmes est que cette hypothèse de travail est aussi la thèse même, et par conséquent que l'argumentation est circulaire, que les chapitres semblent ne tirer comme conclusion à chaque fois que celle qu'on veut leur faire tirer : l'auteure répète à de nombreuses reprises sa thèse, mais celle-ci semble toujours superposée aux analyses, plutôt qu'en découler.

Et il est précisément difficile de suivre les analyses proposées, du fait de l'étendue qu'elles couvrent. On peut légitimement, en l'occurrence, admirer l'érudition de l'auteure, qui pour autant que j'aie pu en juger — n'étant pas experte en tout cependant — ne dit jamais de choses fausses sur les auteurs très nombreux qu'elle fait intervenir, et a même à plusieurs reprises des interprétations pénétrantes à proposer. Et ces auteurs, ils sont certes très divers : les Anciens (Platon, Aristote, Porphyre, Boèce, Plotin, Proclus...), les médiévaux de toute tradition (Averroès et Avicenne, Okham, Duns Scot, Thomas d'Aquin, Augustin, Suarez, Pierre D'Auriolle, Anselme, Giebief, Lombard, Maïmonide...), les modernes (Descartes évidemment, mais aussi et surtout Spinoza et Leibniz, ainsi que, dans une moindre mesure, Mersenne, Arnauld, Malebranche), les « contemporains » (Husserl et Heidegger principalement). Mais à qui, précisément, ce livre s'adresse-t-il ? Je dirais : essentiellement aux médiévistes, à cause de la comparaison permanente qui est effectuée entre Descartes et ses plus proches prédécesseurs ; et un peu aussi aux spécialistes de la modernité. Par de nombreux aspects, ce livre fait penser au célèbre ouvrage de Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, et il convient de préciser que l'auteure maîtrise de toute évidence parfaitement ses sources médiévales, elle qui a par ailleurs fait une traduction du *De mente* de Thomas d'Aquin. Mais précisément, le titre et le quart de couverture n'annoncent pas un ouvrage aussi pointu, font croire à un livre dont le public serait « moderniste ». Le problème essentiel réside dans le fait que l'auteure ne cible pas son public et utilise par conséquent ses références ou citations plus à titre d'illustration que d'explication de ce qu'elle veut dire, présupposant comme connus et partagés les concepts et la chronologie dans laquelle elle inscrit d'emblée son propos. C'est peut-être pour cela que le lecteur non médiéviste par exemple, n'ayant qu'une connaissance réglementaire des débats médiévaux, ne se sent pas convaincu, n'arrive pas à « voir » la démonstration au travers de l'épais brouillard sémantique que contribue à créer la forme même de l'écrit, qui suit une méthode « dialogique » selon l'auteure elle-même, et qui, de fait, introduit sans cesse des auteurs différents sans prendre le temps minimal de les resituer chronologiquement ou théoriquement les uns par rapport aux autres. Mais la même chose peut se dire pour le médiéviste non-moderniste, ou le phénoménologue, qui pourrait être intéressé par le chapitre sur l'intentionnalité et la liberté de la conscience chez Descartes par comparaison avec Husserl et Heidegger, mais qui ne pourrait aucunement suivre les autres parties ni, a fortiori, la visée d'ensemble. Cet ouvrage a toutes les caractéristiques d'une thèse de doctorat qui n'a pas été remaniée pour être adaptée à un public plus

large et moins académique (ou inversement, moins large, plus académique, mais précisément mieux ciblé). Et le fait que mon intérêt ait grandi au fil des chapitres, jusqu'à ce que les deux derniers me paraissent vraiment très bons, ne s'explique peut-être par rien d'autre que par le fait que certes je commençais enfin, au bout de deux cent pages, à discerner où l'auteure voulait en arriver, mais aussi par le fait que ces chapitres offrent plus de références aux auteurs modernes, mieux connus de moi. Je suppose donc que chacun, selon son bagage, peut y trouver des analyses qui l'intéresseront, quoiqu'un problème de fond reste quant à l'ensemble en tant que tout, en tant que « livre ».

Il faut également préciser qu'un problème majeur de style et des coquilles innombrables (masculin/féminin, singulier/pluriel surtout, ou mots manquants) ajoutent au caractère parfois bien peu compréhensible du propos. Un exemple éloquent du manque de révision du style suffira pour donner une idée de la difficulté de lecture, heureusement pas toujours si frappante (certaines analyses, je le répète, sont isolément très intéressantes et bien menées) : « Le pensée n'est pas d'abord le spectacle de la présence de l'idée, ou de la chose, que celui de l'invisibilité manifeste de l'idée qui est mise en œuvre dans cette forme, ou dans cette figure. Quelle est donc l'idée qui travaille secrètement toute œuvre de création et dont l'*effet* d'opacité est l'envers de la présence, et l'*effet* de clarté, sa vacance auprès d'elle-même — comme simple reflet de l'*ex nihilo* de la création — effets de signification qui permettent à l'idée de travailler au sein de l'œuvre? Ce qui se fait vraiment n'est jamais si clair. Le bougé de la représentation est la marque de l'invention dans l'ouvrage et de la production de l'objet, ainsi que de la présence d'une idée. Ce bougé de la représentation, on le nommera aussi ambivalence de la création » (p. 100).

Ainsi, cet ouvrage en fait à la fois trop et pas assez, il est trop pointu et trop large, tout en étant trop laconique et peu clair. Autant dire que l'auteure semble avoir fait elle-même l'expérience de « l'ambivalence de la création » — philosophique en l'occurrence —, abandonnant son lecteur entre la *continuité* d'une intuition principale répétée à longueur de chapitres (quoique toujours non « prouvée ») et *rupture* du passage d'un auteur à l'autre, d'une idée à l'autre. La très grande érudition de l'auteure aurait mérité de se communiquer de manière plus efficace étant donné l'intérêt et la nouveauté de la perspective théoriquement visée : celle d'une réflexion d'ensemble sur la modernité, à savoir ses conditions d'émergence, et son avenir pour la philosophie ou même l'art aujourd'hui.

SYLIANE CHARLES

Université de Montréal

Michel Haar, *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France, « Perspectives Critiques », 1999, 143 pages.

Ce qui frappe à prime abord à la lecture du livre de Haar, c'est l'absence d'introduction ou de présentation et ... de conclusion ! Il y a bien une préface en début de volume mais qui prend les allures d'un chapitre au même titre qu'un autre ; le livre, ainsi divisé en cinq parties, ressemble plus à une collection d'articles divers rassemblés en un seul volume, sans unité apparente (à noter que deux des articles ont déjà parus antérieurement : il

Michel Haar, *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France, « Perspectives Critiques », 1999, 143 pages.

Mario Charland

La démocratie délibérative
Volume 29, numéro 2, automne 2002

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/006300ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/006300ar>

[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

Charland, M. (2002). Compte rendu de [Michel Haar, *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France, « Perspectives Critiques », 1999, 143 pages.] *Philosophiques*, 29 (2), 402–407.
<https://doi.org/10.7202/006300ar>

large et moins académique (ou inversement, moins large, plus académique, mais précisément mieux ciblé). Et le fait que mon intérêt ait grandi au fil des chapitres, jusqu'à ce que les deux derniers me paraissent vraiment très bons, ne s'explique peut-être par rien d'autre que par le fait que certes je commençais enfin, au bout de deux cent pages, à discerner où l'auteure voulait en arriver, mais aussi par le fait que ces chapitres offrent plus de références aux auteurs modernes, mieux connus de moi. Je suppose donc que chacun, selon son bagage, peut y trouver des analyses qui l'intéresseront, quoiqu'un problème de fond reste quant à l'ensemble en tant que tout, en tant que « livre ».

Il faut également préciser qu'un problème majeur de style et des coquilles innombrables (masculin/féminin, singulier/pluriel surtout, ou mots manquants) ajoutent au caractère parfois bien peu compréhensible du propos. Un exemple éloquent du manque de révision du style suffira pour donner une idée de la difficulté de lecture, heureusement pas toujours si frappante (certaines analyses, je le répète, sont isolément très intéressantes et bien menées) : « Le pensée n'est pas d'abord le spectacle de la présence de l'idée, ou de la chose, que celui de l'invisibilité manifeste de l'idée qui est mise en œuvre dans cette forme, ou dans cette figure. Quelle est donc l'idée qui travaille secrètement toute œuvre de création et dont l'*effet* d'opacité est l'envers de la présence, et l'*effet* de clarté, sa vacance auprès d'elle-même — comme simple reflet de l'*ex nihilo* de la création — effets de signification qui permettent à l'idée de travailler au sein de l'œuvre? Ce qui se fait vraiment n'est jamais si clair. Le bougé de la représentation est la marque de l'invention dans l'ouvrage et de la production de l'objet, ainsi que de la présence d'une idée. Ce bougé de la représentation, on le nommera aussi ambivalence de la création » (p. 100).

Ainsi, cet ouvrage en fait à la fois trop et pas assez, il est trop pointu et trop large, tout en étant trop laconique et peu clair. Autant dire que l'auteure semble avoir fait elle-même l'expérience de « l'ambivalence de la création » — philosophique en l'occurrence —, abandonnant son lecteur entre la *continuité* d'une intuition principale répétée à longueur de chapitres (quoique toujours non « prouvée ») et *rupture* du passage d'un auteur à l'autre, d'une idée à l'autre. La très grande érudition de l'auteure aurait mérité de se communiquer de manière plus efficace étant donné l'intérêt et la nouveauté de la perspective théoriquement visée : celle d'une réflexion d'ensemble sur la modernité, à savoir ses conditions d'émergence, et son avenir pour la philosophie ou même l'art aujourd'hui.

SYLIANE CHARLES

Université de Montréal

Michel Haar, *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France, « Perspectives Critiques », 1999, 143 pages.

Ce qui frappe à prime abord à la lecture du livre de Haar, c'est l'absence d'introduction ou de présentation et ... de conclusion ! Il y a bien une préface en début de volume mais qui prend les allures d'un chapitre au même titre qu'un autre ; le livre, ainsi divisé en cinq parties, ressemble plus à une collection d'articles divers rassemblés en un seul volume, sans unité apparente (à noter que deux des articles ont déjà parus antérieurement : il

s'agit des chapitres 1, sur Merleau-Ponty et 5, sur Michel Henry). Ceci n'enlève rien à la qualité de chaque chapitre quoique la grille d'analyse heideggerienne transparaisse à chaque page, comme quoi on ne pourrait plus penser au delà de Heidegger, celui-ci ayant posé les bases d'une philosophie qui aurait transcendé les apories « classiques » de la métaphysique moderne et de la philosophie occidentale depuis ses origines.

