

Débat public, démocratie délibérative et démocratie contestataire : pour un concept de démocratie post-libérale

Soumaya MESTIRI

Faculté des Sciences humaines et sociales de Tunis

Résumé. – Avec le regain d'intérêt qu'il a suscité chez les historiens puis les philosophes à partir des années 1990, le républicanisme s'est rapidement positionné comme une alternative séduisante au libéralisme, prônant la contestation (Pettit) contre le consensus (Rawls). Certains ont vu dans son arsenal théorique des armes de choix pour rendre justice aux minorités, non reconnues par le libéralisme procédural en général et politique en particulier. Le présent travail s'attache à questionner les prétentions républicaines et à en estimer la réussite effective au regard d'une « minorité particulière » : les femmes.

Mots-clés : libéralisme – républicanisme – femmes – minorités – délibération – démocratie – Pettit - Rawls - Okin

On a coutume de mettre en avant une incompatibilité majeure entre libéralisme et démocratie, stigmatisant, ce faisant, l'intérêt exclusif que le premier accorde à l'élément représentatif et dénonçant les effets pervers de la démocratie dite « constitutionnelle » qu'il fonde. Nombre de penseurs politiques ont néanmoins essayé de résoudre cet antagonisme structurel, notamment en jetant des passerelles entre les paradigmes libéral et républicain, plus ou moins prégnants, plus ou moins avoués, avec des sympathies délibératives plus ou moins affirmées. Je pense naturellement au second Rawls, celui de *Libéralisme politique*¹, mais aussi à Habermas et ses épigones, favorables à des degrés divers, à son modèle délibératif, censé se situer au-delà du républicanisme et du libéralisme.

Ces théoriciens de la souveraineté procédurale, qui, chacun à leur manière, rendent compte de la judicieuse remarque de Tocqueville selon laquelle la

¹ Dorénavant *LP*.
[p. 177-192]

démocratie n'est plus simplement une « *forme* de gouvernement » mais la « *tendance* » par excellence des sociétés modernes – une tendance à l'universalisation normative aux fins de promotion de l'égalité – se heurte malgré leurs efforts aux critiques des républicains dits authentiques, non convertis, qui dénoncent le déficit démocratique de ces penseurs exclusivement préoccupés de consensus. En plaidant pour la contestation, ces républicains proposent la réconciliation de l'efficacité et de l'égalité. Parmi ces théoriciens figure, comme de juste, Philip Pettit et son concept de liberté comme non-domination. Néanmoins, et bien que représentant une percée réelle en matière de théorie de la légitimité politique, le modèle contestataire-délibératif pettitien présente des limites certaines, notamment au regard d'une certaine ontologie holiste qui sous-tend son propos et dont les répercussions sont relativement importantes dès qu'il s'agit de problèmes de reconnaissance et de prise en compte des minorités.

Je me propose donc, au vu de tout cela, de confronter, dans un premier temps, les limites d'un certain procéduralisme au républicanisme de Pettit, dont je m'intéresserai à la version la plus récente et la plus élaborée. L'analyse comparative se fera sur la base du sort que l'une et l'autre théorie réservent à une minorité particulière, savoir les femmes. Je tenterai de montrer ensuite dans quelle mesure il est possible de mettre au jour un modèle démocratique qui puisse rendre compte de la réalité au sein de laquelle nous évoluons aujourd'hui, avec son lot de revendications spécifiques.

RAISON PUBLIQUE ET RECONNAISSANCE

1. Je commence donc par Rawls, que je considère comme un « personnage conceptuel », pour reprendre la terminologie deleuzienne, c'est-à-dire le représentant d'une certaine théorie procédurale de la démocratie ou de la souveraineté. Je me propose d'examiner, plus exactement, si le « tournant civique », qui se manifeste à travers la prise au sérieux de l'autonomie publique et donc de la participation civique, a un ancrage réel dans l'idée de raison publique, censée être le lieu de manifestation par excellence de la civilité au sein de la théorie rawlsienne.

Un mot, pour commencer, sur cette idée de « tournant civique ». Il est toujours assez risqué de lire le début de l'histoire en l'éclairant par la fin, mais néanmoins, je crois que l'on peut dire que ce tournant civique trouve son origine très tôt dans l'œuvre de Rawls, dès 1963 avec la mise en avant de la notion de « devoir de justice ». Celle-ci sera confortée, avec *LP*, par l'idée de consensus par recoupement, elle-même soutenue par l'exigence d'un devoir de civilité dont les modalités ne semblent pas être aussi formelles qu'il n'y paraît à première vue.

Dès 1963 donc, Rawls affirme un devoir naturel de l'humain, devoir qui ne dépend d'aucune convention préalable : nous sommes, dit-il, investis d'une lourde responsabilité, celle de « promouvoir des organisations justes qui

pourtant n'existent pas encore ». Ainsi donc, le devoir de justice ne consiste ni à *conformer* ma conception du bien aux principes de justice, ni simplement à *soutenir*, quand bien même avec un zèle citoyen exacerbé, les institutions existantes, mais à veiller à la « promotion », c'est-à-dire à la *création* de structures politiques justes et équitables. C'est dire si une telle exigence requiert une *réelle* activité citoyenne : la citoyenneté n'est pas un simple statut, mais une tâche à part entière, qui peut s'avérer ne pas être une sinécure : cette « promotion d'institutions justes » peut conduire à quelques sacrifices, même si, précise Rawls, ce coût ne doit pas être « trop élevé ».

Dans *LP*, la propension à donner de sa personne au détriment de ses intérêts particuliers est affirmée avec plus de radicalité et n'apparaît pas, de ce fait, comme un cas de figure exceptionnel. Rawls affirme que les citoyens sont d'accord pour agir conformément aux termes de la coopération sociale sur les bases de laquelle ils se sont entendus au préalable et qu'ils ont tous entérinée et ce, « *même au prix de leurs propres intérêts dans certaines situations* »².

