Faculté de philosophie, arts et lettres
Institut supérieur de philosophie
Chaire Hoover d'éthique économique et sociale

LA ROUTE DÉMOCRATIQUE VERS LA JUSTICE
Justice sociale, démocratie et impartialité

Membres du jury :

Walter Lesch, promoteur (UCL)
Hervé Pourtois, promoteur (UCL)
Philippe Van Parijs, lecteur (UCL)
Charles Girard, lecteur extérieur (Université Jean Moulin Lyon 3)
Dominique Leydet, lectrice extérieure (Université du Québec à Montréal)
Jean-Michel Counet, président (UCL)

Thèse réalisée par
Pierre-Étienne Vandamme (Aspirant FNRS)

en vue de l'obtention du grade de
Docteur en philosophie

Louvain-la-Neuve
Année académique 2016-2017

Sommaire

Introduction 1

1. Justice et démocratie 29
1.1. Comment articuler justice et démocratie ? 29
1.2. Qu'est-ce qui fait la valeur de la démocratie ? 48
1.3. Pourquoi la démocratie doit-elle viser la justice sociale ? 89
1.4. Conclusion : justice, démocratie et légitimité 112

2. Justice et impartialité 117
2.1. Morale et impartialité 118
2.2. Construire un jugement impartial 145
2.3. L'impartialité comme non-favoritisme 160
2.4. Impartialité et désavantages 164
2.5. Interprétations concurrentes de l'impartialité 168
2.6. Impartialité et neutralité 190
2.7. Conclusion : une justice procédurale imparfaite 194

3. Démocratie et impartialité 199
3.1. Les liens historiques 200
3.2. Privilèges sociaux et privilèges politiques 204
3.3. Impartialité et majorité 214
3.4. Impartial et partisan ? 221
3.5. L'approche épistémique revisitée 234
3.6. Qu'est-ce qui fait entrave à l'impartialité ? 243
3.7. Conclusion : une promesse frustrée 287

4. Propositions pour des démocraties plus justes 293
4.1. Éducation 299
4.2. Représentation 316
4.3. Participation 344
4.4. Droits 370
4.5. Justice et démocratie au-delà des nations 399

Conclusion 411

Bibliographie 435

Une table des matières plus détaillée est disponible en fin de volume.

Remerciements

Pour leur accompagnement amical tout au long de cette thèse, je tiens à remercier vivement Walter Lesch et Hervé Pourtois. Chacun à sa manière, ils m'ont à la fois soutenu, encouragé et aidé à voir comment améliorer mon argumentation et clarifier mon propos. Je leur en suis très reconnaissant.

Je remercie d'avance également les autres membres de mon jury, qui ont accepté de libérer du temps pour lire et discuter cette thèse : Jean-Michel Counet, Charles Girard, Dominique Leydet et Philippe Van Parijs.

La Chaire Hoover d'éthique économique et sociale a été le lieu idéal pour faire un doctorat, en raison de la compétence et de la disponibilité de ses membres – seniors, juniors et visiteurs –, mais aussi grâce à l'esprit de convivialité qui y règne et qui donne envie d'y passer du temps. Pour leur soutien, leur amitié et leurs nombreux conseils, je remercie tous ceux que j'y ai côtoyés : Christian Arnsperger, Vincent Aubert, Chloé Castagnet, Jean-Michel Chaumont, Anne-France Colla, Thérèse Davio, Emeline De Bouver, Laurent de Briey, Thomas Ferretti, Axel Gosseries, Siba Harb, Refia Kadayifci, Maxime Lambrecht, Louis Larue, Olivier Malay, Sibylla Mayer, Tim Meijers, Thomas Michiels, Thierry Ngosso, Katarina Pitasse Fragoso, John Pitseys, Hervé Pourtois, Yannick Vanderborght, Philippe Van Parijs, Antoine Verret-Hamelin et Danielle Zwarthoed.

Je dois à peu près tout ce que je comprends des théories de la justice à Philippe Van Parijs et des théories de la démocratie à Hervé Pourtois. Je leur en suis grandement redevable.

J'ai également beaucoup bénéficié d'un séjour auprès de José Luis Martí à l'Université Pompeu Fabra de Barcelone, ainsi que d'un séminaire sur le thème « Justice et démocratie » donné par Ian Shapiro à l'Université d'Oslo.

J'ai en outre bénéficié de suggestions, remarques ou commentaires d'un grand nombre d'autres personnes : Sandrine Blanc, Loïc Blondiaux, Luigi Bobbio, Susanne Burri, Thomas Christiano, François Côté-Vaillancourt, Dimitri Courant, Julian Culp, Jens Damgaard Thaysen, Charles Delmotte, Jurgen De Wispelaere, Filip Dorssemont, Pierre-Luc Dostie-Proulx, Daniel Dumont, Bart Engelen, Andrea Felicetti, Josep Ferret Mas, Clément Fontan, Iñigo Gonzáles Ricoy, Philippe Hambye, Samuel Hayat, Daniel Iley-Williamson, Vincent Jacquet, Bru Laín Escandell, Hélène Landemore, Claudine Leleux,

Annabelle Lever, Kasper Lippert-Rasmussen, Andrew Lister, Emanuele Murra, Christoph Niessen, Jean-Paul Niyigena, Charles-Ferdinand Nothomb, Olivier Petit, Aníbal Pineda Canabal, Min Reuchamps, Miriam Ronzoni, Julia Sichieri Moura, Julien Talpin, Isabella Trifan, Nadia Urbinati, Gijs van Donselaar, Bruno Verbeek, Nicholas Vrousalis, Andrew Walton, Erik Olin Wright et Vincent Yzerbyt.

Merci également à Alice pour l'aide à la mise en page et à Anne pour ses relectures.

Enfin, je remercie mes amis, mon frère et mes sœurs, mes parents, mon grand-père et ma belle-famille pour leur soutien et leur affection, et surtout Anne et Zoé pour leur présence quotidienne inestimable.

Introduction

« Ce qui touche tout le monde doit être considéré et approuvé par tous. »
Codex de Justinien, 531 PCN

« Le droit de la majorité est le droit du plus fort, il est injuste. »
Benjamin Constant, 1806

« Une communauté politique qui exerce un pouvoir sur ses citoyens, leur demande allégeance et obéissance aux lois, doit adopter une attitude impartiale, objective à leur égard, et chacun de ses citoyens doit voter, et chaque représentant promouvoir des lois et des politiques gouvernementales en ayant cette responsabilité à l'esprit. »
Ronald Dworkin, 2000

Le 8 novembre 2016, Donald Trump a remporté contre toute attente l'élection présidentielle états-unienne, à la suite d'une campagne ayant prôné ou manifesté le repli nationaliste, l'aveuglement environnemental, la xénophobie, la misogynie et les cadeaux fiscaux aux plus riches. De tels moments nous font légitimement remettre en question la démocratie et son hypothèse centrale, qui sera au cœur de cette thèse : celle de la sagesse du plus grand nombre.

Pourquoi nous fions-nous à des experts-techniciens pour décider de la meilleure manière de construire un bateau, par exemple, mais au plus grand nombre pour décider de la meilleure manière de gouverner ? C'est une question que posait Platon dans son *Protagoras* et qui se pose encore aujourd'hui de manière criante.

La réponse explorée dans cette thèse est double. D'abord, parce que nous ne sommes pas tous d'accord sur ce qui fait un bon gouvernement (alors que nous nous accorderons plus aisément sur ce qui fait un bon bateau[1]), ce qui implique que nous aurions du mal à nous mettre d'accord (autrement que par suffrage universel) sur le choix des experts à qui confier le pouvoir. Ensuite, parce que nous estimons préférable de nous fier au plus grand nombre pour des questions qui touchent aux intérêts

[1] Bien qu'on puisse identifier des problèmes sociaux controversés liés à la construction d'un bateau – son degré de pollution par exemple. Disons donc plus simplement qu'il s'agit d'une question largement technique, *moins* normative et donc moins controversée.

fondamentaux de tous. C'est l'idée de sagesse collective : demander l'avis de chacun devrait déboucher sur des décisions meilleures, plus justes que concentrer le pouvoir de décision dans quelques mains, aussi expertes soient-elles.

Une élection comme celle de Donald Trump fait légitimement douter de cette sagesse. Bien sûr, le faible taux de participation (autour de 53%) et le fait qu'une majorité des électeurs (mais pas des grands électeurs) se soit en fait montrée favorable à Hillary Clinton entachent la pureté procédurale de cette élection. Mais les règles étaient connues à l'avance ; elles étaient les mêmes quand Barack Obama a été élu ; le taux de participation n'était pas beaucoup plus élevé (autour de 58 et 55%) ; et l'on n'a pourtant pas questionné la légitimité démocratique des élections d'Obama en 2008 et 2012. Qui plus est, pour une fois, ce n'est pas le candidat qui a dépensé le plus pour sa campagne qui a été élu[1], Clinton ayant dépensé beaucoup plus que Trump, en frais publicitaires notamment. Il serait donc trop facile de se limiter à dire que ce résultat n'est pas véritablement démocratique. Il se pourrait bien en effet, à l'avenir, qu'un candidat comparable à Trump s'impose plus nettement. Et nous en reviendrions alors à la question principale : peut-on se fier au plus grand nombre ?

La réponse que j'entends défendre est donc positive : malgré tout, oui, on peut s'y fier. La sagesse du nombre est en effet à entendre dans un sens comparatif : le plus grand nombre est plus susceptible de sagesse qu'un plus petit nombre. Cela ne veut pas dire qu'il est sage ou qu'il ne se trompe jamais. Cela signifie juste que les risques d'abus et d'injustices sont moindres quand on donne le pouvoir ultime à tout le monde (même si ce pouvoir est ensuite délégué).

Dans un sens, cette élection de Trump en est l'illustration. Quand les gens ont le sentiment que le monde politique ne se soucie pas d'eux, ne les écoute pas, ne répond pas à leurs préoccupations, ils réagissent. Et c'est tout le bénéfice de la démocratie. En l'occurrence, la réaction est très malheureuse. Mais à long terme, cela vaut mieux que le despotisme ou la technocratie. La possibilité de s'opposer aux dirigeants, de les sanctionner permet au système politique de s'autocorriger, d'apprendre de ses erreurs. Dans un système purement technocratique, l'élite politique aurait pu continuer tranquillement à abuser de ses privilèges. Aux États-Unis, il va lui falloir reconquérir le soutien populaire, et cela l'obligera à trouver des réponses aux préoccupations du plus grand nombre.

Ces préoccupations, bien entendu, ne sont pas *nécessairement* des préoccupations de justice. Si elles s'alignent le plus souvent avec les

[1] Allison et al., 2016.

exigences de justice, la sagesse du nombre ne doit pas être considérée comme un acquis. Elle doit plutôt être cultivée par des institutions favorables à son développement. Or, d'un point de vue « épistémique », c'est-à-dire du point de vue de sa capacité à engendrer des décisions de qualité, la démocratie états-unienne souffre de multiples maux, dont certains seront analysés dans le troisième chapitre (§ 3.6), et qui sont pour la plupart partagés (parfois dans une moindre mesure) par l'ensemble des démocraties existantes.

Dès lors, conclure de cette élection que le peuple est irrémédiablement irrationnel et que son pouvoir devrait peut-être être limité[1], ce serait gravement se tromper de cible. La technocratie serait la pire réponse possible au populisme[2]. Cela reviendrait à tenter de museler une population révoltée au lieu d'essayer de comprendre cette révolte et de l'apaiser. En réalité, ce n'est qu'en réconciliant les citoyens avec leurs institutions – économiques et politiques – qu'on se préservera de nouveaux Trump, aux États-Unis comme partout ailleurs.

Objectifs de la thèse

D'un point de vue politique, d'abord, cette recherche poursuit deux objectifs distincts, mais liés. Le premier, nous venons de le voir, consiste à défendre la démocratie contre la tentation technocratique qui séduit un nombre important de personnes, parmi l'élite économique et politique en particulier. Le second, plus implicite, consiste à défendre la politique contre le scepticisme citoyen qui s'exprime dans le rejet des partis politiques et l'abstention électorale croissante.

Ces deux phénomènes (tentation technocratique et rejet de la politique institutionnelle) sont profondément liés. S'il est coutume de dénoncer l'apathie politique des citoyens et l'individualisme croissant de nos sociétés comme facteurs expliquant le rejet massif des partis et des élections, on ne

---

[1] Voir notamment J. Brennan, 2016, même si son opinion est indépendante de l'élection de Trump.

[2] Le terme « populisme » peut renvoyer à une diversité de phénomènes et masque parfois des distinctions importantes (voir Colliot-Thélène, 2014). Je l'entendrai ici dans le sens particulier d'une réponse simplificatrice aux injustices sociales, consistant à opposer un peuple supposé uni dans ses aspirations à des élites également supposées unies autour d'un intérêt commun. Il me paraît crucial de souligner que la méfiance vis-à-vis de l'élitisme (qui nourrit en partie cette thèse) n'implique pas la réponse populiste ainsi entendue. Quand j'utiliserai le terme « élites », ce sera faute de mieux, pour désigner un ensemble relativement hétérogène rassemblant ceux qui partagent le pouvoir politique, économique et intellectuel – et qui parlent évidemment rarement d'une seule voix.

peut passer à côté de la question de ce qui nourrit le scepticisme croissant à l'égard de la politique institutionnelle. Or, à y regarder de plus près, les citoyens des démocraties établies apparaissent plus *critiques* ou *sceptiques* qu'*apathiques*[1]. S'ils partagent largement les grandes valeurs démocratiques et la conviction que la démocratie est le meilleur (ou moins mauvais) régime possible, ils rejettent de plus en plus les institutions démocratiques *existantes* et les personnes qui les représentent dans ce contexte. Cela s'explique sans doute en partie par l'évolution du rapport à l'autorité dans ces sociétés[2], mais également par la *dépolitisation* croissante de ces démocraties, à savoir la perte (volontaire ou subie ; réelle ou perçue) de pouvoir de régulation de la part des États[3]. De sorte qu'on ne peut juger la prétendue dépolitisation des citoyens sans avoir à l'esprit cette dépolitisation des processus de régulation. On peut en effet comprendre la perte de motivation des citoyens face à des élections dont les enjeux apparaissent de moins en moins saillants et la perte d'enthousiasme pour des candidats qui semblent de plus en plus impuissants.

Lier démocratie et justice sociale, comme le fait cette thèse, se justifie donc de deux points de vue. Du côté des citoyens, il s'agit de remotiver l'action collective par la poursuite d'objectifs ambitieux et l'examen de moyens d'action nouveaux. Du côté des élites, il s'agit de rappeler la priorité de la justice sur tout autre objectif collectif et la sagesse du nombre en la matière. Remettre la question de la justice sociale au cœur de la démocratie pourrait permettre de repolitiser cette dernière. Comme nous le verrons en effet, la visée de justice s'accommode mal des processus de régulation élitistes ou technocratiques, au contraire des visées pseudo-consensuelles de stabilité et de croissance, par exemple. Ce faisant, en dénonçant la technicisation de la politique, en rappelant sa visée d'émancipation essentielle, on peut espérer recréer un certain enthousiasme politique, une réappropriation des institutions représentatives dans une visée de progrès social.

D'un point de vue philosophique, ensuite, cette recherche s'est donné trois ambitions principales. La première était de clarifier la relation entre les concepts de démocratie et de justice sociale[4] (chapitre 1). Si la

[1] Norris, 1999 ; Hay, 2007.

[2] Inglehart, 1999.

[3] Hay, 2007 ; Papadopoulos, 2013.

[4] Je pose donc que les deux termes ne sont pas équivalents. S'ils sont parfois confondus, ou se recoupent sous certaines définitions, j'estime comme d'autres qu'on gagne beaucoup à les distinguer analytiquement. Voir notamment Van Parijs, 2011, p. 1 et 7, ainsi que Roemer, 1999, p. 57.

démocratie semble parfois être la valeur suprême guidant les discours politiques (quand ce n'est pas la croissance), il me semble qu'elle doit être subordonnée à la justice, « vertu première des institutions sociales »[1]. La démocratie désigne en effet une pluralité de modes de décision collective ayant pour trait commun l'inclusion, dans le processus de décision, de l'ensemble des citoyens majeurs. Défendre la démocratie revient donc à croire qu'une telle inclusion est *désirable*. La démocratie peut cependant revêtir une grande diversité de formes, parmi lesquelles il nous faut choisir. Certes, nous sommes largement dépendants des choix qui ont été posés par les fondateurs de nos démocraties, mais les institutions ne sont pas non plus données une fois pour toutes. Il nous revient, à chaque génération, de les évaluer et de tâcher de les modifier si elles nous paraissent inadéquates. Pour ce faire, cependant, il nous faut un critère d'évaluation. Et c'est là qu'intervient l'idée de justice. S'il s'agit vraiment de la vertu suprême d'un ordre social, ce doit aussi être la visée de l'organisation démocratique.

Cette dernière thèse fait face à deux concurrentes principales[2]. La première fait de la performance économique la vertu première d'un régime politique. Or, il ne semble pas y avoir d'indications empiriques claires qu'un type de régime ferait mieux que les autres du point de vue économique, c'est-à-dire du point de vue de la capacité à créer de la richesse et à augmenter le niveau de vie des citoyens[3]. Cela signifie que les performances économiques des démocraties ne sont pas nécessairement mauvaises. Mais cela signifie également que la démocratie ne peut pas être défendue sur cette seule base. Il existe en effet des régimes non démocratiques qui offrent des perspectives tout aussi bonnes – et il n'est pas exclu que certains s'avèrent même, en fin de compte, supérieurs à la démocratie de ce point de vue. Cependant, la richesse collective constitue un bien pauvre indicateur du succès d'une organisation sociale. Ce critère ne dit rien, en effet, de la manière dont sont réparties ces richesses ni de la qualité de vie des individus. Or, ce qui importe au premier chef, d'un point de vue moral, c'est la *distribution équitable de l'accès à une vie de qualité*. Dès lors, si toute personne recèle à nos yeux une valeur égale, chacune devrait avoir des chances égales de mener une vie de qualité. Cela implique que les

---

[1] Rawls, 1971, p. 3.

[2] Dans le premier chapitre (§ 1.3.B), je discute une troisième thèse concurrente, qui me paraît moins forte : l'idée que la vertu première de la démocratie est sa capacité à pacifier les relations sociales. La paix constitue assurément une visée prioritaire, mais qui peut être intégrée dans une visée plus générale de justice.

[3] Przeworski, Alvarez, Cheibub & Limongi, 2000.

considérations *distributives* priment sur les considérations *agrégatives*[1] dans l'évaluation d'un ordre social. Même si la richesse collective est susceptible d'augmenter la qualité de vie de chacun et importe donc certainement, cela ne peut se faire au détriment des opportunités de certains[2].

Quant aux considérations *qualitatives* – comme le bonheur, l'harmonie ou la cohésion sociale –, elles importent aussi certainement, puisque nous nous soucions des opportunités d'accès à une vie de qualité – pas à n'importe quelle vie. Mais en organisant nos sociétés de manière à y augmenter la qualité de vie, nous ne pouvons fermer les yeux sur les questions de justice telles que la distribution des opportunités et du pouvoir de définir ce qu'est une vie de qualité. En outre, contrairement aux questions de justice, il n'est pas nécessaire de se mettre entièrement d'accord sur ce qui fait une vie de qualité. Cet objectif peut être défini et poursuivi de manière distincte par des individus ou groupes dotés d'aspirations différentes – tant que les aspirations de certains ne s'imposent pas à tous de manière hégémonique. D'où la priorité de la justice.

La seconde thèse concurrente est celle selon laquelle le premier critère d'évaluation d'un ordre social doit être le degré de contrôle du peuple sur ses institutions[3], ou son degré d'autonomie[4]. Ainsi formulée, elle ne peut manquer de séduire. La difficulté apparaît cependant dès qu'on examine de plus près la notion de « peuple » et qu'on est forcé d'admettre que ce dernier n'existe pas, du moins pas en tant qu'entité homogène dotée d'une volonté commune[5]. Cela signifie qu'un contrôle populaire maximal sur les institutions politiques ne satisfera pas toujours l'idéal d'*inclusion* de la démocratie ; la volonté populaire pourrait être simplement rabattue sur la volonté majoritaire. La règle de majorité, indispensable pour la prise de décision dans des groupes larges et hétérogènes, peut générer de l'exclusion quand se forment des minorités permanentes dont la voix n'est jamais prise en compte. En outre, dans le domaine des décisions politiques, il est rarement possible d'inclure *toutes* les parties prenantes

[1] Les considérations distributives concernent la manière dont sont répartis des biens (comme des ressources, ou du bien-être) parmi une population ; les considérations agrégatives concernent la quantité de ces biens dont jouissent des individus ou la collectivité. Voir Barry, 1961 ; 1965, p. 43-44.

[2] Il s'agit de l'argument désormais classique formulé par Rawls (1971) à l'encontre de la tradition utilitariste.

[3] C'est une thèse défendue notamment par certaines approches socialistes de la démocratie (voir Cunningham, 1987, p. 26-28), ainsi que par le courant que j'appellerai plus bas « populiste ».

[4] Castoriadis, 1979 ; Habermas, 1992.

[5] Kelsen, 1929 ; Rosanvallon, 1998.

comme le voudrait l'idéal démocratique. Ce qui fait qu'un contrôle maximal par ceux qui sont inclus dans la communauté politique peut aussi avoir des conséquences très néfastes pour ceux qui en sont exclus mais sont pourtant affectés au plus haut point par ses décisions (étrangers et générations futures, en particulier). On ne peut donc pas se passer de l'évaluation d'un ordre social et de son mode de régulation en termes de *justice*.

Qui plus est, la poursuite d'une autonomie maximale peut pousser dans le sens de la décentralisation des décisions[1]. Cette dernière permet en effet de réduire le nombre de personnes qui ne se reconnaissent pas dans les normes choisies par la collectivité. Mais une telle logique entre en tension avec la lutte efficace contre les injustices les plus profondes de notre époque, à savoir la dégradation plus que probable des conditions de vie des générations futures et les inégalités considérables d'opportunités entre citoyens de différents pays du monde. Dès lors, si l'on ne peut manquer d'accorder une importante valeur morale à l'autonomie collective, on ne peut néanmoins pas raisonnablement considérer qu'il s'agit là d'une visée prioritaire par rapport à celle de justice.

La seconde ambition de cette recherche était de formuler un critère de justice (chapitre 2) qui puisse servir à évaluer les démocraties existantes et à diagnostiquer leurs manquements (chapitre 3). Deux lignes argumentatives développées dans cette thèse convergent vers la notion d'*impartialité*. Dans le second chapitre, je cherche à montrer qu'il s'agit du concept central de la philosophie morale et politique contemporaine, puisqu'il réside au cœur de la plupart de ses grandes théories, pour des raisons qui tiennent à mes yeux à son attrait pragmatique. L'impartialité est en effet la seule alternative à la résolution de conflits par la force ou la contrainte. Ce n'est donc pas pour rien que l'ambition d'impartialité habite également le projet démocratique moderne, comme je cherche à le montrer dans le troisième chapitre.

Le principe d'impartialité morale affirme en substance qu'une société est juste si la manière dont elle est organisée ne favorise les intérêts fondamentaux[2] de personne, sauf pour remédier à un désavantage

---

[1] Ce n'est cependant pas le cas chez Habermas.

[2] Les intérêts *fondamentaux* renvoient à ce à quoi chaque citoyen aspire quelle que soit sa conception du bien et sa position sociale. On peut les distinguer des intérêts *particuliers* que chacun poursuit en lien avec sa conception du bien et sa position sociale. Si l'État doit manifester une préoccupation impartiale pour les premiers, il n'a pas une même obligation concernant les seconds. Cette notion d'intérêts

existant. Un tel principe abstrait me paraît peu susceptible de désaccords *désintéressés*. Les personnes avantagées par la distribution existante des avantages et charges de la vie sociale ont bien entendu un motif intéressé de rejeter un tel principe et, si elles ne le font pas, seront probablement incitées (consciemment ou non) à rejeter les implications les plus radicales de ce principe abstrait. Néanmoins, il me semble possible de construire un large consensus par recoupement autour du rejet du favoritisme. Malgré la diversité de nos convictions éthiques ou religieuses particulières, quelle que soit notre interprétation particulière des implications de ce principe, nous pouvons nous entendre sur son ambition générale de réguler nos conflits de convictions et d'intérêts sans recours à la force brute et sans se baser sur les rapports de force existants.

La poursuite d'un consensus par recoupement s'inspire de la philosophie de John Rawls[1]. Je m'oppose cependant à lui sur un point central : la distinction ferme qu'il établit entre philosophie morale et philosophie politique et l'évacuation de la notion de vérité qu'elle implique. J'estime en effet, comme cela apparaîtra dans les deux premiers chapitres, que les questions politiques sont susceptibles de validité, qu'on ne peut pas se passer d'une telle hypothèse, et qu'il est possible de s'entendre sur ce qui fait la validité d'une décision politique[2]. Ce que je retiens par contre de la méthode du consensus par recoupement est son attrait pragmatique : la recherche d'entente au-delà de nos désaccords fondamentaux.

Le pragmatisme *philosophique* de cette approche s'oppose au pragmatisme *politique* ou *juridique* défendu par Cass Sunstein, qui a théorisé les avantages d'« accords non complètement théorisés », montrant comment on peut s'entendre sur une conclusion sans s'entendre sur ses fondements[3]. Je partage l'idée qu'on peut s'entendre sur la poursuite de politiques précises pour des raisons multiples et qu'il vaut parfois mieux, en politique, éviter de se référer à un cadre théorique controversé. Si j'adoptais cette démarche, on pourrait se passer des trois premiers chapitres de cette thèse et passer directement au quatrième, aux propositions concrètes. Cependant, dans le cadre d'un travail philosophique comme celui qui m'occupe ici, il me semble qu'on ne peut pas faire l'impasse sur ce qui fonde les jugements normatifs. Par contre –

---

fondamentaux est proche de celle de « biens premiers » chez Rawls (1971, § 15), mais elle est plus ouverte. On peut y inclure davantage que ce que fait Rawls.

[1] Rawls, 1993, ch. 4.

[2] Voir Landemore, 2017.

[3] Sunstein, 1995.

et c'est ce à quoi je m'atèle – on peut essayer de construire un cadre d'analyse le plus consensuel possible[1].

En mobilisant le critère d'impartialité, compris comme l'exigence de ne favoriser injustement personne, on peut évaluer les démocraties existantes et tâcher de diagnostiquer pour quelles raisons certaines personnes jouissent de privilèges invraisemblables tandis que d'autres souffrent de désavantages profondément injustes. Dans le troisième chapitre, j'identifie quatre causes qui me paraissent nettes : le pouvoir de l'argent en politique ; le manque de décentrement de la part des individus ; le manque de confiance mutuelle ; le manque de compréhension de la réalité sociale de la part des citoyens. J'identifie en outre cinq autres causes qui requièrent un diagnostic plus nuancé : le manque de redevabilité des gouvernants ; le manque de similarité entre gouvernants et gouvernés ; le manque de participation politique de la part des citoyens ; la protection du statu quo par une série de règles et d'institutions démocratiques au pouvoir de blocage ; le décalage entre démocratie nationale et mondialisation. Si le constat doit être plus nuancé dans ces derniers cas, c'est parce que des gains de redevabilité, de similarité, de participation et de gouvernabilité, tous susceptibles de renforcer le pouvoir de la majorité, n'iront pas *nécessairement* dans le sens de la justice en raison des deux principaux défis de la démocratie déjà évoqués : la vulnérabilité des minorités et l'exclusion de certaines parties prenantes. Un changement d'échelle démocratique, pour sa part, n'est pas non plus une garantie de justice, même si j'estime qu'il existe de bonnes raisons de pousser dans ce sens.

La troisième et dernière ambition consistait à formuler des pistes de réformes susceptibles d'accroître le potentiel de justice de nos démocraties[2] (chapitre 4). Dans la volonté d'illustrer la diversité des champs et moyens d'action possibles (la route démocratique vers la justice n'étant pas à entendre dans le sens d'une voie unique et rectiligne), je concentre mon attention sur quatre propositions, qui concernent respectivement les domaines de l'éducation publique, de la représentation politique, de la participation citoyenne et des droits fondamentaux. La

---

[1] C'est dans cette perspective, notamment, que je ne me réclame d'aucune tradition idéologique particulière – libérale, socialiste ou républicaine par exemple.

[2] Par « nos démocraties », j'entends désigner toutes les démocraties suffisamment stabilisées pour que les attentes de justice aient pris le pas sur l'espoir de paix civile. C'est un « nous » inclusif, qui ne se veut pas ethnocentré. Si les démocraties les plus stables existent dans les anciennes puissances coloniales et si le propos ici développé les concerne donc au premier chef, cela n'implique aucune primauté du monde dit « développé » sur le reste du monde. Le propos s'applique potentiellement à toute démocratie qui émergera et se stabilisera, dans n'importe quelle région du Globe.

première proposition est celle d'une éducation citoyenne ou politique visant à développer la faculté de décentrement des élèves et leur compréhension de la réalité sociale. La seconde consiste à instituer, en parallèle d'une première chambre élue, une seconde chambre de représentants tirés au sort parmi l'ensemble des citoyens majeurs, avec pouvoir d'initiative législative, de seconde lecture et d'amendement. La troisième consiste à repenser les modalités de vote et inclure sur les bulletins de vote un choix de justifications sélectionnées dans une liste, afin d'encourager une attitude plus délibérative face à l'urne et une dynamique de justification mutuelle. La quatrième est la reconnaissance d'un droit individuel inconditionnel à un revenu assurant des conditions de vie décentes, droit dont je suggère la protection légale au niveau juridique le plus élevé possible. Dans chaque cas, j'essaye d'anticiper les objections les plus fortes aux propositions formulées. J'examine ensuite brièvement la manière dont ces réformes pourraient contribuer à la justice mondiale dans un monde où la démocratie se joue encore essentiellement à l'échelle nationale.

Définitions : démocratie, justice, légitimité et impartialité

Avant d'entamer l'argumentation proprement dite, un travail de clarification conceptuelle me paraît nécessaire, « démocratie » et « justice » étant des concepts susceptibles d'interprétations les plus diverses. Cette recherche prétend en effet s'inscrire dans une approche philosophique de type analytique. Si les pages qui suivent sont de ce fait un peu indigestes, elles s'adressent aux lecteurs plus soucieux du détail. Elles me paraissent également nécessaires pour nourrir la prétention scientifique de l'approche.

Je précise donc d'abord que je ne parlerai que de démocratie *politique*, pas de démocratie dans les associations ou dans les entreprises. Si certains propos développés auront sans doute une pertinence dans ces derniers contextes, je restreins volontairement le champ de recherche, car la démocratie politique pose des problèmes très particuliers. En premier lieu, il s'agit inévitablement d'une démocratie *antagoniste*, selon la formule de Jane Mansbridge[1] : on ne peut pas présupposer, dans le domaine politique, une unité d'intérêts ou d'aspirations qui rendrait attrayants des outils tels que l'unanimité et le vote public. Et c'est en raison de l'absence d'aspirations unanimes que le concept d'impartialité jouera un rôle prépondérant dans cette thèse.

[1] Mansbridge, 1980. Le terme anglais, difficilement traduisible, est « *adversary* ».

Une source de confusion fréquente dans l'usage du terme « démocratie » tient par ailleurs au fait qu'il peut à la fois désigner un idéal de gouvernement et un gouvernement existant, si bien qu'on ne sait pas toujours si l'on se trouve dans le registre de discours descriptif ou normatif. Cette indétermination explique l'usage courant de formules telles que « cette démocratie n'a de démocratique que le nom » ou « cette démocratie n'est pas une vraie démocratie ». Mais qu'est-ce qu'une « vraie » démocratie ? Je ne suis pas certain qu'il soit possible de répondre à cette question. Il existe en effet une pluralité irréductible de manières d'organiser le gouvernement démocratique. Citons quelques variables possibles : gouvernement direct ou indirect ; élection ou tirage au sort des représentants ; fréquence des élections ; mode de scrutin ; degré de participation citoyenne dans les décisions ; répartition du pouvoir entre cour constitutionnelle et législature. Il me semble très malaisé de déterminer lesquels de ces possibles sont « vraiment » démocratiques et lesquels ne le sont pas. Cela dépend évidemment en partie de la manière dont on définit la démocratie, mais également du contexte politique et des attentes qu'on nourrit à l'égard des institutions.