À lire les analyses de Haar, Merleau-Ponty est sûrement l'auteur français qui s'est le plus commis en tentant de rapprocher sa dernière philosophie de celle de Heidegger. L'interrogation de Haar, voire son scepticisme, à l'égard de l'auteur du *Visible et l'invisible* porte sur le primat de la perception (ou de la « chair ») chez Merleau-Ponty qui serait foncièrement incompatible avec une pensée de l'Être. Pour Heidegger, la perception est un phénomène dérivé du rapport originaire qui se noue entre le *Dasein* et l'Être, la question du « sens de l'Être » étant beaucoup plus primordiale que celle de notre insertion corporelle ou charnelle dans le monde perçu. Ainsi, lorsque Merleau-Ponty tente de se rapprocher des analyses « existentielles » de Heidegger sur l'histoire de l'Être, sa destinée et l'inclusion du *Dasein* humain dans cette historicité, il trahirait le projet heideggerien de rendre compte du destin de l'homme dans son rapport à l'Être.

Que ce soit à propos des rapports entre sujet percevant et monde perçu, de la relation « chiasmique » entre ego et monde, d'une « chair du monde », d'un « entre-lacs » ou du Sensible comme espace mitoyen entre le percevant et le perçu, rien de tout cela ne pourrait trouver de résonance chez le dernier Heidegger dans la mesure où, aux dires de Haar, Merleau-Ponty serait revenu à une sorte de « naturalisme » naïf d'avant Husserl, plus en affinité avec le néo-romantisme ou encore avec la philosophie de Kant et de Bergson.

Mais Haar ne fait-il pas lui-même pas preuve de classicisme en jugeant ainsi le dernier Merleau-Ponty, lui reprochant de dédramatiser Heidegger et son *Dasein* comme être-au-monde en proie à l'angoisse de par sa condition d'être jeté-là ? : « Le néant merleau-pontien a une figure bien pleine et bien rassurante »¹ dit-il dans ce premier chapitre, un des plus intéressants de l'ensemble de l'ouvrage de par la réelle polémique à laquelle il donne lieu. Haar ne voit pas comment les considérations de Merleau-Ponty sur la perception et sur notre condition essentiellement charnelle d'être-au-monde pourraient être traduites en langage heideggerien, la philosophie de l'Être chez Heidegger ayant semble-t-il dépassé le niveau perceptif et physique pour atteindre une dimension irréductible à tout discours « naturalisant » (à notre sens, Merleau-Ponty use plutôt d'un discours « corporéisant », sensualisant de l'ordre d'une phénoménologie de la perception non directement « ontologique »...).

C'est toujours le spectre de la métaphysique qui plane sur les tentatives de description de notre être perceptif et sensible avec sa résolution dans la « chair du monde », telle qu'entendue par Merleau-Ponty. Est « métaphysique », selon Haar, ce qui ne reconnaît pas ou ne prend pas son point d'appui sur la philosophie heideggerienne de l'Être, ce qui fait sa part aux sensations, à la vie du corps, à la nature (dans tous les acceptions possibles du terme) et même à une certaine forme de rationalité qualifiée d'« objectiviste » dès qu'elle pose le sujet « rationalisant » devant un objet « rationalisable », tentative soi-disant « dualiste » qui ramène la réflexion philosophique à un anthropocentrisme qu'Heidegger aurait définitivement résolu.

1. P. 34. Voir aussi plus avant, p. 33: « La critique de l'objectivisme et de la pensée de survol se déploie sur un mode doux, feutré, irénique. »

Il ne semble pas que Haar ait pu voir dans le dernier Merleau-Ponty un prolongement possible de l'ontologie heideggerienne de la dernière philosophie du penseur de l'Être, ou un complément à une approche ontologique qui fait fi des questions du corps et de notre inscription matérielle-sensuelle dans le monde, celle-ci fut-elle dérivée. En fait, Merleau-Ponty « mondanise » l'Être de Heidegger et c'est cette descente dans le Sensible qui constitue, aux yeux de Haar, un éloignement inacceptable des considérations heideggeriennes, beaucoup plus essentielles et proches de la vérité que recèlerait son ontologie.

En bout de ligne, Haar voit une sorte de positivisme dans la phénoménologie merleau-pontienne dans la mesure où une fusion avec l'Être du Monde serait envisagée, chose à laquelle aurait renoncé depuis longtemps Heidegger, celui-ci ayant maintenu une complète irréversibilité entre *Dasein* et Être. D'où l'impossibilité foncière d'un rapprochement entre une philosophie de la perception et une philosophie de l'Être, comme si le Sensible ne pouvait constituer une figure de l'Être, comme si la « chair du monde » ne pouvait pas représenter le réel ontologique par excellence.

L'analyse comparative de la philosophie de Sartre avec celle de Heidegger n'est déjà plus sous le signe de l'exaspération même si ce qui différencie essentiellement Sartre de Heidegger, c'est, encore ici, la teneur « métaphysique » de la pensée du premier par rapport au second. Sartre fonde son analyse phénoménologique sur la dualité du « Pour-Soi » et de l'« En-Soi », opposition qu'il emprunte à Hegel. Le Pour-Soi ou, si l'on veut, la conscience est un « Néant », un « Rien » devant un En-Soi plein, opaque, imperméable. La conscience néantisante est constamment confrontée à l'En-Soi comme à un objet qu'elle cherche à s'accaparer, à s'objectiver mais toujours en vain. Même chose pour la relation à Autrui chez Sartre : les rapports intersubjectifs sont placés sous le signe de la lutte, chaque « Je » cherchant à posséder l'autre (ou les autres) « Je(s) » à l'intérieur d'un perpétuel conflit interpersonnel où chaque protagoniste est menacé d'objectivation par l'autre. Ce processus consiste à réduire chaque ego à une chose, le dépossédant de son essence et de sa liberté jusque dans la mort, à ce moment où, en tant qu'ego, je ne peux plus récupérer mon être, où je deviens un « Pour-Autrui » total et absolu (ce qui explique le refus de la mort chez Sartre, contrairement à Heidegger pour qui le *Dasein* est essentiellement un être-pour-la-mort).

Un peu comme chez Merleau-Ponty, Sartre établit une distinction entre l'ego et le phénomène en opérant une scission à l'intérieur de l'Être, chose impossible à concevoir à partir d'une ontologie heideggerienne résolument « existentielle » ; pour Heidegger, le Néant existe déjà au moment où le *Dasein* devient conscient de sa présence (de son « être-là ») alors que, pour Sartre, le Néant dépend de la conscience de l'ego (il lui est corrélatif). Chez Sartre, c'est par l'Homme que le Néant arrive au monde en s'opposant foncièrement à l'Être toujours extérieur à la conscience (celle-ci étant vide, elle ne peut « contenir » aucun être d'aucune sorte). La conscience est « ce qui n'est pas », l'Être est « ce qui est », d'où la franche opposition entre l'Être et le Néant.

Selon Haar, Sartre ne remet pas en question les postulats de la métaphysique traditionnelle, il ne fait qu'invertir les termes, ce qui constitue une reprise « en d'autres termes » de cette même problématique (lorsque, par exemple, il bouleverse les rôles normalement dévolus à l'essence et à l'existence par sa célèbre formule : « L'existence précède l'essence. »...). Il s'appuie sur une conscience transparente à elle-même, au fait de sa propre existence, libre et autonome.

D'une façon générale, c'est le statut de cette conscience et le rôle qui lui est attribué qui constitue l'essentiel des divergences entre Sartre et Heidegger ; pour Sartre,

la conscience est première, primordiale tandis que, pour Heidegger, elle est seconde, dérivée eu égard au rapport qu'entretient déjà le *Dasein* avec l'Être. Sur la question des émotions, Sartre considère (un peu à la façon de Michel Henry) que c'est l'Ego, la conscience qui s'affecte elle-même de façon autonome, il n'y a pas de pure émotion, de *Stimmung* déjà existante qui ordonne à la conscience son être (comme chez Heidegger). La conscience est toujours libre et rien ne peut la contraindre à devenir ce qu'elle n'est pas, rien ne la conditionne en dehors de ses propres facultés (pour Sartre, la conscience est « condamnée » à être libre). Alors que, pour Heidegger, il y a une passivité primordiale du *Dasein* devant sa destinée car la liberté, la volonté et la raison s'arriment au sens donné à l'Être, par le *Dasein*, d'abord et avant tout.

Comparativement à Sartre qui défend le Pour-Soi devant les assauts du Pour-Autrui, Lévinas, pour sa part, fait du sujet et de la conscience un objet en proie à la souffrance de l'autre devant lequel visage je suis comme devant Dieu lui-même ! À tel point qu'Autrui est plus originaire à ma conscience qu'elle-même, il la précède et s'y substitue comme donnée primordiale.

Haar parle volontiers d'« obsession » de l'autre chez Lévinas ; en tant que présence « ontologique » plus fondamentale que le sens même de l'Être chez Heidegger, l'autre n'est pas considéré comme un « phénomène », il est pré-phénoménal, pré-intentionnel, il existe avant toute intentionnalité opérante de la conscience. Au moment d'avoir « conscience...de », le sujet est déjà envahi par l'image d'Autrui, par sa présence sourde qui le prédispose à un comportement éthique antérieur à tout autre comportement (cognitif, philosophique, actif, contemplatif). L'éthique est donc au centre de la philosophie lévinassienne comme motif essentiel, absolu, indépassable.

Lévinas est très critique à l'endroit des philosophies de l'essence (avec un « a »), qu'il appelle aussi « philosophies du Même », dans lesquelles il inclut Platon, Kant, Hegel mais aussi Husserl, Heidegger, Sartre etc. Ce sont des philosophies repliées sur elles-mêmes qui aboutissent, en dernière instance, au *solus ipse*, sans réelle transcendance vers Autrui comme vers ce qui a préséance sur la conscience individuelle. Selon Lévinas, elles sont « totalitaires », « guerrières », « conquérantes » alors qu'une phénoménologie de l'autre, à l'image de laquelle son éthique semble vouloir se constituer, serait au contraire pacifiante, faisant sa part au Dissemblable, au Différent, au Multiple dans le « Même ».