Ce devoir de justice est directement lié à un autre devoir, le devoir de civilité, qui se manifeste essentiellement dans la conception rawlsienne du débat public et dans la recherche d'un consensus par recoupement. C'est là que se concentre la thématique de l'exigence d'égalité une fois le voile d'ignorance levé. Chacun se doit de justifier son adhésion aux deux principes de justice choisis en faisant l'effort d'extraire de la doctrine compréhensive qui informe son existence des raisons proprement *politiques*, raisons que l'ensemble de ses concitoyens sont à même d'entendre et de comprendre. Les uns et les autres se retrouvent donc à égalité dans cette conception de la raison publique envisagée comme un arsenal d'idéaux et de valeurs dans lequel ils viennent puiser des arguments fédérateurs au nom d'un « devoir de civilité ». Honorer ce devoir bien particulier, c'est faire en sorte que la reconnaissance des institutions politiques soit à la fois une reconnaissance *publique* et une reconnaissance *commune*.

2. Manifestement, la conception rawlsienne de la liberté se démarque pour le moins nettement d'une appréhension classiquement libérale de la liberté, comme on la trouve chez Hobbes par exemple. De fait, Rawls troque la non-interférence contre la non-domination, se faisant le défenseur d'une liberté authentiquement républicaine, c'est-à-dire politique. Néanmoins, ces sympathies républicaines ne suffisent pas à transformer l'essai rawlsien dans la mesure où l'idéal de la raison publique tel que le philosophe américain l'envisage concrètement, est extrêmement éloigné de la réalité concrète que Rawls lui donne lorsqu'il s'attache à l'explicitier et à en développer la portée, notamment en termes de participation réelle au débat public et de prise en compte de la différence et de la diversité. À y regarder de plus près, il semble en

2 *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1996, « Introduction to the paperback edition », p. xlii ; nos italiques. Cette introduction n'est pas reproduite dans la traduction française de *LP* puisque cette dernière se réfère à l'original anglais de 1993.

effet que, si Rawls reconnaît l'existence du pluralisme et de la diversité au sein des sociétés constitutionnelles bien ordonnées, ce n'est que pour en rendre compte d'une manière purement formelle, ainsi que la critique féministe de Susan Moller Okin, par exemple, le donne à voir³.

La critique la plus pertinente qu'Okin adresse à Rawls s'exprime dans l'idée selon laquelle Rawls considère *d'emblée* la famille comme étant une institution juste : c'est là un fait acquis qu'il ne remet jamais en question. Une telle position l'empêche d'examiner les manquements, insuffisances et autres discriminations qui peuvent exister en son sein. Au demeurant, affirme Okin, le philosophe américain aurait fait preuve d'incohérence s'il avait choisi cette ligne plus nuancée : dans la mesure où ceux qui font le choix des principes de justice derrière le voile d'ignorance sont des chefs de famille, ils ne peuvent nécessairement pas être en position de « déterminer les questions de justice à l'intérieur des familles »⁴. Si la famille tend réellement à être une institution juste, ainsi que le soutient Rawls, elle doit certainement l'être de façon spécifique, comparativement aux autres institutions, pour que la voix de ses membres les plus désavantagés puisse être entendue.

*L'idée de raison publique reconsidérée*⁵ est l'occasion pour Rawls de répondre aux critiques d'Okin, son interlocutrice privilégiée en matière de féminisme. Bien qu'il cite son ouvrage, *Justice, Gender and the Family*, au même titre que les travaux de Martha Nussbaum ou Linda McClain, les considérant comme les sources qui l'ont amené à croire en la possibilité et la « viabilité » d'une théorie libérale de la justice authentiquement égalitaire pour les femmes, c'est Okin qui vient en premier sur la liste, et ce sont ses thèses qu'il discute, même s'il n'y fait pas référence dans le corps du texte.

Comment le philosophe américain s'y prend-il pour récuser les objections qui lui sont faites ? La thèse centrale qui informe son propos est qu'il ne faut pas confondre absence d'intervention directe avec désintérêt ou institutionnalisation de l'arbitraire. Cette distinction en appelle elle-même une autre, savoir la distinction entre structure de base de la société et associations. La famille est une association comme les autres ; en tant que telle, si les principes

3 Pour autant, dès *LP*, Rawls reconnaît l'acuité de toutes ces questions ; même s'il avoue par ailleurs faire le choix de ne pas y répondre, il n'en demeure pas moins qu'il réaffirme sa foi dans la capacité du libéralisme politique d'y remédier : « On lui [la conception de la justice comme équité] reproche que le genre de libéralisme proposé est intrinsèquement erroné parce qu'il est dérivé d'une conception abstraite de la personne et parce qu'il s'appuie sur une distinction inutilisable entre le public et le privé qui le rend incapable de traiter les problèmes suscités par les différences de genre et par la famille [...] Je crois [...] que les difficultés mentionnées à propos du genre et de la famille doivent pouvoir être surmontées » (*LP*, « Introduction », p. 18).

4 Susan Moller Okin, « Justice and Gender », *John Rawls. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, Chandran Kukhatas (ed.), Routledge, London & New York, 2003, p. 114 ; c'est Okin qui souligne.