Ceux qui demandent « davantage de démocratie » voient généralement dans la participation citoyenne le cœur de la démocratie. Ils s'opposent alors à l'indépendance des représentants (voire parfois à la représentation même) et au pouvoir décisionnel d'instances non élues. Reste cependant à clarifier si la participation citoyenne possède une valeur intrinsèque ou instrumentale et, dans ce dernier cas, si elle est avant tout bénéfique pour les citoyens qui participent ou pour la société dans son ensemble (et de quel point de vue). Pour sa part, l'injonction à une « démocratie réelle » n'implique pas *nécessairement* une participation accrue, mais au moins une véritable représentation des aspirations majoritaires (ce qui peut passer par une participation plus importante, mais aussi par une représentation plus fidèle). Elle est souvent invoquée quand on se rend compte que les gouvernants se détournent de la volonté du plus grand nombre. Reste cependant à juger si le plus grand nombre est toujours justifié dans sa volonté. C'est en vue d'éviter ces ambiguïtés que je mobiliserai ici un critère explicite d'évaluation des décisions et des institutions démocratiques : celui de justice entendue comme impartialité. Et c'est ce qui me fait préférer la formule « démocratie juste » aux injonctions plus fréquentes à « davantage de démocratie » ou à une « démocratie réelle »[1].

[1] Je m'accorde sur ces points avec Van Parijs, 2011, dont je ne partage cependant pas la définition très restrictive et très électorale de la démocratie comme « combinaison de la règle de majorité, du suffrage universel et de la liberté de vote » (p. 7).

Comme le suggère Robert Dahl[1], c'est une erreur de penser à la démocratie comme une forme unique, comme un idéal immuable qui transcende tout contexte. Au contraire, en fonction de chaque contexte (nombre de participants, relations entre participants, types de décisions à prendre), certaines formes d'organisations démocratiques conviendront mieux que d'autres. C'est pour cette raison qu'il me paraît préférable de viser un idéal de justice et de voir quelles formes lui sont les plus favorables en fonction du contexte. Ce pourrait par exemple être l'exigence d'unanimité pour des petites associations, la règle de majorité pour des États-nations et de nouveau l'unanimité pour des institutions supranationales[2].

Je travaillerai donc sur base d'une définition large de la démocratie, qui inclut un certain nombre de régimes existants (sans quoi disserter sur la relation entre démocratie et justice serait pure spéculation), mais aussi certains régimes possibles (afin de ne pas cloisonner la réflexion dans l'ordre de ce qui existe). Est, à mes yeux, démocratique, *toute forme de gouvernement ou de désignation des gouvernants 1) reposant sur une égalité de pouvoir des gouvernés, 2) selon un mode de décision allant de la majorité simple à l'unanimité, 3) dans un contexte – de liberté d'opinion, d'expression et d'association, ainsi que de pluralité des sources d'information – favorable aux débats publics et à la libre formation du jugement individuel.*

Il s'agit donc d'une définition descriptive, puisqu'elle décrit des caractéristiques que possèdent (sans doute imparfaitement) certains régimes existants. Mais cette définition possède également une dimension normative, dans le sens où elle *prescrit* une égalité de pouvoir, ainsi qu'un contexte favorable au débat et à la libre formation du jugement individuel, objectifs par rapport auxquels les démocraties existantes peuvent être jugées et pourraient certainement faire des progrès.

On pourrait juger que des débats publics ne sont pas une condition *essentielle* à une prise de décision démocratique. Il me semble toutefois que le comptage des voix ne suffit pas. La liberté d'opinion et d'expression est essentielle à la démocratie et n'a de sens que dans un contexte favorable au débat public. Un régime où les citoyens auraient le droit de voter librement et de penser ce qu'ils veulent, mais pas celui de débattre publiquement ne compterait pas à mes yeux comme démocratique. Cela étant, on peut avoir une conception plus ou moins exigeante du débat public. Pour qu'un régime compte comme démocratique, un minimum de

[1] Dahl, 1970, p. 73.

[2] Même si, dans les contextes associatif et supranational, on pourrait préférer une règle de majorité qualifiée pour des raisons pragmatiques (réduire le pouvoir de blocage et la pression sur les dissidents). Voir Schwartzberg, 2014, p. 206.

débats suffit. Pour qu'il prenne des décisions justes, il faudra sans doute viser une qualité délibérative plus importante[1].

Il ressort également de cette définition que j'entends « démocratie » dans un sens institutionnel plutôt que comme forme de vie sociale[2]. Je reconnais qu'il s'agit d'une conception restrictive de la démocratie et qu'il y aurait beaucoup de choses intéressantes à dire sur le type de culture sociale favorable au bon fonctionnement démocratique. Je préfère cependant laisser la plus ouverte possible la définition de la démocratie que je mobilise, et ne considérer les questions culturelles que dans leur contribution à des démocraties plus justes[3].

On peut par ailleurs s'interroger sur le caractère démocratique de l'unanimité. Considérer l'unanimité comme démocratique peut sembler étrange tant on a l'habitude de lier démocratie et règle de majorité. Cependant, à en croire Mansbridge, ce n'est que depuis l'avènement de grands États-nations et de l'économie de marché que la démocratie a pris une forme plus antagoniste. Auparavant, l'unanimité prédominait. Même le parlement anglais prenait la plupart de ses décisions par consensus[4]. En outre, dans le domaine des relations internationales, l'unanimité est parfois jugée plus démocratique que la règle de majorité, du fait qu'elle seule respecte la souveraineté des États-nations, qui restent seuls dotés de légitimité démocratique en l'absence d'un ordre politique mondial plus intégré[5]. Certains jugent néanmoins l'unanimité comme intrinsèquement non démocratique. Cette méthode de décision confère en effet à chaque individu qui le souhaite un pouvoir de veto. Dans les termes de Benjamin Constant, elle soumet de fait tous les citoyens à un seul[6]. Elle serait donc *autocratique*. C'est une interprétation que je ne partage pas. L'autocratie permet en effet à un individu donné d'imposer ses préférences à l'ensemble d'un groupe. Ce n'est pas le cas lorsqu'il y a contrainte d'unanimité, puisque les individus ne peuvent imposer *que* le statu quo. Pour changer le statu quo en fonction de leurs préférences, ils ont besoin de l'assentiment de tous les autres. Le pouvoir de *chacun* est donc *également limité*, ce qui constitue un trait démocratique décisif. La question qui se

---

[1] Selon la distinction opérée par Alban Bouvier (2007), on peut considérer le *débat* comme une forme moins exigeante et moins directement tournée vers la décision que la *délibération*. Cela dit, j'utiliserai souvent le terme « délibération » dans un sens large.

[2] Voir par exemple A. Ogien, 2015, se référant à John Dewey.

[3] Voir en particulier § 2.1.C et 4.1.

[4] Mansbridge, 1980, p. 15.

[5] Voir Christiano, 2015.

[6] Constant, 1806, p. 51.

pose est celle de la justice du statu quo[1]. S'il est juste, l'application de la règle d'unanimité peut être jugée désirable. S'il est injuste, cette règle favorise injustement ceux qui bénéficient du statu quo au détriment des autres. On voit donc de nouveau ici l'importance de mobiliser un critère de justice.

Je n'inclus par ailleurs pas dans la définition l'existence d'une constitution protégeant les règles démocratiques et les droits fondamentaux pour la simple raison qu'il ne s'agit pas d'une condition strictement nécessaire pour qu'un régime puisse être qualifié de démocratique. Pour qu'une démocratie fonctionne, il faut bien un « système de garanties mutuelles »[2], c'est-à-dire un certain degré de confiance de la part de l'opposition ou des minorités dans le fait qu'elles ne seront pas exploitées, dominées ou irrémédiablement exclues du pouvoir. Mais cela peut se faire également par le biais de garanties informelles (comme c'est le cas au Royaume-Uni, où il n'y a pas de constitution écrite) ou de règles (formelles ou informelles) de partage du pouvoir dans des sociétés profondément divisées (ce qu'on appelle démocratie « consociationnelle »[3]).

Sur base de cette définition générale de la démocratie, on peut juger que certaines démocraties sont plus stables que d'autres, plus favorables au développement économique, plus justes, etc. Ce qui m'importera ici sera de déterminer quels types d'organisations démocratiques sont les plus favorables à l'émergence de décisions justes. J'en viens donc à ma définition de la justice. Le terme « justice » recouvre deux concepts très différents (bien qu'ils soient liés) que sont la justice civile et pénale (ou justice *légale*), d'une part, et la justice sociale (ou *morale*), d'autre part[4]. Le premier désigne une institution concrète – le pouvoir judiciaire – et des normes positives. Le second renvoie à un idéal normatif pour la société (nationale ou internationale[5]). C'est dans ce second sens que j'utiliserai le terme « justice ».

---

[1] Barry, 1965, p. 274.

[2] Dahl, 1970.

[3] L'existence de ce type d'organisation démocratique conférant un droit de veto à des groupes ethniques ou linguistiques constitue une raison supplémentaire de ne pas réduire la démocratie à la règle de majorité. Bien entendu, ce type de régime fait également face à une série d'objections. Voir notamment Horowitz, 2000 et Stojanović, 2013.

[4] J'emprunte la distinction entre justice légale et morale à Wissenburg, 1999, p. 19 et Raphael, 2001, p. 44.

[5] Je n'entendrai pas ici « justice sociale » dans un sens restrictif, comme ne s'appliquant qu'à l'intérieur d'un État-nation. À mes yeux, ce sont en effet les mêmes

Il est cependant intéressant de souligner une certaine similarité entre justice légale, d'une part, et justice sociale de l'autre. Les citoyens attendent des décisions émanant des cours de justice, tout en sachant qu'elles dépendent du droit *positif*, qu'elles soient *justes* dans un sens qui dépasse le droit positif – un sens moral. Que cette attente soit le fruit d'une confusion[1] importe peu, car cette confusion illustre la dynamique qui anime l'évolution du droit. Le processus de production du droit est à comprendre comme une action collective qui vise à combiner les attentes normatives des citoyens et la mission régulatrice des pouvoirs publics[2]. De ce fait, si le droit positif doit toujours faire autorité afin d'assurer sa mission régulatrice, il doit également témoigner de sa capacité d'adaptation aux attentes normatives des citoyens pour maintenir son autorité[3].

Quand je parlerai de justice (que j'utilise comme synonyme d'*équité*[4]), ce sera au sens de justice *sociale*, cette dernière étant affaire de distributions *et* de relations justes au sein d'un ordre social. Ceci requiert certaines précisions. D'abord, cela signifie que je ne parlerai pas de justice *commutative*, c'est-à-dire de justice dans les transactions économiques, ces dernières devant être évaluées d'un point de vue plus large, distributif et relationnel. Ensuite, cela implique que je rejette l'opposition ferme entre une conception distributive et une conception relationnelle de la justice. Je ne me focalise pas exclusivement sur les biens matériels ou les questions économiques. Je m'intéresse, de manière plus large, à la manière dont les droits, opportunités et ressources, le pouvoir, les devoirs et obligations,

---

exigences qui s'appliquent au niveau national et mondial. Quand je parlerai de justice *mondiale*, ce ne sera donc pas par *contraste* avec la justice *sociale*, mais pour être plus spécifique et me concentrer sur les questions de justice liées aux relations internationales.

[1] Un juge est juste s'il applique la loi de manière impartiale, que cette loi soit juste ou pas, impartiale elle-même ou pas. Quand on critique par contre la *sentence* d'un juge, on peut s'en prendre soit à l'impartialité de ce dernier, soit à la loi, mais les deux doivent impérativement être distingués. On retrouve un exemple de cette confusion chez John Kane (1996a, p. 384), qui cherche à montrer en quoi les concepts de justice et d'impartialité doivent être distingués dès lors qu'un juge peut être à la fois impartial et injuste. Or, on n'attend pas au premier chef d'un juge qu'il soit juste d'un point de vue moral ou politique, mais simplement juridique, abstraction faite de son appréciation du caractère juste de la loi. Cependant, comme en témoignent les procès des juges ayant servi sous le régime nazi, on attend également des juges qu'ils sacrifient le droit positif à la morale dans les cas d'injustice extrême de la loi. Cela montre à quel point nos attentes sont ambivalentes à cet égard.

[2] Lenoble, 2011.

[3] Habermas, 1986.

[4] Ce qui ne signifie pas qu'on ne peut pas faire des distinctions intéressantes entre ces deux concepts, qui ont une histoire distincte. Voir Raphael, 2001, ch. 21.

mais aussi le respect et la reconnaissance (ce qu'on peut appeler, pour simplifier, les avantages et charges de la vie sociale[1]) sont distribués ou répartis au sein d'une société, ainsi qu'à la manière dont ces distributions ou répartitions affectent les relations sociales. Je défendrai l'idée que pour être justes, des distributions ne doivent favoriser personne, tandis que des relations justes ne donnent à personne la prédominance sur autrui, que ce soit en termes de pouvoir ou de reconnaissance. Dans les deux cas, l'idée de justice s'enracine dans une égalité de statut moral, un refus des distinctions arbitraires entre individus – c'est-à-dire dans un principe d'impartialité.

Le terme « distribution » n'est pas à entendre au sens littéral – dans le sens où un agent distribue des biens à d'autres[2]. L'État ne « distribue » pas le pouvoir, le respect ou la reconnaissance, mais il peut se soucier de la manière dont ces « biens » (au sens large, de nouveau) sont distribués ou répartis dans la société et prendre les mesures nécessaires à une répartition plus juste – qui ne seront donc pas nécessairement des mesures *distributives ou redistributives*. L'État peut par exemple promouvoir le respect et la reconnaissance mutuelle par des politiques éducatives ou des politiques régulant les conditions de travail.

Cela signifie aussi que les considérations distributives n'excluent pas nécessairement la question de la *production* des différents biens[3]. Les questions touchant à l'organisation de la production peuvent en effet entrer dans les catégories de la répartition du pouvoir, des opportunités professionnelles, ou encore de la reconnaissance sociale. La seule chose que j'exclurai des considérations de justice est la répartition du pouvoir *politique*, pourtant centrale chez bon nombre d'auteurs[4]. C'est un choix purement méthodologique. J'aimerais étudier la relation entre démocratie et justice sans présupposer par définition qu'une société juste est nécessairement démocratique. C'est donc uniquement pour cette raison que je laisse momentanément ouverte la question de la répartition du pouvoir politique dans une société juste.

Enfin, j'entends la justice avant tout comme une propriété d'un ordre social, plutôt que comme une vertu individuelle. On peut considérer des actions individuelles comme justes ou injustes, mais ce n'est pas ce qui

---

[1] Rawls (1971, p. 4-5) parle des bénéfices et charges de la *coopération* sociale. J'évite cette formule car je ne souhaite pas réduire la vie sociale à une forme d'entreprise coopérative. Voir § 2.1.D.

[2] Voir Raphael, 2001, p. 46, qui suggère qu'Aristote utilisait déjà le terme « justice distributive » dans un sens métaphorique.

[3] Contrairement à la critique formulée par I. Young, 1990.

[4] Notamment I. Young, 1990 ; Fraser, 2005 ; Forst, 2011.

m'intéresse ici au premier chef. Je m'intéresserai bel et bien à la disposition des individus à la justice, mais dans une perspective instrumentale : celle d'une société (ou d'un monde) juste. Or, on peut tout à fait *imaginer* un ordre social juste dans lequel les individus ne seraient pas mus par des préoccupations de justice. Une autre question est la *plausibilité* d'une telle hypothèse, en particulier la plausibilité d'une transition vers un ordre juste sans désir de justice de la part des individus (voir § 2.1.C).

Je définis un *ordre social* comme un *ensemble de relations sociales et de distributions régies par des normes*. Dans ce sens, on peut tout aussi bien juger la justice d'un ordre national que de l'ordre mondial. Dans les deux cas, des normes – sociales et légales – déterminent ce que les individus sont autorisés à faire et ceux-ci agissent le plus souvent en fonction de ces normes. On peut alors évaluer la validité morale de celles-ci. Si je parle d'ordre social, c'est pour éviter la restriction de la justice à la « structure de base » d'une société[1] et échapper aux débats interminables évaluant l'existence ou non d'une structure de base au niveau supranational[2]. Cependant, comme je m'intéresse à la relation entre justice et démocratie, ainsi qu'à la question de savoir si le régime démocratique est le plus favorable à la justice, je concentrerai essentiellement le propos sur ce qu'est un *régime* ou un *gouvernement* juste.

La justice d'un régime politique est à mes yeux la principale source de sa *légitimité morale*, c'est-à-dire de ce qui devrait nous motiver moralement à respecter les normes qu'il édicte. Je distingue cette légitimité morale de la *légitimité politique* (ou sociologique), qui renvoie à ce qui, en dehors de la contrainte, motive réellement les citoyens à respecter ces normes. La légitimité morale est donc normative, tandis que la légitimité politique est descriptive. La première prescrit à quelles conditions nous devrions obéir à ces normes ; la seconde désigne la perception de légitimité de ces normes, leur degré d'autorité effective auprès des citoyens.

Les sources de la légitimité *politique* peuvent être de plusieurs ordres. Max Weber mentionnait notamment la *tradition* et le *charisme* du (ou des) gouvernant(s)[3]. Aujourd'hui, il est devenu coutume de distinguer la légitimité d'*input* et la légitimité d'*output*[4], autrement dit celle liée aux *procédures* de décision et celle liée à la qualité ou au *produit* des décisions.

On considère généralement que la légitimité *morale* d'une décision ou d'un gouvernement vient soit exclusivement de la procédure par laquelle

[1] Rawls, 1971.
[2] Voir notamment Van Parijs, 2007 ; Scheffler, 2010, ch. 6.
[3] Weber, 1956, ch. 3 ; Peter, 2010.
[4] Scharpf, 2000, p. 15-23.

les décisions sont produites (§ 1.1.B), soit exclusivement de la qualité de ces décisions (§ 1.1.A), soit des deux aspects à la fois[1]. Et si l'on choisit cette dernière option (mixte, ou pluraliste), on peut encore éventuellement juger qu'un aspect est prépondérant par rapport à l'autre.

La procédure est généralement jugée selon des critères d'inclusion, d'équité et de consentement : c'est alors son caractère *démocratique* qui lui confère sa légitimité. La *légitimité démocratique* renvoie donc à une forme de légitimité politique liée aux caractéristiques de la procédure de décision. De ce point de vue, c'est parce qu'une norme est issue d'une procédure démocratique que nous devons lui obéir, qu'on juge cette norme juste ou pas, désirable ou pas.

La qualité des décisions, elle, peut être évaluée selon une diversité de critères susceptibles d'être valorisés par les citoyens : la paix civile, le dynamisme économique ou la justice, par exemple. Du point de vue des *outputs*, c'est le fait de remplir ces objectifs qui confère de la légitimité, qui motive l'obéissance aux normes.

Je m'intéresserai ici surtout à la légitimité *morale*. Si je parle de légitimité sans préciser davantage, c'est donc de cela qu'il s'agira. Et je défendrai la thèse selon laquelle la légitimité morale d'un type d'organisation politique dépend principalement de sa capacité à prendre des décisions justes, quelle que soit la procédure de décision (§ 1.1.C et 1.2.A). La légitimité procédurale ou d'*input* ne m'intéresse qu'indirectement. Elle peut contribuer à la légitimité politique d'un régime (de même que la justice de ses normes). Et de ce point de vue, elle peut être instrumentalement utile à la poursuite de la justice. En effet, si des lois justes ne sont pas perçues comme légitimes par les citoyens, l'ordre social et la stabilité de la justice sont menacés. Par ailleurs, des procédures démocratiques, en ce qu'elles reconnaissent une forme d'égalité de la part des citoyens, peuvent être nécessaires pour une juste répartition du respect de soi et de la reconnaissance. Mais l'argument essentiel que je vais tâcher de développer est que la légitimité procédurale, ou le fait d'être issue d'une procédure démocratique ne suffit pas à asseoir l'autorité morale d'une norme légale[2].

---

[1] Voir par exemple Offe, 1984, p. 268 : « la légitimité d'un régime ou d'un gouvernement dépend du caractère justifiable de ses arrangements *et* de ses résultats politiques ». C'est moi qui souligne. Voir aussi Peter, 2010 et § 1.1.C.

[2] Ni à en asseoir l'autorité politique, d'ailleurs. Comme le suggère Ian Shapiro (2016b, p. 46), quand le peuple égyptien a renversé son président Mohammed Morsi, en juillet 2013, ce n'était pas (ou pas principalement) parce qu'il remettait en cause la légitimité procédurale de son élection un an plus tôt, mais plutôt parce que le gouvernement ne parvenait pas à inverser une logique de dégradation des conditions d'existence des citoyens.

Le *concept* de justice que je vais mobiliser à cet effet est intrinsèquement lié à l'idée d'impartialité. Il regroupe un ensemble de *conceptions* divergentes de la justice, c'est-à-dire des interprétations de ce concept. J'emprunte la distinction entre concept et conception de la justice à Rawls (lui-même s'inspirant d'Herbert Hart), qui prétend qu'au-delà de nos désaccords sur le juste, nous pouvons au moins nous entendre sur un concept du juste refusant les distinctions arbitraires (c'est-à-dire non justifiables) entre personnes[1] – concept dont on saisit tout de suite la proximité avec l'idée d'impartialité. Cependant, même ce concept de justice n'est pas universellement partagé. Comme le souligne Ronald Dworkin, beaucoup de gens s'accorderaient plutôt sur le lien entre justice et volonté divine : ce qui est juste est ce qui est conforme à cette volonté[2]. En outre, Rawls mobilise également un concept implicite de justice qui est loin d'être consensuel : la justice comme impliquant des considérations d'efficacité et de stabilité, que je discuterai de manière critique dans la section 2.2.B. En réalité, tous les concepts moraux sont « interprétatifs », toute définition d'un concept moral est déjà une interprétation sujette à controverse[3] (ce qui ne signifie évidemment pas qu'elle ne puisse pas s'accompagner d'une prétention à la vérité ou à la validité). Si je pars néanmoins du concept de justice comme impartialité (ou refus des distinctions arbitraires), c'est parce qu'il me semble constituer le seul point de départ valide d'un raisonnement « post-métaphysique » comme dirait Habermas, c'est-à-dire qui ne présuppose pas une métaphysique controversée (une vérité religieuse, par exemple) et « ne tire sa force légitimante que de la qualité des arguments produits »[4]. Dans ce cadre, l'idée que toutes les personnes humaines possèdent une égale valeur morale n'est pas considérée comme une vérité absolue, mais comme une condition d'acceptabilité universelle du raisonnement.

Le premier chapitre de cette thèse s'intéresse à la relation entre les concepts de justice (ainsi entendu) et de démocratie, mais c'est le second chapitre qui approfondit l'examen de ce concept de justice refusant les distinctions arbitraires entre personnes puis en développe une interprétation particulière, une conception plus précise de la justice. Cette dernière juge que les seules distinctions entre personnes qui sont justifiables se basent sur des différences de besoins ou d'efforts volontaires dans un contexte d'options égales. Les troisième et quatrième chapitres mobilisent cette conception de la justice pour évaluer les

[1] Rawls, 1971, p. 5.
[2] Dworkin, 2011, p. 167.
[3] Dworkin, 2011, p. 170.
[4] Hunyadi, 1990, p. 471.

démocraties existantes et imaginer des réformes permettant d'accroître leur potentiel de justice. S'il n'est pas nécessaire de partager entièrement la conception de la justice que je mobilise pour accepter le diagnostic que je pose et les propositions que je défends dans ces chapitres (au contraire de l'approche instrumentale présentée dans la section 1.1.A), on ne peut pas non plus en être trop éloigné. S'entendre sur le seul concept de justice consistant à refuser les distinctions arbitraires entre personnes serait insuffisant, car ce concept peut être interprété de manières très différentes, qui vont de la légitimation de l'ordre social existant à sa remise en cause radicale (voir § 2.5).

L'impartialité est la dernière notion centrale de cette recherche. « D'un point de vue analytique, dit Robert Goodin, il existe un lien clair entre les concepts de "démocratie" et de "justice". Ce lien passe par l'impartialité, que tous deux promeuvent et manifestent. »[1] En effet, la justice exige que personne ne soit injustement favorisé, tandis que la démocratie exige que la voix de personne ne soit favorisée. Intuitivement, grâce à cette notion d'impartialité, on saisit donc aisément la complémentarité entre justice et démocratie. Il n'est cependant pas *garanti* que l'octroi d'une voix égale à tous soit la meilleure manière d'éviter que certains se trouvent injustement favorisés par des décisions collectives. Une décision démocratique peut ne pas être impartiale du point de vue de ses effets. L'impartialité *procédurale* n'engendrerait donc pas une impartialité *substantielle* (§ 3.3.B). Par ailleurs, on peut imaginer un gouvernement impartial, dans un sens substantiel cette fois, qui ne soit pas impartial d'un point de vue procédural. Un despote impartial, par exemple, jouirait de toutes les faveurs dans la prise de décision, mais pourrait prendre des décisions parfaitement impartiales, ne favorisant pas ses propres intérêts (ni ceux de personne).

Comme le souligne par ailleurs Goodin, l'impartialité ne suffit pas à la démocratie. On pourrait, par exemple, systématiquement tirer au sort des décisions s'imposant à tous[2]. Ce serait impartial d'un point de vue procédural, puisque cela ne favoriserait a priori personne, mais ce ne serait pas démocratique (ni politique, d'ailleurs). « Démocratie » signifie en effet gouvernement par le peuple (dans sa diversité) et non gouvernement impartial. La démocratie exige non seulement une certaine connexion formelle entre les jugements des citoyens et les décisions prises[3], mais également un impact décisif du nombre sur la décision. On en revient

[1] Goodin, 2004, p. 97.
[2] Goodin, 2004, p. 101.
[3] Barry, 1979, cité dans Goodin, 2004, p. 101.

donc à l'hypothèse de sagesse de la multitude mentionnée en ouverture. Une des questions centrales de cette thèse est : pourquoi le jugement du plus grand nombre est-il plus susceptible d'impartialité que le tirage au sort d'une décision ou le gouvernement par un despote ou une élite impartial(e) ? En théorie de la démocratie, il est devenu coutume de parler à ce sujet de la valeur *épistémique* de la démocratie, c'est-à-dire la capacité de cette dernière à engendrer des décisions de qualité[1]. C'est dans ce champ que s'inscrit la présente recherche.

Par rapport à la littérature existante sur ce sujet, cette recherche poursuit deux objectifs particuliers : 1) expliciter ce qui fait la validité morale d'une décision politique (grâce à l'idée d'impartialité) ; 2) explorer des pistes d'amélioration du potentiel épistémique de la démocratie. Ce sont deux questions largement négligées par ceux qui écrivent sur le sujet. Quant à la *justification* générale de la démocratie[2] au nom de son potentiel épistémique (§ 1.2), par contre, le propos sera moins original. Il synthétisera une littérature existante, interprétée de manière personnelle. À mes yeux, les fondements philosophiques de la démocratie sont à la fois une *préoccupation pour la justice sociale* et une *conscience de la faillibilité de nos jugements*, c'est-à-dire du risque de se tromper, d'être biaisé. La préoccupation pour la justice sans la conscience de la faillibilité justifierait une forme de despotisme éclairé, de technocratie ou, au moins, d'élitisme démocratique. Pour sa part, le faillibilisme sans préoccupation pour la justice justifierait l'autoritarisme sous quelque forme que ce soit, pour peu qu'il satisfasse d'autres visées, comme la stabilité ou la prospérité. Il s'agit donc de deux conditions nécessaires à la justification morale de la démocratie. Et c'est dans cette visée que s'inscrira l'approche épistémique ici défendue.

La notion d'impartialité sera mobilisée tout au long de cette thèse pour des raisons philosophiques plutôt que politiques. Je suis conscient qu'elle est peu susceptible d'enthousiasmer les foules et qu'elle ne possédera jamais le pouvoir d'attraction de l'idée d'égalité. Elle me paraît cependant plus précise, plus exacte, d'un point de vue philosophique, que l'idée d'égalité, pour des raisons qui apparaîtront plus clairement dans le second chapitre (en particulier § 2.1.F). Une société juste n'est en effet pas

---

[1] J. Cohen, 1986 ; Nino, 1996 ; Estlund, 2008 ; Goodin & List, 2001 ; Anderson, 2006 ; Martí, 2006 ; Elster & Landemore, 2012 ; Landemore, 2013a ; 2017.

[2] Je ne m'aligne pas ici sur la distinction désormais classique entre justification et légitimité (Simmons, 1999) dès lors que j'assimile la justification de la démocratie à ce qui nourrit sa légitimité morale. La distinction essentielle, ici, est entre légitimité morale et légitimité politique ou sociologique.

nécessairement une société dans laquelle les citoyens jouissent de conditions de vie ou de rémunérations strictement égales. Certains ont des besoins plus importants que d'autres. Certains occupent des professions plus pénibles que d'autres. Des rémunérations strictement égales désavantageraient injustement ces personnes par rapport à leurs pairs qui ont moins de besoins ou occupent des professions plus gratifiantes ou confortables, ce que condamne l'impartialité.

Malgré le fait que le lien entre équité et impartialité apparaisse avec évidence dans plusieurs domaines de nos vies, comme les procès, les médiations ou le sport[1], l'impartialité constitue un idéal très souvent mal compris. Les chapitres 2 et 3 auront pour ambition de lever un certain nombre de malentendus à son égard. En particulier, il me paraît crucial de distinguer l'impartialité *morale*, qui m'importe ici, et qui consiste à n'accorder (en dehors des relations affectives) à aucune personne plus de valeur qu'à une autre, de l'impartialité *politique*, qui consisterait à ne pas prendre parti, à rester neutre et indépendant. Je chercherai en effet à montrer que la poursuite de l'impartialité morale implique l'*engagement* politique en faveur des plus défavorisés. L'impartialité se distingue donc également du *relativisme*, tant sur le plan moral que politique. Toutes les normes morales ne se valent pas. Toutes les idéologies politiques ne sont pas également vaines.

La recherche d'impartialité doit être mise en contraste avec la rationalité instrumentale, ou l'agir en fonction d'intérêts particuliers. Il est tout à fait possible que ce qu'exige la justice comme impartialité soit conforme à l'intérêt immédiat d'une personne, si cette personne est injustement désavantagée et bénéficierait de davantage de justice. Mais ce qui est juste n'est pas nécessairement dans l'intérêt de tous.

Une mesure allant dans le sens de la justice peut cependant ne pas être dans l'intérêt immédiat d'une personne, mais être par contre dans son intérêt *bien compris*, à plus long terme. On remarque par exemple qu'un certain nombre de maux sociaux comme les épidémies ou l'insécurité résultent d'inégalités trop grandes des conditions de vie[2]. De ce point de vue, un certain degré de redistributions des plus riches vers les plus pauvres pourrait être dans l'intérêt bien compris des plus riches (puisque leurs conditions générales de vie pourraient s'en trouver améliorées) sans être dans leur intérêt immédiat (puisqu'ils subiraient une perte de revenu). Je ne pense toutefois pas que l'ensemble des redistributions qu'exigerait

[1] On attend d'un juge, d'un médiateur et d'un arbitre qu'ils soient impartiaux, qu'ils ne favorisent aucune des parties prenantes, sans quoi les conflits seraient interminables.
[2] Voir notamment Wilkinson & Pickett, 2009.

une société parfaitement juste puissent être interprétées comme étant dans l'intérêt bien compris de tous, ce pourquoi j'insisterai tout au long de cette thèse sur la distinction entre ce qui est juste et ce qui est dans l'intérêt de tous (§ 2.1.D).

Portée et limites de la thèse

Dans ce projet, je fais d'abord miens ces mots de Bernard Manin : « [u]ne théorie politique ne peut pas se contenter, même si cela est utile et fécond, de dire ce que serait la société juste dont il faut s'approcher, elle doit dire aussi comment s'en approcher »[1]. On peut en effet déplorer une attention insuffisante, dans la théorie politique contemporaine, à l'articulation entre justice et démocratie[2]. Les uns imaginent un idéal purement abstrait de société juste, les autres diagnostiquent les manquements des démocraties existantes, mais peu semblent oser s'aventurer dans le gouffre qui sépare nos idéaux de la réalité. Ceux qui le font sont parfois tentés de revoir à la baisse les ambitions du gouvernement démocratique, le jugeant plus apte à générer la paix civile[3] ou à atténuer la domination[4] qu'à engendrer de la justice. Pourtant, comme a le mérite de le mettre en avant la littérature sur la valeur épistémique de la démocratie, on ne peut se passer de critères normatifs forts dans l'évaluation des procédures démocratiques. Outre la question des moyens d'améliorer le fonctionnement démocratique, la question des fins ultimes de ce dernier ne peut pas non plus être évacuée.