Parce qu'Autrui est celui qui m'empêche de m'enfermer dans ma jouissance solitaire, il m'arrache le pain de la bouche, littéralement, car l'autre me donne mauvaise conscience par sa souffrance et son besoin. La satisfaction des sens, des « glandes » m'ouvre à Autrui, ce qui fait de l'autosatisfaction une impossibilité sur le plan psycho-ontologique, alors que la souffrance m'enferme en moi-même, m'isole, me replie.

Cette responsabilité face à Autrui n'est pas le fruit d'une libre décision, elle est, au contraire, le résultat d'une contrainte ; c'est avec le sentiment d'une totale obligation que je tiens compte d'Autrui dans mes actes et mes réflexions. D'où la critique de Haar à l'effet que l'éthique lévinassienne n'en est pas vraiment une étant donné le rapport d'immédiateté prévalant entre soi et l'autre, l'éthique (l'*ethos*) présupposant un lieu de rencontre où une distance est maintenue entre l'Ego et l'objet de sa réflexion.

La philosophie de Lévinas demeure néanmoins une intéressante investigation sur le statut d'Autrui à l'« intérieur » du Pour-Soi tout comme à l'« extérieur » en tant que transcendance absolue. Car Autrui représente ces deux pôles d'identification pour le sujet non libre devant l'existence de l'autre : il est à la fois ce qui est le plus intime à

l'intérieur de l'ipséité du sujet égologique et ce qui lui est le plus étranger de par son altérité absolue présente dans le monde. D'où l'aliénation fondamentale dont je suis l'objet dans ma pré-relation à Autrui car il existe en moi avant toute relation empirique que je peux nourrir avec les autres.

Malgré sa volonté de faire de Nietzsche un précurseur de sa Grammatologie, Derrida n'assume complètement ni le perspectivisme nietzschéen ni l'utilisation très particulière du langage que fait le philosophe de la volonté de puissance. Nietzsche demeure métaphysicien et, à la manière de Sartre, ne fait que renverser les oppositions classiques de la métaphysique platonicienne, alors que Derrida, selon ses propres dires, veut... : « Consumer les signes jusqu'à la cendre, [...] disloquer l'unité verbale... cérémonie à la fois joyeuse, irrégulière, cruelle [...] »².

Il y a un malentendu selon Haar car, dans sa remise en cause de la philosophie occidentale, Nietzsche maintient un lien « organique », voire « vital », entre les concepts et leur portée symbolique dans le monde « naturel », chose qu'on ne retrouve pas chez Derrida qui fait éclater le rapport du signifiant au signifié. De plus, celui-ci veut garder l'écrit comme occasion de découverte de sens qui irait au-delà de la *Stimmung*, il veut maintenir une certaine forme de rationalité à l'horizon de cette recherche de signification, ce qui est loin du projet nietzschéen de renversement « dionysiaque » de la métaphysique occidentale. Derrida voit dans l'aphorisme nietzschéen un idéal d'expression alors que Nietzsche lui-même cherche déjà à outrepasser cette forme écrite en voulant faire « danser » (voire « chanter ») les mots.

La pensée de Derrida est sans attache, cherche à s'enraciner dans un lieu inexistant à partir d'un jeu sémantique sans règles ni limites. Un tel jeu dans un tel lieu issu d'une telle philosophie n'a pas de référence donc pas de point d'ancrage à partir duquel on pourrait discuter, porter un jugement critique, proposer une alternative, en évaluer les concepts, etc. C'est une pensée « an-historiale » qui refuse la présence de l'Être dissimulé dans ou par les phénomènes.

La pensée de Michel Henry, quant à elle, s'inscrit également dans la tradition métaphysique dans la mesure où nous sommes en présence d'un face à face entre deux absolus : d'une part, l'absolu de la conscience « auto-affectée », d'autre part, celui de l'Être (l'Être manifesté ou l'essence de la manifestation) qui finissent par s'unir dans une totalité « immanente », négatrice de toute valeur transcendante ou de toute extériorité signifiante. Pour Henry, et c'est sur ce point que porte l'essentiel de la critique de Haar, l'Être c'est le sentiment, c'est la subjectivité, c'est le sujet capable de s'affecter lui-même indépendamment de son rapport au monde extérieur ; c'est dans cette indépendance, non seulement « psychologique » mais aussi « ontologique », que se donne le phénomène et, de par ce fait, son essence.

La phénoménologie de Michel Henry est en opposition avec des thèmes centraux de la philosophie de Heidegger ; d'abord par la sublimation de l'extériorité du *Dasein* au profit d'une intériorité toute eidétique qui rappelle les thèses de Husserl sur le statut de l'Ego et de la conscience transcendantales, ensuite par l'identité maintenue entre Être et essence, ce qui implique une dissociation de l'Être de l'étant (ou de l'Être du monde) par lequel il se manifeste. Henry revient à la subjectivité absolue comme à ce qui donne sens à l'Être alors que chez Heidegger, le sens de l'Être est donné dans le rapport à l'étant lui-même, donc dans l'extériorité foncière du *Dasein* comme « être-au-monde ».

2. Écart, p.311, cité à la page 101 de Haar.

La phénoménologie de Michel Henry est une philosophie qui cherche un fondement dans l'intériorité du sujet à partir du sentiment comme donné absolu, autonome, libre de se mouvoir lui-même. Pour cela, une sorte de « réduction » doit être accomplie qui part de l'extériorité pour aboutir à l'immanence du sujet auto-affecté. L'Être est donné « absolument » dans cette intériorité et elle seule peut accueillir-recevoir le phénomène dans sa manifestation.

Comble de l'audace aux yeux d'un heideggerien, Henry ajoute un accent résolument « théologique » à sa philosophie de l'auto-donation du sentiment comme révélateur de l'Être du monde; cet Absolu présent dans l'immanence du sujet n'est nul autre que Dieu (le Dieu de Maître Eckhart) révélé par la parfaite correspondance entre le sentiment de l'Être et sa manifestation dans le phénomène donné au sujet égologique. La subjectivité auto-donatrice est le lieu de rencontre entre Dieu et l'Homme, où le sentiment révèle le statut ontologique de la divinité dont l'existence s'identifie avec l'autonomie de l'émotion productrice de tonalité affective. Il n'y a que Dieu qui puisse faire en sorte que l'intériorité du sujet soit indépendante des conditions extérieures de son avènement et il n'y a que Dieu qui puisse lui-même être aussi libre de ces mêmes conditions.

Le livre de Michel Haar, *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*, constitue ainsi, dans son ensemble, une étude du rapport « polémique » qu'entretient la philosophie française contemporaine avec des philosophes allemands tels Heidegger et Nietzsche. Le chapitre sur « Sartre contre Heidegger » est particulièrement intéressant et démontre une bonne compréhension des grandes thèses sartriennes dans leur relation problématique avec la philosophie « existentielle » (et non « existentielle ») de Heidegger. Le but de l'ouvrage n'étant pas de fournir une vue d'ensemble sur chaque auteur mais bien de discuter des problématiques particulières, il faut déjà être à l'aise avec le style phénoménologique et avoir une connaissance générale des philosophes abordés pour tirer profit de cette lecture qui laisse deviner, pour sa part, une bonne maîtrise de la phénoménologie allemande et française par l'auteur lui-même.

MARIO CHARLAND

Université du Québec à Trois-Rivières

Platon, *La République*, introduction, traduction et notes de Georges Leroux, Paris, Flammarion, 802 p.

Depuis la fin des années quatre-vingt, la collection G.-F. propose au grand public et aux étudiants une mise à jour complète des traductions de Platon; la plupart des dialogues sont déjà disponibles, entièrement retraduits et accompagnés d'une introduction et de notes faisant état de l'actualité des recherches sur Platon. Un petit nombre reste encore à paraître (dont l'immense *Lois*), mais la parution de *La République* (février 2002) comble un manque d'importance dans cette entreprise de renouvellement. La difficulté était de taille : faire tenir en format poche un commentaire, une traduction et des notes actualisant la pierre angulaire du système platonicien. G. Leroux l'a surmontée, d'une part grâce à un impressionnant travail de synthèse dans l'introduction, d'autre part par un appareil de notes pratiques, faisant ainsi l'économie d'une glose qui, sans des renvois précis à la littérature secondaire et aux dialogues de Platon,

Platon, *La République*, introduction, traduction et notes de Georges Leroux, Paris, Flammarion, 802 p.

Benoît Castelnérac

La démocratie délibérative
Volume 29, numéro 2, automne 2002

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/006313ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/006313ar>

[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

Castelnérac, B. (2002). Compte rendu de [Platon, *La République*, introduction, traduction et notes de Georges Leroux, Paris, Flammarion, 802 p.] *Philosophiques*, 29 (2), 407–411. <https://doi.org/10.7202/006313ar>

La phénoménologie de Michel Henry est une philosophie qui cherche un fondement dans l'intériorité du sujet à partir du sentiment comme donné absolu, autonome, libre de se mouvoir lui-même. Pour cela, une sorte de « réduction » doit être accomplie qui part de l'extériorité pour aboutir à l'immanence du sujet auto-affecté. L'Être est donné « absolument » dans cette intériorité et elle seule peut accueillir-receuilir le phénomène dans sa manifestation.

Comble de l'audace aux yeux d'un heideggerien, Henry ajoute un accent résolument « théologique » à sa philosophie de l'auto-donation du sentiment comme révélateur de l'Être du monde; cet Absolu présent dans l'immanence du sujet n'est nul autre que Dieu (le Dieu de Maître Eckhart) révélé par la parfaite correspondance entre le sentiment de l'Être et sa manifestation dans le phénomène donné au sujet égologique. La subjectivité auto-donatrice est le lieu de rencontre entre Dieu et l'Homme, où le sentiment révèle le statut ontologique de la divinité dont l'existence s'identifie avec l'autonomie de l'émotion productrice de tonalité affective. Il n'y a que Dieu qui puisse faire en sorte que l'intériorité du sujet soit indépendante des conditions extérieures de son avènement et il n'y a que Dieu qui puisse lui-même être aussi libre de ces mêmes conditions.

Le livre de Michel Haar, *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*, constitue ainsi, dans son ensemble, une étude du rapport « polémique » qu'entretient la philosophie française contemporaine avec des philosophes allemands tels Heidegger et Nietzsche. Le chapitre sur « Sartre contre Heidegger » est particulièrement intéressant et démontre une bonne compréhension des grandes thèses sartriennes dans leur relation problématique avec la philosophie « existentielle » (et non « existentielle ») de Heidegger. Le but de l'ouvrage n'étant pas de fournir une vue d'ensemble sur chaque auteur mais bien de discuter des problématiques particulières, il faut déjà être à l'aise avec le style phénoménologique et avoir une connaissance générale des philosophes abordés pour tirer profit de cette lecture qui laisse deviner, pour sa part, une bonne maîtrise de la phénoménologie allemande et française par l'auteur lui-même.