5 « L'idée de raison publique reconsidérée », in *Paix et démocratie*, trad. Bertrand Guillaume, Paris, La Découverte, 2003. Dorénavant *IRPR*.

de justice ne s'y appliquent pas directement, ils y imposent néanmoins « certaines contraintes » (*IRPR*, p. 189) :

« Les principes politiques ne s'appliquent pas directement à sa vie interne, mais ils imposent des contraintes essentielles à la famille en tant qu'institution, et garantissent ainsi les droits et les libertés de base, l'autonomie et les possibilités d'action de tous ses membres » (*ibid.*)

Il faut bien comprendre que les principes de justice gouvernent la structure de base de la société, tandis que d'autres conceptions de la justice, compréhensives ou non, s'appliquent aux groupes et associations. S'agissant de l'association familiale, Rawls affirme avec bon sens qu'elle est naturellement organisée selon des lois qui lui sont propres, gouvernée par une régulation privée, celle que choisissent d'instaurer ses membres. Les deux principes de justice rawlsiens, en effet, « ne nous indiquent pas la manière d'élever nos enfants et nous ne sommes pas tenus de traiter ces derniers en conformité avec des principes politiques qui sont dans leur cas hors de propos » (*IRPR*, p. 190). En ce sens très précis, une intervention du public dans le privé n'aurait aucune raison d'être. Toutefois, la famille, en tant qu'élément de la structure de base de la société, ne peut se soustraire au respect des principes de justice politique sous peine de mettre en danger les libertés et les droits des individus qui la composent. C'est la *citoyenneté* qui jette en effet un pont entre public et privé et qui, par-là même, *exige* et *légitime* tout à la fois cette porosité salvatrice :

« Les principes de justice imposent à la famille des contraintes pour le bien des enfants qui, *en tant que citoyens*, sont titulaires de droits fondamentaux, de la même manière que ces principes exigent que les épouses disposent de tous les droits des citoyens (*ibid.* ; nos italiques) ».

Dès lors, l'objection d'Okin selon laquelle le libéralisme politique exclut de son champ d'action les questions de justice à l'intérieur de la famille, est à tout le moins imprécise. Si Rawls ne remet jamais en question le fait que l'institution familiale est par principe juste, c'est parce qu'il la considère comme une association qui a ses propres règles, règles que le libéralisme politique n'a *en soi* aucune légitimité à contester. Ce sont exclusivement des manquements aux droits et libertés de base des membres de cette association particulière qui doivent motiver l'intervention publique. Pour autant, ceci ne signifie pas non plus que le libéralisme politique doive intervenir *automatiquement* dans l'organisation familiale pour lutter, par exemple, contre une division du travail jugée discriminante pour les femmes. Si Okin estime que « la famille est le rouage essentiel de l'injustice entre les hommes et les femmes » (*ibid.*, p. 192), encore faut-il prouver que ce qui est une injustice du point de vue de l'observateur extérieur, avec sa culture et ses principes particuliers, l'est absolument parlant. En cas d'adhésion authentiquement volontaire des différents membres de la famille aux pratiques et comportements qui ont cours

en son sein, rien n'autorise l'ingérence publique. Le libéralisme politique doit dès lors faire preuve de tolérance, quoi qu'il lui en coûte car « c'est seulement la division du travail involontaire qui doit être abolie » (*ibid.*, p. 193) :

« Une conception libérale de la justice peut néanmoins devoir autoriser l'existence d'une division traditionnelle du travail entre les sexes dans la famille – à supposer, par exemple, que cette division soit fondée sur la religion – à condition qu'elle soit pleinement volontaire, qu'elle ne provienne pas de l'injustice, et qu'elle n'y conduise pas (*ibid.*, p. 192). »

Néanmoins, la question de savoir *jusqu'à quel point* cette porosité essentielle des deux espaces public et privé dont parle Rawls peut exister n'est ni vaine, ni réglée d'avance. Il est tout à fait remarquable que Rawls n'exclut en rien la possibilité d'une pénétration *poussée* du second par le premier, de sorte que, s'agissant par exemple de contrer le « despotisme masculin », « les principes de justice qui prescrivent une société démocratique constitutionnelle raisonnable peuvent parfaitement être révoqués pour réformer la famille » (*IRPR*, p. 191). En effet, affirme Rawls,

« Un soi-disant domaine, ou sphère de vie, n'est pas une chose qui serait donnée indépendamment des principes de justice. Un domaine n'est pas une sorte d'espace ou de lieu, *mais simplement le résultat, ou le produit, de la manière dont les principes de justice politique sont appliqués* : directement à la structure de base, et indirectement aux associations qui se trouvent en son sein [...] Si l'on prétend que la soi-disant sphère privée est un espace exempt de justice, alors elle n'existe pas (*ibid.*, p. 191-92 ; nos italiques). »

Affirmer que toute sphère de vie est le résultat de l'application des principes de justice n'est pas anodin : c'est insister lourdement sur le lien organique qui unit le public au privé et briser le préjugé selon lequel les deux espaces co-existeraient parallèlement sans jamais entrer en contact l'un avec l'autre.

Le présupposé qui sous-tend le propos d'Okin, on l'imagine aisément, est qu'un tel lien trouve rarement à s'actualiser : les manquements et autres préjugés seraient traités superficiellement au regard de la volonté, plus ou moins consciente, de maintenir une scission effective entre les sphères publique et privée et ce, indépendamment de tout ce que Rawls pourrait avancer au nom du respect de la liberté individuelle. Car au final, comment distinguer une adhésion « pleinement volontaire » à une division sexuelle du travail objectivement inique fondée sur la religion, d'une soumission forcée ? La définition que donne Rawls lui-même, trop générale et donc fort imprécise, ne saurait résoudre la question : « affirmer sa religion est un acte volontaire lorsque toutes les conditions environnantes sont raisonnables ou équitables » (*ibid.*, n. 68). De sorte que le jugement d'Okin selon lequel la question demeurerait, en dernière instance, totalement tributaire d'une tradition patriarcale subsistant de manière latente – malgré toute la bonne volonté de ceux qui y

appartiennent pour tenter de remédier aux injustices qu'elle entraîne – ne serait pas, tant s'en faut, dénué de pertinence. La théorie républicaine, telle qu'elle est développée par Pettit, fait-elle mieux que le libéralisme procédural rawlsien ?