Cela étant, la justice et l'impartialité ne sont pas les seules fins possibles ou légitimes de l'organisation collective[5]. Si l'objectif poursuivi par cette thèse est la création de circonstances sociales et politiques favorables à l'impartialité, il est également souhaitable de poursuivre d'autres buts. On pourrait par exemple chercher à créer également des circonstances favorables au lien communautaire, à l'épanouissement relationnel, ou encore à la libération collective par rapport au labeur. Je reconnais un certain pluralisme des valeurs, tout en affirmant, à l'instar de Rawls, que la justice est la première valeur (ou vertu première) d'un régime politique.

J'identifie ainsi trois grands types de considérations qu'un gouvernement doit prendre en compte dans son action : 1) des considérations

---

[1] Manin, 1985.

[2] Ce constat est partagé par Van Parijs, 2011 ; Shapiro, 1996, p. 109-111 ; Dowding, Goodin & Pateman, 2004.

[3] Przeworski, 1999.

[4] Shapiro, 1999 ; 2016b.

[5] Voir notamment Honneth, 2007 ; Hunyadi, 2008 ; 2012.

distributives (l'égalité des opportunités), 2) relationnelles (l'absence de domination ; la reconnaissance mutuelle ; le lien communautaire ; le souci [*care*] mutuel) et 3) agrégatives (la satisfaction des besoins ; la prospérité ; la libération par rapport au labeur). De nombreux débats sur la notion de justice consistent à identifier à quelle sphère les considérations de justice appartiennent. Ici, encore une fois, je partirai du principe que la justice est question de distributions *et* de relations sociales[1]. En effet, dès lors que les ressources dont dispose une personne contribuent à lui donner du pouvoir ou à générer de la reconnaissance sociale, les distributions ont des impacts relationnels, dont il faut tenir compte. Par ailleurs, certaines relations, comme celles de domination qui confèrent à certains un statut inférieur, me paraissent intrinsèquement injustes. Toutefois, certaines injustices peuvent être strictement distributives et n'avoir aucune implication relationnelle (voir § 2.5.D). S'il faut donc prendre en considération l'impact des distributions sur les relations, ce n'est pas la seule chose qui compte. Par ailleurs, la justice n'épuise pas non plus la catégorie des considérations relationnelles. Il peut y avoir tension, par exemple, entre justice et communauté, le lien communautaire étant une valeur relationnelle distincte de la justice des relations. S'interroger, par exemple, sur les limites de la marchandisation des relations sociales échappe aux questions de justice[2] et constitue malgré tout une question politique très importante, que je n'aborderai pas ici.

Enfin, et c'est peut-être le point le plus controversé, je considère la justice comme distincte des considérations agrégatives. Cela signifie que j'utilise la notion de justice sans y inclure aucune considération d'efficacité productive, au contraire de Rawls et des prioritaristes, par exemple[3]. En termes plus concrets, je ne dirais pas d'une société inégalitaire dans laquelle ceux qui ont le moins vivent confortablement qu'elle est plus *juste* qu'une société impartiale mais pauvre. On peut juger la première société plus *désirable* en combinant des considérations distributives et agrégatives, d'équité et de qualité de vie, mais la juger plus *juste* me paraît dénaturer la

---

[1] Mon attention à cette question a été attirée par la critique que Nicholas Vrousalis (2013 ; 2015, ch. 4) adresse à G. A. Cohen sur l'interprétation de la notion d'exploitation au sein d'un « paradigme distributif » que rejette le premier. Le rejet de la focalisation sur les questions distributives est également au cœur de l'égalitarisme « social » ou « relationnel » et de la critique que ses promoteurs adressent à l'égalitarisme de la chance. Voir I. Young, 1990, ch. 1 ; Anderson, 2010 et Forst, 2011.

[2] Michael Sandel (2010, p. 389-390) considère que cette question, qui touche à la vie bonne (collective), fait partie des questions de justice. C'est qu'il entend le terme « justice » dans un sens plus large que celui qui sera mobilisé ici.

[3] Voir Rawls, 1971 ; Parfit, 1997.

notion de justice[1]. Cette distinction limite certainement la portée de mon argumentation, puisque cela signifie qu'il faut encore ajouter aux considérations de justice développées dans cette thèse celles d'efficacité ou de prospérité. Or, il se peut que d'autres régimes s'avèrent avec le temps plus efficaces dans la création de richesses que la démocratie (la Chine vient aisément à l'esprit aujourd'hui). J'évoque cependant dans le premier chapitre (§ 1.3.F) le fait qu'il ne semble pas y avoir à ma connaissance d'indication ferme de la supériorité d'un régime sur un autre du point de vue de la croissance du PIB[2]. En outre, ce dernier constitue une mesure très défectueuse du progrès. Les indicateurs de développement humain, pour leur part, confirmeraient plutôt la supériorité de la démocratie sur ses alternatives[3]. Il faudrait vérifier cela empiriquement (ce qui échappe à mes compétences), mais il me semble donc possible de compléter l'argument de justice en faveur de la démocratie par un argument de développement humain.

J'estime cependant que cette restriction volontaire de la portée de mon propos possède au moins le mérite d'éviter la confusion philosophique entre des considérations distinctes et potentiellement antagonistes. Qui plus est, si l'on accepte la priorité du juste[4], la question de l'efficacité dans la poursuite de nos objectifs agrégatifs (la satisfaction des besoins de tous ou la prospérité) est secondaire. Elle ne doit pas orienter notre choix de régime politique, seulement le type de politiques qu'on y poursuit[5].

Structure de la thèse

Quatre grandes questions traversent la thèse : pourquoi la démocratie est-elle le type de régime qui offre le plus de perspectives de justice

---

[1] Je m'inscris ici dans le sillage de G. A. Cohen, 2008.

[2] Przeworski, Alvarez, Cheibub & Limongi, 2000. Il faudrait évidemment voir si cette observation empirique se confirme en ce début de XXIe siècle.

[3] Dasgupta & Maskin, 1999. Même remarque.

[4] Qui n'est cependant pas une priorité *absolue*, au sens où la justice primerait *toujours* sur d'autres objectifs collectifs.

[5] Cela permet de distinguer plusieurs questions qui me semblent chacune avoir leur place dans la philosophie politique. 1) Qu'est-ce qu'une société juste ? 2) Quels sont les autres critères qui importent à la collectivité ? 3) Quel régime et quelles institutions sont les plus désirables ? 4) Quelles politiques concrètes devons-nous poursuivre ? La première question est à mes yeux une application de la philosophie *morale* à l'ordre politique. Les autres questions mêlent des considérations *morales* et *politiques*, c'est-à-dire qu'elles incluent différents faits sociaux dans la réflexion, au contraire de la première. Voir Larmore, 2013, sur la relation entre philosophie morale et politique, qu'il suggère de distinguer plus strictement que je ne le fais, à l'instar de Rawls (1993).

sociale ? Quel critère permet de déterminer le caractère juste ou injuste d'une société ou de l'ordre mondial ? Qu'est-ce qui, dans les démocraties existantes, fait obstacle à plus de justice ? Comment y remédier ?

Dans le premier chapitre, je me penche sur l'articulation conceptuelle générale entre justice et démocratie, sans préciser davantage, à ce stade, ce qui fait le caractère juste d'une société. J'examine d'abord la manière dont les concepts de justice sociale et de démocratie sont généralement articulés dans la philosophie politique contemporaine[1], en défendant l'approche épistémique face à ses principales concurrentes (§ 1.1). J'approfondis ensuite la thèse épistémique en examinant plus en détail ce qui fait la valeur du gouvernement démocratique (§ 1.2). Enfin, je parcours les raisons pour lesquelles nos démocraties devraient avoir la justice sociale pour préoccupation prioritaire (§ 1.3).

Le second chapitre vise à expliciter le concept de justice que je mobilise et son lien avec la notion d'impartialité. Je commence par examiner les fondements philosophiques de ce lien et dissiper une série de malentendus à son égard (§ 2.1). J'examine ensuite les manières dont on peut chercher à construire un jugement impartial (§ 2.2), en soulignant les limites de l'approche constructiviste de la justice, qui occupe une position dominante dans la littérature sur le sujet. Puis, vient le développement progressif d'une conception particulière de la justice, c'est-à-dire d'une interprétation du concept général de justice comme rejet des privilèges arbitraires et du favoritisme (§ 2.3). Cette conception s'articule autour de la notion de *désavantage* : dans une société juste, nul n'est (injustement) désavantagé, ou défavorisé (§ 2.4). Cette notion de désavantage est elle-même sujette à interprétations diverses. Dans la section 2.5, je confronte de ce point de vue les approches utilitariste, libertarienne et libérale-égalitaire de l'impartialité, avant de défendre un principe d'égalité de la chance sous contrainte de non-domination. J'étends ensuite le raisonnement aux questions touchant à la reconnaissance des identités et au respect des pratiques culturelles. Enfin, je tâche de clarifier le rapport entre l'idéal d'impartialité et celui de neutralité par rapport aux conceptions de la vie bonne (§ 2.6).

Dans le troisième chapitre, je cherche d'abord à montrer comment l'idée même de démocratie est habitée par l'idéal d'impartialité, qui s'exprime dans le rejet des privilèges et discriminations, mais également dans l'idéal de la représentation (§ 3.1). La section suivante (§ 3.2)

[1] Je ne proposerai pas une description exhaustive des travaux contemporains sur le sujet, mais plutôt un parcours à travers quelques positions significatives et distinctes parmi lesquelles il sera utile de situer mon propos.

reconstruit les raisons pour lesquelles le pouvoir politique est longtemps demeuré le privilège des élites alors même que les privilèges sociaux se voyaient de plus en plus contestés. J'étudie ensuite la relation entre l'idéal d'impartialité et la règle de majorité (§ 3.3), en distinguant impartialité procédurale et impartialité substantielle. Je conteste ensuite la tension apparente entre le caractère nécessairement partisan de la politique et l'idéal d'impartialité (§ 3.4). J'en reviens alors à l'approche épistémique pour un point méthodologique. Je suggère d'abord que la justification épistémique de la démocratie ne suffit pas et qu'il faut chercher les moyens d'améliorer ce potentiel épistémique. Pour ce faire, j'argumente en faveur d'une poursuite réaliste de l'impartialité, par tous les moyens utiles, en contraste avec une approche plus idéaliste, qui vise à reproduire dans la réalité un modèle idéal de discussion (§ 3.5). J'examine enfin ce qui, dans les démocraties existantes, est susceptible d'entraver la quête collective d'impartialité, du pouvoir de l'argent aux obstacles institutionnels en passant par le manque d'informations et de décentrement de la part des citoyens, ainsi que le manque de confiance mutuelle entre eux (§ 3.6).

Le quatrième chapitre consiste alors en la discussion des quatre pistes de réforme déjà évoquées – éducation citoyenne (§ 4.1), représentation partielle par tirage au sort (§ 4.2), vote justifié (§ 4.3) et droit au revenu (§ 4.4) que je juge susceptibles de rendre la démocratie plus favorable à l'impartialité – et donc à la justice.

Je conclus la thèse par une récapitulation de ses principaux acquis et une brève réflexion, en guise d'ouverture, sur le progrès humain dans l'histoire.

De nombreuses parties de cette thèse réutilisent du matériel déjà publié. L'introduction reprend des éléments de « Donald Trump et la sagesse du nombre », *Le Vif*, 20 novembre 2016. Les sections 1.1.C et 1.2 s'inspirent de « La valeur épistémique de la démocratie, entre faits et normes », *Revue philosophique de Louvain*, 2016, vol. 114, n° 1, p. 95-126. La section 2.1.C reprend des morceaux de « Qu'est-ce que le décentrement ? Moralité individuelle et justice sociale », *Ethica*, 2017, vol. 21, n° 1, p. 167-202. La section 4.1 constitue une version allongée et révisée de « Quels fondements philosophiques pour l'enseignement de la morale laïque ? Pour une éducation au décentrement », *Revue française de pédagogie*, 2013, n° 182, p. 107-116, combiné avec « L'utopie du citoyen éclairé et les défis de l'éducation citoyenne », *La Revue nouvelle*, 2016, n° 2, p. 18-21. La section 4.2 est une traduction révisée de « A Randomly Selected Chamber: Promises and Challenges », *Journal of Public Deliberation,* 2017*,* vol. 13, n° 1 (coécrit avec Antoine Verret-Hamelin). La section 4.3 s'inspire largement

de « Voting Secrecy and the Right to Justification », *Constellations*, à paraître. Enfin, la section 4.4 est une traduction révisée de « Democracy and the Right to Income », *Astrolabio*, 2017, n° 19, p. 162-183.

1. Justice et démocratie

1.1. Comment articuler justice et démocratie ?

On peut identifier trois approches principales de l'articulation entre justice et démocratie. La première – *instrumentale* – consiste à donner la priorité à la justice sur la démocratie. On part d'une certaine conception de la justice pour ensuite identifier le type d'organisation politique le plus favorable à la réalisation de cette conception particulière de la justice. La démocratie n'est alors justifiée que dans la mesure où elle contribue à la quête de justice. La seconde – *procédurale* – donne au contraire la priorité à la démocratie en l'absence de consensus sur le juste. La démocratie est alors conçue comme une procédure de décision neutralisant le conflit social et permettant un arbitrage équitable entre diverses conceptions de la justice ou, plus simplement, une égalisation du pouvoir ou de la liberté politique. La troisième – *épistémique* – consiste à identifier le type d'organisation politique le plus susceptible d'engendrer des décisions valides, en référence cette fois à une compréhension relativement générale de ce qui fait la validité d'une décision politique. Elle ressemble à certains égards à l'approche instrumentale, mais elle est plus modeste d'un point de vue épistémologique et peut incorporer également des aspects procéduraux, comme nous le verrons. À la différence de l'approche instrumentale, elle complète l'approche procédurale plus qu'elle ne s'y oppose.

Outre ces trois options, il est également possible de nier toute articulation entre démocratie et justice. L'objection *minimaliste*, par exemple, considère que la valeur de la démocratie provient surtout de sa capacité à empêcher la guerre civile et qu'il est déraisonnable de nourrir à son égard des attentes de justice. La démocratie revêt donc ici également une valeur instrumentale, mais pas celle de promouvoir la justice. L'objection *agonistique* estime que les conflits sociaux sont irréductibles, de sorte qu'une démocratie juste est de l'ordre de l'« impossibilité conceptuelle »[1]. L'objection *populiste*, de son côté, donne la primauté absolue à la démocratie sur tout autre objectif, parce qu'elle assimile ce qui est juste à la volonté populaire, soit imaginaire soit rabattue sur la volonté

[1] Mouffe, 2000, p. 137.

majoritaire[1]. L'objection *élitiste*, enfin, se montre sceptique quant à la capacité de la démocratie à engendrer des décisions justes. Une approche élitiste promouvra alors, dans sa version la plus forte, une forme de despotisme ou d'aristocratie éclairée et, dans ses versions plus modérées, un certain nombre d'institutions indépendantes, technocratiques, n'ayant pas de comptes à rendre aux citoyens. Une telle approche peut également s'inscrire dans une visée instrumentale ou épistémique, mais elle diffère des approches qui seront ici rassemblées dans ces catégories en ce qu'elle ne reconnaît pas la primauté épistémique ou le potentiel de justice supérieur de la démocratie. Cette objection élitiste résidera au cœur de la section 1.2., qui cherchera à élucider ce qui fait la valeur de la démocratie, notamment par rapport à ses alternatives élitistes. Les objections minimaliste et populiste seront pour leur part examinées dans la section 1.3. Je ne ferai par contre référence qu'occasionnellement à l'objection agonistique. L'acte de foi qu'elle pose – l'irréductibilité du conflit social – laisse en réalité peu de place à l'argumentation. Je ne vois pas de raison normative de partir d'un tel présupposé fataliste.

Enfin, il est également possible de faire de la démocratie une exigence de justice. De ce point de vue, ne peut être juste qu'une société démocratique[2]. Cette approche n'est évidemment pas dénuée de sens, mais elle biaiserait d'emblée la réflexion que j'entends ici entreprendre. C'est pourquoi je refuse de prendre pour point de départ de mon argumentation l'hypothèse d'un lien *indissociable* entre démocratie et justice sociale. Qui plus est, elle ne fait que déplacer le problème : au lieu d'une tension entre justice et démocratie, on fera face à une tension entre différentes exigences de justice.

A. L'approche instrumentale

La démocratie peut être considérée comme l'instrument de multiples causes. Un instrument de paix, d'émancipation collective, d'éducation populaire, ou même de prospérité. Je m'intéresse ici à la démocratie

[1] Dans ce cas, les termes sont assimilés plutôt qu'articulés. Marine Le Pen (2016), par exemple, juge que « vous ne pouvez pas, en démocratie, avoir raison contre le peuple ». Comme le souligne cependant Hayek (1982, vol. 3, p. 7), définir comme juste ce qui est approuvé par la majorité fait perdre tout son sens à la notion de justice, puisqu'elle devient entièrement relative à l'opinion majoritaire du moment.

[2] Voir notamment Castoriadis, 1979 ; I. Young, 1990 ; 2000 ; Fraser, 2005 ; Christiano, 2008 ; Forst, 2007 ; 2011 ; Pettit, 2012.

comme instrument de justice. Ceux qui adoptent cette perspective[1] accordent une valeur prépondérante à la justice sociale, qu'ils considèrent généralement, à l'instar de Rawls, comme « la vertu première des institutions sociales »[2]. En raison de cet attachement à la justice et de leur conviction qu'une entente est possible sur ce que constitue une société juste, ils jugent que la forme d'organisation politique la plus légitime d'un point de vue moral est celle qui offrira le plus de perspectives de justice. Et c'est (principalement) parce que le gouvernement démocratique leur semble offrir de telles perspectives qu'ils lui accordent leurs faveurs[3].

Le mouvement socialiste constitue un bon exemple historique de ce rapport instrumental à la démocratie. Partant de l'hypothèse « que le prolétariat exploité et réduit à la misère forme l'immense majorité de la population »[4], il était tout naturel pour ses leaders de voir dans le suffrage universel un puissant instrument – fût-il bourgeois – de conquête du pouvoir par le prolétariat[5]. Ou alors, au moins, les élections pouvaient être, comme le suggérait Engels, une sorte de thermomètre qui indiquerait quand le rapport de force serait favorable à la révolution[6]. En outre, il était cohérent avec la fin poursuivie que le type d'institutions démocratiques défendues par les marxistes soient celles qui accordaient le plus directement le pouvoir au peuple[7].

Étant donné la diversité des formes que peut revêtir le gouvernement démocratique, la question qui se pose en effet à tout instrumentaliste est la suivante : quelle est la forme de démocratie la plus susceptible d'engendrer des décisions compatibles avec la conception de la justice poursuivie ? La

---

[1] Notamment Dworkin, 2000, ch. 4 ; Van Parijs, 1995 ; 2011a ; Shapiro, 1999 ; 2016 ; Arneson, 2003 ; 2004 ; J. Brennan, 2011.

[2] Rawls, 1971, p. 3.

[3] Certains, comme Dworkin (2000, ch. 4), reconnaissent en plus de la valeur instrumentale une valeur intrinsèque à la démocratie. Arneson (2004) et J. Brennan (2011) nient cette valeur intrinsèque. Van Parijs (2011, p. 14-15) affirme clairement que si l'on pouvait être certain de réaliser la justice en se passant de la démocratie, il ne faudrait pas hésiter à sacrifier cette dernière. Il reconnaît cependant une valeur intrinsèque à l'égalité politique du point de vue de la justice comprise comme égal respect (p. 3). Je reviens sur cette question dans la section 1.2.A.

[4] Kelsen, 1929, p. 86.

[5] Même si, en fin de compte, les régimes se réclamant du socialisme ont plus souvent émergé de coups d'État que des urnes, et même si le beau mariage promis entre démocratie et socialisme fut finalement la source de grandes désillusions (pour des raisons qu'analyse bien Przeworski, 1985).

[6] Bergounioux & Manin, 1979, p. 41 ; Przeworski, 1985, p. 10.

[7] Sur la forme de démocratie privilégiée par Marx, inspiré par la Commune française, voir Bergounioux & Manin, 1979, p. 34-36.

réponse, bien entendu, sera toujours accompagnée d'une certaine dose d'incertitude. La démocratie n'est pas un exemple de justice procédurale parfaite, c'est-à-dire une procédure qui garantirait le résultat attendu[1]. Il est bien souvent difficile d'anticiper les effets à long terme d'une réforme démocratique, étant donné la multiplicité des facteurs en jeu et les réactions adaptatives des agents. Nous ne disposons pas d'une science de la causalité qui nous permettrait un usage instrumental parfait du *design* institutionnel. Les théories causales s'avèrent le plus souvent hasardeuses, quel que soit le sérieux avec lequel elles sont construites[2]. Expliquer a posteriori pourquoi telle crise financière ou tel événement politique s'est produit(e) est déjà un exercice périlleux, tant la réalité sociale est complexe. Dès lors, chercher à anticiper toutes les conséquences probables d'une réforme constitutionnelle ou institutionnelle peut paraître largement utopique[3].

Ceci ne suffit cependant pas à remettre en cause l'approche instrumentale. Tout au plus cela met-il en garde contre des ambitions excessives. Plutôt que de viser un idéal de justice aussi exigeant que l'égalité des ressources[4] ou le maximin de liberté réelle[5], on pourrait se contenter de promouvoir les institutions démocratiques minimisant les injustices telles que la domination[6], par exemple. Ce qui est en jeu ici n'est pas l'approche instrumentale en elle-même, mais la tension entre idéalisme et réalisme.

Une autre objection fréquente à l'approche instrumentale est la présence de désaccords fondamentaux sur la question du juste[7]. L'instrumentalisme fait donc face à une « double indétermination »[8] : quant à la fin et quant aux moyens. Il existe cependant trois manières de considérer l'absence d'accord unanime sur le juste. La première consiste à nier la possibilité de toute forme d'accord normatif et d'isoler la politique et la démocratie de toute recherche d'entente. C'est la position positiviste de Hans Kelsen, selon laquelle les procédures démocratiques n'ont qu'une fonction d'arbitrage équitable entre prétentions concurrentes à l'organisation de l'ordre social, qui n'ont pas à être évaluées quant à leur

---

1 Rawls, 1971, § 14.
2 Elster, 2013, p. 3-4.
3 Outre Elster, voir Horowitz, 2000.
4 Dworkin, 2000.
5 C'est-à-dire le maximum de liberté réelle pour ceux qui en ont le moins (Van Parijs, 1995 ; 2011).
6 Pettit, 2012 ; Shapiro, 2016b.
7 Voir en particulier Gutmann & Thompson, 1996 et Waldron, 1999.
8 Elster, 2013, p. 4.

contenu[1]. La seconde consiste à établir une distinction entre désaccords raisonnables et déraisonnables et cependant maintenir une forme d'incommensurabilité entre différentes prétentions raisonnables[2]. La troisième consiste à défendre la prétention qui semble la plus raisonnable ou la plus juste. C'est la position instrumentale. Elle ne nie évidemment pas la présence de désaccords, ni la profondeur de ces désaccords, mais leur caractère raisonnable[3].

De ce point de vue, l'absence d'accord sur le juste ne suffit pas à discréditer l'approche instrumentale. Le fait qu'il existe un très grand nombre de réponses concurrentes à la question de ce que serait une société juste n'exclut évidemment pas logiquement la possibilité qu'une seule de ces réponses soit la bonne (ni qu'aucune d'elles ne soit bonne). Il est donc logiquement cohérent, si l'on est cognitiviste sur le plan politique (c'est-à-dire que l'on croit que les convictions politiques sont soutenues par des raisons, dont certaines sont meilleures que d'autres[4]), de proposer une théorie instrumentale de la démocratie[5]. La question qui compte n'est alors pas celle de l'existence, ici et maintenant, d'un accord suffisamment large sur le juste, mais celle de la plausibilité d'un tel accord. Les instrumentalistes font le pari qu'il est possible de mobiliser une large majorité autour d'une conception spécifique de la justice.

Ce qui est également parfois reproché aux instrumentalistes, c'est une certaine arrogance philosophique : nous savons ce qui est juste et nous allons vous en convaincre. Hannah Arendt s'est montré l'une des plus féroces critiques de cette attitude. De Platon à Heidegger, remarquait-elle, les philosophes n'ont souvent fait que répéter le même geste, méprisant la foule et l'opinion publique. Considérant l'« activité » de penser comme le mode d'être le plus authentique, distanciés du monde commun, des apparences, considérant leur propre discours comme rationnel et rigoureux, ils tenaient pour oiseuses les conversations humaines, les « opinions », les discours autres que philosophico-scientifiques. Dès lors,

---

[1] Kelsen, 1929.

[2] Waldron, 1999 ; Valentini, 2013.

[3] Estlund, 2000.

[4] Voir Landemore, 2013a, ch. 8, qui distingue différents degrés de cognitivisme politique et montre qu'il s'agit d'une position susceptible d'être défendue à partir d'une diversité de perspectives méta-éthiques.

[5] Si, par contre, on estime que les questions de justice ne sont pas susceptibles de vérité, est-on nécessairement ramené vers une justification procédurale de la démocratie ? Pas forcément. La démocratie n'apparaît plus que comme une méthode non conflictuelle de décision. S'il n'y a pas de vérité morale, on ne peut pas dire qu'elle soit intrinsèquement juste. Elle n'a plus que la valeur instrumentale d'éviter la guerre civile, valeur qu'elle partage avec des États autocratiques forts.

lorsqu'ils daignaient s'intéresser à la cité et son organisation, c'était le plus souvent pour l'assujettir, pour sauvegarder leur place d'exception au sein de celle-ci[1]. Arendt le déplore, lorsque dans un texte où elle est censée rendre hommage à Heidegger, elle dit :

> Nous qui voulons honorer les penseurs […], nous ne pouvons guère nous empêcher de trouver frappant, et peut-être scandaleux, que Platon comme Heidegger, alors qu'ils s'engageaient dans les affaires humaines, aient eu recours aux tyrans et dictateurs. Peut-être la cause ne s'en trouve-t-elle pas seulement à chaque fois dans les circonstances de l'époque, et moins encore dans une préformation du caractère, mais plutôt dans […] une *déformation professionnelle*. Car le penchant au tyrannique se peut constater dans leurs théories chez presque tous les grands penseurs (Kant est la grande exception)[2].

Que Kant soit la grande exception est plutôt rassurant, puisqu'une bonne part de la philosophie politique normative contemporaine se réclame de son héritage. Même s'il en allait autrement, néanmoins, il y aurait sans doute lieu de modérer le constat d'Arendt. Les principaux tenants de l'approche instrumentale ont très peu en commun avec Platon[3] et encore moins avec Heidegger (qui n'a jamais développé de réflexion politique approfondie). Les craintes d'Arendt sont à situer dans un contexte d'élucidation des causes multiples des totalitarismes, tandis que la philosophie normative contemporaine s'inscrit pleinement dans une perspective post-totalitaire. Kelsen, à l'instar d'Arendt, s'inquiétait du lien entre croyance dans des vérités métaphysiques et autoritarisme[4]. Écrivant en 1929, il ne pouvait que s'inquiéter des conséquences politiques d'un rapport absolutiste à la vérité. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre son affirmation selon laquelle « l'idée démocratique suppose une philosophie relativiste »[5] – affirmation malgré tout en tension avec sa valorisation prioritaire de la liberté politique[6].

---

[1] Voir Taminiaux, 1992 et Abensour, 2006.

[2] Arendt, 1974, p. 320.

[3] N'en déplaise à Nadia Urbinati. Si elle reconnaît une différence dans le fait que les instrumentalistes contemporains sont plus favorables à la démocratie que ne l'était Platon, elle parle néanmoins à leur égard de « platonisme démocratique » (Urbinati, 2014, p. 7).

[4] Kelsen, 1929, p. 90-91.

[5] Kelsen, 1929, p. 92.

[6] Le relativisme de Kelsen sape en effet sa défense de l'équité de la règle de majorité, dont il dit qu'elle est la procédure qui maximise la liberté politique. Voir Girard, 2014, p. 110-113.

Fort heureusement, la philosophie morale post-métaphysique est d'un autre ordre. Le réalisme moral n'est pas incompatible avec la démocratie. En effet, comme le souligne Richard Arneson, il est tout à fait possible (et sans doute souhaitable), d'être à la fois *réaliste* quant à la morale en général et *faillibiliste* quant à nos théories morales actuelles, y compris celle qu'on défend soi-même avec conviction[1], le faillibilisme consistant tout simplement en la conscience de la possibilité de se tromper. C'est d'ailleurs un élément décisif qui fera souvent pencher la balance, dans les approches qui défendent une priorité de la justice sur la démocratie, en faveur de la démocratie contre toute forme d'élitisme ou de despotisme éclairé. En effet, la poursuite de la justice et la conscience de la faillibilité du jugement ont pour corollaire nécessaire un espace de discussion libre où les prétentions à la validité puissent être testées et contestées par tous[2]. Contre certaines interprétations de ses détracteurs[3], l'approche instrumentale se distingue par ce trait de l'approche élitiste : il ne s'agit pas pour ses promoteurs d'imposer, tel le philosophe roi platonicien, leur conception de la justice. Il s'agit plutôt de convaincre leurs concitoyens, *dans le débat public démocratique*, de la validité d'une conception de la justice et de l'importance de la poursuivre par le biais de telles et telles réformes institutionnelles. Et cela implique l'attitude faillibiliste de disposition à réviser ses convictions lorsqu'elles rencontrent des objections valides. En d'autres termes, la conception de la justice défendue par les instrumentalistes n'est tenue pour valide *que jusqu'à preuve du contraire*.

La plausibilité théorique de l'instrumentalisme démocratique n'étant pas en cause – à condition d'accepter le cognitivisme moral et politique[4] –, se pose la question de sa pertinence pratique. Pour modifier les institutions démocratiques, il faut généralement mobiliser une large majorité. Peut-on espérer convaincre les gens qu'il convient de transformer les procédures démocratiques pour arriver à des résultats dont le caractère juste est très contesté ? Étant donné que les philosophes politiques sont eux-mêmes profondément divisés sur la question du juste, on pourrait raisonnablement s'attendre à des désaccords comparables dans l'opinion publique[5].

---

1 Arneson, 2004, p. 43.

2 Misak, 2000, p. 106.

3 Notamment Walzer, 1981 ; Habermas, 1995a ; Christiano, 2003c.

4 Dont le *réalisme* ne constitue qu'une version, particulièrement forte (Misak, 2000, p. 17 ; Landemore, 2013a, p. 210).

5 À moins que les désaccords académiques ne soient que l'effet pervers d'une communauté de recherche extrêmement compétitive, où l'originalité individuelle et l'affirmation de soi importent davantage que la quête collective de la vérité, comme dans le roman *Small World* de David Lodge (1984).

Il semble cependant qu'il ne faille pas exagérer l'ampleur des désaccords sur le juste. C'est sur les *implications* de principes généraux largement partagés – égalité morale, principe de suffisance, de réciprocité, de mérite – que reposent la plupart des querelles politiques[1]. L'instrumentalisme, pour peu qu'il vise une cible largement reconnue comme désirable, peut donc revêtir un intérêt théorique *et* pratique. Je chercherai cependant à montrer dans ce qui suit en quoi l'approche épistémique s'avère plus séduisante. Avant cela, il est important de comprendre l'objection procédurale à l'instrumentalisme.