MARIO CHARLAND

Université du Québec à Trois-Rivières

Platon, *La République*, introduction, traduction et notes de Georges Leroux, Paris, Flammarion, 802 p.

Depuis la fin des années quatre-vingt, la collection G.-F. propose au grand public et aux étudiants une mise à jour complète des traductions de Platon; la plupart des dialogues sont déjà disponibles, entièrement retraduits et accompagnés d'une introduction et de notes faisant état de l'actualité des recherches sur Platon. Un petit nombre reste encore à paraître (dont l'immense *Lois*), mais la parution de *La République* (février 2002) comble un manque d'importance dans cette entreprise de renouvellement. La difficulté était de taille : faire tenir en format poche un commentaire, une traduction et des notes actualisant la pierre angulaire du système platonicien. G. Leroux l'a surmontée, d'une part grâce à un impressionnant travail de synthèse dans l'introduction, d'autre part par un appareil de notes pratiques, faisant ainsi l'économie d'une glose qui, sans des renvois précis à la littérature secondaire et aux dialogues de Platon,

aurait été trop abondante. L'introduction mérite un commentaire étendu, car elle est captivante et détermine l'ensemble de cette édition.

La collection G.-F. avait habitué les lecteurs à des introductions substantielles, voire copieuses. La présente édition rompt avec cette manière de faire, et cela pour d'évidentes raisons de volume (personne n'aurait voulu d'une *République* en deux tomes). Toutefois, aussi succincte soit-elle (60 pages pour 400 pages de texte), cette introduction mérite pleinement le nom de commentaire. Non seulement elle situe le texte dans l'histoire et fait voir la place centrale qu'il occupe dans les œuvres de Platon, ce qu'on est en droit d'attendre d'une introduction, mais outre cela elle élucide la portée du dialogue par une analyse profonde et personnelle de son contenu et de son plan, ce qui confère à cette introduction la qualité principale du commentaire : donner à voir le sens d'une œuvre, et le faire comprendre.

Pour G. Leroux, commenter *La République*, c'est refuser une « position trop courante aujourd'hui, la dépolitisation de l'œuvre » (p. 14). Ce refus est conforme au texte de *La République*, réunion mouvementée et conflictuelle de deux théories de la justice qui s'opposent violemment dans le décor effervescent et enfiévré de la politique athénienne à la fin du V^e siècle. Si le débat sur la justice autorise une lecture qui prend « la métaphysique comme foyer principal » (*id.*), le cadre dramatique du dialogue et ses allusions continues à l'histoire politique d'Athènes et de la Grèce classique commandent par ailleurs « une lecture centrée sur l'histoire » (*id.*). La présentation de G. Leroux renouvelle ces deux lectures, d'abord en insistant sur la portée politique du dialogue, ensuite en proposant un découpage inédit de sa structure.

L'introduction recentre *La République* dans le cadre qui la détermine le mieux : la philosophie politique. Ce faisant, elle révèle un Platon homme de son temps, soucieux des problèmes politiques de son époque (comme en témoigne la *Lettre VII*). Il s'engage, se révolte, défend ses convictions (p. 13-14) en procédant à « une dramatisation du dialogue philosophique et [à] une illustration de la distance qui sépare l'effort philosophique de l'engagement dans l'histoire » (p. 18). Grâce à une lumineuse mise en contexte socio-politique et dramatique du dialogue, ironie et critique apparaissent à l'horizon de l'œuvre. Une fois soulignée la nature engagée de *La République*, il semble impossible d'en donner une lecture uniquement individualiste ou spéculative. Quoiqu'elle restera toujours célèbre pour l'effort théorétique qui s'y déploie, il est d'emblée nécessaire d'en saisir la teneur polémique : « la priorité du politique par rapport à la psychologie morale a toujours constitué une position argumentée sur la base de l'ensemble de l'œuvre » (p. 56). G. Leroux avance donc deux arguments de fond pour soutenir qu'une lecture individualiste « ne semble guère possible » (*id.*) : « premièrement l'importance politique du conflit et deuxièmement, la nécessité d'un ordre politique pour réaliser la vertu, et donc la subordination de la moralité à la justice de la cité » (p. 57). Si la justesse du premier argument fondé sur une mise en contexte historique apparaît clairement à la lecture de l'introduction, la défense du second argument supposerait pour sa part un commentaire beaucoup plus vaste. Quelques éléments de la preuve sont rapidement élaborés : l'importance du thème de la dissension politique (*stásis*, p. 56, 57-58) ou le prologue du *Timée* qui insiste pour souligner le caractère constitutionnel de *La République* (cf. *Timée* 17c). Le plus intéressant d'entre eux envisage le débat dans son ensemble pour montrer que par l'effort spéculatif du philosophe, « une brèche est ouverte dans la réalité qui permet d'y découvrir le véritable ordre politique » (p. 60). « C'est le modèle général de la tripartition politique qui maintient [...] la psychologie des vertus dans un cadre d'interprétation

politique » (p. 58) : on comprend alors que la politique, sorte de passage obligé, permet à Platon de trouver le moyen de révéler le paradigme de la justice valant également pour l'âme (p. 59).

La seconde originalité de ce commentaire se constate dans le plan qu'il donne de *La République* (p. 25-42). G. Leroux propose de diviser le dialogue en huit thèmes organisés autour d'un passage « où vient culminer toute la recherche » (p. 27). Ce passage se trouve en Resp. (IV) 427e-445e, section de l'œuvre qu'il nomme « la dialectique de la justice » (*id.*). Chacun des huit thèmes est exposé en deux parties, une avant « la dialectique de la justice », l'autre située après. Toutes ces parties se répondent exactement en miroir : « la dialectique de la justice » est enchâssée entre les deux parties consacrées au thème des femmes et des enfants (Resp. (IV) 425e-427c, Resp. (V) 449a-461d). La première partie du thème des femmes et des enfants, « la dialectique de la justice » et la deuxième partie du thème des femmes et des enfants forment ensuite un ensemble qui est lui-même précédé et suivi des deux parties du thème « Guerre et paix » (Resp. (III) 414b-(IV)423d, Resp. (V) 461e-471c). Les deux parties du thème « Guerre et paix » sont elles-mêmes encloses dans le thème du « choix des gardiens ». Et ainsi de suite huit fois en comptant le thème « mythe et eschatologie » qui ouvre et clôt le dialogue (Resp. (I) 327a-331d, Resp. (X) 608c-621d). On se trouve ainsi devant une structure en forme de « grande voûte » dont les pièces pointent toutes en direction du morceau culminant, « la dialectique de la justice ». Le recours à cette structure s'est peut-être inspiré de Jacques Brunschwig qui suggérait que *La République* aurait aussi bien pu se terminer après le livre IV (*Dictionnaire des œuvres politiques*, PUF, p. 819-833). En effet, tout le commentaire de G. Leroux s'articule sur la fin du livre IV comme centre logique de l'ensemble de l'œuvre, et réussit à faire se rejoindre « la dialectique de la justice », qui concerne avant tout la nature des vertus dans l'organisation tripartite de l'âme, et la portée politique de l'œuvre qui en forme le cadre et l'architecture.

Toutefois, cette lecture a pour premier inconvénient de laisser dans l'ombre les passages les plus connus du dialogue (et sans doute de tout Platon — est-il encore besoin de les réciter ?) : les analogies de la ligne et du soleil et l'allégorie de la caverne. G. Leroux répond que ces parties méritent une explication et des notes séparées (p. 69). On comprend alors que la mise en lumière de la portée politique de l'œuvre, dans un cadre aussi étroit, impliquait un sacrifice, celui de réduire la présence de ces fameux passages à une seule mention (p. 32-33). Dans certains cas, il ne faut pas trop tenir à la tradition — dans le cas présent, on trouvera aisément les moyens de renouer avec elle. L'occasion de donner une nouvelle vie à l'œuvre majeure de Platon l'a donc emporté sur l'interprétation classique. Ce commentaire, qui trahit par là ses contraintes d'espace, est ainsi à conseiller avec précaution à des lecteurs qui auraient une connaissance mal assurée de la philosophie de Platon. Mais pourtant la collection G.-F. s'adresse précisément à ces lecteurs ! Nous croyons y voir un pari que G. Leroux, professeur de philosophie, a lancé à G. Leroux, historien de la philosophie. Saluons son courage d'avoir misé sur un Platon engagé au lieu d'un Platon traditionnel et, peut-être, poussiéreux.

Cette lecture a un défaut plus sérieux qui la traverse de bout en bout. On sait combien est problématique la place que Platon réserve aux mythes dans son œuvre en général et dans *La République* en particulier. Plusieurs efforts plus ou moins heureux ont été accomplis afin de réconcilier la critique de la poésie au livre X et l'utilisation pédagogique des mythes aux livres II et III. Un exemple parmi tant d'autres : le *Preface to Plato* d'Eric A. Havelock qui pose la problématique de manière remarquable. La nou-

velle édition de *La République* ne consacre pourtant aucun développement significatif à cette problématique. Les mises en garde de Platon quant aux mensonges véhiculés par les mythes sur les dieux et sa critique des dérèglements causés par la poésie imitative fournissent l'occasion à G. Leroux de passer outre ce problème crucial. Mais pourquoi est-il crucial? Pour de nombreuses raisons qui concernent la logique même du présent commentaire. Tout d'abord, si on ne donne qu'une piètre valeur aux mythes dans *La République* on confère la même valeur à l'éducation élémentaire qui les utilise à tout propos. Or, si on insiste sur le caractère mensonger des mythes, leur utilisation politique prend les allures d'une gigantesque — et maladroite — duperie idéologique. Le spectre d'un Platon antidémocrate et peu respectueux de la liberté des classes humbles de la cité planerait au-dessus de tout le dialogue; l'aristocratie de son organisation politique apparaîtrait donc sous des dehors totalitaires. Et la structure « en voûte » du plan proposé ne fait rien pour résorber ce problème. En effet, les parties de l'œuvre consacrées au mythe sont renvoyées à sa périphérie, mettant au même niveau les limites intellectuelles de Céphale et l'imposante puissance du mythe eschatologique, ce qui a pour conséquence d'accentuer plus que jamais la rupture entre une politique recourant aux mythes et une éthique rationaliste. On peut douter qu'il était dans les intentions de G. Leroux de donner cette tournure aux doctrines politiques exposées dans *La République*. Son commentaire va plutôt en sens contraire : serait-il encore possible que l'excellence de la cité serve de modèle à la justice de l'âme? Comment l'éducation des gardiens aurait-elle pu permettre d'en « révéler le paradigme »? (p. 59) Il doit en être autrement, si vraiment l'ordre politique est nécessaire à la réalisation de la vertu, si la moralité est subordonnée à la justice de la cité (p. 57).