DU CONSENSUS CONSENSUEL AU CONSENSUS CONTESTATAIRE

Un mot pour commencer sur le lien opéré ici entre républicanisme et féminisme. D'aucuns objecteront que le républicanisme n'est pas spécialement reconnu pour son féminisme ni, plus généralement pour sa défense d'une citoyenneté paritaire, tant s'en faut. La remarque est fort juste – s'agissant du premier point, il n'est que de lire le livre V de l'*Émile* pour être définitivement convaincu – mais cela ne saurait empêcher une réflexion *d'inspiration* républicaine d'être féministe, d'autant que la volonté de promouvoir un corps civique composé exclusivement de citoyens de sexe masculin a peu à voir avec un rejet de principe du féminin. Ainsi, si l'entreprise de séduction du républicanisme n'a pas attiré à lui les féministes, « la raison n'en est pas l'existence d'un désaccord de fond avec l'idéal républicain. Cette raison est à chercher plutôt du côté du lien qui existait – en partie sous l'influence d'une mauvaise histoire populiste – avec des images plus ou moins machistes de la participation démocratique et de l'activisme politique »⁶.

L'alliance entre contestation et délibération, considérées comme deux moments démocratiques distincts à l'intérieur d'un même paradigme ainsi qu'invite à le penser Pettit, est-elle susceptible de permettre la reconnaissance de la « minorité féminine » ? Afin de répondre à cette question, il est bon de commencer par examiner ce qui oppose le républicanisme contestatairo-délibératif de Pettit au libéralisme procédural.

En effet, comme on le sait au moins depuis Rawls et son intuition, dès 1951, d'une méthode « impartialement arbitraire », puis son concept de « justice procédurale pure », si la procédure est juste, c'est-à-dire si elle respecte un certain nombre de conditions considérées comme fondamentales, alors ses résultats le seront aussi. Or Pettit montre que cet automatisme est loin d'être systématique. Ainsi, notamment dans ses travaux avec Christian List, s'attache-t-il à montrer que la démocratie délibérative est confrontée à un « dilemme discursif » qui met sérieusement à mal la rationalité du résultat des délibérations publiques, au moins pour celles d'entre elles qui dépendent

6 Philip Pettit, *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, trad. Patrick Savidan et Jean-Fabien Spitz, Paris, Gallimard, 2004, p. 183-84. Pour des analyses pertinentes sur le républicanisme pettitien, voir *Common Minds, Themes of the Philosophy of Philip Pettit*, Brennan, G., Goodin, R., Jackson, F., and Smith, M., eds Oxford, Oxford University Press, 2007.

logiquement de certaines prémisses indépendantes⁷. Les conclusions de Pettit sont édifiantes : dans pareils cas, il y a de grandes chances qu'une décision collective aille à l'encontre des préférences individuelles manifestées par les réponses données à chacune des prémisses.

Qu'est-ce à dire exactement ? Le dilemme en l'occurrence est précisément le suivant : soit l'on « individualise les raisons », ainsi que l'affirme Pettit, et l'on aura ainsi rendu justice aux préférences des uns et des autres à l'intérieur d'un choix proprement collectif. Mais ce faisant, l'on aura pris un risque important, celui de trancher en faveur d'une décision irrationnelle. À l'inverse, en « collectivisant les raisons », on se sera prémuni contre un choix irrationnel, mais prit le risque de ne pas avoir été à l'écoute des *individus*. Le choix semble alors se résumer dans l'alternative suivante : adopter un *modus ponens*, c'est-à-dire « laisser les prémisses dicter la conclusion », selon une version déterminée au préalable (modèle disjonctif ou conjonctif), ou bien un *modus tollens*, savoir « maintenir la conclusion et réviser une prémisses ou plus ». D'après Pettit, la solution réside dans un mixte des deux, à condition d'y intégrer un élément typiquement républicain, celui de la contestation. On obtient alors le modèle suivant : priorité accordée à la décision collective, c'est-à-dire à la décision finale, avec la possibilité pour les membres du groupe qui se sentent lésés ou incompris d'exiger des autres de justifier le choix entériné, notamment de se prononcer, en usant de raisons susceptibles d'être entendues, sur la validation du modèle disjonctif ou conjonctif⁸.

Pettit ne mentionne nulle part la possibilité de généraliser son dilemme discursif à la « question multiculturelle », ou de rendre compte des « déficits » de reconnaissance dont souffrent les minorités. Il prend bien soin, en effet, de préciser que sa matrice théorique ne peut s'appliquer qu'à certains groupes sociaux. Le problème est que le « holisme non collectiviste » de Pettit, ainsi qu'il le nomme lui-même, est et demeure par définition un holisme, avec tous les risques oppressifs qu'il comporte *par définition*. Les modèles discursifs bâtis sur ce type d'ontologie, s'ils se révèlent pertinents et convaincants pour la gestion des conflits du travail, entre employés d'un côté, et direction de l'autre⁹, ont tôt fait de montrer leurs limites s'agissant des minorités culturelles. En un mot, et dans la mesure où il ne s'agit pas simplement de se prémunir contre les décisions irrationnelles, ce qui vaut pour

7 Christian List & Philip Pettit, « Aggregating Sets of Judgements : An Impossibility Result », *Economics and Philosophy*, 2002, 18, p. 89-110. Voir aussi, des mêmes auteurs, « Aggregating Sets of Judgements : Two Impossibility Theorems Compared », *Synthese*, 2004, 140 1-2, p. 207-35.

8 Pettit, « Deliberative Democracy and the Discursive Dilemma », *Philosophical Issues*, Vol. 11, 2001, p. 277.

9 C'est très souvent ce type d'exemple qui est donné par Pettit, voire des dilemmes juridiques, quand ce ne sont pas des mises en situation plus « anodines » ou « quotidiennes » (je pense à son dilemme acheter ou non une Volvo).