B. L'approche procédurale

Les tenants de l'approche procédurale[2] se présentent souvent comme porteurs d'ambitions plus modestes que les instrumentalistes. Il s'agit simplement, dans la variété des théories procédurales, de définir quels sont les principes fondamentaux qui doivent régir la prise de décision démocratique et, éventuellement, quelles sont les institutions incarnant le mieux ces principes. Ces principes fondamentaux sont l'égalité politique, la règle de majorité, le pluralisme et la reddition de comptes électorale, éventuellement appuyés par un principe de discussion publique. Le cœur de l'approche procédurale consiste à affirmer que le conflit politique fondamental doit être « mené selon certaines règles dont le respect assure le fondement même de la légitimité […] de l'ensemble du système »[3]. Autrement dit, le respect des règles du jeu suffit à assurer la légitimité d'une décision politique. Quant à la question du juste, elle n'est pas, comme dans l'interprétation populiste, assimilée à la volonté populaire, mais les procéduralistes considèrent qu'elle ne peut recevoir de tentative de définition qu'à travers le débat démocratique (et semblent situer la discussion philosophique hors du débat démocratique). Je souhaiterais ici discuter deux théories procédurales particulières, proposées respectivement par Jürgen Habermas et Nadia Urbinati (en partie en

---

[1] Certaines enquêtes indiquent en effet que l'opinion publique ne serait pas si divisée sur les principes de justice qu'on le pense parfois. Les différentes options politiques choisies dépendraient surtout de divergences quant à l'appréciation de la réalité sociale et des stratégies adéquates pour réaliser ces principes. Voir Kymlicka, 2002, p. 158 ; Miller, 1992 ; Forsé & Parodi, 2004. Cependant, c'est entre la philosophie politique et l'opinion publique que l'écart s'avère souvent important, en particulier sur la question du mérite individuel. Voir Miller, 1992 et Swift, 1999.

[2] Notamment Kelsen, 1929 ; Bobbio, 1984 ; Dahl, 1989 ; Habermas, 1992 ; Waldron, 1999 ; Urbinati, 2014.

[3] Bobbio, 1984, p. 163.

collaboration avec Maria Saffon), et ce même si Habermas ne s'identifie pas lui-même comme procéduraliste[1].

Habermas adopte une attitude très différente des auteurs libéraux tels que Rawls et Dworkin à l'égard de la théorie de la démocratie. Il prétend en effet réduire le rôle du philosophe politique à l'éclaircissement des conditions de légitimité du processus démocratique, sans pour cela faire appel à une conception particulière du juste. Cependant, comme le souligne Rawls, « la justice d'une procédure dépend toujours (sauf dans le cas particulier du jeu de hasard) soit de la justice de son résultat probable, soit de la justice substantielle »[2]. Ce n'est qu'en mobilisant une précompréhension de la justice et en la comparant aux résultats d'une procédure que l'on peut établir si cette dernière est juste ou non. « C'est, dit Rawls, une erreur très répandue (dont je ne dis pas qu'il [Habermas] la commet) de penser que la légitimité (ou la justice) procédurale est peu ambitieuse et peut reposer sur ses propres pieds sans recourir à une justice substantielle, alors que c'est impossible. »[3]

Habermas ne nie pas tout à fait cela. Il sait que son appréciation de la légitimité d'une procédure démocratique dépend d'un idéal contre-factuel de discussion libre et non dominée qui garantirait la justesse de la décision. Il perçoit cependant une menace « paternaliste » et une forme de « tutelle philosophique » dans une « théorie qui impose aux citoyens le modèle complet d'une société bien ordonnée »[4]. Pour cette raison, il préfère une approche « qui se limite à clarifier les implications sous-jacentes à l'institutionnalisation juridique des procédures d'autolégislation démocratique [et] ne préjuge pas des résultats que les citoyens devraient eux-mêmes réaliser dans un cadre institutionnel défini par cette procédure »[5]. Habermas est donc opposé *par principe* à des démarches d'ingénierie démocratique qui conféreraient à la philosophie un rôle trop important[6].

---

[1] Voir Habermas, 1992. Comme l'expliquent Saffon et Urbinati (2013, p. 443-444), cela tient au fait qu'il associe le procéduralisme à la vision schumpeterienne de la démocratie comme une compétition entre élites pour le pouvoir politique et un équilibre des forces, auxquels il oppose son idéal délibératif.

[2] Rawls, 1995, p. 123.

[3] Rawls, 1995, p. 129.

[4] Habermas, 1995a, p. 176.

[5] Habermas, 1995a, p. 176.

[6] Sa critique rejoint sur ce point celle de Walzer (1981). On pourrait d'ailleurs croire qu'il s'efforce d'échapper aux accusations que lui adresse Walzer dans son article. Ce dernier cible en effet autant l'arrogance philosophique d'Habermas que celles de Rawls et Dworkin, parce que tous trois prétendent à ses yeux établir des théories valables quels que soient le contexte ou l'histoire particulière d'une nation.

Cette divergence méthodologique est apparue de manière particulièrement nette dans le débat qui a directement opposé Habermas et Rawls. Pour comprendre le désaccord entre les deux approches (l'une centrée sur les procédures, l'autre sur les résultats), il faut voir que chaque camp prétend défendre une position plus modeste que l'autre[1]. Le malentendu résulte du fait qu'ils ne travaillent pas sur le même plan. Rawls vise à formuler, à travers son travail philosophique, une « conception politique de la justice »[2], là où Habermas veut reconstruire philosophiquement la manière dont une communauté politique se donne des lois reconnues comme légitimes. Le premier est plus modeste sur le plan *philosophique*[3], puisqu'il cherche à échapper aux questions de fondement pour se concentrer sur ce qui est susceptible d'un large consensus par recoupement, c'est-à-dire un consensus qui surmonterait les désaccords philosophiques et moraux fondamentaux[4]. Le second est plus modeste sur le plan *politique*, considérant, à rebours de beaucoup trop de ses prédécesseurs et dans une veine arendtienne que sa profession ne lui offre pas de regard privilégié sur la question substantielle du juste.

À la différence des instrumentalistes, Habermas considère que la légitimité de la démocratie est indépendante de toute idée substantielle du juste. Son seul appui normatif est la situation idéale de parole qui incarne le principe de discussion : « 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 »[5]. Ce principe, précise Habermas, est procédural et non moral. D'un point de vue procédural, le juste n'est pas présupposé et soustrait aux délibérations démocratiques. Il n'est pas non plus réduit à la simple volonté de la majorité. Il est plutôt poursuivi à travers la logique discursive inclusive de recherche d'entente raisonnable. L'ambition consensuelle et la règle de majorité peuvent être (partiellement) réconciliées à condition que la formation de la volonté majoritaire soit habitée par une recherche de la vérité[6], les délibérations parlementaires incorporant les résultats des délibérations informelles ayant

---

1 Voir Rawls, 1995, p. 60.

2 Rawls, 1995, p. 66 ; Rawls, 1993.

3 En témoignent les révisions déflationnistes qu'il a fini par apporter à sa théorie de la justice, renonçant à une portée universaliste pour ne la faire plus reposer que sur un « sens commun libéral démocratique ». Voir Rawls, 1999.

4 Voir Rawls, 1993, ch. 4.

5 Habermas, 1992, p. 123.

6 Habermas, 1989, p. 179. Dans cet article, Habermas dit se baser sur les travaux précurseurs du démocrate allemand du XIXe siècle Julius Fröbel.

émergé dans l'espace public. Si l'on considère que la justice est l'équivalent de la vérité dans le domaine normatif, on peut dire que, d'un point de vue habermassien, la démocratie est toujours en quête de justice[1]. Mais sa légitimité dépend de la rationalité des procédures entourant cette quête, non d'un critère de justice indépendant de cette dernière.

Nadia Urbinati, pour sa part, présente le procéduralisme comme un « rempart » ayant pour fonction de protéger l'égale liberté politique[2]. Renvoyant à Aristote et Kelsen, elle suggère que la démocratie a pour fonction de maximiser la liberté politique et que, dans un contexte de pluralisme et de désaccord, la procédure démocratique moderne (caractérisée par une participation égalitaire à des élections équitables et compétitives) constitue la meilleure manière de respecter cet idéal d'égale liberté[3]. En effet, une telle procédure maximise la liberté politique en sélectionnant les décisions conformes à l'opinion du plus grand nombre, tout en assurant à ceux qui ne partagent pas cette opinion la possibilité de la contester et d'essayer de changer la décision[4]. Cet idéal, précise Urbinati, est procédural – il réside au cœur des procédures démocratiques – et suffit à assurer la légitimité de la démocratie. Il ne doit donc en aucun cas être subordonné à un idéal plus exigeant, tel que la justice, la vérité, ou l'unanimité, sous peine de mettre en péril l'égale liberté politique[5].

Ce qui motive Urbinati, outre la question des désaccords sur le juste déjà abordée, c'est la méfiance face à des attentes trop élevées. Si l'on fait dépendre la légitimité de la démocratie de sa capacité à engendrer un certain idéal de justice, ou de la qualité épistémique de ses décisions, on sape dangereusement son autorité. Or, dans un contexte de pluralisme des valeurs et de conflits distributifs, l'autorité démocratique est nécessaire non seulement à la stabilité sociale, mais également à la liberté politique.

---

1 Rummens, 2007.

2 Voir Saffon & Urbinati, 2013 ; Urbinati, 2014.

3 Saffon & Urbinati, 2013, p. 442.

4 Saffon & Urbinati, 2013, p. 459.

5 Une question qu'on peut se poser est ce qui motive la réduction opérée par Saffon et Urbinati de l'égale liberté à l'égale liberté *politique*, c'est-à-dire l'égale liberté de participer au processus d'élaboration de la loi (Saffon & Urbinati, 2013, p. 442). Si l'égale liberté est un objectif si important et si largement reconnu, pourquoi la réduire à sa dimension politique ? Pourquoi ne pas en proposer une interprétation plus large (égale liberté de mener à bien ses projets de vie, par exemple) et en faire la visée d'une approche plus instrumentale ? Un ouvrage plus récent d'Urbinati indique qu'elle se rallie au jugement de Kelsen selon lequel la démocratie se limite à l'égale liberté politique formelle et est étrangère à tout appel à une égalisation des conditions de vie (Kelsen, 1929, p. 85 ; Urbinati, 2014, p. 7 et 245, n. 17).

Si, en effet, la démocratie est subordonnée à des objectifs indépendants, son autorité devient contingente. Elle n'a de valeur qu'à certaines conditions, et il se peut que d'autres formes de gouvernement, sacrifiant l'égale liberté politique, apparaissent plus attrayantes. La démocratie est apparue au terme d'un combat pour le droit à la participation universelle à l'autogouvernement, quelles que soient les compétences et l'éducation que l'on possède. Réintroduire une visée épistémique, selon Urbinati, reviendrait à saper les fondements de cet acquis démocratique.

En outre, l'idée de juger les procédures démocratiques en fonction de critères externes – une conception de la justice ou un quelconque critère de validité épistémique – lui paraît illusoire. La démocratie est à ses yeux basée sur un principe d'immanence : il n'y a pas de position extérieure au débat démocratique à partir de laquelle on peut juger la légitimité des décisions[1]. Proposer un critère de validité des décisions politiques, c'est nécessairement s'inscrire dans le débat démocratique, dans la procédure, et accepter de pouvoir être battu. Cette critique rejoint celle d'Habermas sur le « paternalisme philosophique » de l'approche instrumentale. Elle part du principe que les instrumentalistes (et les tenants de l'approche épistémique) prétendent occuper une position d'extériorité. Or, ce n'est pas nécessairement le cas. Il doit être possible, de l'intérieur d'une procédure, de questionner la validité de ses résultats. Personne ne devrait accepter les résultats d'une procédure majoritaire sans s'interroger à la fois sur la justesse de ses décisions et sur la capacité de cette procédure à engendrer des décisions correctes. Ce serait faire abdiquer la raison devant l'opinion majoritaire. Ce que font à mes yeux les défenseurs des approches instrumentale et épistémique, ce n'est rien d'autre que soumettre au débat public démocratique des critères d'évaluation de la procédure et de ses résultats ; c'est initier une métaréflexion collective, au sein d'une communauté démocratique, sur les fondements et visées de son organisation.

Il ne me paraît donc pas exagéré de dire que l'objection procéduraliste repose *largement* sur un malentendu. Pas uniquement, cependant. Le désaccord fondamental concerne en fait la question de savoir quelle est la meilleure manière de défendre la démocratie d'un point de vue philosophique. Comme je l'ai mentionné dans l'introduction générale et comme nous allons le voir avec l'approche épistémique, on peut considérer que la légitimité de la démocratie dépend à la fois de facteurs procéduraux et de vertus instrumentales. La question qui se pose alors est : qu'est-ce qui est la source *principale* de légitimité ? Et la réponse dépend le plus souvent de

[1] Saffon & Urbinati, 2013, p. 447-448.

stratégies argumentatives différentes. J'y reviens plus en détail dans la section 1.2.

C. L'approche épistémique

Au vu de ce qui précède, on perçoit la singularité de l'approche procédurale pure : elle prétend fonder la légitimité de la démocratie sans référence à une attente de résultats particuliers. Il s'agit maintenant de comprendre en quoi l'approche épistémique se différencie de l'instrumentalisme pur et comment elle fait face aux critiques procéduralistes. L'approche épistémique, dans ses variantes multiples[1], cherche à mettre en évidence les présupposés substantiels sous-jacents aux approches procédurales, sans pour cela avoir besoin de se baser sur une conception précise et complètement articulée de la justice comme le font les instrumentalistes. La thèse épistémique, formulée de la manière la plus générale, affirme que la démocratie possède une certaine tendance à engendrer des résultats de qualité, tendance qu'on peut reconnaître malgré nos désaccords ultimes sur ce qu'est exactement un résultat de qualité. De ce fait, le respect de règles procédurales génère de la légitimité, mais cette légitimité provient de la tendance de la procédure à engendrer des décisions correctes[2], ce qui fait que la légitimité n'est pas purement procédurale. De ce point de vue, l'approche occupe une position d'entre-deux par rapport à celles que nous venons d'examiner.

Certains estiment que cette position est intenable, qu'on ne peut attribuer une valeur épistémique à des procédures de décision sans idée précise du juste ou du vrai[3]. Comme le souligne cependant Estlund, il s'agit d'une démarche habituelle en épistémologie : nous n'avons généralement pas d'accès direct à la vérité et pourtant nous sommes capables d'évaluer la capacité de certaines méthodes ou procédures de recherche à mener à cette vérité[4]. Et en réalité, la plupart des défenses de la démocratie font appel, de manière implicite, à un certain critère indéfini de bonnes décisions.

À cet égard, il est intéressant d'examiner les présupposés substantiels du procéduralisme habermassien. Habermas est l'une des figures de proue de

---

[1] Voir notamment J. Cohen, 1986 ; Nino, 1996 ; Estlund, 2008 ; Martí, 2006 ; Landemore, 2013a.

[2] Une des premières formulations de cette thèse est due à Brian Barry (1965, p. 103) : « des procédures équitables […] tiennent leur valeur de leur tendance à produire […] de la justice », qui a influencé Rawls (1971, § 14).

[3] Waldron, 1999, p. 253-254.

[4] Estlund, 2000, p. 122.

la conception délibérative de la démocratie[1], qui entend mettre en avant le rôle de la discussion, de la recherche d'entente et du décentrement des perspectives des acteurs dans la prise de décision démocratique, là où les approches agrégatives de la démocratie se focalisaient sur un rapport de force entre groupes d'intérêts divergents. Or, à en croire José Luis Martí, inspiré par Estlund, un défenseur cohérent de la démocratie délibérative ne peut défendre un « procéduralisme pur », ou l'idée que la légitimité des décisions démocratiques dérive uniquement de la nature intrinsèquement équitable des procédures, et non de la justice ou de la véracité des résultats[2]. En effet, la différence majeure entre les procédures agrégatives (compter des votes) et délibératives (échanger des arguments dans le but de persuader les autres) réside en ceci que les secondes présupposent 1) l'existence d'idées plus valides que d'autres et 2) la possibilité de savoir quelles sont les idées les plus correctes[3]. Dans la théorie de l'agir communicationnel élaborée par Habermas[4], ces présuppositions apparaissent comme nécessairement impliquées par chaque discussion visant l'entente.

Or, cela modifie les attentes que nous développons vis-à-vis de la démocratie. En effet, si nous souhaitons que toutes les personnes affectées débattent de manière rationnelle, nous ne pouvons pas en même temps soutenir l'idée que l'unique valeur de cette procédure inclusive réside dans le fait d'inclure chacun en tant qu'égal ou de respecter l'égale liberté politique. Les élections sont elles aussi inclusives et basées sur l'égalité politique de tous les citoyens. Ce qui fait la valeur additionnelle des délibérations est le fait qu'elles possèdent une dimension épistémique en ce qu'elles conduisent potentiellement à des décisions *plus rationnelles*. Seule cette particularité de la conception délibérative de la démocratie permet d'affirmer la supériorité normative de cette dernière par rapport à ses alternatives. Juger qu'une procédure de décision plus rationnelle est préférable à une autre qui l'est moins implique en effet logiquement la présupposition qu'il existe des décisions meilleures que d'autres. En outre, le critère de validité doit être au moins partiellement indépendant de la procédure[5], afin qu'on puisse juger les résultats de cette dernière[6]. Telle est

---

[1] Les textes pionniers sont Elster, 1986 ; Habermas, 1989 ; J. Cohen, 1989. Pour un bon aperçu des débats, voir Girard & Le Goff, 2010.

[2] Martí, 2006, p. 28. Cette remarque s'applique autant à Habermas (1992) qu'à Waldron (1999).

[3] Martí, 2006, p. 29.

[4] Habermas, 1981.

[5] Ce qui ne signifie pas qu'il doive être déterminé à partir d'une position d'extériorité.

[6] Martí, 2006, p. 30.

précisément la thèse des partisans de la justification épistémique de la démocratie *délibérative* (qui justifie donc l'approche délibérative, pas la démocratie en général). Cette perspective, Martí la définit comme suit :

> La démocratie délibérative est justifiée, et les décisions politiques prises à travers une procédure délibérative sont légitimes parce que les procédures démocratiques délibératives possèdent davantage de valeur épistémique que les autres alternatives démocratiques[1].

Fabienne Peter prétend toutefois qu'il est possible d'attribuer une valeur épistémique à la procédure délibérative sans aucune référence à un critère indépendant[2]. On pourrait alors dire que la légitimité de la démocratie est purement procédurale, bien que liée à une valeur épistémique. Le résultat, cependant, c'est que ce sont des critères implicites qui fondent la valeur épistémique de la délibération. Peter souligne par exemple, en référence à Sen, le fait que les délibérations permettent une élucidation des besoins de chacun. Ceci n'importe cependant, d'un point de vue épistémique, que si l'on adhère à un idéal indépendant de satisfaction des besoins de tous. Elle souligne aussi, en référence à I. Young cette fois, que les délibérations permettent aux différences sociales d'être prises en considération. Cela semble renvoyer à un critère (indépendant à nouveau) d'impartialité comme égale considération des différences[3]. De sorte que le « procé-duralisme épistémique pur » paraît illusoire, comme Peter semble le reconnaître dans un article plus récent[4].

Estlund, pour sa part, va plus loin que Martí, dès lors qu'il entend défendre l'autorité normative de la démocratie *en général*, et non de la seule démocratie *délibérative*. C'est dans cet esprit qu'il discute l'argument traditionnel qui justifie la règle de majorité en se référant à l'idée d'égalité politique : cette règle est juste parce qu'elle n'établit aucune distinction qualitative entre les personnes et offre à chacun une chance égale de l'emporter. Or, si cette règle est juste en vertu de ces seules raisons, alors une règle de décision consistant à tirer au sort un bulletin de vote et considérer la préférence qu'il exprime comme décision collective doit être considérée comme au moins également juste[5].

---

[1] Martí, 2006, p. 33.
[2] Peter, 2007.
[3] Voir plus bas, § 2.5.E.
[4] Peter, 2013, où elle défend la thèse moins forte selon laquelle la valeur épistémique d'une délibération n'est pas *uniquement* instrumentale.
[5] Estlund, 2008, p. 82.

Si ce dernier mode de décision paraît peu attrayant[1], c'est sans doute parce que nous présupposons que l'opinion de la majorité est généralement plus fiable que celle d'une personne tirée au sort. Il y aurait donc un avantage à se fier à la sagesse du nombre[2]. De la sorte, Estlund montre d'une manière qui me paraît convaincante comment la conception épistémique de la démocratie s'inscrit dans un certain sens commun démocratique. Nous qui débattons, argumentons à propos de la politique, nous qui croyons que nos jugements politiques sont appuyés par des raisons, nous n'accepterions pas de nous soumettre à une procédure de décision comme le tirage au sort d'un bulletin de vote qui, bien qu'équitable, laisse trop peu de place à l'échange d'idées et au pouvoir de la persuasion[3]. De ce fait, à moins que la règle de majorité possède une vertu épistémique (au moins minimale), sa défense se trouve fort affaiblie par la proposition concurrente du bulletin tiré au sort. En effet, on ne peut pas défendre la procédure majoritaire sur base de la seule notion d'égalité politique, ou d'égalité de pouvoir, puisque le tirage au sort d'un bulletin de vote préserve cette égalité (au contraire du tirage au sort d'une décision ou d'un corps de décideurs).

Pour autant, Estlund n'explicite pas les critères qui permettent de juger la qualité des décisions politiques et qui permettent dès lors de préférer une procédure (majoritaire) à une autre (plus aléatoire). Reconnaissant toute l'importance des désaccords existants concernant la définition du juste, il se refuse à défendre une approche purement instrumentale, qui n'admettrait comme valides que les décisions qui satisfont à une conception définie de la justice[4]. Il juge en effet que la justification de l'autorité démocratique doit être acceptable depuis l'ensemble des points

---

[1] Ben Saunders (2010) juge pour sa part que ce mode de décision serait parfois plus juste que la règle de majorité dès lors qu'il est plus favorable aux minorités permanentes, auxquelles il offre davantage de probabilités de s'imposer. Cette idée a été également explorée par Ackerman, 1980, p. 285-289 et défendue par Amar, 1984.

[2] Estlund explore dans un autre article (2010) les avantages et désavantages épistémiques du nombre et leurs implications pour l'articulation entre représentation politique et participation citoyenne.

[3] Voir également Girard, 2014, p. 118-119. Le tirage au sort d'une *décision* ne laisse aucune place à l'échange d'idées. Le tirage au sort d'un *bulletin de vote*, offrant une probabilité plus élevée aux vues majoritaires de prévaloir, laisse une certaine place à l'échange d'idées, puisqu'on gagne à convaincre un maximum d'électeurs avant le moment de la décision. Cependant, on peut juger que cette procédure ne fait pas suffisamment confiance à ces délibérations, puisqu'elle permet qu'une opinion isolée, potentiellement excentrique, prévale.

[4] Estlund, 2008, p. 98-112.

de vue nuancés, raisonnables[1]. Pour faire autorité et ainsi assurer leur mission régulatrice, les lois démocratiques doivent pouvoir être perçues comme légitimes par-delà les désaccords sur le juste qui divisent les citoyens.

À cette fin, dans son approche – qu'il qualifie de *procéduralisme épistémique* –, la valeur épistémique des procédures démocratiques, bien que présumée imparfaite, est postulée et permet de légitimer *a priori* les décisions démocratiques, quelle que soit leur validité *effective*. De sorte que les citoyens peuvent faire la distinction entre le caractère légitime, d'une part, et juste/injuste, d'autre part, des décisions démocratiques. Le procéduralisme épistémique leur fournit des raisons morales d'obéir aux lois démocratiques en général plutôt que des raisons permettant de considérer telle ou telle loi comme juste ou injuste[2]. Faisant usage d'une analogie très éclairante, Estlund suggère de considérer la démocratie à l'instar d'un procès d'assises : la légitimité de la sentence ne dépend pas de son caractère correct ou non, mais (surtout) de la tendance présupposée de la procédure (incluant un jury populaire) à engendrer de bonnes décisions, à rendre justice[3].

C'est le refus d'expliciter a priori ce qu'est une bonne décision politique qui permet à Estlund de rejeter toute forme d'« épistocratie »[4], c'est-à-dire de gouvernement par ceux qui disposent de capacités épistémiques supérieures. Il juge en effet que c'est « le défi moral de toute conception épistémique de l'autorité politique de se laisser guider par la vérité sans privilégier de manière illégitime l'opinion d'experts putatifs »[5]. Le problème qui se pose avec les experts, dit-il, c'est que bien que l'on puisse raisonnablement imaginer qu'ils en sachent davantage que la moyenne, leur sélection ne peut échapper à des polémiques et désaccords insolubles, notamment parce que les critères fondant l'expertise sont particulièrement controversés.

---

[1] Estlund utilise le terme « qualified », « nuancé », mais dans un article ultérieur (Estlund, 2009, p. 245 et 247), il reconnaît qu'il se réfère par-là à quelque chose de proche de ce que Rawls appelle « raisonnable ».

[2] Estlund, 2008, p. 104-106.

[3] Estlund, 2008, p. 108 et 136-158. Voir également Raz, 1985, qui explique qu'une autorité (juridique ou législative) n'a de sens que si ses décisions sont contraignantes même quand elles sont erronées ou injustes (même si certaines erreurs ou injustices peuvent disqualifier cette autorité).

[4] Estlund, 2008, p. 29.

[5] Estlund, 2008, p. 102.

On le voit, avec Estlund, la justification épistémique de la démocratie est fondamentalement faillibiliste. Urbinati craint, comme Arendt[1], mais aussi comme Rawls[2], que lier vérité et politique rende cette dernière hostile à la contestation, au compromis et à la paix sociale[3]. Dans une perspective faillibiliste, cependant, la vérité ou la justice ne peuvent être qu'une quête collective animée par une remise en question permanente. Être convaincu de savoir ce qui est juste ne justifie pas de chercher à *imposer* cette conviction à tous. Cela motive simplement à essayer de *convaincre* autrui. Et si l'on se soucie véritablement de justice, on devrait aussi être disposé à se laisser convaincre par autrui, sans quoi on s'expose au risque de s'enfermer dans l'erreur. En d'autres termes, la quête *collective* de la justice se justifie par l'égale possibilité de se tromper[4]. Et dans cette quête incertaine, où s'affrontent les opinions[5], il serait extrêmement imprudent de se passer de la voix de quelques-uns. Comme le suggère Habermas, on ne peut tester une prétention à la validité que dans la discussion la plus inclusive possible[6]. La recherche authentique de la vérité implique donc la possibilité de la contestation.

Le compromis, pour sa part, est inhérent aux exigences pragmatiques du gouvernement collectif. En l'absence d'entente sur le juste, nous n'avons d'autre choix que d'accommoder la pluralité par le jeu majoritaire et le compromis. Enfin, s'il est vrai que des prétentions à la vérité ont nourri les totalitarismes, la paix démocratique n'implique pas pour autant

---

[1] « Les modes de pensée et de communication qui ont affaire avec la vérité, si on les considère dans la perspective politique, sont nécessairement tyranniques : ils ne tiennent pas compte des opinions d'autrui, alors que cette prise en compte est le signe de toute pensée strictement politique. » (Arendt, 1972, p. 307.)

[2] « Le fait de soutenir qu'une conception politique est vraie et que, pour cette unique raison, elle est la seule base qui convienne pour la raison publique est une attitude étroite et même sectaire qui risque de créer des divisions politiques. » (Rawls, 1993, p. 129 ; trad. fr. 1995, p. 167.) Voir aussi Landemore, 2017.

[3] Saffon & Urbinati, 2013, p. 448 ; Urbinati, 2014, p. 99.

[4] Ce que Peter (2013) appelle « parité épistémique » et qui ne doit à mon sens pas être entendu comme une égale *probabilité* de se tromper.

[5] Urbinati (2014) base son propos sur une distinction ancienne et trop rigide entre opinion et vérité, considérant que la recherche de la vérité est hostile aux opinions. C'est vrai de certaines appréhensions de la vérité, telle que celle défendue par Alain Badiou (1993, p. 73). Dans une perspective faillibiliste, cependant, la confrontation des opinions est la seule méthode d'approximation de la vérité. Voir Girard, 2014, p. 134-136.

[6] Habermas, 1991. Ceci peut être lu comme une réponse à Arendt (1972, p. 307), qui considère que la vérité « exige péremptoirement d'être reconnue et refuse la discussion alors que la discussion constitue l'essence même de la vie politique » (sur ce dernier point, Arendt et Habermas sont d'accord).

d'exclure la question du vrai. Le fondement de la paix n'est en effet pas le relativisme de Kelsen, ni l'« abstinence épistémique »[1] de Rawls, mais le faillibilisme.

En somme, l'approche épistémique vise à clarifier les attentes normatives attachées au gouvernement démocratique. Elle se distingue du procéduralisme pur en ceci qu'elle permet de réfléchir aux institutions les plus favorables à des décisions de qualité. Par ailleurs, elle propose une justification plus robuste de la démocratie : ce n'est pas seulement parce qu'elle maximise la liberté politique que nous lui devons allégeance, mais également parce qu'elle nous offre les meilleures perspectives de justice. Il me semble qu'il s'agit de l'argument le plus convaincant qu'on puisse avancer pour justifier la démocratie devant ceux qui y perdent le plus, ceux qui ont le moins de raisons de la défendre (exclus sociaux ou minorités permanentes) : aucun régime alternatif n'offre de meilleures perspectives (ce qui ne signifie évidemment pas que toutes les politiques poursuivies au sein de ce régime sont les meilleures).

Par rapport à l'instrumentalisme pur[2], l'approche épistémique a des ambitions un peu plus modestes. Si elle vise la mise en évidence et l'amélioration de la capacité de la démocratie à prendre de bonnes décisions, elle ne prétend pas qu'il est possible de mettre les institutions démocratiques au service d'une conception particulière de la justice. Ses présupposés normatifs étant plus faibles, elle pourra aussi plus aisément convaincre une large majorité des bienfaits de certaines réformes institutionnelles. Enfin, elle permet de penser la *légitimité* comme une notion *graduelle*. La légitimité morale d'une décision démocratique ne dépend pas de son caractère juste. Elle dépend de la capacité de la procédure à engendrer des décisions de qualité. Plus la procédure est déformée par l'influence de l'argent, par exemple, ou plus elle exclut de la décision les personnes affectées, plus sa légitimité sera entamée. Plus elle est égalitaire, inclusive et délibérative, plus la légitimité sera renforcée. En d'autres termes, dans l'approche épistémique, la légitimité d'une procédure démocratique dépend (prioritairement) de son *potentiel* de justice.

[1] La formule vient de Joseph Raz. Voir Landemore, 2017.

[2] Il s'agit bien entendu d'idéaux-types, ce qui signifie qu'on peut trouver des points de rencontre entre des formes non pures de procéduralisme, d'instrumentalisme et de l'approche épistémique. L'approche ici défendue se situera d'ailleurs quelque part entre le procéduralisme épistémique et l'instrumentalisme.

1.2. Qu'est-ce qui fait la valeur de la démocratie ?

Adopter une perspective épistémique, c'est-à-dire orientée vers la qualité des décisions, n'implique pas logiquement de faire allégeance à la démocratie. Ce que craignent d'ailleurs ses adversaires, c'est que la perspective épistémique détourne de la démocratie, au prix de l'égalité politique. L'ambition de cette section est dès lors de faire le point, en mettant en discussion les trois approches présentées ci-dessus, sur ce qui donne sa valeur à la démocratie, ce qui fait qu'on doit la préférer à d'autres formes de gouvernement.

A. Valeurs intrinsèques et instrumentales

Dans la théorie de la démocratie, un débat oppose depuis longtemps ceux qui considèrent que la démocratie n'a de valeur qu'instrumentale et ceux qui lui reconnaissent au contraire une valeur intrinsèque. La valeur instrumentale est liée aux effets que produit la démocratie. La valeur intrinsèque est liée au fonctionnement démocratique même, quels que soient ses effets. Cette opposition a tendance à être présentée comme plus rigide qu'elle ne l'est véritablement[1]. Il est néanmoins intéressant de réfléchir à cette question.

On situe généralement le caractère intrinsèquement équitable de la démocratie dans le principe d'égalité politique – une personne, une voix, dans sa traduction minimale[2]. Une telle égalité posséderait en elle-même une valeur morale forte. Pourtant, cette conception de l'égalité politique apparaît un peu simpliste. Dire qu'une procédure démocratique est équitable parce qu'elle confère à chacun un égal pouvoir abstrait, sans se soucier des chances de succès électoral[3] est aussi contestable que juger les sociétés capitalistes justes sous le seul prétexte qu'elles offrent une égale liberté formelle[4], un droit égal pour chacun de se former, de travailler et de s'enrichir. D'un côté, on ferme les yeux sur la distribution des intérêts et

---

[1] Martí (2006, p. 36-37) partage ce constat, lui qui défend à la fois la valeur instrumentale (épistémique) de la démocratie délibérative par rapport à d'autres conceptions de la démocratie et la valeur intrinsèque de la démocratie en général par rapport à ses adversaires.