Quelques mots pour présenter la traduction et les notes. On imagine le nombre considérable d'embûches parfois insurmontables qui encombrèrent le travail du traducteur de *La République*; il serait difficile de rendre compte des nombreux détails qui caractérisent cette nouvelle traduction qui a bénéficié d'une relecture multiple de la part d'éminents spécialistes. Dans l'ensemble, on peut dire que les choix du traducteur ont suivi trois idées directrices. La première est caractéristique de l'ensemble des traductions de Platon dans la collection G.-F. Elles ont avant tout pour objectif de rendre actuel le texte de Platon en mettant à jour des traductions parfois vieillottes ou difficiles d'accès pour les lecteurs qui ne connaissent pas le grec ancien. La présente traduction ne déroge pas à la règle, et elle le fait en respectant la rigueur logique des passages dont l'argumentation est serrée tout en prenant plus de hauteur et de souplesse lorsque Platon change de style pour adopter une écriture plus étoffée. D'une manière générale, on ne sent pas ou peu l'influence du traducteur qui suit scrupuleusement le texte original. La seconde caractéristique est cependant plus personnelle et participe du refus de dépolitisation de *La République*. La traduction en explique la portée politique, préférant, entre deux traductions, celle qui a une connotation politique. Par exemple, en Resp. (II) 369c3-4, pour *oïkēsis*, qui désigne communément l'habitation, la traduction recourt à « fondation », pour *sunōikía* on trouve « société » au lieu de « vie en commun ». Il faut remarquer enfin une particularité qui pourra étonner. Le traducteur a inséré entre crochets (< >) des ajouts qu'il juge nécessaires (p. 68). Une cinquantaine d'endroits sont concernés. Plus de la moitié remplacent effectivement des élisions auxquelles les traducteurs suppléent habituellement sans recourir aux crochets. Certains emplois servent cependant à éclairer le texte selon l'interprétation de l'auteur. Par exemple, G. Leroux ajoute systématiquement « et la poésie » après « la musique » afin de rendre manifeste que, pour Platon, la musique

inclut la poésie. Cette pratique pourrait choquer certains lecteurs puristes qui aiment voir en Platon un écrivain cultivant le goût du mystère et de l'allusion, mais il est par ailleurs certain qu'elle est le résultat d'un louable parti pris de transparence de la part du traducteur. En tout état de cause, elle indique tant aux hellénistes qu'aux autres lecteurs les endroits où ils doivent être vigilants.

Quant aux notes, elles subissent le même manque d'espace que l'introduction et se réduisent donc à l'essentiel. Pour qu'elles soient aussi complètes que celles des autres éditions de la même collection, qui ajoutent à la traduction un appareil de notes parfois imposant, il aurait fallu en doubler le volume. Compte tenu que cette collection se destine à un large lectorat, il est toutefois concevable qu'elles aient ces proportions sans que cela prête flanc à la critique. G. Leroux leur donne la plus grande utilité en éclairant la traduction par une explication des concepts grecs et en renvoyant aux études les plus profitables sur le sujet. Les liens avec les auteurs classiques et les œuvres de Platon aideront aussi le lecteur peu familier de la littérature grecque à s'y retrouver dans ce texte à l'immense portée intertextuelle. Aux grandes articulations du débat, elles fournissent de plus une explication substantielle de son enjeu et des conséquences des solutions que propose Platon. S'y ajoutent une bibliographie (24 pages), une série de tableaux explicatifs et les index habituels (noms propres, thèmes, et auteurs anciens).

Cette nouvelle *République* remplit donc entièrement la fonction d'un efficace outil de travail qui tire le meilleur parti d'un espace passablement réduit en offrant une foule de renseignements nécessaires à une compréhension à la fois originale et authentique du chef d'œuvre de Platon.

BENOÎT CASTELNÉRAC

Université de Montréal

Josiane Boulad-Ayoub et François Blanchard, *Les grandes figures du monde moderne*, Paris, L'Harmattan, 2001, 579 p.

Le collectif publié sous la direction de Madame Boulad-Ayoub et François Blanchard est la publication d'une série d'interventions et de textes produits dans le cadre d'un cours virtuel de la Chaire Unesco-Uqam de philosophie. Les textes sont le plus souvent ceux de Madame Boulad-Ayoub, François Blanchard s'étant chargé plus spécifiquement, mais non exclusivement, des chapitres sur l'histoire des sciences, et les autres textes sont dus à Benoît Mercier, Paul Dumouchel, Sonia Déragon, Benoît Pépin et Jürgen Heizmann.

On nous y propose une promenade à travers une longue période de l'histoire des idées, allant de la Renaissance à la Révolution française. Le choix de ces périodes est justifié par le contenu même du livre : la Renaissance y est présentée comme un moment d'éveil et d'apparition d'une nouvelle vision de l'homme et du monde, et en ce sens comme un point d'origine. La Révolution marque le point d'arrêt de cette période en ce qu'elle représente en quelque sorte l'aboutissement du long chemin de ces idées de l'humain, de la nature, de la religion, à travers quatre siècles au cours desquels s'accomplira le passage de l'humanisme à l'universalisme. Le fil rouge du livre, comme l'indique son titre, sa problématique sous-jacente, est la notion de figure. Il s'y passe en effet deux choses :

- Les auteurs ont choisi de mettre l'accent sur les hommes, sur la subjectivité des savants, des auteurs, des peintres, au point de vue de la figure, précisément,

Josiane Boulad-Ayoub et François Blanchard, *Les grandes figures du monde moderne*, Paris, L'Harmattan, 2001, 579 p.

Axelle Martin

La démocratie délibérative
Volume 29, numéro 2, automne 2002

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/006314ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/006314ar>

[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

Martin, A. (2002). Compte rendu de [Josiane Boulad-Ayoub et François Blanchard, *Les grandes figures du monde moderne*, Paris, L'Harmattan, 2001, 579 p.] *Philosophiques*, 29 (2), 411–418. <https://doi.org/10.7202/006314ar>

inclut la poésie. Cette pratique pourrait choquer certains lecteurs puristes qui aiment voir en Platon un écrivain cultivant le goût du mystère et de l'allusion, mais il est par ailleurs certain qu'elle est le résultat d'un louable parti pris de transparence de la part du traducteur. En tout état de cause, elle indique tant aux hellénistes qu'aux autres lecteurs les endroits où ils doivent être vigilants.

Quant aux notes, elles subissent le même manque d'espace que l'introduction et se réduisent donc à l'essentiel. Pour qu'elles soient aussi complètes que celles des autres éditions de la même collection, qui ajoutent à la traduction un appareil de notes parfois imposant, il aurait fallu en doubler le volume. Compte tenu que cette collection se destine à un large lectorat, il est toutefois concevable qu'elles aient ces proportions sans que cela prête flanc à la critique. G. Leroux leur donne la plus grande utilité en éclairant la traduction par une explication des concepts grecs et en renvoyant aux études les plus profitables sur le sujet. Les liens avec les auteurs classiques et les œuvres de Platon aideront aussi le lecteur peu familier de la littérature grecque à s'y retrouver dans ce texte à l'immense portée intertextuelle. Aux grandes articulations du débat, elles fournissent de plus une explication substantielle de son enjeu et des conséquences des solutions que propose Platon. S'y ajoutent une bibliographie (24 pages), une série de tableaux explicatifs et les index habituels (noms propres, thèmes, et auteurs anciens).

Cette nouvelle *République* remplit donc entièrement la fonction d'un efficace outil de travail qui tire le meilleur parti d'un espace passablement réduit en offrant une foule de renseignements nécessaires à une compréhension à la fois originale et authentique du chef d'œuvre de Platon.

BENOÎT CASTELNÉRAC

Université de Montréal

Josiane Boulad-Ayoub et François Blanchard, *Les grandes figures du monde moderne*, Paris, L'Harmattan, 2001, 579 p.

Le collectif publié sous la direction de Madame Boulad-Ayoub et François Blanchard est la publication d'une série d'interventions et de textes produits dans le cadre d'un cours virtuel de la Chaire Unesco-Uqam de philosophie. Les textes sont le plus souvent ceux de Madame Boulad-Ayoub, François Blanchard s'étant chargé plus spécifiquement, mais non exclusivement, des chapitres sur l'histoire des sciences, et les autres textes sont dus à Benoît Mercier, Paul Dumouchel, Sonia Déragon, Benoît Pépin et Jürgen Heizmann.

On nous y propose une promenade à travers une longue période de l'histoire des idées, allant de la Renaissance à la Révolution française. Le choix de ces périodes est justifié par le contenu même du livre : la Renaissance y est présentée comme un moment d'éveil et d'apparition d'une nouvelle vision de l'homme et du monde, et en ce sens comme un point d'origine. La Révolution marque le point d'arrêt de cette période en ce qu'elle représente en quelque sorte l'aboutissement du long chemin de ces idées de l'humain, de la nature, de la religion, à travers quatre siècles au cours desquels s'accomplira le passage de l'humanisme à l'universalisme. Le fil rouge du livre, comme l'indique son titre, sa problématique sous-jacente, est la notion de figure. Il s'y passe en effet deux choses :

- Les auteurs ont choisi de mettre l'accent sur les hommes, sur la subjectivité des savants, des auteurs, des peintres, au point de vue de la figure, précisément,

c'est-à-dire de ce qui les rend singulier. On ne nous présente pas des exposés froids et simplement théoriques sur les grands penseurs ou artistes et leurs systèmes, mais un regard humain sur les idées. Le choix des textes en témoigne : qu'ils soient canoniques ou moins connus, dans presque tous, leurs auteurs nous y parlent des crises personnelles qui ont précédé les grandes intuitions, des moments de création, du désir qu'ils ont de connaître, de savoir et de faire savoir ; il y est question de l'esprit, oui, mais jamais du froid concept. Le lecteur peut voir l'esprit incarné. La forme volontairement non didactique du livre (illustrations, encadrés explicatifs, biographiques ou synthétiques) accentue ce côté chaleureux : les hommes dont il est question ici nous deviennent proches, on les suit dans leur aventure spirituelle, on découvre comment ils sont parvenus à leurs systèmes ou leurs positions théoriques. Parallèlement, et puisque le livre traite principalement des personnages connus, il est fait mention des éventuelles légendes ou folklores divers qui circulent dans la vulgate à leur propos, et les auteurs ont soin de les évoquer pour s'en démarquer, sinon par une analyse fouillée qui dépasserait le cadre de l'ouvrage, du moins par des remarques critiques plus nuancées.