[p. 177-192]

S. MESTIRI

Arch. phil. droit 54 (2011)

l'entreprise ne saurait valoir pour les identités collectives, et Pettit, naturellement, n'a jamais dit le contraire¹⁰.

Ce qui est en revanche bien plus problématique est ce qui sous-tend le raisonnement du philosophe irlandais, savoir la *conception du groupe* qui transparaît à l'occasion de cette réflexion sur les modalités d'une délibération et d'une décision bien comprises – une conception qui, elle, n'a plus grand-chose de « non collectiviste ». Le groupe, écrit Pettit, est une entité qui se perpétue à travers le temps, malgré les changements d'affiliations, et cette réalité seule en fait l'interlocuteur pertinent (*salient agency*) dont nous devons exiger la contestation ainsi que l'aptitude à fournir des raisons valides à l'appui de ses prises de positions (*conversable*). Mais le groupe ne fait pas que se perpétuer dans le temps indépendamment des changements d'adhésion qui le traversent. Le groupe a souvent tellement de membres que personne ne pourrait espérer garantir la possibilité de la contestation au niveau individuel. [C'est pourquoi] il [le groupe] n'est pas simplement, dans la plupart des cas, le seul interlocuteur qui doit contester, mais le seul possible qui soit disponible pour ce rôle¹¹.

J'aimerais esquisser deux remarques en guise, tout à la fois, d'explicitation et de critique des présupposés de cette définition en la rapportant à la question des minorités culturelles.

1. Inférer, c'est là mon premier point, l'exclusivité du groupe en tant qu'unique interlocuteur valable du fait qu'il est impossible d'individualiser, en termes de raisons valides, la multitude et l'hétérogénéité de ses membres, semble un peu rapide. On comprend mal pourquoi la diversité intra-groupe serait insuffisante pour donner la priorité aux individus sur le groupe, mais tout à fait suffisante pour « collectiviser les raisons ». De fait, postuler l'hétérogénéité des membres d'un même groupe aurait pourtant dû conduire Pettit à affirmer la difficulté de contester lorsque la diversité est si prégnante. Sans compter que postuler que le groupe est la seule entité apte à être contestée ne résout pas la question de savoir qui, étant donné la diversité qui règne entre les membres de l'entité considérée, est habilité à parler au nom de tous. Le problème de la représentation est source réelle de domination, à l'intérieur de groupes ou de minorités qui se font plus ou moins nettement confisquer la parole, et donc la possibilité même de contester. Il n'est que de consulter certaines études pour constater non seulement que les tensions existent dans les groupes féminins en raison de la profonde hétérogénéité de leurs membres, mais également que ces résistances et autres désaccords minent la cohésion du

10 Néanmoins, et dans la mesure où Pettit s'interroge sur la « pertinence de son modèle discursif pour la *démocratie délibérative* » théoriquement mais aussi pratiquement parlant, on se serait attendu à un développement sur la question multiculturelle.

11 Pettit, *ibid.*, p. 285-86 ; nos italiques, notre traduction.

[p. 177-192]

S. MESTIRI

Arch. phil. droit 54 (2011)

groupe jusqu'à l'inhibition, l'empêchant de prendre ainsi une quelconque initiative constructive¹².

Malgré la pertinence de ses analyses sur l'insuffisance de la légitimité procédurale, Pettit laisse entier le problème de l'accès et de la participation effective à cet espace public singulier tout comme le problème de la représentation des minorités, du point de vue de la lutte pour le pouvoir et du rapport de forces intercommunautaires, précisément parce qu'il ne s'intéresse qu'au processus délibératif *en tant que tel*. Pour toutes ces raisons, il semble relativement malaisé d'isoler, contrairement à ce qu'il laisse entendre, un « intérêt commun », c'est-à-dire un intérêt sous-tendu par des « considérations de coopération avouables », savoir des considérations qui ne peuvent être disqualifiées par un groupe engagé dans une délibération collective au motif qu'elles sont inadéquates¹³. Bellamy, qui critique l'irréalisme pettiten, remarque que l'optimisme dont fait preuve le philosophe irlandais le rapproche beaucoup plus de ceux qu'ils critiquent, savoir Habermas et Rawls, qu'elle ne l'en éloigne. L'abstraction de la position originelle ou de la situation idéale de parole se retrouve dans la possibilité affirmée par Pettit de trouver des raisons que personne n'est susceptible de rejeter. Or il paraît difficile, dans une société pluraliste et complexe, continue Bellamy, de trouver ne serait-ce qu'une seule raison qui n'entre pas en conflit avec une autre¹⁴.

2. J'en viens à ma seconde remarque, qui concerne le vecteur discursif de la contestation. Bien qu'il n'y fasse pas allusion, ses tout derniers textes, *Républicanisme* en traite longuement et explicitement. Pour le philosophe irlandais, savoir un langage républicain authentique, tout à fait capable de fédérer les revendications particulières. De fait, parce qu'il se fonde sur l'élimination des interférences arbitraires et de la domination, il fait mieux, par exemple, que le langage libéral classique. Le philosophe est en ce sens tout à fait confiant dans le principe d'une démocratie délibérative « classique », et concentre son effort sur la recherche d'un type de « conversation » capable de rendre compte jusqu'au *sentiment* même d'injustice, c'est-à-dire de l'interférence arbitraire ressentie mais pas forcément effective.

Bien évidemment, penser un langage universel qui soit capable d'exprimer les revendications des uns et des autres, est tout à fait compatible avec la sociologie du groupe défendue par Pettit. Néanmoins, la prise au sérieux de la domination exige, peut-on penser, la multiplication de contre-discours spécifiques et particuliers, tout comme l'hétérogénéité inter-groupale commande de

12 Voir J. M. Bartunek, K. Walsh & C.A.Lacey, « Dynamics and Dilemmas : Women Leading Women », *Organization Science*, vol. 11, n° 6, 2000, p. 608.