[2] Il est bien entendu possible d'avoir une conception plus exigeante du principe d'égalité politique. Par exemple : un égal pouvoir d'influence, un égal impact sur les décisions, ou encore des ressources égales pour la participation politique. Pour une discussion des deux premières, voir Dworkin, 2000, ch. 4.

[3] Beitz, 1989, p. 9.

[4] Sur la distinction entre liberté *formelle* et liberté *réelle*, voir Van Parijs, 1995, p. 21-24.

préférences entre les citoyens ; de l'autre, sur les déterminations naturelles et sociales. Or, si l'on est véritablement habité d'une égale préoccupation pour le sort de chaque individu, ce sont les *opportunités réelles* (de succès électoral, ou de mener à bien ses projets de vie) qui doivent constituer le critère d'évaluation du caractère équitable d'une organisation politique comme d'une organisation socio-économique.

Les opportunités d'influencer le résultat d'une procédure démocratique dépendent de multiples facteurs : d'une part, le type de régime, les critères de représentation, le découpage des circonscriptions, le financement des campagnes, etc., qui sont des facteurs externes aux acteurs ; d'autre part, la distribution des préférences et intérêts, qui sont des facteurs « internes ». Concrètement, une personne qui appartient à un groupe social minoritaire, qui est extrêmement insatisfaite par rapport à l'organisation sociale (facteurs internes), dans un système majoritaire, défavorable à la formation de nouveaux partis (facteurs externes), dispose d'opportunités d'influence politique très faibles, même si elle jouit d'une voix égale à ses concitoyens. Cette personne se trouve de ce fait dans une position de vulnérabilité politique : elle est susceptible d'être victime d'injustice démocratique. C'est pourquoi, comme le dit Charles Beitz, « aucune théorie de l'équité politique n'est plausible qui exclue des considérations orientées vers les résultats [des procédures] »[1]. Beitz reformule alors le principe d'égalité politique (« complexe ») comme une exigence d'*égale prise en considération de toutes et tous dans le façonnement des institutions politiques*. Dans cette perspective, les institutions politiques devraient être également justifiables devant chaque membre de la communauté politique[2]. Et de ce point de vue, le simple octroi d'une voix égale à tous ne suffit pas.

Cette nouvelle compréhension de l'égalité politique confère-t-elle encore une valeur intrinsèque à la démocratie ? Sans doute pas si on définit cette dernière de manière minimale comme la « combinaison de la règle de majorité, du suffrage universel et de la liberté de vote »[3]. Dans cette perspective, on ne voit pas bien pourquoi les membres d'une minorité permanente devraient reconnaître une valeur intrinsèquement équitable à cet arrangement. On peut alors ajouter une condition plus exigeante dans la définition de la démocratie : l'existence d'un espace public délibératif organisé de manière à ce que tous puissent être entendus.

---

[1] Beitz, 1989, p. 46. Voir Nelson, 1980 pour une formulation antérieure de cette thèse qu'il fait remonter à Mill, 1861.

[2] Beitz, 1989, p. 99. Brettschneider (2007) a récemment développé un argument très similaire, basé lui aussi sur le contractualisme de Thomas Scanlon (1982 ; 1998) et à mi-chemin entre instrumentalisme et procéduralisme.

[3] Van Parijs, 2011, p. 7.

Rien ne garantit, cependant, que le fait d'être entendu possède en soi une valeur plus grande que le fait d'être respecté ou reconnu, qui ne sont pas logiquement dérivables du premier – même si l'on perçoit intuitivement le lien qu'il peut y avoir entre ces facteurs. La possibilité d'une tension entre justice et démocratie est trop rapidement évacuée par cette idée que les minorités n'ont qu'à espérer rallier un jour suffisamment de personnes à leur cause pour former une majorité[1].

La valeur de la démocratie ne résiderait donc peut-être pas tant dans ses caractéristiques générales, mais plutôt dans ses avantages par rapport à ses alternatives, eu égard à cette ambition d'égalité politique « complexe ». Comme le dit Beitz, « la vertu centrale des formes [de gouvernement] démocratiques réside en ceci qu'en la présence de conditions sociales adéquates, elles constituent le moyen le plus fiable d'obtenir des résultats politiques substantiellement justes, de manière cohérente avec la reconnaissance publique de l'égale valeur ou statut de chaque citoyen »[2]. Ceci signifie que la valeur de la démocratie ne réside pas uniquement dans ses résultats – ce que Beitz nomme « théorie du meilleur résultat » et que j'ai appelé plus haut « instrumentalisme pur ». Il existe en effet différentes raisons d'accorder également de l'importance à la manière dont une procédure atteint certains résultats – en l'occurrence, en assurant la reconnaissance publique de l'égale valeur morale de chacun ou l'autonomie collective des citoyens[3].

Ce dernier aspect a été particulièrement développé par Thomas Christiano, qui cherche à montrer que la démocratie possède cette valeur intrinsèque d'incarner l'*égalité publique* dans la prise de décision collective, égalité publique qui réside à ses yeux au cœur de l'idée de justice[4]. Il ne suffit pas, dit-il, que justice soit faite ; il faut qu'elle soit vue être faite[5]. Dès lors, la poursuite de la justice implique la démocratie (en tant que procédure de décision manifestant la reconnaissance de l'égale valeur des citoyens). Cette nuance offre à la démocratie un avantage par rapport à ses alternatives, car donner à tous un pouvoir égal de participation et de contestation témoigne bien mieux d'une préoccupation pour l'égalité (morale) que de laisser le pouvoir à un individu ou une élite éclairée –

---

[1] Dewey, 1927. Rappelons que pour lui, la règle de majorité ne devenait juste que si elle était précédée de discussions. Cette idée est reprise par Habermas (1992, p. 331), qui présente la règle de majorité comme une interruption temporaire d'une discussion démocratique sans fin.

[2] Beitz, 1989, p. 113.

[3] Voir aussi Brettschneider, 2007, pour un raisonnement similaire.

[4] Christiano, 2008.

[5] Christiano, 2008, p. 8 et 46 sq. Voir aussi Barry, 1995, p. 111.

option élitiste – ou d'abandonner la régulation aux forces du marché – option anarcho-capitaliste.

Aux yeux de Christiano, cela rend la démocratie intrinsèquement juste. En effet, d'un point de vue égalitariste, le fait de priver de droits politiques un groupe de citoyens majeurs ne peut être qu'interprété comme le traitement public de ce groupe comme étant inférieur – ce qui est profondément injuste[1]. Dès lors, un pouvoir de vote égal, ainsi qu'une égalité des chances d'accès aux fonctions politiques et aux espaces de délibération sont l'unique manière de réaliser publiquement l'exigence d'égalité des citoyens, et puisque ces caractéristiques définissent la démocratie, cette dernière est intrinsèquement juste[2].

Cette argumentation ne me convainc pas entièrement. Il me paraît en effet peu évident que puisse être perçue comme intrinsèquement juste par une de ses « victimes » une procédure clamant l'égalité et autorisant la misère relative. Imaginons par exemple qu'une majorité, après délibérations inclusives, juge bon de limiter les allocations de chômage dans le temps pour encourager le retour à l'emploi, privant de ressources une série de personnes incapables de trouver une place dans un marché de l'emploi saturé. Ces personnes sont peu susceptibles d'accepter l'argumentation de Christiano. La raison, c'est que l'association entre égalité politique et règle de majorité ne va pas de soi[3]. La première est peut-être intrinsèquement juste ; la seconde ne l'est pas. Comme le disait Constant, « [l]e droit de la majorité est le droit du plus fort, il est injuste »[4]. La justice intrinsèque de l'égalité politique ne suffit donc pas à conférer un caractère intrinsèquement juste à la démocratie, qui est le plus souvent majoritaire[5].

Anticipant cette objection, Christiano suggère que les *décisions* majoritaires (pas seulement la procédure) doivent également satisfaire le principe d'égalité publique des citoyens, ce qui signifie qu'elles ne peuvent pas systématiquement négliger des intérêts minoritaires. Dans l'exemple particulier qui nous occupe, une majorité ne peut priver certains citoyens d'un minimum économique sans perdre de son autorité[6]. En d'autres termes, une démocratie doit prendre des décisions minimalement justes pour être légitime. Ce minimum est cependant quelque peu arbitraire.

---

[1] Christiano, 2008, p. 92.

[2] Christiano, 2008, p. 95-96.

[3] Saunders, 2010.

[4] Constant, 1806, p. 51.

[5] À noter que l'unanimité n'est pas non plus intrinsèquement juste, pour des raisons discutées dans l'introduction générale. Voir également plus bas, § 3.3.A.

[6] Christiano, 2008, ch. 7.

Pourquoi ne pas aller plus loin que Christiano et reconnaître que la légitimité de la démocratie dépend de sa tendance à prendre des décisions justes (et pas seulement minimalement justes) ?

Ce qui me paraît important, c'est de reconnaître que les éventuelles vertus intrinsèques du gouvernement démocratique (ou de certaines de ses caractéristiques) ne suffisent pas à le justifier moralement. Il faut, pour en proposer une justification plus robuste, pouvoir montrer que ce type de gouvernement offre les meilleures perspectives de justice – éventuellement en vertu de caractéristiques intrinsèques, mais aussi et surtout en termes de résultats.

Avant d'entreprendre une telle justification, je me dois d'évoquer une autre possibilité, consistant à défendre la démocratie non pas en raison de la qualité moyenne de ses décisions ou de son équité intrinsèque, mais en raison de certains de ses effets qui apparaissent comme collatéraux par rapport à sa visée de prise de décision. Certains auteurs attribuent ainsi une valeur éducative à la participation démocratique, qui aurait un impact sur le développement de vertus citoyennes[1]. Tocqueville, par exemple, jugeait la démocratie moins adéquate que l'aristocratie pour la planification à long terme, mais néanmoins supérieure sur le long terme du point de vue des acteurs, qui deviennent de meilleurs citoyens :

> Il est incontestable que le peuple dirige souvent fort mal les affaires publiques ; mais le peuple ne saurait se mêler des affaires publiques sans que le cercle de ses idées ne vienne à s'étendre, et sans qu'on ne voie son esprit sortir de sa routine ordinaire.
> […]
> La démocratie ne donne pas au peuple le gouvernement le plus habile, mais elle fait ce que le gouvernement le plus habile est souvent impuissant à créer ; elle répand dans tout le corps social une inquiète activité, une force surabondante, une énergie qui n'existent jamais sans elle, et qui, pour peu que les circonstances soient favorables, peuvent enfanter des merveilles. Là sont ses vrais avantages[2].

Dans la même veine, son contemporain John-Stuart Mill soulignait les bénéfices de la participation politique sur les qualités morales des citoyens. L'action politique nourrirait la faculté individuelle de décentrement, de préoccupation pour autrui, car « c'est à partir de la discussion politique et de l'action politique collective qu'un individu dont les occupations quotidiennes le conduisent à concentrer ses intérêts sur un cercle étroit

[1] Notamment Tocqueville, 1835 ; Mill, 1861 ; Pateman, 1970 ; Peonidis, 2013, p. 26-27.
[2] Tocqueville, 1835, Tome I, deuxième partie, p. 74-75.

dont il est le centre apprend à être en sympathie avec ses concitoyens et devient consciemment un membre d'une grande communauté »[1]. La démocratie apparaît, sous cette lumière, comme une véritable « école de l'esprit public » : « Lorsqu'il [le citoyen] est ainsi engagé, il est appelé à apprécier des intérêts autres que les siens ; à être guidé, en cas de revendications conflictuelles, par une règle autre que celle dictée par ses partialités particulières ; à toujours appliquer des principes et maximes qui ont le bien commun pour raison d'être »[2].

On retrouve des idées relativement proches chez Carole Pateman[3], mais aussi chez bon nombre de défenseurs contemporains de la participation citoyenne (qu'elle soit égale ou pas ; qu'elle débouche sur de bonnes décisions ou pas)[4]. Dans l'hypothèse où ces vertus éducatives étaient avérées, bien qu'elles fassent parfois partie d'une conception idéalisée de la politique[5], ce qu'il importe de savoir, c'est si elles permettent de justifier 1) la démocratie, et 2) davantage de participation citoyenne.

À la première question, Elster apporte une réponse sans ambiguïté : non, cela ne peut en aucun cas suffire. On ne peut publiquement défendre un système politique en raison de ses seuls effets secondaires, sans faire appel à des considérations telles que son efficacité ou son caractère juste[6]. En effet, les effets additionnels d'une procédure de décision ne suffisent pas à asseoir sa légitimité. On ne peut pas demander aux citoyens d'obéir aux lois issues de procédures participatives sous le seul prétexte que ces procédures ont été bénéfiques pour ceux qui ont pris une part active dans leur élaboration. Si on m'impose une décision qui me paraît manifestement injuste, il m'importe peu de savoir que la prise de décision a été bénéfique pour ses auteurs. Et même dans les cas où il y a identité entre les auteurs et bénéficiaires de la décision[7] (imaginons que tout le monde participe activement à l'élaboration de la loi), le fait que la procédure de décision bénéficie aux citoyens en tant qu'*auteurs* de la loi ne suffira pas à la légitimer si elle devait leur être nuisible en tant que *sujets* de la loi. Les effets collatéraux ou additionnels ne font que renforcer ou déforcer un mode de gouvernement, mais ne suffisent pas à le justifier. En

---

1 Mill, 1861, p. 150.
2 Mill, 1861, p. 69.
3 Pateman, 1970, ch. 2.
4 Voir par exemple Peonidis, 2013.
5 J. Brennan (2016, ch. 3) juge de son côté que la participation politique tend plutôt à nous « abrutir » et à nous « corrompre ». Pour Schumpeter (1943, p. 262), dont il s'inspire, elle nous ramène à un stade « primitif ».
6 Elster, 1986, p. 124.
7 Ce n'est pas le cas de l'exemple du jury d'assises examiné par Elster, 1986.

l'occurrence, les vertus éducatives de la participation renforcent le pouvoir d'attraction de la démocratie, tout comme la lenteur de ses procédures, par exemple, le déforce.

À la seconde question, il convient d'apporter une réponse plus nuancée. Il est en effet tout à fait imaginable qu'un regain de participation citoyenne à la politique fasse d'une pierre deux coups et améliore à la fois les vertus citoyennes et la justice des décisions prises[1], dès lors que la diversité des perspectives convoquées dans la discussion et la décision augmente et que se réduit le risque de voir des intérêts ou des convictions négligés. Cependant, des avantages épistémiques ont souvent justifié la division du travail politique entre représentants et représentés[2]. Or, je doute qu'une évaluation normative de la nécessité potentielle d'augmenter la participation puisse faire l'impasse sur ces considérations épistémiques contrastées[3].

Ni l'éventuelle valeur intrinsèquement équitable de l'égalité politique ni les effets collatéraux de la participation citoyenne ne suffisent donc à asseoir l'autorité morale de la démocratie. Christiano lui-même semble d'ailleurs le reconnaître :

> « [D]e manière générale, bien que l'égalité démocratique doive l'emporter quand les résultats du processus de décision démocratique ne s'écartent pas trop de la justice sociale sur d'autres aspects, dans certaines circonstances, l'égalité démocratique doit être limitée quand prendre des décisions démocratiquement conduit à des injustices profondes. Étant donné que l'égalité démocratique ne représente qu'une partie d'une société complètement juste, il peut y avoir conflit entre différentes composantes de la justice. Si ce conflit est si important que des décisions prises démocratiquement sont susceptibles de porter une atteinte sérieuse à d'autres principes de justice, tout observateur raisonnable admettra que certaines limites doivent être imposées à la démocratie. […] La démocratie est la vertu la plus importante d'une société juste, mais elle ne jouit pas d'une primauté inconditionnelle sur les autres aspects de la justice. »[4]

Ainsi, même Christiano, qui défend le caractère intrinsèquement juste de la démocratie, reconnaît que ce caractère juste dépend en partie des résultats des procédures. Cependant, précise-t-il encore, « bien qu'il existe

---

[1] En outre, comme le souligne Pateman (1970, ch. 2), la participation a pour effets bénéfiques l'intégration des citoyens dans la communauté politique et une meilleure acceptation des décisions collectives.

[2] Voir plus loin, § 1.3.E.

[3] Je reviendrai sur cette question de la participation dans la section 4.3.

[4] Christiano, 2003a, p. 63.

un risque de conflit important entre la justice dans la prise de décision collective et la justice civile et économique, les sociétés démocratiques sont plus susceptibles que toutes autres, sur le long terme, de produire des résultats raisonnablement justes. Dès lors, la tendance à long terme ira vers la convergence entre les deux sortes de principes [la justice et la démocratie] »[1]. On voit donc que Christiano reconnaît la valeur épistémique de la démocratie, même s'il juge cette valeur *secondaire* par rapport à la valeur intrinsèque de l'égalité politique.

En conclusion, il n'y a sans doute pas lieu de choisir entre une valeur purement intrinsèque et une valeur purement instrumentale de la démocratie. On peut reconnaître une pluralité de valeurs à la démocratie et leur assigner des poids différents. Ce qui m'importe ici, c'est de reconnaître quelle valeur instrumentale, quel potentiel épistémique la démocratie possède, outre ses éventuelles qualités intrinsèques, afin d'améliorer encore ce potentiel[2]. À mes yeux, en effet, ce qui fait la valeur *première* de la démocratie tient à sa tendance à réaliser la justice mieux que ses alternatives. D'où se justifie une approche épistémique, qui n'implique pas de nier les vertus intrinsèques et additionnelles de la démocratie, mais qui enjoint à tout le moins à ne pas y restreindre le regard. En effet, la défense épistémique de la démocratie me paraît la plus robuste. Non pas dans le sens où elle protège le mieux la démocratie, mais dans le sens où, se plaçant sur le terrain où la démocratie est généralement la plus vulnérable[3] – la capacité à engendrer des décisions de qualité – elle est la plus susceptible de convaincre les non-démocrates ainsi que ceux qui sont les injustes victimes de choix démocratiques. Pour s'en convaincre, il suffit de lire la critique récemment adressée à la démocratie par Jason Brennan dans son *Against Democracy*. De son point de vue, « la démocratie n'est pas une forme de gouvernement […] intrinsèquement juste. […] [L]e suffrage

---

[1] Christiano, 2008, p. 64.

[2] Cette position est compatible avec un large spectre de théories de la démocratie, du procéduralisme « complexe » de Beitz (1989) et Brettschneider (2007) à l'instrumentalisme de Dworkin (1996 ; 2000) et Van Parijs (2011), en passant par le procéduralisme « épistémique » d'Estlund (2008) ou d'Habermas (1992), le procéduralisme « impur » d'Elster (2013) et l'instrumentalisme modéré d'auteurs comme I. Young (2006) ou Shapiro (1999). Elle est par contre incompatible avec les positions minimalistes (Przeworski, 1999 ; 2010), élitistes (Brennan, 2016), populistes et agonistiques (Mouffe, 2000), ainsi qu'avec la position procéduraliste pure défendue notamment par Kelsen (1929), ainsi que Saffon et Urbinati (2013).

[3] Saffon et Urbinati (2013) perçoivent cette vulnérabilité comme une bonne raison d'abandonner le terrain épistémique pour une justification plus minimaliste de la démocratie. Cette manœuvre ressemble cependant plus à une stratégie politique de défense idéologique qu'à une argumentation philosophique critique.

universel incite la plupart des électeurs à prendre des décisions politiques en étant ignorants et irrationnels, et à ensuite imposer ces décisions ignorantes et irrationnelles à des personnes innocentes. La *seule* chose qui pourrait justifier le suffrage universel et non restreint serait le fait que nous ne puissions pas produire un système plus performant »[1] (ce dont il doute).

Dans les pages qui suivent, je vais dès lors tenter de faire apparaître de manière plus concrète ce qui confère à la démocratie un potentiel épistémique supérieur à ses alternatives élitistes – existantes ou plausibles.

B. La tentation élitiste

La plupart des démocraties contemporaines comportent une forte dimension élitiste. Bernard Manin désigne d'ailleurs le gouvernement représentatif comme un régime mixte, comportant à la fois des aspects démocratiques et aristocratiques[2]. L'élection, comme le soulignait déjà Aristote, et comme le reconnaissaient encore Harrington, Montesquieu et Rousseau, possède un caractère profondément aristocratique, puisqu'à rebours de l'égalitarisme démocratique il s'agit de choisir ceux qui se distinguent de la masse, ceux qui possèdent un trait particulier qui les rend plus aptes au gouvernement[3]. Ce qui était par contre considéré comme démocratique, jusqu'au XIX^e^ siècle, c'était le tirage au sort des représentants[4], qui ne base pas la représentation sur la présomption de capacités différentes (ou du moins ne considère pas ces différences de capacités comme décisives). Ce qui fait que le gouvernement représentatif n'est pas pour autant pleinement aristocratique, c'est l'exigence de reddition de comptes associée aux élections, qui place le pouvoir ultime dans les mains des citoyens, qui peuvent en principe se débarrasser des dirigeants qui ne les satisfont pas. Mais c'est aussi parce que ce mécanisme démocratique fonctionne de manière très imparfaite[5] qu'on peut considérer les démocraties existantes comme profondément élitistes. Non seulement une certaine classe sociale est surreprésentée dans les organes

---

[1] J. Brennan, 2016, p. 7-8.

[2] Manin, 1995.

[3] Manin, 1995, p. 93-108. Ce raisonnement demeurait cependant étonnamment implicite chez l'ensemble de ces auteurs. Tous affirmaient le caractère aristocratique de l'élection, mais sans explication précise de ce jugement.

[4] Pour Manin (1995, ch. 1 ; voir aussi Landemore, Manin & Urbinati, 2008), le tirage au sort n'est pas de l'ordre de la représentation, mais de la démocratie directe. À mes yeux, il s'agit pourtant bien d'une forme *autre* de représentation.

[5] Voir Przeworski, Stokes & Manin, 1999, p. 1-19.

de décision, mais en plus elle jouit d'une importante liberté de négliger les aspirations du plus grand nombre[1].

D'un point de vue historique, cela n'est pas étonnant. La plupart des démocraties modernes sont issues de révolutions bourgeoises, pas vraiment de révolutions populaires[2]. Et les pères fondateurs des institutions dans lesquelles nous évoluons n'avaient pas l'intention d'accorder trop de pouvoir au peuple, comme en témoigne la lenteur de la conquête du suffrage universel, qui ne fut vraisemblablement concédé que face à la menace révolutionnaire[3]. Il s'agissait plutôt d'égaliser les chances d'enrichissement sans mettre en danger la propriété privée. Dans ce sens, comme le dit Przeworski, les pères fondateurs ont « rationalisé leurs intérêts »[4] en créant des institutions limitant le pouvoir du peuple et en les justifiant au nom de l'intérêt général ou du bien public.

En outre, la plupart des démocraties existantes accordent un certain pouvoir de décision, variable, à des institutions n'ayant pas d'obligation de rendre des comptes à la population : cours constitutionnelles, banques centrales et autres organes indépendants de régulation[5]. Ces institutions ne tirent pas leur légitimité de la participation démocratique les autorisant à gouverner, mais de leur supposée impartialité, qu'on imagine liée à leur indépendance politique[6].

L'approche élitiste, comme idéal type, ne promeut pas des régimes mixtes tels que les nôtres, mais un régime qui, à l'instar de ces institutions indépendantes, ne serait contraint par aucun mécanisme de reddition de comptes. Même s'il devient rare de trouver des défenses sérieuses d'un tel régime de nos jours (hors régimes autoritaires, bien entendu), il est quand même très important d'évaluer les arguments élitistes, qui continuent de jeter un discrédit sur les institutions démocratiques et justifient à tout le moins qu'elles soient contenues par des institutions d'ordre technocratique.

---

[1] Przeworski, 2010.

[2] Leur motif principal fut la révolte des bourgeois contre les privilèges de l'aristocratie qui leur barrait l'accès aux plus grands avantages sociaux et économiques. Voir Przeworski, 2010, p. 68, renvoyant à Robert Palmer. Voir également Kelsen, 1929, p. 83-84.

[3] Przeworski, 2009 ; 2015, p. 99-100. La logique est quelque peu différente en ce qui concerne le droit de vote des femmes.

[4] Przeworski, 2010, p. 161. Rationaliser ses intérêts signifie qu'on part de l'option qui est dans son intérêt et qu'on cherche à la justifier par des raisons autres. Voir Pinker, 2008.

[5] Voir Rosanvallon, 2008.

[6] Ce lien entre indépendance politique et impartialité sera examiné de manière critique dans la section 3.4.C.

Dans la littérature sur les vertus épistémiques de la démocratie, il est devenu coutume à ce propos de parler de tentation « épistocratique »[1]. Si ce qui compte est avant tout la qualité des décisions, pourquoi se fier au plus grand nombre plutôt qu'aux plus éduqués ou aux plus sages ? Il s'agit d'une vieille question que Platon envisageait déjà dans son *Protagoras*, se demandant pourquoi nous prenons en compte l'opinion de tous pour décider de la meilleure manière de gouverner alors que nous nous en remettons à des experts pour décider de questions techniques. À cette question, Protagoras répondait au moyen d'un mythe suggérant la dispersion de la sagesse politique. Si ce type de réponse a perdu de son attrait aujourd'hui, la question, elle, reste vive. Réduisant les enjeux de la gouvernance à des questions techniques de gestion économique, nombreuses sont de nos jours les personnes qui souhaiteraient émanciper les marchés du pouvoir de la majorité[2]. Cette majorité, arguent-ils, se caractérise par son ignorance des mécanismes économiques et est même affectée par des biais systématiques en défaveur du marché. Or, leur semble-t-il, étant donné que le libre-échange bénéficie à tous, la démocratie se fourvoie systématiquement au sujet des problèmes économiques et de leurs solutions, ce qui justifierait le fait de conférer davantage de pouvoir à des institutions non démocratiques telles que banques centrales, FMI ou ISDS (Investor to State Dispute Settlement, tribunaux permettant à des entreprises d'attaquer des États en justice s'ils prennent des décisions qu'elles jugent injustes à leur égard[3]). De manière plus locale, la tentation technocratique se cache derrière toutes les tentatives de glissement de pouvoir de l'autorité publique vers des acteurs privés, mais réputés experts ou indépendants, comme lorsqu'une évaluation de la réforme de l'enseignement en Belgique francophone (« Pacte d'excellence ») fut demandée à l'entreprise de consultance McKinsey. La stratégie consiste toujours à faire passer des questions profondément normatives pour des questions techniques.

Face à de tels discours, on trouve trois types de réponses dans la littérature épistémique. Le premier consiste à en appeler à la valeur intrinsèque de la démocratie, à l'instar de Christiano. Cela signifie qu'il pourrait exister un autre type de gouvernement possédant une valeur épistémique supérieure, mais qui serait pourtant moins désirable. C'est ce que craint Martí, qui pose le problème comme suit : si on accepte l'idée peu controversée selon laquelle certaines personnes sont plus sages ou

[1] Estlund, 2008, p. 29.

[2] Voir, par exemple, Majone, 1996 ; Caplan, 2006 ; Tirole, 2016 ; J. Brennan, 2016.

[3] La légitimité d'un tel mécanisme était au cœur des débats sur les traités de libre-échange transatlantiques (TTIP et CETA) pendant la rédaction de cette thèse.

intelligentes (*wise*) que d'autres, il apparaît difficile de nier le fait que la tendance des procédures délibératives à engendrer des décisions adéquates pourrait s'accroître si la procédure était restreinte aux plus sages, c'est-à-dire sous une forme d'épistocratie[1]. Si on est démocrate, on doit donc en appeler à l'argument massue : le caractère intrinsèquement équitable de l'égalité politique. J'ai déjà souligné qu'une telle argumentation ne me paraissait pas tout à fait convaincante. Elle ne convaincra que les démocrates ; pas ceux qui sont à la recherche du meilleur système politique.

Le deuxième type de réponse est proposé par Estlund. S'il concède la possibilité qu'un gouvernement d'experts offre des perspectives épistémiques supérieures, il doute que la sélection des experts puisse échapper à des polémiques et désaccords insolubles, notamment parce que les critères fondant l'expertise sont particulièrement controversés. Or, précise-t-il, personne ne peut jouir d'une autorité ou exercer un pouvoir légitime sur autrui en l'absence d'une justification raisonnablement acceptable par tous[2]. Pour se mettre tous d'accord, il faudra sans doute en revenir à des procédures de désignation du type de l'élection[3], ce qui ramène du côté du régime mixte. Le réquisit d'acceptabilité générale qu'Estlund ajoute à l'engagement épistémique limite donc la tentation épistocratique. Cependant, il ne garantit pas la démocratie. On pourrait par exemple imaginer que des experts soient élus à vie, ou à long terme pour un mandat unique[4], sans mécanisme de révocation. Ou encore, puisque rien ne garantit que les gens soient élus pour leur expertise plutôt que pour d'autres caractéristiques jugées désirables, on pourrait imaginer

---

[1] Martí, 2006, p. 48 ; 2013.

[2] Estlund, 2008, p. 33.

[3] Kelsen propose une discussion intéressante de cette question. Pour lui, l'idée que les « meilleurs » doivent gouverner ne fait l'objet d'aucune controverse possible. « Les défenseurs de la démocratie et de l'autocratie sont entièrement d'accord à ce sujet. » La question est de savoir « quelle méthode fera que le meilleur ou les meilleurs arriveront au pouvoir et pourront s'y maintenir ». Or, continue-t-il, le système autocratique ne propose pas de méthode de ce type, ce qui revient « à abandonner au hasard de la violence la réponse à la question qui doit être chef et comment on le devient ». La démocratie, au contraire, crée des « garanties qu'un chef qui ne fait pas ses preuves sera de nouveau rapidement éliminé ». (Kelsen, 1929, p. 82.)

[4] Voir Hayek (1982, vol. 3, p. 111-113), qui propose une assemblée législative composée de personnes de plus de 45 ans (afin qu'elles aient accumulé une bonne dose d'expérience) élues pour 15 ans, sans possibilité de se présenter à nouveau au terme de leur mandat, ni d'exercer une autre fonction politique, de manière à éviter toute préoccupation de réélection et toute discipline de parti (et donc toute reddition de comptes). Hayek précise que ces mandats seraient révocables uniquement en cas de faute grave.

que le peuple s'exprime sur les critères qui fondent l'expertise et que les experts soient choisis, sur cette base, via un examen de compétence[1]. Il y aurait donc un moment démocratique, susceptible de satisfaire le réquisit d'acceptabilité générale, mais pas d'exigence de reddition de comptes. Il en va de même dans le modèle de « méritocratie politique » défendu par Daniel Bell et inspiré du modèle politique chinois : les dirigeants sont sélectionnés par le parti unique sur base de leurs performances à des échelons de pouvoir inférieurs[2]. Pour satisfaire l'exigence d'acceptabilité générale (et ainsi renforcer la légitimité politique), Bell propose un référendum d'autorisation tous les 50 ans qui confirmerait ou infirmerait le soutien populaire pour ce modèle politique. On peut certes se demander qui accepterait librement des systèmes politiques si imprudents, mais il n'est pas exclu non plus qu'on y voie un potentiel épistémique supérieur aux démocraties traditionnelles (en particulier si l'on considère la tendance au court-termisme de ces dernières).

Un troisième type de réponse, plus convaincante, met en cause l'hypothèse d'irrationalité des citoyens et lui oppose une certaine intelligence collective ou « sagesse de la multitude », selon la formule d'Aristote. Je l'examine plus en détail dans la section qui suit.

C. Intelligence collective et délibérations

Aristote proposait une compréhension imagée de la sagesse de la multitude : il vaut généralement mieux un festin organisé à plusieurs, où chacun apporte quelque chose, plutôt de que de laisser une personne se charger de tout. La diversité des goûts, idées et spécialités fera que tout le monde s'y retrouvera mieux. Et il en va de même au niveau politique. La raison, c'est que chacun possède un peu de vertu et de sagesse pratique. Dès lors, il se peut que la multitude, d'un point de vue collectif, se montre supérieure à un plus petit nombre, même si les individus pris séparément ne sont pas spécialement intelligents[3].