- Mais nous voyons la légitimation de ce livre et du choix de la période traitée dans le fait, justement, que le point de départ choisi, la Renaissance, est celui de l'émergence de la notion même de figure. Parce que l'homme se recentre sur lui et pense le monde d'une manière nouvelle, à travers sa propre singularité humaine et terrestre, il peut devenir une figure, et c'est pourquoi ce livre peut être lu comme le récit de la naissance même des figures du monde moderne, de leur esquisse jusqu'à leur complet développement.

Les auteurs ne nous livrent pas un exposé détaillé et savant de tout ce qui s'est fait au long de cette vaste période, mais bien plutôt une promenade à travers quelques siècles d'histoire, avec des pauses qui sont comme autant d'arrêts sur image, lorsque nous croisons ces grandes figures qui font l'objet de l'ouvrage. Certains chapitres sont consacrés exclusivement à un auteur (Descartes, Spinoza, Voltaire, Kant, etc.), et présentent, à côté des éléments principaux de sa biographie, l'exposé de ses positions théoriques fondamentales et le contexte socio-historique de leur apparition. L'ampleur de la période traitée empêche naturellement que toutes les personnalités marquantes de ces siècles soient examinées dans le détail, et les auteurs sont parfois dans l'obligation de ne parler d'un philosophe, d'un écrivain, que par allusion, ou en utilisant des raccourcis qu'on peut parfois discuter, mais ils sont tous universitaires et au fait de leurs sujets, et de ce fait évitent toujours l'écueil classique de la « simplification contre-sens ».

Le désir qu'ont eu les auteurs de rendre plaisant et agréable ce cheminement parmi les figures essentielles et les événements de ces siècles, est encore attesté par le choix des liens internet proposés dans le CD-Rom accompagnant l'ouvrage. Ce CD-Rom contient l'intégralité du texte du livre, auquel est adjoint, par chapitre, une liste de sites internet pour chaque thème croisé. Ces sites sont eux-mêmes une invitation à la découverte, mais non sur le mode érudit : on nous propose, ici un texte de Machiavel, là une vie de Shakespeare ou ses poèmes, ailleurs une mise au point sur l'histoire des religions, sur le règne de Louis XIV... Des morceaux choisis du côté du cœur, dirons-nous, par petites touches, et qui dessinent pour le lecteur un paysage intellectuel riche et varié dans lequel il aura plaisir à se perdre. Et pour ceux qui désirent poursuivre leurs investigations de manière plus savante, chaque site, comme il est

d'usage sur internet, donne accès à une autre série de liens, le lecteur ayant ainsi la possibilité de retrouver des sites aux formes plus académiques ou scientifiques (on regrettera seulement qu'un certains nombre de liens cités, en particulier ceux du serveur Géocities, soient désormais inaccessibles).

L'ouvrage contient trois axes, trois périodes historiques : les siècles de l'aventure, couvrant la période de la Renaissance, et identifiés à un moment d'éveil, au cours duquel l'homme se recentre sur lui-même et reconsidère parallèlement sa conception de la nature et de l'univers ; le siècle de la raison, le XVII^e siècle, avec l'émergence de la pensée rationnelle, le développement de l'instrument raison pour régler les questions politiques, esthétiques, spéculatives. On trouve dans cette partie un exposé des positions rationalistes et empiristes. Enfin le siècle des Lumières, le combat qui y est mené contre l'obscurantisme et le despotisme, l'expansion du savoir de manière cosmopolite, et l'aboutissement de ces grands mouvements intellectuels et sociaux dans la Révolution Française.

Dans la première partie, consacrée aux siècles de la Renaissance, les auteurs montrent comment vont se mettre en place les éléments qui constituent des points de départ au voyage dans lequel on veut nous emmener. Les auteurs font un tour d'horizon, assez complet, si l'on considère la richesse intellectuelle et artistique de cette époque, de ce qui se produit dans le domaine des arts, des lettres, et des sciences, de la religion, en mettant l'accent sur le caractère fondateur et novateur de ces produits de l'esprit.

On y montre ainsi comment la Renaissance est le moment où l'homme, se séparant du ciel sans pourtant en nier l'existence ou l'importance, va se focaliser sur lui-même, et acquérir par là une figure (ce qui justifie le titre de l'ouvrage), comment il en vient à se prendre pour objet de réflexion et d'attention. C'est le moment de l'Humanisme, qui, donnant une nouvelle perspective sur l'homme terrestre et sa nature, va préparer le terrain pour la mise en place de la problématique du *sujet*, qui s'élaborera dans les siècles suivants. On découvre par exemple les débuts de la notion de propriété intellectuelle, et ses origines.

Il est montré parallèlement comment cet homme renaissant va rendre le monde commensurable à ses mesures et le considérer d'un œil nouveau (la perspective et la construction de l'espace en peinture, dans un chapitre sur l'art). Les sciences prennent alors un tour nouveau, l'astronomie, les mathématiques, la science du vivant, tout en s'élevant à un plus grand niveau d'abstraction et de précision, cherchent cependant à penser le réel (la navigation, les finances, la chirurgie etc.).

Ce qui apparaît dans la présentation qui est faite des événements intellectuels de cette période, c'est une sorte de focalisation sur un monde désormais mesuré, calculable, rationalisé, dirons-nous, une nouvelle conception de la réalité elle-même. Le rapport de l'homme à Dieu est réinterrogé, c'est le moment des réformes et des contres-réformes religieuses, autant de crises qui contraignent à la remise en question. L'État est lui aussi repensé, dans la diversité de ses modalités, mais à partir de paramètres renouvelés : le réalisme politique de Machiavel pense l'homme tel qu'il est, et expose les principes de son insertion concrète dans les mécanismes divers des pouvoirs terrestres, tandis que Thomas More, dans son Utopie, examine de manière critique l'organisation des rapports sociaux et la vie politique de son époque, et propose, par le moyen de la comparaison littéraire, un modèle politique et social nouveau et subversif.

Cette première partie de l'ouvrage montre donc comment surgissent des points d'origine, des commencements, dans tous les domaines de la pensée, et il est fait une

part importante à la découverte et au développement de l'imprimerie, dont le rôle dynamique fut capital pour la diffusion de ces idées et la continuation de ces commencements.

La seconde partie examine la façon dont ces idées cheminent et se développent pendant le siècle de la raison (le XVII^e), siècle des crises et des révolutions. Les auteurs y montrent comment se conquiert peu à peu la liberté dans tous les domaines, liberté civile et politique, liberté intellectuelle, cependant que se structure encore plus fermement l'ordre classique.

Les deux premiers chapitres s'attachent à rendre compte des événements politiques en Angleterre, qui cherche son équilibre politique, entre royauté et parlementarisme, au milieu des tensions religieuses permanentes, qui mènent d'ailleurs à la scission de l'Église d'Angleterre.

Dans ce contexte de crise de l'État se développent plusieurs théories politiques fondamentales et fondatrices, ce qui justifie l'examen de la situation historico-politique anglaise au début de cette seconde partie. C'est le moment où l'on repense le droit et la loi, en particulier en tentant de comprendre les principes du droit, à l'état de nature et dans le cadre d'une communauté civile. Les auteurs examinent les positions contractualistes de Hobbes, de Locke. Il s'agit pour ces penseurs de déterminer ce qu'est l'ordre social, pour construire un ordre politique juste et assurant la liberté de chacun. Pour Hobbes, Le Léviathan, pouvoir absolu et non rapporté à une transcendance, apparaît de fait comme une solution aux guerres civiles et aux controverses religieuses, en ce qu'il permet de structurer un nouvel ordre social fondé sur le pacte civil, qui requiert le consentement de ceux qui sont soumis au pouvoir politique. C'est également la notion de pacte social qui est pour Locke le fondement de la communauté civile, dans laquelle le pouvoir politique constitue un remède contre l'individualisme qui règne à l'état de nature.

Les chapitres suivants dressent les portraits des figures fondamentale de ce siècle, en suivant à peu près l'ordre chronologique, mais c'est dans cette succession que le lecteur reste parfois quelque peu surpris des sauts qu'on lui fait faire. Certes, l'ouvrage se présente plus, on l'a dit, comme un livre ressource, que le lecteur peut parcourir de manière non linéaire, mais dans la continuité des chapitres, et c'est la limite d'un tel ouvrage qui a pour objet de dresser le tableau le plus complet possible de l'ensemble des grandes problématiques de ces siècles, on souhaiterait peut-être que l'ordre ne soit pas uniquement temporel. Le saut d'un domaine à l'autre, de la philosophie politique aux progrès de la science, ou aux œuvres de Descartes et de Spinoza, est parfois un peu abrupt. En revanche, l'examen des œuvres intellectuelles ne se fait pas sans un exposé clair du contexte de leur apparition, et donne lieu à des synthèses très dynamiques, qui manifestent de la part des auteurs un désir de tenir sur les auteurs classiques un vrai discours, en place des clichés ou des résumés maintes fois rencontrés dans les manuels ou les livres de vulgarisation.

L'état et l'évolution des sciences de ce siècle sont traités dans deux chapitres, l'un sur Galilée, l'autre sur Newton. De l'un et de l'autre, il est montré - ce qui justifie leur examen singulier - en quoi ils constituent une « révolution » scientifique, et les auteurs mettent l'accent sur leurs parcours intellectuels, les modalités de leurs découvertes, tout en exposant brièvement la teneur de leurs positions scientifiques. On voit bien comment en ce siècle de la raison, la nouvelle conception du monde développée à la Renaissance, conduit d'une part à privilégier à la fois une vision mécaniste du monde, d'autre part à accorder une importance de plus en plus capitale, épistémolo-

giquement, aux notions d'observation et d'expérimentation comme instruments de validation de la théorie. À cette époque, la science reste encore liée à la religion, (malgré ses oppositions à l'Église instituée), dont elle se détachera progressivement au siècle suivant. Mais l'idée commence à se faire jour que l'entendement humain, parce qu'il peut s'élever à une conception pure des lois nécessaires de l'univers, s'égale en nature, sinon en degré, à l'entendement divin.