13 Pettit, « Minority Claims under Two Conceptions of Democracy », in *Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples*, Duncan & Paul Ivison (eds), Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 208.

14 Voir Richard Bellamy, « Republicanism, Democracy and Constitutionalism », in *Republicanism and Political Theory*, Cecile Laborde & John Maynor (eds), Blackwell, 2008, p. 169-70.

multiplier les contre-publics à défaut de pouvoir faire un sort plus ou moins définitif à la question de savoir qui est habilité à parler au nom du groupe. Or contre-publics et contre-discours supposent de laisser l'autre s'exprimer dans son langage particulier, avec ses idiomes, ses valeurs, son style, parfois plus narratif que réellement argumentatif¹⁵.

En somme, une théorie politique digne de ce nom doit en effet pouvoir combiner les vertus de la politique délibérative avec un réalisme sociologique traduisant la complexité des sociétés postmodernes au sein desquelles les individus veulent à la fois se sentir membres de groupes et de communautés diverses tout étant, dans le même temps, étrangers aux uns et aux autres. Ce phénomène d'*acclusion identitaire* qui fait que les individus sont perpétuellement en transition vers des sphères d'appartenances multiples, doit être pris en compte par tout modèle démocratique qui se dit réellement préoccupé d'équité¹⁶. Nous devons donc nous défaire de cette « ontologie holiste » quand bien même elle serait « non collectiviste ». Même s'il prend ainsi ses distances par rapport aux communautariens, l'essentialisme qui fonde tout son propos en lui permettant de postuler des intérêts communs aisément déterminables, est bien réel. Rappelons en effet que pour Pettit, le groupe reste, seuls changent les membres au fil du temps ; or cette manière de voir les choses est toujours gênante lorsqu'on parle de démocratie et de visibilité des minorités à une époque où le nomadisme est aussi identitaire.

PLURALISME ET RÉCIPROCITÉS

L'une des clés fondamentales pour sortir de l'impasse à laquelle nous mènent conjointement libéralisme procédural et républicanisme est la prise au sérieux de l'idée d'égalité dans la différence qui sous-tend la nécessité même de multiplier des arènes discursives périphériques où se croisent des langages contestataires de nature différente. S'il est possible de mettre au jour un arsenal normatif qui puisse en effet lui donner corps, alors nous aurons de réelles chances de remporter la bataille de la légitimité démocratique. Ce changement de perspective suppose, d'abord, de repenser la question de la réciprocité qui se trouve aussi bien au fondement du libéralisme procédural de Rawls que du républicanisme de Pettit (A) et de réinterpréter de manière plus idoine le « fait du pluralisme » (B).

1. Je partirai de la position d'Okin, telle que développée plus haut. L'intérêt de la critique formulée par la théoricienne féministe réside dans la mise au jour d'intuitions qui gagneraient à être approfondies et systématisées. C'est précisément ce à quoi œuvre un certain féminisme influencé par la théorie

15 Voir Young, « Communication and the Other : Beyond Deliberative Democracy », p. 120-136, in Benhabib (ed), *Democracy and Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1996.

16 Sur l'idée d'acclusion, voir Pierre Bouvier, *Le Lien social*, Paris, Gallimard, 2005.

[p. 177-192]

S. MESTIRI

Arch. phil. droit 54 (2011)

critique. Ainsi, de la dénonciation essentielle mais insuffisante d'un patriarcat avéré, on passe à la nécessité de revoir en profondeur la question des modalités d'une reconnaissance effective de la différence. Il faut pouvoir faire un sort à la question que formule Okin sans véritablement lui donner de réponse : comment s'assurer qu'une situation, une condition ou décision sont le fruit de choix authentiquement consentis par celles qui les vivent ? Le problème se corse, naturellement, lorsqu'il se double de la prise en considération de spécificités communautaires : il est impossible de se satisfaire, ainsi qu'y invite Okin, de l'idée selon laquelle il y a par définition un bon et un mauvais multiculturalisme suivant qu'il assure ou non une promotion effective de l'égalité entre les sexes.

En effet, s'agissant de cultures dites « patriarcales », la théoricienne féministe dénonce vivement le libéralisme « mou » d'un Rawls ou d'un Kymlicka. Dans la mesure où tous deux considèrent la culture comme offrant un contexte de choix aux individus et, partant, invitent à sa préservation, ils négligent le fait que certaines cultures – Okin, vise ici essentiellement la culture musulmane – sont par définition oppressives à l'égard des femmes. Ainsi ces dernières :

« seraient bien mieux si la culture au sein de laquelle elles sont nées venait à disparaître (de sorte que ses membres seraient appelés à s'intégrer dans la culture environnante moins sexiste), ou, mieux, tendait à évoluer vers plus d'égalité à l'égard des femmes – au moins au niveau auquel se trouve la culture majoritaire¹⁷. »

Le propos d'Okin est miné à plusieurs niveaux. *En premier lieu*, l'alternative qu'elle propose est sous-tendue par l'idée que la culture est par définition monolithique, bonne ou mauvaise, patriarcale et liberticide ou égalitaire. Or cette position est difficilement défendable : toute culture recèle des éléments *objectivement* négatifs et il semble pour le moins risqué de distribuer des bons points aussi mécaniquement que le manichéisme okinien le laisse entrevoir. Au-delà de cela, nous pouvons apprécier certains traits culturels et en récuser d'autres, ce qui fait que, *stricto sensu*, nous n'acceptons ou ne récusons jamais une culture en tant que telle. La raison en est que la culture est essentiellement différenciée. Comme l'affirme en effet Benhabib, toute culture est composée de trois stades normatifs différents : le niveau *moral*, qui concerne l'appréhension que nous avons du juste et du bien en tant qu'êtres humains ; le niveau *éthique* qui intéresse ce que nous jugeons satisfaisant pour nous en tant que membres d'une communauté particulière ; le niveau *évaluatif*, qui comprend ce que nous considérons individuellement ou collectivement

17 « Is multiculturalism bad for women ? », *Is multiculturalism bad for women ?*, édité par J. Cohen et M. C. Nussbaum, Princeton, Princeton University Press, 1999, p. 22-23. Notre traduction (une traduction postérieure à la présente communication vient de paraître dans *Raison publique*, 9, octobre 2008, par Solange Chavel, p. 11-27).