L'idée de sagesse collective prit une tournure beaucoup plus rigoureuse avec Condorcet et son fameux théorème du jury, qui a été reformulé et discuté de nombreuses fois depuis. Ce théorème affirme que plus le nombre de participants à une décision est élevé, plus grande est la probabilité que la bonne décision soit prise. Ceci, à trois conditions : 1) les participants font face à un choix binaire ; 2) ils raisonnent de manière

[1] Voir J. Brennan, 2016, p. 215 sq.
[2] Bell, 2015.
[3] Aristote, *La Politique*, Livre 3, ch. 11.

suffisamment indépendante les uns des autres ; 3) ils sont, en moyenne, meilleurs que le hasard, c'est-à-dire qu'ils ont en moyenne (un peu) plus de 50% de chances de prendre la bonne décision. Dans ces conditions, imaginons un groupe de 1000 personnes, chacun ayant une probabilité de 51% de prendre la bonne décision. Dans ce cas, il y a à peu près 69% de chances qu'une majorité vote pour la bonne décision. Si l'on passe à 10.000 participants, cette probabilité approche la certitude : 99,97%[1].

La difficulté de ce raisonnement tient évidemment à l'exigence des trois conditions. Dans la réalité, en effet, les décisions à prendre sont rarement binaires, et les électeurs rarement statistiquement indépendants (dans le sens où leur probabilité de prendre la bonne décision ne serait pas affectée par celle des autres). Au contraire, beaucoup sont influencés par des personnes jugées fiables sans que ce soit nécessairement le cas. Si le théorème peut survivre à la non-satisfaction complète de ces deux conditions, qui peuvent être quelque peu relâchées[2], la troisième condition, qui concerne la compétence épistémique moyenne des individus, est trop hypothétique pour justifier épistémiquement la prise de décision démocratique. Rien ne permet en effet d'établir, de manière générale et abstraite, que les citoyens ont en moyenne plus de chances de prendre de bonnes décisions que de se tromper[3]. C'est un présupposé qui biaise d'emblée en faveur du gouvernement par le plus grand nombre.

Un argument plus convaincant à l'appui de l'hypothèse d'intelligence collective se base sur les bienfaits de la diversité cognitive. Le potentiel épistémique de la diversité a été étudié empiriquement par Lu Hong et Scott Page[4], notamment, et exploité dans une perspective de philosophie politique par Hélène Landemore, qui a à ce jour livré la version la plus ambitieuse de la justification épistémique de la démocratie. Là où Martí se contente d'affirmer que la démocratie *délibérative* possède un potentiel épistémique supérieur aux autres modèles *démocratiques*, tandis qu'Estlund juge que la démocratie en général fait mieux que le hasard, Landemore défend une version « forte » de l'argument épistémique en faveur de la démocratie : cette dernière apparaît épistémiquement supérieure à toutes ses alternatives. Elle formule cette thèse comme suit :

> il y a de bonnes raisons de penser que pour la plupart des problèmes politiques, et dans des conditions favorables à une délibération appropriée et à un usage adéquat de la règle de majorité, une procédure de décision

[1] Estlund, 2008, p. 223.
[2] Goodin & List, 2001 ; Estlund, 2008, p. 225-228.
[3] Estlund, 2008, p. 228-230.
[4] Page, 2007 ; Hong & Page, 2012.

> démocratique est susceptible de constituer une meilleure procédure de décision que n'importe quelle procédure non démocratique telle qu'un conseil d'experts ou un dictateur bienveillant[1].

Des recherches empiriques sur la diversité cognitive ont montré que, dans la résolution de problèmes, la diversité est souvent plus importante que la compétence individuelle ; des groupes diversifiés se montrent plus habiles que des groupes d'experts. Ce qui permet à Landemore de mettre ces résultats empiriques en relation avec son propre objectif (justifier la démocratie), c'est la présupposition selon laquelle la résolution de problèmes est l'activité centrale du gouvernement démocratique[2]. Nous verrons dans la fin de cette section (1.2.I) que cette dernière présupposition limite quelque peu la portée de sa thèse. Mais avant d'en venir à ce point, explorons plus en profondeur l'argument.

Le *Diversity Trumps Ability Theorem* (la diversité l'emporte sur la compétence) affirme qu'un groupe tiré au sort et plus large fait généralement mieux que les meilleurs solutionneurs de problèmes. Pour que se vérifie cette prédiction, cependant, quatre conditions sont nécessaires :

1) Le problème est suffisamment difficile pour qu'il soit nécessaire de faire appel à un groupe pour le résoudre.
2) Tous les agents sont minimalement intelligents.
3) Les participants diffèrent dans leurs manières de raisonner.
4) Les personnes tirées au sort le sont parmi une large population (et diverse, ce qui découle généralement de la taille).

Étant donné le fait que ces conditions ne se vérifient pas toujours[3], Landemore propose une formulation plus modeste du théorème : « il est souvent préférable [pour résoudre un problème complexe] d'avoir un groupe de personnes cognitivement diverses qu'un groupe de personnes très intelligentes qui pensent de la même manière »[4].

Cet argument épistémique en faveur du gouvernement par le nombre s'avère encore plus fort quand une prise de décision démocratique – avec vote et règle de majorité – est précédée de délibérations inclusives. Dans

---

[1] Landemore, 2013a, p. 3.

[2] Landemore, 2013a, p. 97.

[3] La seconde, en particulier, rappelle la troisième du théorème de Condorcet, bien qu'elle soit moins exigeante. Pour J. Brennan (2016, ch. 7), elle est invalidée par les faits.

[4] Landemore, 2013a, p. 103.

ce cas, les erreurs individuelles de jugement peuvent être mutuellement corrigées, de même que les biais positionnels ; diverses idées et modèles causaux entrent en confrontation ; et de tout cela *émerge* une intelligence collective qui surpasse la simple addition des intelligences individuelles. Quelque chose de nouveau émerge parce qu'une personne pense à une chose à laquelle les autres n'avaient pas songé ; or, maintenant qu'ils la considèrent, leur vient à l'esprit une autre idée, etc., jusqu'à parvenir à une solution qui n'aurait peut-être été envisagée par personne avant la délibération, ou qui n'était défendue que par une faible minorité[1]. Par ailleurs, la diversité convoquée par des délibérations inclusives permet d'éviter le vice central des délibérations dans des groupes relativement homogènes, à savoir la polarisation et la montée aux extrêmes (c'est-à-dire la radicalisation de chaque camp) sous l'effet de la convergence d'arguments unilatéraux[2]. De sorte qu'après de telles délibérations, on peut plus aisément encore se fier au nombre : on espère que « [l]'adhésion du plus grand nombre reflète la force supérieure d'une argumentation par rapport aux autres »[3].

Passant en revue la littérature sur le sujet, Martí identifie au moins cinq raisons qui confèrent leur valeur épistémique aux délibérations :

1) Les délibérations augmentent l'échange d'informations diverses, et donc la quantité d'informations pertinentes prises en compte au moment de la décision.
2) Elles fournissent des indications sur l'intensité des préférences individuelles.
3) Elles améliorent la qualité des raisonnements des citoyens, dès lors que leurs erreurs peuvent être contestées par les autres participants aux discussions.
4) Elles réduisent l'influence de facteurs irrationnels comme les émotions dans la prise de décision.

---

[1] Landemore utilise à titre d'illustration l'exemple fictionnel du film *Douze hommes en colère* (*Twelve Angry Men*), dans lequel un membre d'un jury pénal est le seul à être convaincu de l'innocence de l'accusé, mais ne peut cependant pas démontrer ce qui n'est qu'une intuition. Entrant en délibération avec les autres jurés, il parvient à les convaincre d'examiner le cas avec une plus grande attention. Chacun offrant alors sa propre perspective, ils finissent finalement tous convaincus de l'innocence de l'accusé, conviction qu'ils peuvent cette fois démontrer à l'appui des preuves qu'ils ont collectivement recueillies.

[2] Sunstein, 2000 ; Manin, 2011.

[3] Manin, 1985.

5) Elles rendent plus difficile la manipulation de l'information ou de l'agenda politique[1].

Ces facteurs contribuent à faire gagner en rationalité les décisions prises au terme de délibérations inclusives. Les vertus de la délibération, cependant, ne s'arrêtent pas là. Ce qui, d'un point de vue normatif, nous fait préférer cette méthode à la pure agrégation des préférences ou à la négociation, c'est le fait qu'au contraire de ces méthodes de décision, les délibérations ne visent pas à sanctionner un rapport de force. Le vote traduit un rapport de force numérique, tandis que le résultat d'une négociation dépend du rapport entre les différentes forces de négociation, les leviers utilisables pour faire infléchir l'adversaire, la menace d'une non-coopération, etc. Dans la délibération, par contre, d'un point de vue théorique, rien n'indique que les plus forts devraient l'emporter, cette démarche n'admettant en principe d'autre autorité que la « force non coercitive de l'argument meilleur »[2]. De ce fait, le modèle délibératif apparaît plus favorable à l'*impartialité* des décisions : en principe, il ne favorise aucun participant, et se distingue en cela du vote, qui favorise potentiellement les majorités préétablies et de la négociation, qui favorise ceux qui ont le plus grand pouvoir de négociation. Les minorités et les plus faibles peuvent espérer faire entendre leur voix et être pris en compte, ce qui paraît intuitivement plus juste[3].

Outre ses vertus cognitives, la procédure délibérative incite les participants à justifier leurs idées de façon telle qu'elles soient acceptables par les autres[4]. Dès lors, ne pourront être utilisés des arguments basés uniquement sur des intérêts particuliers, non généralisables, ni des menaces pour obtenir l'accord d'autrui. Les participants sont au contraire incités à se *décentrer* de leur perspective particulière pour considérer les choses du point de vue des autres. Ces raisons font que les délibérations se transforment, selon les termes de Martí, en un « filtre d'impartialité et de justice substantive »[5].

Ce potentiel d'impartialité du modèle délibératif ne vaut cependant que si des délibérations imparfaites préservent plus d'avantages qu'elles n'apportent d'inconvénients. De nombreux effets pervers de délibérations imparfaites existent en effet, comme la polarisation et la montée aux

---

1 Martí, 2006, p. 42-43.
2 Habermas, 1992.
3 Je préciserai dans le chapitre 2 le lien entre impartialité et justice.
4 Voir Habermas, 1991 ; Elster, 1986 ; 1994 ; Goodin, 1992, ch. 7.
5 Martí, 2006, p. 43, renvoyant à Nino, 1996.

extrêmes déjà évoquées, la rhétorique et les discours plébiscitaires[1], la « capture » par des groupes d'intérêts puissants quand les enjeux sont importants[2], ou encore l'inefficacité quand certains acteurs ne sont pas orientés vers l'entente[3]. Par ailleurs, les caractères (partiellement) public et discursif des délibérations favorisent assurément certaines personnes plus sûres d'elles ou maniant mieux la langue et l'argumentation au détriment de groupes plus marginalisés[4]. Une défense critique du modèle délibératif doit donc bien entendu s'atteler à penser les conditions dans lesquelles ses avantages compensent ses inconvénients[5].

Landemore va cependant plus loin que les défenses traditionnelles de l'approche délibérative, en affirmant que le vote majoritaire possède également une valeur épistémique, bien que cette dernière soit moins forte que celle des délibérations. En effet, les mêmes recherches sur la diversité cognitive indiquent que les décisions – ou prédictions – d'un groupe n'ayant pas délibéré surpassent généralement celles d'un de ses membres tiré au sort ; le groupe fait statistiquement mieux que son membre médian[6]. Si nous faisons abstraction des compétences individuelles, une majorité, même sans avoir délibéré, possède plus de probabilités de prendre une bonne décision ou de faire une prédiction juste qu'une minorité (n'ayant pas non plus délibéré), étant donné la plus grande diversité des modèles cognitifs utilisés[7]. Rien n'indique cependant qu'un groupe plus grand – et donc plus diversifié d'un point de vue cognitif – fera mieux, dans une procédure purement agrégative, qu'un groupe plus petit, mais plus intelligent ou spécialisé[8]. Pour cette raison, Landemore défend la complémentarité des délibérations et de la règle de majorité. Il est extrêmement rare que des délibérations aboutissent à un consensus. Elles nécessitent donc une procédure de décision qui possède elle aussi une vertu épistémique (même si elle est limitée). Quant à la règle de majorité, elle possède beaucoup moins d'intérêt (mais pas aucun) sans délibérations.

---

[1] Chambers, 2004. Même si ce type de discours peut aussi avoir une fonction délibérative (I. Young, 2000, p. 63-70 ; Gutmann & Thompson, 1996, p. 135-136).
[2] Shapiro, 2003a.
[3] Elster, 1986.
[4] Sanders, 1997 ; I. Young, 2000, p. 39.
[5] Voir notamment Landemore, 2013a, ch. 5.
[6] Landemore, 2013a, p. 165.
[7] Cependant, à partir d'une certaine taille, le groupe minoritaire se rapproche du majoritaire du fait que la quantité de modèles cognitifs utilisables n'est pas infinie pour un problème donné.
[8] Landemore, 2013a, p. 165-166.

Cela étant, comment l'approche de Landemore lui permet-elle de réfuter la tentation épistocratique ? La tâche s'avère en réalité plus aisée que pour Martí et Estlund. Ce dernier semble juger que son exigence d'acceptabilité de la procédure de décision par toute personne raisonnable est la seule défense possible contre l'épistocratie, étant donné que l'existence de personnes plus intelligentes que d'autres est une thèse peu controversée[1]. Pour la même raison, Martí fait appel aux vertus intrinsèques de la démocratie pour réfuter l'épistocratie. Mais si les observations de Landemore sont correctes, il apparaît *toujours préférable* (dans le sens où il y a davantage de probabilités de succès, pas dans le sens où la méthode est infaillible) d'utiliser des procédures de délibération inclusives que de faire appel à des experts.

> Ma solution […] consiste à affirmer que l'épistocratie ne constitue pas une option attirante, non pas parce qu'on ne pourra jamais s'entendre sur qui sont les savants, car parfois nous sommes d'accord, ou parce qu'il ne pourrait et devrait jamais y avoir de consensus parmi les points de vue raisonnables sur qui ils sont, car cet argument repose sur des présuppositions normatives controversées, mais parce qu'il y a des raisons de penser que le savant le plus fiable est en réalité le groupe dans son ensemble, par opposition à chaque individu particulier ou groupe d'individus en son sein[2].

Étant donné la taille des démocraties modernes, l'apport de la diversité cognitive et des délibérations inclusives ne justifiera cependant pas nécessairement un véritable *gouvernement par le plus grand nombre*. Il y aura en effet inévitablement un arbitrage à faire entre 1) la qualité accrue et la meilleure lisibilité publique des délibérations que permet le gouvernement effectif par un nombre réduit (représentation) et 2) les apports de la multitude (participation)[3]. Le compromis incarné par la plupart des démocraties contemporaines consiste à offrir deux voies à l'intelligence collective : d'une part un espace formel de débats contradictoires entre représentants élus et de décisions[4] (lieu de formation de la volonté politique) ; d'autre

---

[1] Estlund, 2008, p. 30 ; Landemore, 2013a, p. 51.

[2] Landemore, 2013a, p. 52.

[3] Estlund, 2010.

[4] Le rôle délibératif des débats parlementaires consiste moins à la formation du jugement des représentants que de celui des électeurs (Goodin, 2008, ch. 9). Les représentants sont en effet généralement mus par une logique partisane consistant à défendre la ligne idéologique de leur parti, ce qui fait qu'ils ne cherchent pas réellement à se convaincre les uns les autres. Cela étant, si la discipline de parti ou de coalition n'est pas trop stricte, de manière à ce que les représentants aient à prendre au sérieux certaines objections émanant de leur propre camp, leurs échanges peuvent

part les délibérations informelles et groupes d'influence divers de la société civile (lieu de formation de l'opinion publique) ; les deux étant en interaction constante[1]. L'objectif est de bénéficier à la fois des apports de la spécialisation, de la délibération en plus petit nombre *et de la multitude*, afin de gagner en intelligence collective. Dans le quatrième chapitre (§ 4.2 et 4.3), je proposerai des pistes d'amélioration de cet équilibre entre les apports de la multitude et la représentation.

D. Constitutions et droits fondamentaux

S'il existe donc de bonnes raisons de se fier à l'avis de la majorité, cette dernière n'est évidemment pas infaillible. Un élément de nos cultures politiques qui témoigne de la reconnaissance des limitations épistémiques du principe de majorité est la constitution. On pourrait même affirmer qu'à tout le moins les pays qui fonctionnent en régime constitutionnel reconnaissent une certaine priorité de la justice sur la démocratie, en soustrayant au pouvoir de décision de la majorité un ensemble de droits fondamentaux et de règles procédurales. Les constitutions accroîtraient, de ce point de vue, le potentiel épistémique de la démocratie, en ayant pour fonction de compenser certaines failles majoritaires. Une majorité démocratique peut soit négliger les intérêts d'une minorité par manque d'informations sur les aspirations de celle-ci, soit, plus crûment, bafouer les droits de cette minorité par désintérêt pour ses aspirations. Une procédure délibérative incite certes à prendre en égale considération l'ensemble des intérêts affectés, mais ne garantit nullement que tous les intérêts pèsent de manière égale dans la décision. Les cours de justice ont alors ce mérite d'obliger les États à justifier leurs actions ou leur absence d'action concernant des droits jugés fondamentaux par la communauté politique[2]. Elles peuvent ainsi être vues comme un mécanisme supplémentaire incitant à la reddition de comptes, mais une reddition de comptes qui ne s'adresserait pas seulement à la majorité[3]. Certains vont jusqu'à y voir l'espoir d'une « voix institutionnelle pour les pauvres » selon la formule de Roberto Gargarella, qui considère que les juges sont

---

contribuer à la formation d'un jugement politique *délibéré* de la part des citoyens (Leydet, 2015).

[1] Voir Urbinati, 2014, ch. 1. Sur le rôle crucial de la société civile, voir notamment Offe, 1997, p. 224-225.

[2] Langford, 2008, p. 43.

[3] Langford, 2008, p. 44 ; Mantouvalou, 2011, p. 125.

idéalement placés pour demander des justifications et inciter les gouvernements à l'impartialité[1].

La fonction des constitutions fait toutefois débat. Certains prétendent que leur seule fonction légitime est de définir les règles de procédures démocratiques équitables, règles qui ne sont pas à disposition de la majorité afin de prémunir la démocratie contre son autodestruction[2]. De ce point de vue, les constitutions ne devraient posséder aucune dimension substantielle ou incarner aucune conception du juste. Cela me paraît contraire à la réalité démocratique et, de toute façon, excessivement restrictif. En effet, les constitutions sont chargées d'évaluations morales. Il ne s'agit pas seulement d'exposés des règles du jeu politique, mais de déclarations d'intention de justice, à commencer par l'attachement à l'égale dignité de chaque citoyen[3]. Les chartes comme le Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels ou la Charte des droits fondamentaux de l'Union européenne sont du même ordre et vont au-delà de clauses procédurales protégeant la démocratie contre elle-même. Il s'agit bien de droits à respecter impérativement et de contraintes morales posées sur les décisions démocratiques. D'où la réticence de certains pays à les ratifier.

Il ne faut cependant pas opposer radicalement constitutions et démocratie. Comme le suggère Habermas, les constitutions sont le fruit d'une action collective démocratique intergénérationnelle et sont susceptibles de révision dans cette optique[4]. Landemore, quant à elle, les décrit comme une sorte de reposoir de la sagesse intergénérationnelle de la multitude[5]. Dans ce sens, elles n'entrent même pas en contradiction (mais sans doute en tension) avec le principe majoritaire. En effet, le pari de la sagesse du plus grand nombre justifie autant le recours à la règle de majorité que l'attention aux legs des générations passées. Cependant, bon nombre de constitutions existantes sont plutôt le fruit de conventions élitistes que de la sagesse de la multitude[6]. Si on ajoute en outre à cette sagesse de la multitude une certaine notion de progrès social à travers les époques, l'argument en faveur d'une relative rigidité constitutionnelle perd beaucoup de son poids. Comme le suggère Melissa Schwartzberg, la valeur épistémique des normes constitutionnelles augmente à mesure que la rigidité constitutionnelle diminue. En effet, s'il est relativement aisé de

---

1 Gargarella, Domingo & Roux, 2006, p. 26.
2 Ely, 1980 ; Elster, 2013, p. 281-282.
3 Habermas, 2011.
4 Habermas, 1989 et 2001.
5 Landemore, 2013a, p. 240.
6 Nino, 1996, ch. 2.

modifier la constitution, on peut juger que le maintien de certaines normes à travers le temps tient plus à leurs qualités intrinsèques, à leur pouvoir de conviction normative qu'aux obstacles institutionnels à tout amendement[1].

Une autre stratégie argumentative qui me semble correcte consiste à mettre en évidence le principe fondamental qui lie démocratie et constitutions. Christiano, nous l'avons vu, considère la démocratie comme la réalisation institutionnelle de l'égalité publique des citoyens. Or, cette égalité publique est à la fois ce qui confère aux procédures démocratiques leur autorité et ce qui limite cette dernière. En effet, lorsqu'une assemblée démocratique prend une décision qui enfreint cette égalité publique – en bafouant un droit fondamental, en discriminant une part de la population ou en échouant à assurer un minimum économique à chacun, par exemple – elle perd son autorité légitime, autorité que gagne alors la cour constitutionnelle qui répare ce tort ou demande qu'il soit réparé[2].

Cette priorité de la justice sur la démocratie est cependant relative. Elle est soumise à une contrainte de légitimité politique. Il ne suffit pas qu'un groupe ou une personne prétende connaître la justice pour qu'elle puisse l'imposer. Ce n'est, dans le cadre des constitutions, que ce qui est reconnu collectivement comme juste par une communauté intergénérationnelle qui a potentiellement priorité sur l'opinion d'une majorité temporaire[3]. Or, c'est cette distinction que manque Michael Walzer quand il proclame la priorité de la démocratie sur la philosophie et exprime dans le même élan ses réserves à l'égard du contrôle de constitutionnalité[4]. Affirmer que la justice est la valeur suprême des institutions politiques n'implique nullement de conférer au philosophe ni au juge une position privilégiée dans l'accès à la connaissance de ce qui est juste. Nous disposons, de manière incomplète, de conceptions collectives du juste dont on trouve des traces fortes dans les constitutions et chartes que nous plaçons au fondement de notre droit. C'est le rôle des cours constitutionnelles, en particulier, de veiller à ce que les législations soient respectueuses de ces principes considérés par la communauté politique intergénérationnelle comme fondamentaux. Et c'est en cela que ces cours diffèrent fondamentalement d'un conseil épistocratique tel que défendu par Brennan, où des experts pourraient mettre leur veto sur n'importe quelle politique pour

[1] Schwartzberg, 2014, p. 204.
[2] Christiano, 2008, p. 265 sq.
[3] Sur la tension entre constitutions et justice entre générations, voir Gosseries, 2008.
[4] Walzer, 1981. Voir plus bas, section 1.3.C pour une discussion plus approfondie de cette priorité de la démocratie.

n'importe quelle raison[1] : les juges disposent certes d'un certain pouvoir discrétionnaire, mais ils sont tenus de juger et justifier leurs choix en référence à un corpus de droits collectivement reconnus. C'est pour cette raison qu'ils s'inscrivent dans une logique plus démocratique qu'épistocratique.

Au-delà de cette articulation théorique entre démocratie, justice et constitutions, cependant, la question empirique demeure de savoir si le mécanisme constitutionnel vit à la hauteur de ses ambitions et est effectivement vecteur de justice sociale. D'abord, parce qu'il n'existe aucune indication que les démocraties moins constitutionnelles (c'est-à-dire ne possédant pas de constitution écrite, ou n'utilisant pas le contrôle de constitutionnalité) protègent moins bien les droits individuels[2]. Il semble en effet que ce sont les régimes démocratiques en général qui assurent la protection des droits, et pas nécessairement le constitutionnalisme. Ensuite, parce que des décisions émanant de cours constitutionnelles peuvent s'avérer contraires à des droits fondamentaux, ou en utiliser certains contre d'autres[3]. Enfin, parce que tout contrôle de constitutionnalité engendre un biais en faveur du statu quo. Dès le moment où il existe une possibilité de veto (même temporaire), la probabilité théorique qu'un nouveau projet de loi soit validé n'est plus de 50% ; le réquisit de neutralité de May[4] n'est plus assuré. Cependant, si l'on déplace la perspective des cours constitutionnelles nationales vers les cours de justice et comités de protection des droits fondamentaux internationaux, on peut se montrer plus optimiste quant à la contribution

---

[1] J. Brennan, 2016, p. 215 sq. Ce conseil, doté d'un pouvoir de veto, serait composé sur base d'un test de compétences, les compétences pouvant éventuellement être définies par voie démocratique (voir plus haut).

[2] Dahl, 1956, p. 21-22 ; 1989, p. 153-161 ; Shapiro, 2003a, p. 19-21; McGann, 2006, ch. 5; Przeworski, 2010, p. 170.

[3] Généralement, elles sacrifieront certains à d'autres, comme les droits sociaux au profit des droits civils. Mais elles sont également capables d'acrobaties juridiques spectaculaires pour dénier leurs droits à certaines classes de citoyens (songeons à la doctrine « *separate but equal* » face au mouvement des droits civiques aux États-Unis). Voir Shapiro, 2003a, p. 20. On peut également songer à la décision répétée de la Cour constitutionnelle états-unienne d'interdire toute limitation des contributions financières aux campagnes électorales au nom du droit à la liberté d'expression. Voir Dworkin, 1996b.

[4] Le mathématicien Kenneth May suggère qu'une méthode de décision adéquate ne doit pas manifester un biais structurel en faveur d'une des deux alternatives en présence ; elle doit être *neutre* par rapport à celles-ci. Voir Dahl, 1989, p. 139-140. Sur le biais en faveur du statu quo, voir Barry, 1965, p. 274 ; Tsebelis, 2002 ; Schwartzberg, 2014.

spécifique du droit à la quête de justice sociale. Je reviendrai plus loin sur l'évaluation normative de la protection légale de droits fondamentaux (§ 3.6.H et 4.4). Pour le moment, tout ce qui doit nous intéresser est la reconnaissance, par de nombreuses démocraties, d'une certaine priorité partielle de la justice sur la démocratie[1] et la contribution possible des constitutions et déclarations de droits au potentiel épistémique des démocraties.

E. Libertés politiques, inégalités et développement

Pourquoi, cependant, ne pas étendre le raisonnement qui justifie l'existence de cours constitutionnelles et accorder le pouvoir de décision à des personnes ou instances n'ayant pas de comptes à rendre à la majorité ? Une démocratie se montre-t-elle toujours préférable à toute autre forme de régime ? Du point de vue de la liberté politique, c'est certain. Du point de vue de l'intelligence, peut-être. Mais du point de vue de l'égalité ? Kelsen, par exemple, jugeait (en 1929) que « l'égalité matérielle, économique, pourrait être réalisée aussi bien et peut-être même mieux dans un régime dictatorial, autocratique, que dans un régime démocratique »[2]. Faudrait-il alors faire un choix entre liberté et égalité ?

Pour illustrer cette question, examinons d'abord le cas de deux pays voisins : Cuba et Haïti. Le premier est un régime autoritaire, mais obtient des résultats très intéressants dans les domaines de la santé et de l'éducation, est relativement égalitaire pour la région[3] et possède un très bon indice de développement humain[4] (meilleur encore si on ne compte pas le PIB par habitant, indice contestable). Le second, Haïti, est réputé être l'un des pays les plus pauvres du monde. Il est aussi extrêmement inégalitaire. Il possède cependant actuellement un régime qu'on peut qualifier de minimalement démocratique – il y a suffrage universel et

---

[1] Voir aussi Shapiro, 2003b sur ce sujet.

[2] Kelsen, 1929, p. 85.

[3] Brundenius, 2009, p. 40-43.

[4] En réalité, Cuba surclasse Haïti dans presque tous les domaines. À l'Indice de développement humain, Cuba se classe 68e et Haïti 163e sur 187 pays évalués ; du point de vue des inégalités hommes-femmes, ils se classent respectivement 63e et 127e ; le taux d'alphabétisation est de 97% à Cuba pour 53 à Haïti ; l'espérance de vie de 77 ans pour les hommes et 81 pour les femmes à Cuba contre 61 et 64 à Haïti ; le PIB par habitant est sept fois plus élevé à Cuba qu'à Haïti ; le taux de chômage onze fois moindre (3,8 % contre 40,6 %). Voir PNUD, 2016 ; Nadeau, 2005 ainsi que le site http://www.nationmaster.com/.

liberté de presse[1] –, même si des inquiétudes subsistent concernant la corruption du monde politique et des élections, ainsi que la très faible participation à ces dernières[2], autant de données qui affectent bien entendu l'équité et la stabilité de la démocratie haïtienne. (La comparaison n'est donc sans doute pas équitable, mais néanmoins intéressante.)

Lequel de ces deux pays est le plus juste ? Certains pourraient douter de la possibilité de donner une réponse satisfaisante à cette question, étant donné que la réponse dépend de la conception de la justice qu'on mobilise, des critères qu'on juge prioritaires (développement économique, inégalités, libertés formelles ?) et des positions sociales qu'on examine (il vaut vraisemblablement mieux être riche à Haïti qu'à Cuba, mais pauvre à Cuba qu'à Haïti). Je pense cependant qu'une expérience de pensée éprouvée peut nous donner un *indice* intéressant quant à notre question : le voile d'ignorance. La question devient alors : « dans lequel de ces deux pays préférerions-nous vivre si nous ne connaissions pas notre position sociale à l'avance »[3] ?

Même si on est convaincu que la démocratie fait partie intégrante de toute conception plausible de la justice, on peut juger Cuba plus juste bien que moins démocratique. Sans trop d'hésitations, sous voile d'ignorance, je choisirais Cuba, même si je n'ai aucune envie de m'y installer et si je condamne évidemment son caractère dictatorial et les privations de libertés auxquelles font face ses citoyens. Ferais-je cependant ce choix parce que le pays est plus juste ou parce qu'on y vit mieux ? Les deux, c'est-à-dire qu'on y vit mieux toutes positions sociales considérées, ce qui constitue à mes yeux un bon indice de justice. Est-ce parce que mon regard est biaisé, parce que je suis davantage attaché à l'égalité qu'à la liberté ? Je ne crois pas. Il se fait simplement qu'un des deux pays tolère davantage que l'autre des conditions de vie indignes de l'humanité (conditions qui ne sont pas uniquement dues aux catastrophes naturelles ayant affecté l'île, si l'on considère la richesse de certains citoyens haïtiens)

---

[1] Haïti est classé 53e au Classement mondial de la liberté de la presse 2016, c'est-à-dire mieux classé que l'Italie ou le Japon, par exemple. Cuba est pour sa part 171e sur 180 pays évalués. Voir Reporters sans frontières, 2016.

[2] *The Economist* range Haïti dans la catégorie des « régimes hybrides », entre démocraties et régimes autoritaires. Si le pays obtient des scores honnêtes en termes de processus électoraux et de pluralisme, ainsi que du point de vue des libertés civiles, il pèche aux niveaux du fonctionnement du gouvernement et de la participation politique. Voir *The Economist*, 2016.

[3] Cette question est distincte de la question « lequel de ces pays est le plus juste ? », ce qui est susceptible d'introduire des considérations autres que la justice. Voir plus bas, § 2.2.B. Le voile d'ignorance permet cependant une approximation de la justice, ce qui est suffisant à ce stade du raisonnement.

et dans lesquelles je ne me risquerais pas à vivre, même au prix de la démocratie.