Le chapitre sur Descartes est assez original à sa manière, en ce qu'il rompt avec les manières traditionnelles d'aborder l'œuvre de ce philosophe. L'accent est certes mis sur la notion de sujet, puisque Descartes constitue, comme l'a montré Husserl, le point d'origine de la philosophie du sujet au sens moderne, mais on ne met pas l'accent sur la théorie de la connaissance. On nous montre bien plutôt comment cette dernière est subordonnée à la philosophie pratique (la morale) et à l'exigence de liberté, dont il est montré qu'elle se pose, avec Descartes, en absolu.

Les auteurs nous proposent également un tableau clair de la France pendant le règne de Louis XIV, dans un chapitre où sont expliquées dans leurs grandes lignes les fonctionnements d'une société désormais organisée autour du point focal constitué par la Cour et l'autorité absolue du Roi. On nous montre la coexistence d'un ordre classique régi par la rationalité (avec un arrêt sur Pascal et Port Royal, par exemple), et d'une pensée non-conformiste représentée particulièrement par le mouvement libertin.

Cette existence parallèle entre deux axes de pensée est résumée, d'une certaine manière, dans l'opposition théorique entre l'empirisme de Locke, et le rationalisme de Leibniz (chapitre 12), à propos de l'origine de nos connaissances et de nos idées. La thèse lockienne de l'origine sensible des idées et son opposition à Descartes sont exposées de manière relativement détaillée et claire, de même que les liens entre cette théorie génétique de la connaissance et ses répercussions sur la philosophie morale, qui ne peut plus être pensée de la même manière si on nie l'existence innée de principes moraux dans l'esprit humain. Face à Locke, mais en même temps, comme un moment de synthèse entre ce dernier et Descartes, Leibniz soutient la thèse d'un innéisme virtuel. Selon lui, l'universalité des idées rend nécessaire leur innéisme, mais leur complet développement ne peut s'accomplir que dans le temps et l'expérience sensible. Leibniz retravaille la notion de puissance et rend compte du monde comme d'un système de substances dynamiques, système créé par Dieu en vertu du principe de raison suffisante et du principe d'harmonie, et à la différence de Descartes qui voyait dans la pensée la fonction essentielle de la substance, Leibniz met en place la difficile théorie de la monade (ici exposée brièvement) qui est dite représenter et exprimer l'univers. Il était impossible, dans le cadre des chapitres assez courts, de présenter un exposé détaillé de ces théories complexes, mais les notions essentielles sont posées, offrant ainsi au lecteur une vision globale des systèmes des auteurs et des liens entre leurs différents points théoriques d'une part, et leur parcours et leur œuvre d'autre part.

La troisième partie enfin, traite du siècle des Lumières, en insistant particulièrement sur l'esprit de liberté qui souffle dans toute l'Europe, et s'étend sur le Nouveau Monde. La raison s'y révèle dans sa force critique et son pouvoir judiciaire, et l'ensemble des chapitres semble nous amener progressivement vers ce qui est présenté comme le lieu de son épanouissement et son œuvre ultime, la Révolution française.

Dans un chapitre introductif, Madame Boulad-Ayoub dresse le portrait rapide des révolutions intellectuelles, politiques et sociales de ce siècle, révolutions qui s'effectuent selon le principe énoncé par Kant : « *Sapere aude, aie le courage de te servir de*

ton propre entendement!», révolutions de la rationalité nouvelle qui, tout en reconnaissant leurs dettes à l'égard des méthodes et des enseignements des siècles précédents, travaillent à les dépasser pour faire souffler partout le vent de liberté qui envahit tous les domaines. On y voit régner l'esprit philosophique, défini par Diderot comme un « esprit d'observation et de justesse, qui rapporte tout à ses véritables principes », et la figure dominante est celle de l'honnête homme, « homme éclairé, pénétré d'esprit critique, pratique et soucieux de la réalité quotidienne ». C'est aussi le siècle où s'épanouissent les salons, lieu de diffusion des Lumières et de lutte contre l'obscurantisme. Les intellectuels et les artistes mettent au cœur de leurs préoccupations le thème du bonheur, qui, s'il est recherché sous la direction de la raison et associé à la vertu, doit conduire à l'harmonie, aussi bien personnelle que collective. Puisque l'homme vit en société, il convient de penser précisément les principes et les lois qui régissent ces sociétés, afin de retrouver les fondements d'un agir à la fois rationnel et soucieux de la personne, de ses désirs et de ses intérêts fondamentaux, ce qui explique que les auteurs de ce siècle retravaillent la notion de nature, dans laquelle on situe le fondement de la liberté humaine, et qui est repensé comme une sorte de législateur universel.

Dans la continuité du retour à l'homme et à son intra-mondanéité, qui prend racine dans les siècles précédents, s'effectue dans cette période ce que nous pouvons interpréter comme une focalisation sur le *point* : on revient définitivement à l'homme comme point dans un espace désormais quadrillé et mesuré rationnellement grâce aux instruments méthodologiques nouveaux de la science, on revient à l'ici et maintenant de la sensation et de la perception, qui sont pour l'empirisme moderne de Hume ou le sensualisme de Condillac les points d'origine de toutes nos connaissances, on revient au moment singulier du plaisir, en particulier dans les arts, mais aussi dans les mœurs. Ce recentrage sur le point n'est cependant pas auto-limité : c'est à partir de ce retour à l'immanence que va se produire le passage, médiatisé de manière nouvelle, vers l'universel et le transcendant (voire le transcendantal). Le point est resitué dans l'espace infini, le moment dans le temps illimité, la nature morte, qui donne à voir l'objet dans sa plus pure immanence, est par là même ce qui semble le seul passage possible vers son éternité et son essence. Il nous semble très intéressant, à la lecture de la synthèse des œuvres de ce siècle, de voir émerger ce qui ressemble finalement à l'émergence d'une conception dialectique du réel, qui accède à l'universel en faisant le passage par l'immanent, au lieu de penser le sensible et l'intelligible ou le transcendant comme deux modes auquel on accéderait de manière séparée.

On voit saillir dans ce contexte plusieurs personnalités dominantes : Montesquieu, que ses analyses des règles sociales du droit politique instituent pour la postérité comme le fondateur de la science politique moderne ; Rousseau, qui entreprend une anthropologie à travers laquelle il repense les concepts de nature, de droit, de loi, et de raison, et examine dans son Contrat Social la notion fondamentale de volonté générale, qui fait du peuple-souverain la source de la loi, conception qui sera au fondement même de la pensée de la révolution française ; Voltaire, et ses combats contre l'intolérance et le fanatisme, qui font de lui le philosophe des lumières par excellence ; Diderot, ainsi que tous les collaborateurs du projet emblématique des lumières, l'Encyclopédie, dont les auteurs font un exposé clair des objectifs, de la facture, des procédures et de la postérité. Plus tard Goethe, dont l'œuvre multiple traverse le siècle et peut être vue comme le miroir de ses évolutions intellectuelles et idéologiques. Enfin Kant, qui effectue ce qu'il nomme lui-même sa révolution copernicienne dans le domaine de la théorie de la connaissance, en s'interrogeant non plus sur les objets de la connaissance eux-mêmes, mais sur les

conditions de possibilité de cette connaissance. À travers un exposé succinct de sa philosophie transcendentale, qui réattribue à la raison sa fonction à la fois critique et législative, les auteurs nous donnent la mesure de l'ampleur de sa contribution à la philosophie moderne. On regrettera cependant que l'accent soit mis uniquement sur la philosophie spéculative, et qu'il ne soit pas fait état du pan essentiel de son œuvre qu'est sa philosophie pratique.

L'ouvrage se termine enfin avec un examen de ce qui est considéré par les auteurs comme l'aboutissement logique, la réalisation, au sens propre du terme, de ces grands mouvements de pensée et de libération, à savoir la refondation du corps social et politique qui s'effectue avec la révolution américaine et la déclaration d'indépendance des Etats-Unis d'une part, la Révolution française d'autre part. Les auteurs mettent l'accent, pour cette dernière, sur la rupture formidable qu'elle constitue pour les peuples, qui voient le vieux monde s'écrouler, tout en montrant que c'est bien l'ensemble des idées « qui ont animé la pensée politique des Lumières, c'est-à-dire la notion de loi, la notion de constitution, la notion de droits de l'homme », qui « vont se retrouver coulées dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen ». L'avènement de l'état de droit et la fondation de la République, sur lesquels s'achève le long chemin que le lecteur vient de parcourir, ressemble effectivement au fruit longuement mûri dont le livre entier vient de nous montrer la croissance, à partir de ses germes éloignés et encore ignorés comme tels, dans l'éveil de la Renaissance.

Ce livre se présente donc à la fois comme une bonne vulgarisation et une invitation à l'approfondissement, une promenade dans laquelle l'érudit aura plaisir à retrouver des textes connus, des portraits chaleureux des auteurs qu'il apprécie, et des précisions sur d'autres dont il n'est pas spécialiste. L'ouvrage dans son ensemble fait bien le point sur les correspondances entre les divers domaines de la pensée, en ce sens qu'il met l'accent sur l'évolution des états d'esprit à chaque époque, et fait également état des interactions permanentes entre les œuvres qui font changer les mentalités, et les mentalités qui modifient les œuvres, ce qui permet de comprendre plus précisément l'émergence des différentes productions de l'esprit.

Pour l'étudiant, auquel il s'adresse plus particulièrement, ce livre représente une excellente ressource, puisqu'on y trouve les références aux figures incontournables, des textes canoniques, et une bibliographie riche. Les chapitres sur les auteurs sont clairs, les œuvres majeures sont au minimum citées, si elles ne sont pas traitées spécifiquement. Le cadre de ce travail ne permettait pas aux auteurs de rentrer dans le détail de chaque œuvre, de chaque auteur ou problématique, mais l'ensemble constitue une bonne vulgarisation, dans le sens le plus positif du terme, qui éveille chez le lecteur le désir d'en connaître plus sur les figures rencontrées, et lui fournit les moyens de le faire.