[p. 177-192]

S. MESTIRI

Arch. phil. droit 54 (2011)

comme « valable [...] et essentiel pour le bonheur humain »¹⁸. Nous pouvons tout à fait condamner des éléments moraux, éthiques ou évaluatifs propres à une culture donnée, sans pour autant disqualifier ou mépriser le monde qu'elle constitue.

Il y a *ensuite* derrière la proposition okinienne selon laquelle toute culture oppressive doit être abandonnée par ses membres au profit de celle qui, dans la société où ils évoluent, apparaît la moins discriminante, l'opinion à la fois naïve et irréaliste que l'on intègre une culture aussi facilement qu'une entreprise – voire, en cette période de crise, plus facilement encore. Or toute la littérature sur les coûts de sortie ne peut, à tout le moins, que tempérer un tel optimisme¹⁹.

Je n'examinerai pas plus en détail ces deux objections, que les théoriciens du multiculturalisme connaissent bien et auxquels ils ont réservé de larges développements. Plus particulièrement, nombre de penseurs ont initié un débat avec Okin sur ces questions. Ce qui m'intéresse ici directement, néanmoins, est le postulat que la théoricienne ne remet jamais en question, postulat selon lequel c'est l'égalité qu'il faut chercher à réaliser.

Or il semble qu'un égalitarisme radical ne soit pas, tant s'en faut, le sauveur qu'il faille invoquer en la matière. C'est bien plutôt d'une égalité dans la différence dont il est besoin. Ainsi que le soutiennent certaines féministes comme Fraser ou Young, il est en effet illusoire, voire dangereux, de chercher à ignorer les différences intercommunautaires : cette « réciprocité symétrique », pour reprendre le mot de Seyla Benhabib, est inconcevable et chimérique. Comme l'explique Young, critique de la vision de l'espace public d'inspiration habermassienne développée par Benhabib, se mettre à la place des autres, s'agissant d'une relation dialogique, en invoquant une « réciprocité symétrique », revient à nier la spécificité de ceux dont on se dit les égaux. Young rejoint Fraser et sa volonté de mettre en avant les inégalités des différents publics en plaidant pour une « réciprocité asymétrique » : « le respect moral n'implique pas la *réciprocité* », affirme-t-elle en substance²⁰.

Or le républicanisme de Pettit, tout comme le libéralisme de Rawls ou le modèle délibératif de Habermas, se fondent sur l'idéal classique de réciprocité, savoir la réciprocité symétrique. Si elle est clairement affirmée chez les deux derniers comme vecteur de la légitimité – qu'on songe à Rawls lorsqu'il affirme que l'idée de légitimité politique est « fondée sur le critère de réciprocité » (*IRPR*, p. 166), entendant cette dernière comme l'exigence de proposer des raisons susceptibles d'être comprises et acceptées par tout un chacun – elle

18 Seyla Benhabib, *The Claims of Culture. Equality and diversity in the Global Era*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2002, p. 40.

19 Voir par ex. Brian Barry, *Culture and Equality*, Cambridge, Polity Press, 2001 ; Seyla Benhabib, *ibid.* ; Anne Philips, *Multiculturalism without culture*, Princeton, Princeton University Press, 2007.

20 Iris Marion Young, *Intersecting Voices. Dilemmas of Gender, Political philosophy and Policy*, Princeton, Princeton University Press, 1997, p. 49.

constitue, chez Pettit, un postulat fondamental : l'ontologie holiste repose sur le présupposé selon lequel nous sommes en mesure de nous comprendre tous autant que nous sommes, à toutes les échelles, en usant du même langage, et que nous motivons nos décisions librement en étant tous sur un pied d'égalité. Dire cela, c'est oublier non seulement ce hiatus qui sépare l'individu de ses semblables, au sens fort du terme, c'est-à-dire ceux qui partagent la même culture que lui, mais néglige aussi l'importance du fossé qui parfois existe entre cette culture majoritaire et toutes celles qui fleurissent plus ou moins en marge de cette culture « officielle ». En ce sens, et sans pour autant entrer dans une phénoménologie un peu naïve de la différence, de l'ineffable et de l'indicible, que peut signifier proposer une raison acceptable à quelqu'un de culturellement imperméable à ce type de discours ?

2. Une telle conclusion, qui rejette le critère de réciprocité tel que conçu classiquement, invite à repenser « le fait du pluralisme » qui, précisément, motive cette « égalité égalitaire » foncièrement inopérante. Lorsque le philosophe américain affirme que le trait caractéristique des sociétés démocratiques libérales est le fait du pluralisme, lorsqu'il admet la diversité à condition qu'elle soit raisonnable, lorsqu'il part du principe qu'il existe une divergence fondamentale entre l'ensemble des doctrines compréhensives qui sous-tendent la vie des individus et qui en fait des doctrines « irréconciliables », c'est pour rechercher un dénominateur commun qui puisse fédérer les uns et les autres, et non pour valoriser le pluralisme en tant que tel. Car pour rendre réellement compte de la différence, il faut commencer par affirmer l'*incommensurabilité* des valeurs, c'est-à-dire non seulement soutenir que ces dernières « ne peuvent faire l'objet d'une comparaison », non seulement accepter et revendiquer l'idée que cette incommensurabilité signifie aussi *incompatibilité* foncière entre les formes de bien qu'ils représentent au sens où ils ne peuvent être possédés conjointement et simultanément, mais aussi inférer des deux prémisses précédentes la conclusion selon laquelle l'incommensurabilité et l'incompatibilité ainsi définies ont une incidence réelle sur l'être-citoyen des uns et des autres – ce que Rawls ne fait pas lorsqu'il choisit de distinguer nettement ce qui peut nous réunir et ce qui est susceptible de nous séparer.