Il arrive donc qu'un régime démocratique soit moins désirable qu'un despotisme moins injuste, comme l'illustre la comparaison entre Cuba et Haïti. On objectera alors que cette impression tient à la quantité d'imperfections affectant la démocratie haïtienne[1]. Considérons également un autre exemple : celui de la Russie dans les années qui suivirent la chute du régime communiste. Lorsque s'écroula l'Union soviétique, en 1991, et que furent rétablies les libertés civiles et politiques, une transition rapide s'effectua vers un capitalisme sauvage ayant pour conséquences l'apparition d'une oligarchie richissime et la paupérisation d'une grande part de la population. Cette dernière vit sa situation économique tellement empirer par rapport aux années de communisme[2] qu'elle s'apprêtait sans doute à voter massivement pour le Parti communiste, en 1996, si la propagande médiatique n'avait encouragé la réélection de Boris Eltsine[3]. S'il y a sans doute des raisons de se réjouir, a posteriori, de la chute du régime communiste soviétique, il n'était pas évident aux débuts de la démocratie russe qu'elle donnait lieu à une société plus juste que le communisme de Gorbatchev[4].

Ce qu'un tel raisonnement comparatif vise à illustrer, c'est l'idée simple selon laquelle la présence d'institutions démocratiques n'est en rien une *garantie* de davantage de justice sociale que n'en peut engendrer un régime autoritaire. L'impression est d'ailleurs partagée, à en croire certains sondages d'opinion sur la démocratie. En 2003, au Chili, par exemple, 57% de répondants se disaient favorable à un gouvernement non démocratique pour peu qu'il puisse résoudre les problèmes du pays (y compris les injustices)[5]. Et cela dans un pays bien au fait de la réalité dictatoriale.

Y aurait-il une tension fondamentale entre droits civils et politiques d'une part et droits sociaux de l'autre[6], les seconds étant parfois mieux

---

[1] Haïti est en effet classé dernier dans l'indice démocratique proposé par *The Economist*, juste avant l'ensemble des pays classés comme autoritaires. Voir *Democracy Index 2016*.

[2] Une perte de six ans d'espérance de vie, notamment (Sen, 1999, p. 156). Mais également une chute de 50% du PNB et une augmentation de 14 à 147 millions du nombre de personnes vivant dans la pauvreté (S. Cohen, 2001, p. 169 et 54).

[3] Allison & Lantz, 1997.

[4] Le retour progressif d'un régime autoritaire sous Vladimir Poutine n'est pas non plus de nature à susciter l'optimisme pour l'avenir proche.

[5] Maravall, 2016, p. 2.

[6] Norberto Bobbio (1984, p. 66-67) suggère une « incompatibilité » irrémédiable entre ces deux catégories de droits.

protégés sous des régimes socialistes autoritaires, au détriment des premiers ? Il est vrai que la conquête des droits civils et politiques fut souvent associée, comme dans le cas russe, à des politiques de libéralisation massive de l'économie, néfastes pour les plus démunis. Idéalement, une bonne politique de développement devrait promouvoir la liberté réelle de tous à travers l'ensemble de ces droits, non sacrifier les uns pour les autres[1]. Mais que choisir dans des situations de conflit entre ces objectifs ?

L'expérience de pensée du voile d'ignorance, basée sur la rationalité instrumentale individuelle, inciterait à parfois sacrifier la démocratie à la justice (dans les cas cubain et russe examinés, notamment). Si l'on adopte cependant un regard plus collectif et si l'on prend en considération les générations futures, le choix d'une société moins juste mais démocratique pourrait s'imposer en raison des *perspectives de justice* qui s'offrent à plus long terme. Sous un régime démocratique, il y a davantage d'espoir de changement[2] que sous un régime autoritaire, même éclairé, et ce du fait de la compétition politique entre partis, qui incite à se distinguer, à faire de nouvelles offres, à envisager de nouvelles politiques. En outre, il y a l'espoir que les voix des plus démunis finiront par se faire entendre, si pas dans les urnes, au moins dans le débat public[3] (que permettent les droits politiques), alors qu'une dictature est idéologiquement plus rigide, obéissant aux idées de quelques-uns, et possède moins d'informations quant aux injustices ou problèmes existant sur le terrain. C'est l'argument qui sous-tend la défense par Amartya Sen de la démocratie comme élément clef du développement humain. Il étaye ce propos par l'hypothèse généralement vérifiée selon laquelle les démocraties sont beaucoup moins susceptibles d'être affectées par une famine que les dictatures[4]. Mao lui-même reconnaissait l'avantage comparatif de la démocratie du point de vue de l'information :

> Sans démocratie, vous n'avez aucun moyen de comprendre ce qui se passe à la base, la situation reste obscure, vous êtes incapables de rassembler les opinions de tous bords, il n'existe pas de communication entre le bas et le haut, les

---

[1] Sen, 1999.

[2] Le changement ne va certes pas nécessairement dans le sens de la justice, mais les considérations qui suivent laissent espérer un changement dans le bon sens.

[3] Sen, 1999, ch. 6 et 7.

[4] À noter que si les démocraties réagissent mieux face à ce type de catastrophe, elles ont parfois plus de difficultés que des régimes autoritaires à endiguer une sous-alimentation endémique (Bardhan, 1999, p. 102). Ceci pourrait expliquer le cas haïtien.

> organes de direction s'appuient sur des données partiales et incorrectes pour prendre leurs décisions et il vous est difficile d'éviter le subjectivisme […][1].

Outre les vertus de la diversité, mises en avant par Landemore, la démocratie se caractérise en effet également par ses vertus *dynamiques*, et en particulier la manière dont y circule l'information. Comme le suggère John Dewey, la démocratie représentative permet l'expérimentation sociale coopérative[2]. Non seulement les partis politiques proposent des politiques diverses, parmi lesquelles les citoyens font leur choix, mais ces derniers font également part aux premiers de leurs besoins et des effets des politiques poursuivies. L'information circule donc en permanence, fût-ce imparfaitement et par le biais de multiples malentendus (de bonne ou mauvaise foi). Les élections, en tant que mécanisme de *feed-back*, jouent un rôle particulièrement important dans ce processus d'expérimentation collective. Comme l'explique Elizabeth Anderson, le débat public et les votes se renforcent l'un l'autre : le vote permet de s'assurer que les représentants prennent au sérieux les *feed-back* verbaux des citoyens, tandis que le débat public aide à éclairer et articuler le message flou diffusé par les votes[3].

L'argument en faveur de la démocratie qui ressort de cette section suggère donc que malgré qu'elle n'offre aucune *garantie* de justice, elle est à long terme préférable à une dictature éclairée, car elle peut offrir davantage de *perspectives* de justice en raison de la collecte d'informations nécessaires à l'avènement de la justice sociale que facilite l'existence d'une sphère publique libre et la répétition d'élections compétitives. Cette *capacité* d'autocorrection du gouvernement démocratique est sans doute ce qui explique la corrélation statistique positive qui apparaît (en dépit des contre-exemples ici examinés) entre protection des libertés civiles et politiques et une série d'indices de développement tels que l'espérance de vie, le taux de survie infantile et le revenu réel par habitant (mais pas le taux d'alphabétisation)[4].

Il faut cependant noter que si la justice ne se mesurait qu'au degré d'*égalité des revenus* (quelle que soit la liberté individuelle ou la qualité de vie), la démocratie n'y serait peut-être pas le régime le plus favorable. La démocratie capitaliste (seule forme de démocratie existante) est en effet compatible avec une dose importante d'inégalités de revenu[5], qu'elle

---

[1] Mao Tsé-Toung, 1962, cité dans Sen, 1999 (trad. fr. 2003, p. 243).
[2] Voir Anderson, 2006.
[3] Anderson, 2006, p. 15.
[4] Dasgupta & Maskin, 1999.
[5] Przeworski, 2010, ch. 4.

contribue même parfois à accroître[1]. Il se pourrait donc très bien que des régimes autoritaires soient mieux armés pour endiguer ces inégalités qui naissent et s'accroissent spontanément sous régime de liberté économique (mais *peuvent* être contenues, voire combattues par l'action étatique). À cet égard, les cas de la transition postsoviétique en Russie et de Cuba après la révolution[2] sont parlants. Cependant, pour peu qu'on intègre la liberté ou le bien-être à notre conception de la justice (comme le font l'écrasante majorité des théories de la justice existantes), la démocratie redevient le pari le plus sûr, étant donné les effets négatifs, sur la liberté comme sur le bien-être, du maintien de l'autorité étatique par la répression. En outre, même un régime autoritaire qui parviendrait à assurer une certaine égalité des revenus serait vulnérable à une autre forme d'injustice : les abus de pouvoir[3], susceptibles d'entraver la liberté individuelle, mais aussi de générer d'importantes inégalités d'avantages divers.

F. Pouvoir, arbitraire et corruption

Dans sa meilleure version possible, l'idéal du despotisme éclairé ou de la technocratie repose sur une motivation altruiste : la crainte paternaliste que le peuple ne soit pas apte à se gouverner correctement par lui-même. L'inquiétude ne repose alors pas sur le risque pour l'élite de perdre ses privilèges, mais sur la double hypothèse 1) que le peuple risque fortement d'agir de manière contraire à ses propres intérêts et 2) que ses intérêts seraient mieux servis par une élite éclairée (ou un parti d'avant-garde) plaçant le peuple sous sa tutelle. La première hypothèse est en soi contestable, mais ce qui m'importe ici est de montrer que même en l'admettant, il n'en découle pas que la seconde hypothèse est valable[4].

Je pense au contraire qu'il faut réfuter la seconde hypothèse pour deux ensembles distincts de raisons. Le premier – objet de cette section – regroupe les raisons qui justifient la crainte d'un usage malintentionné du pouvoir. Le second – objet de la section suivante – concerne les

---

[1] Acemoglu et al., 2014.

[2] Depuis la fin des années 80, où les inégalités étaient très faibles à Cuba, les inégalités se creusent à nouveau. Si Cuba garde un coefficient Gini inférieur à celui de la plupart des pays d'Amérique latine (donc plus égalitaire), ce coefficient est néanmoins supérieur à ceux de nombreux pays européens (Nadeau, 2005, p. 13-14 ; Brundenius, 2009, p. 40-43).

[3] Aux yeux de Castoriadis (1979, p. 19-20), il ne peut y avoir égalité que dans la liberté. En effet, si l'égalité est imposée, c'est qu'il y a hiérarchie et domination, et donc atteinte à l'égalité. En d'autres termes, il est selon lui absurde de ne considérer que les inégalités de *revenu* et pas les inégalités de *pouvoir*.

[4] Dahl, 1989, p. 65 sq.

limitations indépendantes de la volonté des agents qui rendent peu plausible un despotisme ou une technocratie justes, tout éclairés et bienveillants qu'ils puissent être ou sembler.

La difficulté principale du gouvernement politique réside en ceci qu'il n'existe aucun juge ou spectateur impartial possible, que chaque individu possède certains intérêts particuliers en jeu et que les intérêts des citoyens divergent sur bien des points. S'il existait une parfaite harmonie des intérêts individuels, la nécessité d'un pouvoir de régulation disparaîtrait, comme dans la fiction de l'ordre spontané[1]. Cependant, dès lors qu'on reconnaît la divergence des intérêts (économiques en particulier), apparaissent à la fois la nécessité d'un arbitrage et le danger de confier cette fonction à une ou plusieurs personnes dont les intérêts sont impliqués dans la décision. On ne peut, selon l'adage juridique, être à la fois juge et partie[2]. Dans le domaine politique, cependant, ce conflit d'intérêts est inévitable. Les idéologues qui prétendent défendre ce qui est dans l'intérêt de tous et les partis qui prétendent incarner la volonté générale ou le bien commun opèrent par mystification, volontaire ou naïve. Le plus souvent, ils dissimulent la réalité de la discorde – soit au moyen d'un discours pseudo-scientifique, soit en discréditant les opposants – pour légitimer leur prise de pouvoir[3]. Dans un monde post-totalitaire, plutôt que de se fier à des promesses d'incarnation du bien commun ou de la volonté générale, on cherchera plutôt à réduire au maximum l'influence potentielle des intérêts privés sur les décisions politiques – comme le suggéraient d'ailleurs pratiquement tous les grands penseurs des démocraties modernes[4], qui avaient fréquenté suffisamment de tyrans pour connaître les dangers du pouvoir.

Aristote, déjà, mettait en avant le fait qu'un groupe plus nombreux est moins corruptible qu'un despote ou qu'une oligarchie[5]. La difficulté à laquelle font cependant face les démocraties modernes est qu'elles ne peuvent éviter de concentrer le pouvoir décisionnel dans les mains d'un nombre réduit de personnes. Légiférer tous ensemble, ou gouverner et être gouverné tour à tour, selon le principe de rotation athénien, ne sont plus des options disponibles pour les sociétés de masse. Or, on ne peut

---

1 Voir Myers, 1983 et Rosanvallon, 1989.

2 C'est d'ailleurs précisément ce qui nourrissait le rejet de la monarchie absolue par John Locke (1690, p. 8).

3 Voir Voegelin, 1968 et Ricœur, 1974 ; 1997. Parfois, il ne s'agit pas de manipulation idéologique mais de croyance naïve dans l'harmonie des intérêts, en référence à certains modèles économiques simplificateurs, par exemple.

4 Elster, 2013.

5 Aristote, *La Politique*, Livre 3, ch. 11.

pas davantage présupposer la vertu intrinsèque de représentants politiques élus qu'on ne peut se fier à celle d'éventuels experts ou despotes éclairés.

Néanmoins, la combinaison du débat public et de l'élection, en régime démocratique, joue un rôle d'incitation morale : le politicien qui se révèle corrompu ou semble trop avancer ses intérêts personnels (ou ceux de ses proches) au détriment de considérations plus collectives risque de prendre la porte aux prochaines élections. Le caractère réitératif d'élections compétitives possède donc cette valeur instrumentale de réduire ce type d'injustice qu'est l'abus de pouvoir. Outre le contrôle des agissements des élus par les citoyens et les médias, la place que le gouvernement démocratique laisse aux partis d'opposition incite ces derniers à scruter eux aussi les actes du gouvernement et à dénoncer les abus de pouvoir. S'il est vrai que le pouvoir corrompt – ce que semblent indiquer, à défaut de pouvoir le prouver, les expériences historiques[1] – les élections, de ce point de vue, purifient – pourvu qu'elles soient libres, pluralistes, et que les citoyens soient au moins minimalement informés.

Il n'y a cependant pas que les élections qui jouent ce rôle de garde-fou. En réalité, le *design* institutionnel de la plupart des démocraties existantes consiste en un difficile équilibre du *pouvoir* et de la *limitation*, visant à réduire les conflits d'intérêts tout en permettant de gouverner – qu'il s'agisse de la séparation des pouvoirs, du bicamérisme, des cours constitutionnelles, des limites au cumul des mandats ou autres mécanismes plus spécifiques à certains pays (la transparence financière, par exemple).

De ce point de vue, à nouveau, les institutions démocratiques offrent de bien meilleures perspectives que leurs alternatives. Et cet argument revêt une importance particulière d'un point de vue intergénérationnel, dès lors que la démocratie permet d'éviter le risque d'une transition d'un pouvoir autoritaire éclairé (ou technocratique juste) à un pouvoir autoritaire mal intentionné (ou technocratique injuste). Comme le suggèrent Dasgupta et Maskin, cela n'a aucun sens de dire qu'un régime autoritaire bienveillant offre de meilleures perspectives[2]. En effet, la bienveillance de ce régime ne peut en aucun cas être considérée comme un facteur intrinsèque ou permanent. On sait que les régimes autoritaires apparemment bienveillants deviennent généralement brutaux quand les circonstances économiques se dégradent ou quand la population se met à exiger des changements dans

[1] En 1758, Montesquieu affirmait : « [c]'est une expérience éternelle, que tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser » (*De l'esprit des lois*, cité dans Rosanvallon, 2006, p. 12-13).

[2] Dasgupta & Maskin, 1999, p. 80-81. Ils parlent de perspectives *économiques*, mais il me semble que l'argument peut être généralisé.

sa situation sociale ou politique[1]. Dès lors, mettre en avant des exemples de développement économique et social intéressant sous régimes autoritaires ne répond en rien à la question du type de régime qui offre les meilleures perspectives. Les meilleures perspectives, face à la corruption et à l'arbitraire du pouvoir, sont offertes par la *redevabilité*, délibérative et électorale.

Bon nombre d'arguments historiques en faveur de la démocratie contre un gouvernement par un plus petit nombre mettent en avant cette capacité à réduire les abus de pouvoir. Mill, par exemple, malgré son élitisme, valorisait la participation démocratique (outre pour ses vertus éducatives) comme unique garantie que les intérêts de tous soient protégés[2]. Dewey, de même, jugeait dangereux de donner tout le pouvoir de décision à la minorité de ceux qui savent mieux, parce qu'« aucun gouvernement d'experts dans lequel les masses n'ont pas l'opportunité d'informer les experts de leurs nécessités ne peut être autre chose qu'une oligarchie dirigée en faveur des intérêts de quelques-uns »[3]. En l'absence de véritable opposition démocratique, d'un « pouvoir de surveillance »[4] exercé par le peuple à la fois pendant et entre les élections, « les meilleurs ne restent pas et ne peuvent pas rester les meilleurs, les sages cessent d'être sages »[5]. Le philosophe Alain alla même jusqu'à définir la démocratie comme « un effort perpétuel des gouvernés contre les abus de pouvoir »[6].

Outre leur contribution à la prévention de la corruption, les élections réduisent également le caractère *arbitraire* d'un pouvoir confié à un ou quelques-uns. Pour être élu – mais surtout pour être réélu – il convient d'entrer avec les électeurs dans un rapport dialogique, un échange de justifications. Or, même si l'on peut imaginer une dimension de débat public dans un régime non démocratique, rien n'y pousserait ceux qui possèdent le pouvoir à écouter les revendications du peuple ni à justifier en termes publics l'usage qu'ils font du pouvoir. La place laissée à l'arbitraire est dès lors beaucoup trop grande – et s'accroît de la sorte le risque d'injustices[7].

---

[1] Dasgupta & Maskin, 1999, p. 80.
[2] Mill, 1861, p. 186.
[3] Dewey, 1927, p. 208.
[4] Rosanvallon, 2006, ch. 2.
[5] Dewey, 1927, p. 206.
[6] Alain, *Propos sur les pouvoirs*, cité dans Rosanvallon, 2006, p. 65.
[7] Du point de vue de la conception de la justice comme non-domination développée par Pettit (1997 ; 1999 ; 2012), la simple *potentialité* d'être soumis au pouvoir arbitraire d'autrui constitue une injustice, que cette potentialité se traduise en interférence néfaste ou non. C'est pourquoi une société ne peut pas être juste si la domination est absente des relations horizontales entre citoyens mais potentiellement présente dans

Cette mise en garde contre l'absence de redevabilité et d'opposition ne s'applique-t-elle pas, *mutatis mutandis*, aux cours constitutionnelles ? Il est évident que le pouvoir des juges constitutionnels lui-même doit être limité si la démocratie veut préserver tout son potentiel épistémique. Le risque d'arbitraire dans leurs décisions doit être minimisé, mais malgré tout toléré dans la mesure où il n'outrepasse pas les bénéfices résultant du contrôle de constitutionnalité. Or, ces bénéfices résultent précisément, nous l'avons vu, de l'absence de redevabilité *électorale*, qui permet aux cours de justice d'inciter les gouvernements à se montrer redevables envers les minorités protégées par le droit. Il y a donc un équilibre à trouver, qui est difficile à établir une fois pour toutes. Certains, comme Dahl, voient dans les cours constitutionnelles une forme de quasi-despotisme (*quasi-guardianship*), une mise sous tutelle de la démocratie qui est non seulement illégitime, mais en outre superflue[1]. D'autres, comme Elster, jugent souhaitable de limiter le rôle de ces juges à la protection des règles du jeu[2]. Il me semble pour ma part que les juges ont leur place dans ce processus d'expérimentation sociale dont parle Dewey. Mais il nous faut évidemment veiller à ce que les cours constituent un gain épistémique net. À cet égard, on peut jouer sur plusieurs facteurs afin de les préserver des abus de pouvoir. D'abord, on peut limiter leur pouvoir. Pourquoi ne pas concevoir le contrôle de constitutionnalité non plus comme un droit de veto des juges-gardiens, mais plutôt comme un instrument permettant aux cours de ralentir une prise de décision majoritaire et de relancer un processus délibératif lorsqu'un projet de loi lui paraît contraire à la constitution[3] ? Ensuite, on peut revoir les mécanismes de nomination des juges. Pourquoi ne pas imaginer un système d'élection des juges constitutionnels par l'ensemble des juges de la communauté politique concernée, ces derniers ayant pour leur part été nommés à la suite d'un concours de compétence[4] ? Cela permettrait d'éviter les collusions résultant d'une nomination par l'exécutif (comme c'est souvent le cas) tout en préservant le critère de compétence juridique.

---

leur relation verticale avec l'État. La justice implique alors nécessairement la démocratie. Et il en va de même pour la plupart des théories de la justice comme non-domination. Je suis reconnaissant à José Luis Martí d'avoir attiré mon attention sur ce point.

[1] Dahl, 1989, p. 187-191.

[2] Elster, 2013, p. 281-282.

[3] Nino, 1996, p. 215 ; Gargarella, 2006 ; 2014.

[4] Ou, pourquoi pas, un tirage au sort parmi les juges ayant passé un examen de compétence (éventuellement plus exigeant).

G. Les biais positionnels et moraux

Au-delà des dangers que le pouvoir fait courir à la vertu, la concentration du pouvoir décisionnel dans les mains de quelques-uns possède un autre défaut majeur : les biais. Nous l'avons vu, la diversité des points de vue rassemblés augmente généralement la qualité des décisions prises collectivement. Les capacités cognitives sont certes inégalement distribuées, mais également *limitées* en chacun. Comme le dit Sen, nos jugements sont « arrimés à nos expériences »[1]. Nous ne percevons de la réalité que ce dont nous avons fait l'expérience directe et ce que nous avons appris de nos interactions avec d'autres auxquels nous faisons confiance. De sorte que la meilleure volonté du monde n'empêchera jamais une personne de voir son jugement biaisé par la position qu'elle occupe et les connaissances qu'elle possède. Le « point de vue de nulle part »[2] n'existe pas. De ce fait, mettre de côté ses intérêts personnels ne suffit pas à garantir l'objectivité du jugement moral[3]. En conséquence, même une élite qui resterait éclairée et bienveillante, qui ne chercherait nullement à s'octroyer des privilèges, a de bonnes chances d'être injuste par biais.

Nous avons déjà examiné l'importance de la démocratie pour la circulation de l'information. Ici, l'argument est un peu différent. Les dirigeants n'ont pas seulement besoin d'informations factuelles pour gouverner de manière adéquate ; il leur faut également prendre des décisions adéquates d'un point de vue *normatif*. Or, un jugement normatif purement objectif, qui n'est affecté d'aucun biais ni parasité par les intérêts personnels, est illusoire en politique. Et même si c'était possible, nous ne disposons d'aucun moyen de vérifier si un jugement normatif est effectivement pur.

Ce constat constitue un nouveau motif de rejet du despotisme éclairé comme de la technocratie. Le meilleur moyen de lutter contre les biais positionnels est en effet l'inclusion démocratique[4]. Non seulement l'agrégation de l'ensemble des préférences par le vote, mais aussi l'inclusion par la délibération, qui rassemble informations, points de vue, préférences et aspirations *d'une manière révisable et dynamique*. L'inclusion délibérative permet d'éviter que les aspirations normatives de certains

---

[1] Sen, 2009, p. 216.
[2] Nagel, 1986.
[3] Chavel, 2011, p. 66-68.
[4] Voir Sen, 2009 ; Landemore, 2013a, ch. 4.

membres de la communauté politique[1] soient négligées ou mésinterprétées – ce que j'appelle « biais moral ». La non-prise en compte par la collectivité d'une aspiration minoritaire devra être *justifiée*.

Pourquoi cette inclusion doit-elle cependant être *égalitaire* ? Pourquoi ne pas consulter tout le monde, mais laisser décider librement (sans reddition de comptes) une assemblée maximisant la diversité cognitive et sociale, mais laissant de côté, par exemple, les moins éduqués[2] ? Pour les raisons de prudence déjà invoquées par Mill et Dewey : l'inclusion égalitaire est la meilleure manière de minimiser le risque que les intérêts ou aspirations de certaines personnes soient négligés dans la décision, que ce soit par biais moral involontaire ou par désintérêt volontaire pour ceux-ci ; c'est la meilleure incitation à l'impartialité[3]. Si l'inclusion égalitaire n'est pas une garantie de justice, aucune alternative n'offre de meilleures garanties.

H. Les deux faces de la sagesse collective

Récapitulons. En plus de manifester publiquement un certain attachement à l'égalité ou à l'impartialité, la démocratie possède une série de vertus instrumentales, qui contribuent à son potentiel épistémique et arment contre la tentation élitiste. La *diversité* des perspectives que convoque l'inclusion démocratique permet de compenser les biais cognitifs qui affectent le jugement des groupes d'experts. Cette intelligence collective est renforcée par les processus de *délibération* qui, quand ils sont suffisamment inclusifs (et donc diversifiés), permettent une meilleure correction des erreurs de jugement individuelles et des biais. Ces délibérations, incitant à la généralité des arguments et au *décentrement* des perspectives particulières, favorisent également l'émergence de décisions plus impartiales. Par ailleurs, les *contraintes constitutionnelles* et le *droit international*, limitant les prérogatives de la majorité, peuvent contribuer à éviter que des délibérations imparfaites débouchent sur des décisions défavorisant de manière ostensiblement injuste certains individus ou groupes sociaux.

Si la présence d'institutions démocratiques et la protection des libertés politiques ne constituent en rien des garanties de davantage de justice sociale, nous avons néanmoins vu que ces facteurs ont tendance à être corrélés. Les raisons identifiées sont le meilleur *accès à l'information* et la *capacité d'autocorrection* qu'offrent la présence d'une sphère publique libre et

[1] La tension entre l'ensemble des personnes affectées et la communauté politique concernée sera examinée dans les sections 3.6.B et 4.5.

[2] Martí, 2013.

[3] Plus récemment, cette thèse a été défendue par Nino, 1996, ch. 5.

la réitération d'élections compétitives ; la *limitation de la corruption et des abus* que laisse espérer l'exigence de reddition de comptes ; ainsi que l'*incitation à l'impartialité* que génère l'égalité politique.

Tous ces avantages de la démocratie peuvent être classés en deux grandes catégories : *rationalité instrumentale* et *impartialité*, qui constituent les deux faces de la sagesse collective – « sagesse » étant à entendre dans le double sens (cognitif et moral) qu'il possède dans de nombreuses langues[1]. La diversité cognitive, les délibérations, la circulation de l'information et la capacité d'autocorrection accroissent la rationalité instrumentale des décisions démocratiques, c'est-à-dire la capacité à sélectionner les moyens d'action appropriés aux fins poursuivies. La diversité, les délibérations, le décentrement, la protection des droits fondamentaux, la limitation de la corruption et l'égalité politique contribuent à orienter les décisions politiques vers l'impartialité en réduisant le risque que les intérêts ou aspirations de certains soient systématiquement favorisés.

Ceci permet de lever une ambiguïté fréquente dans la littérature sur la valeur épistémique de la démocratie. On perçoit en effet plus clairement que ce qui confère sa légitimité au gouvernement démocratique n'est pas seulement sa tendance à engendrer des décisions valides du point de vue de leurs présuppositions *empiriques*, mais également sa capacité de réduire la partialité et les biais dans l'usage du pouvoir, qui contribue à sa validité *normative*. De ce fait, le rejet de la tentation épistocratique devient plus aisé. Il ne suffit plus que certains sachent davantage que d'autres ou soient plus compétents d'un point de vue technique. Pour leur conférer le pouvoir politique, il faudrait en outre qu'ils possèdent les meilleures qualités morales et qu'ils les conservent une fois au pouvoir, ce qui paraît beaucoup trop improbable pour que le risque soit pris. En outre, l'identification des personnes les plus impartiales est probablement encore plus difficile que celle des plus expertes ou des plus éduquées, puisque l'impartialité peut aisément être feinte, ou abandonnée une fois au pouvoir.

Insister sur la dimension normative de la sagesse collective renforce l'argument épistémique en faveur de la démocratie, en le faisant moins reposer sur des hypothèses empiriques contestées comme l'intelligence minimale des citoyens[2] ou la nécessité d'une inclusion véritablement universelle pour maximiser l'intelligence collective[3]. Comme le suggère

---

[1] C'est du moins le cas en français, anglais, italien et espagnol.

[2] C'est sur base du rejet de cette hypothèse que J. Brennan (2016, ch. 7) rejette l'argumentation de Landemore.

[3] C'est cette seconde hypothèse que Martí (2013) juge fatale pour l'argument épistémique en faveur de la démocratie.

Elster, une petite élite peut tout à fait être à la fois supérieure d'un point de vue épistémique (au sens restreint) et inférieure au grand nombre d'un point de vue normatif ou moral[1].

Apparaît cependant ainsi la possibilité d'une tension entre les deux dimensions qui font la valeur d'une décision politique : rationalité et impartialité. À cet égard, il convient de distinguer avec Habermas la rationalité *instrumentale-cognitive* – qui concerne le monde objectif et vise l'adéquation des descriptions à la réalité ou la validité des prédictions – et la rationalité *communicationnelle* – qui relève de l'ordre normatif et inter-subjectif[2]. Il existe certainement une tension entre la rationalité instrumentale et l'impartialité que vise la rationalité communicationnelle, et c'est autour de cette tension que se noue tout le débat sur le rôle de l'expertise en politique. Il se peut ainsi qu'il faille parfois sacrifier un élément au profit de l'autre. Des banques centrales indépendantes du pouvoir politique, par exemple, permettent une gestion monétaire plus stable et peut-être plus rationnelle (dans ce sens restreint). Les risques de partialité politique qu'elles génèrent sont cependant inévitables. Quelle doit alors être notre priorité ?

Cette tension est réelle, mais en partie trompeuse. La rationalité instrumentale, comme l'efficacité ou la stabilité ne sont pas des valeurs politiques en elles-mêmes. L'histoire nous enseigne qu'un gouvernement totalitaire peut s'avérer extrêmement rationnel et efficace, et que dans certaines conditions un régime autoritaire est plus stable qu'une démocratie. La valeur de ces qualités que sont l'efficacité ou la stabilité vient de leur capacité à mieux réaliser des objectifs qui restent à déterminer ; ce sont des moyens pouvant être mis au service de diverses fins. L'impartialité, au contraire, est un objectif, une fin en soi. Il est donc souhaitable, en règle générale, de subordonner la rationalité instrumentale à l'impartialité comme les moyens aux fins.

Les arguments fournis par Landemore permettent cependant de joindre rationalité instrumentale-cognitive et impartialité dans la préférence pour des procédures de décision inclusives. En effet, l'argument de la diversité cognitive demeure à mon sens valide pour les questions normatives également. Regardons-le de plus près :

> La diversité cognitive est la différence dans la manière dont les gens approchent un problème ou une question. Elle dénote plus spécifiquement la diversité de perspectives (manières de se représenter situations et problèmes), d'interprétations (manières de catégoriser ou découper des perspectives),

[1] Elster & Landemore, 2012, p. 395.

[2] Habermas, 1981.

> heuristique (manières de générer des solutions à un problème), et des modèles prédictifs (manières d'inférer causes et effets)[1].

D'un point de vue normatif, la diversité des *perspectives* permet de lutter contre les biais positionnels susceptibles d'engendrer de la partialité involontaire ; la diversité des *interprétations* remédie à l'indétermination des implications de l'idéal général d'impartialité ; la diversité *heuristique* augmente potentiellement le nombre d'options institutionnelles imaginées ; la diversité des *modèles prédictifs*, enfin, permet d'envisager davantage d'effets secondaires ou collatéraux possibles, et offre donc un meilleur aperçu des diverses distributions des coûts et avantages de projets de réforme concurrents (qui peuvent alors être hiérarchisés en vue de réduire le favoritisme). Au contraire des deux derniers types de diversité, qui pourraient peut-être justifier une délibération entre experts (rien n'est moins sûr, cependant, si l'on se réfère au *Diversity Trumps Ability Theorem*), les deux premiers justifient l'élargissement du groupe à des personnes non spécialisées. De la sorte, l'argument en faveur de la démocratie devient plus fort encore qu'il ne l'est sous la compréhension restreinte de la sagesse collective comme « intelligence collective »[2].