On regrettera cependant deux choses : la première tient à la conjonction entre un propos très vaste (plus de trois siècles d'histoire intellectuelle, politique et sociale) et à la composition collective de l'ouvrage, qui lui donnent parfois un caractère un peu fragmentaire, dont on comprend finalement qu'il n'était qu'une illusion, puisque la synthèse a eu lieu, et que la logique du chemin nous apparaît assez clairement, mais qui en cours de lecture déroutent parfois, en dépit de la continuité chronologique qui maintient malgré tout une ligne directrice. Les chapitres sont thématiques, mais l'ordre des thèmes n'est pas toujours visible. Également, même si nous comprenons parfaitement qu'il était nécessaire de procéder à des choix dans les sujets et les auteurs traités, on aurait souhaité quelquefois une justification plus claire de ces choix. On trouve

ainsi des chapitres entiers consacrés à la peinture et l'architecture, quand la musique est à peine évoquée.

Le second point tient à la forme du discours tenu. Ce texte s'adresse prioritairement à des étudiants, ou des esprits curieux qui n'ont pas nécessairement une formation académique, même s'il est aussi plaisant pour des spécialistes, pour les raisons que nous avons déjà évoquées. Mais il entre dans cet ouvrage, en quelques endroits, une certaine irrégularité quant au niveau de discours, en ce sens que certaines notions complexes, ou simplement un peu spécialisées, sont parfois involontairement tenues pour évidentes, bien qu'il soit presque impossible que le public auquel s'adresse le livre en ait connaissance, quand par ailleurs, d'autres points relativement connus sont exposés comme si on s'adressait à un lecteur ignorant.

Cela n'enlève cependant rien au charme de cet ouvrage, qui a le mérite, à notre avis, d'éveiller ou de réveiller le désir de retourner aux œuvres et aux auteurs essentiels, qui sont présentés avec tout le relief que leur confère leur grande profondeur, et que fait apparaître clairement leur mise en perspective dans l'histoire.

AXELLE MARTIN
UCAM

Livres reçus (automne 2002)

La démocratie délibérative
Volume 29, numéro 2, automne 2002

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/006315ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/006315ar>

[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

(2002). Livres reçus (automne 2002). *Philosophiques*, 29 (2), 419–420.
<https://doi.org/10.7202/006315ar>

Livres reçus (automne 2002)

- Abel, Olivier, *De l'amour des ennemis et autres méditations sur la guerre et la politique*, Paris, Albin Michel, 2002, 346 pages.
- Baertschi, Bernard et Mulligan, Kevin (dir.), *Les nationalismes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, 249 pages.
- Droit de suite*, numéro de mai 2001 « À la recherche du réel », 135 pages.
- Hegel, G.W.F., *Écrits sur la religion (1822-1829)*, Avant-propos, Introduction et Traduction de Jean-Louis Georget et Philippe Grosos, Paris, Vrin, 2001, 177 pages.
- Hess, Gérald, *La métamorphose de l'art. Intuition et esthétique*, Paris, Éditions Kimé, 2002, 180 pages.
- Jean de la Rochelle, *De l'âme*, Introduction, traduction et notes par Jean-Marie Vernier, Paris, Vrin, 2001, 257 pages.
- Lagueux, Maurice, *Actualité de la philosophie de l'histoire. L'histoire aux mains des philosophes*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2001, 229 pages.
- Laugier, Sandra (éd.), *Carnap et la construction logique du monde*, Paris, Vrin, 2001, 322 pages.
- Laurier, Daniel, *L'esprit et la nature*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2002, 190 pages.
- Madison, G.B., Fairfield, Paul et Harris, Ingrid, *Is there a Canadian Philosophy ? Reflections on the Canadian Identity*, Ottawa, University of Ottawa Press, 2000, 218 pages.
- Martin-Haag, Éliane, *Voltaire*, Paris, Vrin, 2002, 192 pages.
- Matheson, Peter, *The Imaginative World of the Reformation*, Minneapolis, Fortress Press, 2001, 153 pages.
- Park, Désirée, *Problèmes contemporains. La société pluraliste*, Traduit de l'anglais par Ethel Groffier, Paris, L'Harmattan, 2001, 103 pages.
- Pelabay, Jeanie, *Charles Taylor, penseur de la pluralité*, Paris, L'Harmattan, 2001, 424 pages.
- Platon, *La République*, Traduction, notes et présentation par Georges Leroux, Paris, Garnier-Flammarion, 2002, 802 pages.
- Prera-Flores Anaisabel et Vermeren, Patrice, *Philosophie de la culture de la paix*, Paris, L'Harmattan, 2001, 84 pages.
- Rabotnikof, Nora ; Velasco, Ambrosio et Yturbe, Corina (dir.), *La tenacité de la politique*, Paris, L'Harmattan, 2002, 226 pages.

Vermeren, Patrice, *Le rêve démocratique de la philosophie d'une rive à l'autre de l'Atlantique* suivi de *Essai de philosophie populaire* par Amédée Jacques, Paris, L'Harmattan, 2001, 324 pages.

Walters, Gregory J., *Human Rights in an Information Age, A Philosophical Analysis*, Toronto, University of Toronto Press, 2001, 335 pages.

Outre les ouvrages qui apparaissent dans cette liste, la rédaction de *Philosophiques* peut obtenir, pour fin de compte rendu, la plupart des livres publiés récemment aux Presses Universitaires de France, chez Vrin, au Seuil et à L'Harmattan.

Les personnes désireuses de faire un compte rendu sont
priées de s'adresser à :

Fabienne Pironet
Université de Montréal
Département de philosophie
C.P. 6128 Succ. Centre-ville
Montréal, Québec, H3C 3J7
Tél : (514) 343-7670
Télec : (514) 343-7899
Courriel : pironetf@philo.umontreal.ca

Index du volume 29 (2002)

La démocratie délibérative
Volume 29, numéro 2, automne 2002

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/006316ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/006316ar>

[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

(2002). Index du volume 29 (2002). *Philosophiques*, 29 (2), 421–423.
<https://doi.org/10.7202/006316ar>

Index du volume 29 (2002)

Articles

Baugh, Bruce, Temps, durée et mort chez Spinoza	23
Bove, Laurent, De l'étude de l'État hébreu à la démocratie : La stratégie politique du <i>conatus</i> spinoziste	107
Callan, Eamonn, Réconciliation et éthique de la mémoire publique ..	311
Charles, Sylviane, Le salut par les affects : La joie comme ressort du progrès éthique chez Spinoza	73
Charles, Sylviane et Gagnon, Jacques-Henri, Introduction (Spinoza sous le prisme de son anthropologie)	3
De Cuzzani, Paola, Une anthropologie de l'homme décentré	7
Gagné, Leary, La délibération circonstancielle en théorie démocratique	327
Gagnon, Jacques-Henri, Spinoza et le problème de l' <i>akrasia</i> : Un aspect négligé de l' <i>ordo geometricus</i>	57
Goetz, Rose, La place de l'éviction et de la fuite dans le perfectionnement éthique	89
Gutmann, Amy et Thompson, Dennis, Pourquoi la démocratie délibérative est-elle différente?	193
Kahane, David, Délibération démocratique et ontologie sociale	251
Lagrée, Jacqueline, Sens et vérité chez Clauberg et Spinoza	121
Leydet, Dominique, Introduction (La démocratie délibérative)	175
Nadler, Steven, Spinoza et le problème juif de la théodicée	41
Pourtois, Hervé, Luttés pour la reconnaissance et politique délibérative	287
Weinstock, Daniel Marc, Sécurité et démocratie	351
Williams, Melissa S., Représentation de groupe et démocratie délibérative : une alliance malaisée	215
Yakira, Elhanan, Spinoza et le problème de l'intentionnalité	139
Zaninetti, Andrea, L'importance du mécanisme de projection imaginatif au sein de la démarche éthique spinozienne	99

Étude critique

Tappolet, Christine, <i>Émotion et valeurs</i> (Dumouchel, Paul)	371
Tappolet, Christine, Les émotions et leurs conditions d'adéquation. Réponse à Paul Dumouchel	378

Comptes rendus

Bergen, Véronique, <i>L'ontologie de Gilles Deleuze</i> (Alain Beaulieu)	165
Boulad-Ayoub, Josiane et Blanchard, François, <i>Les grandes figures du monde moderne</i> (Axelle Martin)	411
Boyer, Alain, <i>Hors du temps. Un essai sur Kant</i> (Marceline Morais)	392
Brezis, David, <i>Kierkegaard et les figures de la paternité</i> (Dominic Desroches)	163
Canto-Sperber, Monique, <i>L'inquiétude morale et la vie humaine</i> (André Duhamel)	388
Cassou-Noguès, Pierre, <i>Hilbert</i> (Yvon Gauthier)	391
Goddard, Jean-Christophe, <i>La philosophie fichtéenne de la vie : le transcendantal et le pathologique</i> Manuel Roy	153
Guillebaud, Jean-Claude, <i>Le principe d'humanité</i> (Ryoa Chung)	396
Haar, Michel, <i>La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique</i> (Mario Charland)	402
Hurka, Thomas, <i>Virtue, Vice and Value</i> (Christian Nadeau)	383
Jonas, Hans, <i>Le phénomène de la vie : vers une biologie philosophique,</i> (Kim Sang Ong-Van-Cung)	150
Lamonde, Yvan et Claude Lorin, <i>Louis-Joseph Papineau. Un demi-siècle de combats.</i> (Jean-Claude Simard)	167
Narbonne, Jean-Marc, <i>Hénologie, ontologie et Ereignis</i> (Plotin - Proclus - Heidegger) (Daniel Mazilu)	161
Ong-Van-Cung, Kim Sang, <i>Descartes et l'ambivalence de la création</i> (Syliane Charles)	400
Panaccio, Claude, <i>Le discours intérieur: De Platon à Guillaume d'Ockham</i> (Guy Hamelin)	147
Platon, <i>La République</i> (Benoît Castelnérac)	407

Schelling, F. W. J., <i>Exposition de mon système de la philosophie</i> , suivi de Schelling, F. W. J., <i>Sur le vrai concept de la philosophie de la nature</i> , et Fichte, J. G., <i>Sur l'exposition du système de l'identité de Schelling</i> (Manuel Roy)	155
Vatter, Miguel E., <i>Between Form and Event : Machiavelli's Theory of Political Freedom</i> (Christian Nadeau)	157
Vermeren, Patrice, <i>Le rêve démocratique de la philosophie d'une rive à l'autre de l'Atlantique</i> , suivi de <i>Essai de philosophie populaire</i> , par Amédée Jacques (Laurent Fedi)	395