Comment envisager néanmoins l'affirmation de cette incommensurabilité sans tomber dans l'essentialisme et le perspectivisme social ? Il semble que plutôt que de chercher à *niveler* les inégalités, il faille les faire apparaître pour en tirer le meilleur. C'est d'un « principe de différence *éthique* », pendant du célèbre principe de différence *économique*, dont il est ici besoin, un révélateur d'inégalités en somme. C'est pourquoi l'on ne peut se satisfaire d'une théorie politique qui s'arrête sur la dénonciation de l'essentialisme et du danger qu'il représente. Il est ainsi sans intérêt de stigmatiser les cultures oppressives, comme c'est le cas avec Okin, et d'appeler à ce que les femmes aient réellement voix au chapitre, quand un tel procès ne s'accompagne pas d'une alternative normative constructive. Dans un autre genre, il apparaît totalement vain de récuser, ainsi que le fait Seyla Benhabib par exemple, l'idée

d'incommensurabilité des valeurs comme vecteur essentiel de l'essentialisme et du holisme, si l'on se contente par ailleurs d'instituer le principe d'égalité dans le débat public comme « méta-norme » régulatrice et de distinguer, reprenant la formule d'Habermas, entre syntaxe et sémantique des raisons, sans s'interroger sur la *capacité* ou la « capabilité » des uns et des autres à participer effectivement à la discussion²¹. Pour affirmer que toutes les raisons sont acceptables à partir du moment où elles satisfont le test syntaxique, il faut garantir un certain nombre de conditions en amont du processus, notamment, comme on l'a vu, en termes de lutte de pouvoir intra-communautaires. C'est pourquoi les arènes discursives où l'on a la possibilité de revendiquer également contre la majorité de son propre groupe, dans le langage qui nous ressemble, en ayant la liberté d'élever au débat n'importe quel sujet de discussion, sont primordiales²².



Que retenir de tout ce qui précède ? D'abord qu'une dichotomie raison publique/raisons non publiques, à la Rawls, ne résout pas la question d'une prise en compte effective de la particularité et de la différence ; ensuite que la contestation pettitienne, censée constituer le remède plus ou moins miracle aux insuffisances de la démocratie représentative, demeure – dans la mesure où elle se fonde sur une ontologie holiste – normativement plus proche du consensus, et donc de l'arbitraire, que ne le serait un contre-pouvoir authentique. En réalité, le républicanisme de Pettit et le libéralisme politique de Rawls ne sont pas si éloignés l'un de l'autre, simplement parce que les deux sont travaillés par l'obsession égalitaire *au niveau politique*.

Pour le dire autrement, atteindre le consensus demeure l'objectif premier du procéduralisme rawlsien (et habermassien), le désaccord et la divergence étant considérés comme ce qui est par définition non universalisable et donc potentiellement dangereux. C'est aussi cela que signifie l'autonomie des espaces publics informels affirmée par Habermas, et la reconnaissance d'espaces plus ou moins structurés par une raison foncièrement non publique, accordée par Rawls, elle-même associée à une dépréciation du *modus vivendi*, considéré comme foncièrement instable, parce que changeant au gré des circonstances. Il existe indéniablement une hiérarchie normative, c'est-à-dire quelque chose de bien plus important qu'un simple préjugé favorable au consensus, ce qui conduit Rawls, en l'occurrence, à réduire la différence à un simple « désaccord », présupposant par là même que ce qui réunit l'ensemble des citoyens dépasse de loin ce qui les éloigne les uns des autres. Ainsi que le

21 Benhabib, *op. cit.*, p. 140-41

22 Sur cette idée de l'impérieuse nécessité qu'il y a à n'exclure aucun sujet des débats qui peuvent se tenir dans ces arènes discursives, voir par exemple Benhabib, *ibid.*, p. 120 et surtout Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 120.

note fort justement Catherine Audard, c'est alors de « juxtaposition, pas de pluralisme, qu'il faudrait parler »²³.

De la même manière, la recherche d'un certain consensus demeure prégnante dans le républicanisme de Pettit. S'il ne remplit pas ses promesses, c'est précisément parce qu'il tente de concilier délibération et contestation en concevant la seconde comme une fédération d'intérêts où une majorité se retrouve pour revendiquer et dénoncer certains résultats considérés comme injustes ou arbitraires. Mais ce type de « consensus contestataire » est aussi improbable que le « consensus consensuel » qu'il se propose de battre en brèche.

Or rendre justice au pluralisme passe, en premier lieu, par la nécessité de reconnaître une incommensurabilité des valeurs irréductible à un consensus, de quelque nature qu'il soit. Est-ce là pour autant la fin de tout espoir en un vivre-ensemble qui réunirait les uns et les autres en dépit de leur « asymétrie » ? La réponse à cette question suppose d'élargir la discussion au niveau global, car, aujourd'hui plus que jamais, il faut « penser globalement pour agir localement ». Un impératif nécessairement... hypothétique.



mestirisoumaya@yahoo.fr

23 Ch. Audard, « Formes de la rationalité publique et de la démocratie chez John Rawls », *La modernité en questions. De Richard Rorty à Jürgen Habermas*, sous la direction de Françoise Gaillard, Jacques Poulain et Richard Shusterman, Paris, Cerf, 1998, p. 339.

[p. 177-192]

S. MESTIRI

Arch. phil. droit 54 (2011)