Du point de vue de l'impartialité, cependant, la diversité purement *cognitive* n'est pas suffisante. La démocratie ne se réduit en effet pas, contrairement au présupposé méthodologique sur base duquel travaille Landemore, à la résolution de problèmes ; elle implique également l'arbitrage (impartial) entre des intérêts et des visions du monde divergents. Dès lors, les délibérations ne peuvent augmenter son potentiel épistémique au sens large qu'à condition que la diversité cognitive soit accompagnée d'une diversité des intérêts, convictions et positions sociales représentés[3]. Certes, comme le souligne Landemore, cette autre diversité peut rendre plus difficile la résolution collective de problèmes, en

---

[1] Landemore, 2013a, p. 102.

[2] Landemore (2013) dit entendre le terme « intelligence collective » dans un sens à la fois factuel et normatif. À mes yeux, cependant, elle ne fait pas suffisamment apparaître la dimension normative de la sagesse collective, du fait qu'elle envisage l'action politique comme une « résolution de problèmes » et se réfère à des recherches empiriques montrant la capacité des groupes diversifiés à faire des *prédictions* correctes (ce qui est distinct de jugements normativement valides). Elster (2012) opère une distinction plus claire entre les deux aspects de la sagesse collective, mais il n'a pas à ce jour approfondi les sources de la sagesse normative du plus grand nombre comme a pu le faire Landemore pour l'intelligence collective.

[3] Et à condition que cette diversité ne soit pas seulement inclue *formellement* dans la discussion, mais *effectivement*. Sur les phénomènes d'exclusion de certaines personnes pourtant présentes dans l'espace de délibération, voir I. Young, 2000, p. 53-57.

augmentant les divisions et en rendant l'entente plus malaisée. Cependant, elle réduit significativement les risques de partialité et de biais. La perte de rationalité instrumentale qu'elle est susceptible d'induire est donc plus que probablement compensée par le gain d'impartialité. Dans des conditions favorables à la délibération, rappelons-nous, l'information *circule* mieux, les biais peuvent être *corrigés* et, de surcroît, la discussion et la publicité agissent comme des *filtres* d'impartialité, en rendant plus susceptibles de succès auprès d'un groupe socialement diversifié les arguments d'apparence plus impartiale.

Apparaît ici cependant la seconde forme de tension entre impartialité et rationalité, puisque la publicité des débats publics est certes favorable à l'impartialité, mais favorise également une rhétorique plébiscitaire au détriment de l'argumentation *rationnelle*[1]. Or, dans ce cas, on ne peut simplement subordonner la rationalité à l'impartialité, car c'est cette fois la rationalité *communicationnelle*, elle-même supposée être un vecteur d'impartialité[2], qui est menacée. La rationalité communicationnelle n'est cependant pas le seul vecteur d'impartialité. Certaines formes de discours plus « activistes » (dont la rhétorique) peuvent avoir pour effet de faire entendre des voix marginalisées, au profit de l'impartialité également[3]. Tout l'enjeu du *design* institutionnel consiste alors à combiner les avantages distincts du secret et de la publicité de manière à minimiser tout à la fois biais, préjugés, intérêts et passions[4] – et ainsi promouvoir conjointement impartialité et rationalité communicationnelle par une diversité de moyens.

En conclusion, on peut désormais affirmer, sans se référer à d'éventuelles vertus intrinsèques, que la démocratie se justifie pleinement d'un point de vue épistémique, puisqu'elle offre davantage que ses alternatives de perspectives de rationalité et d'impartialité *combinées*. Même s'il se peut qu'elle soit moins « intelligente » (au sens cognitif restreint) qu'un éventuel gouvernement maximisant à la fois la compétence et la diversité en excluant certains citoyens[5], ou qu'un gouvernement supervisé par un conseil épistocratique[6], elle est potentiellement plus juste. C'était déjà l'opinion de Tocqueville, qui jugeait que, toutes choses considérées, la sagesse normative de la démocratie compensait son éventuel manque de sagesse épistémique – au sens étroit[7].

---

1 Chambers, 2004.
2 Habermas, 1983.
3 I. Young, 2000, ch. 2.
4 Voir Elster, 2013.
5 Martí, 2013.
6 J. Brennan, 2016, p. 215 sq.
7 Voir Elster & Landemore, 2012, p. 396.

I. Une irrationalité économique ?

Les considérations qui précèdent permettent ainsi de répondre à l'argument antidémocratique le plus fréquemment utilisé aujourd'hui dans le débat public : l'irrationalité économique des citoyens. Rappelons cet argument. Le caractère indésirable ou insuffisant de la démocratie résiderait en ceci que ses décisions, mal informées sur la réalité économique[1], s'avèrent néfastes pour la société dans son ensemble. C'est ainsi qu'on voit apparaître une forme nouvelle d'anti-majoritarisme. Non pas celui basé sur une préoccupation de justice qui enjoint à la protection des minorités, mais un anti-majoritarisme qui voudrait soustraire la sphère économique au politique (et donc au principe majoritaire). À la place, soit on se fie à la main invisible, soit à des organismes indépendants de régulation. Quoi qu'il en soit, on cherche à éviter l'irrationalité économique collective[2]. Ce courant, très faible au niveau de ses fondations philosophiques, possède néanmoins une influence énorme dans le monde politique et réside au fondement du pouvoir d'instances de régulation non démocratiques telles que la Commission européenne, le FMI, la Banque mondiale, ou encore l'OMC. L'idée consiste à déléguer – au profit de tous, dit-on – le pouvoir de décision en matière économique à des institutions qui « ne doivent pas directement rendre de comptes devant des électeurs ou représentants élus »[3].

Cette perspective fait bien entendu face à une série de problèmes. D'abord, ceux qui opposent de la sorte à la logique démocratique des raisons d'efficacité économique font généralement un usage mystificateur de la notion d'efficacité, en laissant entendre qu'elle constitue un objectif neutre et consensuel, alors qu'elle est toujours subordonnée à un objectif particulier poursuivi[4], souvent implicite et presque jamais consensuel. Ensuite, même à supposer qu'un tel projet ne soit pas biaisé en faveur de certains, une difficulté supplémentaire découle du fait qu'il est impossible de s'assurer que les décisions prises par ces institutions technocratiques

---

[1] Somin, 2004 ; Caplan, 2006 ; J. Brennan, 2016. Bryan Caplan (2006) estime que les jugements des électeurs sont systématiquement biaisés contre les marchés, faute de compréhension de ceux-ci. Il défend dès lors – avec une part de provocation – une réduction du poids des électeurs dans les décisions politiques économiques. Le problème, comme le souligne bien Landemore (2013a, p. 201-202), c'est que Caplan ne semble faire aucune distinction entre les questions purement économiques, relevant de la science économique, et celles de l'ordre des *politiques* économiques, relevant en partie du domaine normatif.

[2] Cette forme d'anti-majoritarisme est très explicite chez Majone, 1996.

[3] Majone, 1996, p. 10.

[4] Le Grand, 1990.

demeureront bien orientées par un souci du bien commun. Il manque le pouvoir critique de contestation qu'offre la reddition de comptes dans les institutions démocratiques. Le potentiel d'injustice est donc particulièrement grand. Enfin, ce qui est souvent présenté comme étant le « bien commun » s'avère en fait cacher une distribution très inégale des coûts et bénéfices des politiques poursuivies.

En 2014, par exemple, la Commission européenne justifiait sur son site internet le projet de traité de libre-échange transatlantique (TTIP) en évoquant une augmentation de 400€ du PIB par habitant pour une durée indéfinie (avant de modifier et d'enrichir l'argumentation sous la pression médiatique). Or, si une augmentation du PIB est souvent présentée comme étant sans conteste à l'avantage de tous, rien ne le garantit en réalité. Pour séduire les citoyens, on présente alors le bénéfice prévu *per capita*, c'est-à-dire l'hypothèse d'une division strictement égale des bénéfices totaux attendus par le nombre d'habitants, répartition qui s'avère généralement à mille lieues de la distribution réelle des bénéfices d'une hausse du PIB (il se peut, et c'est même souvent le cas, qu'un nombre réduit de personnes s'enrichissent fortement tandis que la majorité y perd, la balance collective demeurant positive[1]). Une justification plus honnête (mais insatisfaisante d'un point de vue éthique) mettrait en avant l'objectif utilitariste de maximiser le bien-être agrégé, quelle que soit la distribution des coûts et bénéfices. Cette justification se heurterait cependant à la fois aux objections traditionnelles par rapport au caractère sacrificiel de l'utilitarisme[2] et à celles qui contestent le lien entre bien-être et PIB.

Ce qu'illustre cet exemple, c'est le fait que la clarification des visées réelles de l'efficacité économique suffit à faire exploser sa prétention consensuelle. De manière générale, la leçon est sans doute qu'il faut se méfier de toute référence à un avantage mutuel ou au bien commun. Bien que ce dernier terme soit très populaire, il est extrêmement pernicieux. D'après Nancy Rosenblum, il fait partie de ces mythes holistes qui nourrissent l'hostilité à la politique, cette dernière se caractérisant par le pluralisme et le conflit[3]. L'usage que les économistes font généralement de la notion de « bien commun » renvoie à l'idée d'avantage mutuel. Cependant, une mesure augmentant le bien-être total ne bénéficie pas forcément à *tous*[4]. Qui plus est, même si c'était le cas, un avantage mutuel n'est pas

---

1 Englert, 2007 ; Piketty, 2013.

2 Voir section 2.5.A

3 Rosenblum, 2008, p. 28.

4 Ceci ne constitue pas un problème pour un certain nombre de *welfaristes* (catégorie plus large que l'utilitarisme), qui jugent que ce qui compte avant tout est la promotion du bien-être (total ou moyen, éventuellement sous certaines contraintes). David

nécessairement juste[1]. Il existe certes des définitions plus satisfaisantes du bien commun, qui peut parfois caractériser une régulation juste, prenant l'ensemble de la communauté en considération[2]. Il me semble toutefois que la formule dissimule excessivement la profonde division des intérêts et convictions dans les sociétés pluralistes[3]. Dans ce travail, j'essayerai donc de limiter le recours à cette notion ambiguë, tout comme à celles d'intérêt général[4] ou d'intérêt public, leur préférant celles de justice et d'impartialité, qui font mieux droit à la dimension profondément conflictuelle de la vie sociale[5].

1.3. Pourquoi la démocratie doit-elle viser la justice sociale ?

La section qui précède a permis de mettre en évidence la valeur que revêt la démocratie du point de vue de la justice. Retournons maintenant le problème : en quoi la démocratie sans la justice constitue-t-elle un problème ? Pourquoi la démocratie doit-elle viser autre chose que l'autonomie politique ou la prospérité collective ? Est-ce bien raisonnable d'avoir des ambitions si élevées, sachant que les démocraties existantes se montrent jusqu'à présent incapables de contenir les inégalités engendrées par le capitalisme de marché ? Par ailleurs, la volonté populaire ne revêt-elle pas plus de valeur qu'un idéal flou et controversé ? N'est-il pas élitiste d'opérer une distinction entre justice et légitimité démocratique, comme si les philosophes savaient ce que le peuple ignore ? Ce sont les questions abordées dans ce qui suit.

Schmidtz, par exemple, définit le bien commun comme ce qui est dans l'intérêt *de la plupart des gens* et n'exploite personne. Voir J. Brennan, 2011, p. 117-118.

[1] Sur la distinction entre justice et bien commun, voir Barry, 1961, p. 89 ; sur celle entre avantage mutuel et justice, voir Barry, 1989 ainsi que la section 2.1.D de cette thèse.

[2] Voir J. Cohen, 1989.

[3] Voir Dahl, 1989, ch. 20 et Shapiro, 2003a, p. 21-30.

[4] Je suis d'accord avec Kelsen (1929, p. 32) quand il juge que « l'idéal d'un intérêt général supérieur et transcendant aux intérêts de groupes, donc aux partis, l'idéal d'une solidarité d'intérêts de tous les membres de la collectivité sans distinction de confession, de nationalité, de classes, etc., est une illusion métaphysique ».

[5] Je reviens plus en détails sur ces distinctions dans la section 3.2.A.

A. La pluralité des possibles démocratiques

Affirmer que la démocratie a pour seule fonction de garantir l'autonomie politique, c'est-à-dire garantir que le peuple soit gouverné par des lois qu'il façonne par lui-même est insuffisant. En effet, l'usage au singulier du terme « démocratie » est trompeur. Étant donné la pluralité des manières dont il est possible d'organiser le gouvernement démocratique[1], il nous faut des critères de jugement plus précis. Le suffrage universel, par exemple, peut emprunter diverses formes, les variables étant notamment le mode de scrutin, ses règles, sa fréquence, ou encore l'utilisation ou non de référendums en plus des élections. L'égalité politique, quant à elle, peut être entendue dans un sens plus ou moins formel ou réel selon les inégalités socio-économiques et éducatives tolérées, ou encore les règles de financement des partis politiques. L'interprétation du principe de majorité dépendra du statut que telle société confère à sa constitution, de ce que cette dernière inclut, du pouvoir des cours constitutionnelles, ou encore des règles de modification de la constitution. L'exigence délibérative, enfin, sera plus ou moins grande selon qu'elle s'applique uniquement à l'assemblée législative ou à la société civile dans son ensemble, selon le rapport de l'État aux médias, ou encore selon qu'il prévoie ou non des consultations populaires et la manière dont il organise ces dernières.

Étant donné cette multiplicité de manières d'organiser les institutions qui contribuent à l'autogouvernement, il convient de chercher à s'entendre sur les attentes que nous avons à l'égard de ce mode de gouvernement. À ce stade, je travaille avec trois hypothèses qui me semblent modestes :

1) Il est possible de modifier, au moins en partie, les institutions démocratiques.
2) Certaines procédures de décision mènent à des résultats plus justes que d'autres.
3) Il serait préférable de vivre dans une société plus juste.

Et une hypothèse plus controversée :

4) Il est possible de construire un consensus suffisamment large[2] sur un critère de justice orientant des réformes des institutions démocratiques.

---

[1] Beitz, 1989, p. 17 ; Dworkin, 2000, p. 185 ; Van Parijs, 2011, p. 15-16.

[2] Un consensus parfait (unanime) n'est pas nécessaire (ni désirable). J'utilise donc ici le terme « consensus » dans le sens d'« accord large ».

Pour peu qu'on accepte ces hypothèses, l'approche que je défends dans ce travail se justifie. Elle consiste d'une part à chercher un critère de justice susceptible de rencontrer l'assentiment de tous ceux qui se préoccupent de justice (je n'espère pas triompher de la mauvaise foi), et d'autre part à élucider la manière dont cet objectif peut guider des réformes démocratiques.

Les principales alternatives à la justice comme critère d'évaluation des institutions démocratiques sont 1) la paix civile, 2) l'autonomie collective et 3) la prospérité. Ceux qui défendent le critère de paix civile (qui est toujours implicite dans le critère de justice) jugent généralement la visée de justice sociale trop ambitieuse. La visée de paix n'entre donc pas en tension avec l'idée de justice, elle est juste plus minimaliste. De leur côté, ceux qui défendent le critère d'autonomie collective trouvent souvent cette visée de justice trop arrogante, voire illégitime, chaque communauté disposant supposément du droit de choisir ses propres fins. Enfin, ceux qui défendent la visée prioritaire de prospérité jugent soit qu'il s'agit d'une visée plus consensuelle, soit plus adaptée à certaines cultures plus collectivistes que les sociétés libérales. C'est à ces approches concurrentes que je m'oppose dans le reste de cette section.

B. Une ambition excessive ?

Les tenants de l'approche minimaliste fondent leur objection à l'articulation entre justice et démocratie sur les innombrables promesses déçues de la démocratie. Elle devait permettre l'abolition des privilèges, la liberté et l'égalité. Or, la réalité, c'est que les institutions démocratiques existantes sont compatibles avec des inégalités de très grande ampleur et de nombreux privilèges – en somme, une distribution très inégale de la liberté réelle. Outre ces exigences de justice, les démocraties existantes semblent même incapables de générer ce bien beaucoup plus modeste qu'est la représentation fidèle des intérêts, préférences ou aspirations de la majorité[1]. Les électeurs sont si peu informés et le mécanisme de reddition de comptes électoral si peu efficace que les dirigeants font un peu ce qu'ils veulent – dans les limites de ce que permettent le droit (national et international) et les contraintes économiques, ainsi que des concessions qu'impose leur volonté de rester au pouvoir (ne pas être trop impopulaires).

[1] Przeworski, 1999, p. 31-39.

Pourtant, Przeworski juge que même si la démocratie n'avait que cette vertu minimale d'éviter la guerre civile, elle vaudrait la peine d'être défendue. Or, elle possède cette vertu, car elle est le seul type de gouvernement qui permet, selon la formule de Karl Popper, de changer de gouvernants sans bain de sang[1]. Ce qui permet la passation pacifique de pouvoir, c'est l'espoir de s'imposer la prochaine fois, à la prochaine élection, possibilité qui contribue également à modérer les ardeurs de ceux qui prennent le pouvoir et qui savent qu'ils pourraient un jour se retrouver dans une position minoritaire[2]. Dès lors, quand il y a moins à perdre à attendre la prochaine élection pour essayer de reprendre le pouvoir qu'à tenter de le reprendre par les armes au prix d'une guerre civile, c'est-à-dire quand la population ne vit pas dans la misère et a autre chose à perdre que sa vie, la démocratie est facteur de pacification[3].

Certes, si l'on est en quête d'une volonté générale, d'un bien commun ou d'un quelconque idéal de justice, on ne peut être que déçu face à une ambition si modeste qu'éviter un bain de sang. Mais si l'on part du principe que chaque société humaine est caractérisée par des conflits profonds – d'intérêts et de valeurs –, le privilège de choisir ses gouvernants par l'intermédiaire d'élections compétitives tient presque du miracle[4]. Éviter que le sang coule suffirait donc à justifier normativement la démocratie, même dans sa version la plus minimale.

La raison pour laquelle les tenants de cette approche minimaliste se méfient des promesses trop ambitieuses, c'est qu'elles « nourrissent le populisme tout en rendant aveugle à des réformes faisables »[5]. Certes, on peut deviser sur ce que serait une société juste, mais quand ces belles ambitions pénètrent l'arène politique, il s'agit souvent de parer de beaux atours une simple volonté d'accéder au pouvoir[6]. Il est cependant important, aux yeux des minimalistes, de reconnaître à la fois les limites de la démocratie et le fait qu'« aucun système politique […] ne pourrait faire mieux »[7]. À leurs yeux, cela renforce la défense de la démocratie puisqu'en reconnaissant que la politique ne peut pas tout, on cesse de rêver à un autre système qui n'aurait pas tous les défauts de nos démocraties

---

1 Voir Bobbio, 1984, p. 132, ainsi que Délhoye & Ihl, 2008, p. 351-364 sur le caractère pacificateur des élections.
2 Przeworski, 1999, p. 45-46.
3 Przeworski, 1999, p. 48-50.
4 Przeworski, 1999, p. 44.
5 Przeworski, 2010, p. xiii.
6 Przeworski, 2010, p. 171.
7 Przeworski, 2010, p. 16.

modernes ; on se fait à l'idée que des élections compétitives sont sans doute notre meilleur pari pour améliorer le monde.

Certains procéduralistes partagent la méfiance à l'égard des ambitions excessives, qui provoquent « la critique permanente des promesses déçues de la démocratie »[1]. Ils estiment en effet que la procédure doit être défendue quelle que soit la qualité de ses résultats. Cependant, le procéduralisme se distingue du minimalisme en ceci qu'il reconnaît un idéal normatif plus profond au cœur de la démocratie, qui dépasse son simple potentiel pacificateur : la liberté politique, par exemple[2], ou encore l'autonomie publique[3]. De sorte que les procéduralistes ne se contenteront pas d'une démocratie schumpeterienne, où les citoyens, passifs, ne font qu'exprimer, à travers les élections, une préférence pour certaines élites plutôt que d'autres[4]. Ils défendront aussi la participation active des citoyens à la formation de l'opinion publique[5], dont la fonction consiste à la fois à informer les dirigeants et à critiquer leurs actions entre les élections.

La difficulté, si l'on en reste à la vision minimaliste du potentiel démocratique, c'est qu'on affaiblit également la défense de la démocratie. Non plus, cette fois, en raison d'un excès, mais d'un manque d'ambition. Car si notre seule préoccupation est la paix civile, le meilleur instrument n'est pas toujours la démocratie. Hobbes, par exemple, suggérait plutôt le monopole de la force dans les mains d'un souverain tout puissant[6]. Or, nous savons aujourd'hui que dans certaines circonstances – revenu annuel par habitant inférieur à 5240€[7] et tensions ethniques aiguës notamment

---

1 Saffon & Urbinati, 2013, p. 445.

2 Kelsen (1929, p. 67) précise que l'idéal démocratique est la liberté, bien que sa réalité soit la paix ; Bobbio (1984 ; 1991), qui souligne le caractère pacificateur de la démocratie, précise également qu'elle est indissociable du libéralisme politique ; Urbinati (2014, p. 11) affirme elle aussi que la valeur de la démocratie vient à la fois de la paix civile et de l'égale liberté politique.

3 Habermas, 1992.

4 Voir Schumpeter, 1943, ch. 22.

5 Habermas, 1992 ; Urbinati, 2014. J'utiliserai comme eux le terme au singulier, même s'il va de soi que cette opinion n'est jamais monolithique.

6 Bobbio (1984, p. 249) distingue les positions de Hobbes et Spinoza, semblables à bien des égards, par le fait que le premier vise avant tout la paix tandis que le second vise la liberté, ce qui l'incite à défendre la démocratie.

7 Przeworski, Alvarez, Cheibub & Limongi, 2000, p. 273. Le montant évoqué par Przeworski et ses collègues était de 4000$ en 2000. J'ai transposé en euros le montant adapté en dollars de 2017 (en fonction de l'inflation). Au-dessus d'un tel seuil, aucune démocratie parlementaire n'avait jamais chuté en 2000. (Pour les régimes présidentiels, plus instables, le seuil se situerait autour de 7850€.) Cela ne semble cependant pas empêcher l'évolution de certaines démocraties raisonnablement riches

(songeons à l'Irak contemporain) –, la paix civile peut être mieux protégée par un régime autoritaire que par des institutions démocratiques. En outre, l'approche minimaliste ne permet pas de justifier une transition vers la démocratie dans un régime autoritaire riche. Car si – sous certaines formes en particulier[1] – le régime démocratique est plus stable que des gouvernements autoritaires dont la légitimité est remise en question, son principe majoritaire peut s'avérer beaucoup trop instable ou risqué pour un régime autoritaire, qui pourrait préférer acheter l'allégeance de ses citoyens au moyen d'une redistribution généreuse de la richesse nationale (comme le Qatar, par exemple[2]) ou qui assurerait sa légitimité politique par le biais d'une religion d'État non remise en question par les citoyens.

Par ailleurs, dans d'autres circonstances plus favorables à la stabilité de la démocratie, si l'on s'en tient à l'approche minimaliste, la tentation peut être grande de supplémenter les institutions démocratiques par des instances non élues jugées plus indépendantes et rationnelles. En effet, s'il n'y a rien d'autre à attendre de la démocratie, autant ne donner aux citoyens que le peu de pouvoir qui garantit la paix civile et laisser des institutions technocratiques poursuivre les autres fins collectives souhaitées.

Au contraire, assigner une visée de justice à la démocratie évite que son importance soit minimisée. Cela permet aussi – et ceci rejoint l'argument de la première section – de fournir un critère de sélection entre différentes formules institutionnelles. En effet, à partir d'un certain niveau de revenu moyen, les différences institutionnelles n'ont plus d'impact sur la stabilité de la démocratie, et donc sur la paix civile. L'approche minimaliste ne nous permet donc pas de juger, dans ces cas, s'il nous faut davantage de participation citoyenne, une représentation plus descriptive de la population, des circonscriptions électorales plus larges, etc.

Enfin, l'approche minimaliste n'offre pas de raisons *morales* d'obéir aux lois démocratiques. Les raisons sont prudentielles : à partir d'un certain niveau de revenu, il est dans l'intérêt de tout le monde d'obéir aux lois,

---

vers des formes plus autocratiques par le renforcement des pouvoirs de l'exécutif et le musellement plus ou moins important de l'opposition, comme c'est le cas actuellement, à des degrés divers, en Russie, en Turquie ou en Hongrie.

[1] Un régime parlementaire, par exemple, possède une espérance de vie beaucoup plus grande qu'un régime majoritaire (Przeworski, 1999, p. 50). Cette stabilité pourrait toutefois être due à d'autres facteurs comme le degré d'égalité ou la mobilité des capitaux (Boix, 2003, p. 15).

[2] Bien qu'en l'occurrence la rente pétrolière soit épuisable et donc cet équilibre instable à long terme, on peut imaginer un despotisme si durablement généreux qu'il soit garant d'une stabilité à toute épreuve.

même si elles sont injustes ; c'est toujours mieux que la guerre civile. Ce qui se cache sous cet argument, c'est au fond une menace : vous qui êtes insatisfaits des décisions qui ont été prises de manière démocratique, vous feriez mieux d'obéir, car vous pourriez perdre tout ce que vous avez, y compris votre vie, si vous ne le faites pas. En effet, si vous êtes minoritaires dans les urnes, vous le serez sans doute aussi dans la lutte armée[1]. On est loin d'une justification que nul ne pourrait *raisonnablement* rejeter[2]. Il s'agit plutôt d'une menace que nul ne peut *rationnellement* négliger. Ce sont-là les limites de la normativité[3] de cette approche.

C. Priorité de la démocratie sur la philosophie ?

Il reste que si l'approche minimaliste est trop restrictive, la visée de justice peut paraître également déplacée aux yeux des relativistes, des populistes et des communautariens. Malgré leurs divergences sur bien des points, ces trois catégories se retrouvent dans l'affirmation selon laquelle la démocratie a pour fonction (principale) d'exprimer la voix du peuple (ou de la majorité), non de poursuivre un idéal philosophique indépendant.

Dans la perspective de Richard Rorty, il est illusoire de vouloir encore, à l'époque contemporaine, fonder la démocratie dans des principes philosophiques ou des droits reconnus comme universels et anhistoriques[4]. D'où son affirmation d'une priorité de la démocratie sur la philosophie : les règles politiques valides sont celles qui trouveront grâce aux yeux de telle ou telle communauté politique et non celles que les philosophes cherchent à fonder en raison. Si les principes du libéralisme politique peuvent être défendus, par exemple, ce n'est pas en vertu de leur validité universelle, mais uniquement parce qu'ils sont suffisamment ancrés dans notre culture commune et s'avèrent efficaces dans notre expérience de la démocratie.

Aux yeux de Rorty, la priorité de la politique sur la métaphysique, fondement du libéralisme politique de Rawls[5], ne doit pas être entendue comme un principe absolu, mais comme une règle pragmatique facilitant le vivre-ensemble et la discussion. La conception de la justice que propose Rawls ne serait aux yeux de Rorty qu'une interprétation de la moralité

---

[1] Przeworski, 1999, p. 48-49.

[2] Scanlon, 1982 ; 1998.

[3] C'est une approche qui séduit avant tout ceux qui étudient la démocratie de façon plus descriptive. Même d'un point de vue descriptif, cependant, on peut s'interroger sur la pertinence du minimalisme. Voir Stokes, 2011.

[4] Rorty, 1988.

[5] Rawls, 1993.

politique collective, historiquement et géographiquement située, et de la manière dont sa communauté politique comprend l'action démocratique. Cela signifie-t-il que si cette communauté politique ne partageait pas cette conception de la justice, cela ne poserait aucun problème d'un point de vue moral ? Rorty ne répond pas directement à cette question, mais on peut déceler une réponse affirmative derrière l'attitude de relativisme moral et politique qu'il adopte par ailleurs[1]. On décèle d'ailleurs une telle forme de relativisme dans la conception de la justice entre les peuples de Rawls[2]. Ce dernier semble en effet y défendre une priorité de la tradition politique sur la démocratie et sur la justice, dès lors qu'il tolère des sociétés autoritaires « décentes » dans un ordre mondial juste. La justice n'aurait alors qu'une valeur régulatrice – stabiliser la coopération sociale – dans un contexte donné, et donc aucune valeur universelle.

Quelle que soit la validité de l'interprétation relativiste de Rawls par Rorty[3], on peut questionner le refus exprimé par Rorty de toute forme de prétention à la validité universelle. Ainsi, quand il discute à titre d'exemples les figures de Nietzsche et Loyola, comme représentants respectifs du relativisme et de l'absolutisme, il évoque le caractère politiquement inadéquat de leurs convictions. Si ces convictions lui apparaissent inadéquates, ce n'est pas, comme le suggèrent (à ses yeux) les universalistes, parce qu'on peut juger a priori qu'ils ont tort. C'est seulement parce qu'après de nombreuses tentatives de discussions avec eux, on pourra juger que ces attitudes ne mènent nulle part[4]. Les normes émergent ainsi de la pratique, parce qu'elles facilitent la poursuite de nos fins.

Cette perspective pragmatiste de Rorty s'avère en fait, à l'examen, très proche de celle d'Habermas (ce que nierait Rorty). Du point de vue habermassien, on peut dire que c'est parce que les positions relativiste et absolutiste ne satisfont pas aux conditions rendant possible l'entente qu'elles sont disqualifiées dans la discussion. Or, si de telles expériences communicationnelles sont universelles, comme on peut raisonnablement le supposer, Rorty ne peut rien objecter à l'*universalisme pragmatique* d'Habermas. De même, pourrait-on dire, si certaines normes de régulation

---

[1] Pour être exact, Rorty ne prétend pas défendre le relativisme, puisqu'il ne tient aucune méta-éthique (en ce compris le relativisme) pour vraie (Misak, 2000, p. 14). Cependant, son rejet de toute idée de vérité, de validité ou d'objectivité entraîne naturellement dans une posture relativiste.

[2] Rawls, 1999.

[3] Elle est certainement plus en phase avec le Rawls de *Libéralisme politique (1993)* et *Le droit des peuples* (1999) que celui de *Théorie de la justice* (1971).

[4] Rorty, 1988, p. 269.

apparaissent comme seules susceptibles d'entente raisonnable dans des contextes de conflits d'intérêts et de désaccords sur le bien, et si ces circonstances ont une portée universelle (c'est le cas dans tous les pays qui ne sont pas régulés par la force pure), ces normes peuvent raisonnablement prétendre à l'universalité[1]. En somme, le relativisme de Rorty ne me paraît pas convaincant et ne permet pas, à mes yeux, de justifier la priorité de la démocratie sur la justice.

Chez Michael Walzer, penseur communautarien, on retrouve une perspective relativement similaire, mais l'argument est néanmoins distinct et mérite d'être lui aussi examiné. Dans un ton assez proche de celui d'Arendt, il critique les philosophes dont la méthode de réflexion consiste à se retirer de la cité, inventer une cité idéale où des individus, privés de toutes les caractéristiques de leurs semblables, prendraient les bonnes décisions, puis d'en tirer des conclusions qu'ils cherchent alors à imposer à leur cité. Très bien écrit, virulent, son texte « Philosophy and Democracy » donne évidemment une image peu flatteuse des intentions des philosophes politiques. Mais ce portrait ne me semble pas honnête.

Il me paraît hors de doute que des philosophes comme Rawls ou Habermas (incriminés dans le texte) ne prétendent pas régner parce qu'ils possèdent la vérité. Les situations idéales de délibération qu'ils construisent ne viennent pas d'un mépris des hommes réels, mais d'un souci de justice que partagent nombre de ces derniers. Ces procédures me semblent avoir pour seule mission d'amener tout un chacun à se décentrer pour gagner en impartialité[2]. Elles visent une transformation du réel qui n'est généralement pas à l'avantage matériel des philosophes – et qui est souhaitée par bien d'autres qu'eux.

La critique de Walzer repose sur une mécompréhension de l'ambition des théories de la justice. Le concept de justice sociale apparaît avec l'avènement (ou le retour) de la démocratie, car il présuppose une capacité

---

[1] Les choses sont différentes si on est à la recherche non de normes pouvant susciter l'assentiment moral, mais de normes de régulation apparaissant comme la meilleure manière de stabiliser durablement la coopération sociale. La disposition d'un peuple à la révolte (élément qui détermine le niveau d'égalité nécessaire à la paix sociale) pouvant varier d'un contexte à l'autre, ces normes-là n'auront vraisemblablement pas de validité universelle. La position de Rawls sur cette question est ambiguë. Voir Barry, 1989 et, ci-dessous, la section 2.1.D.

[2] À cet égard, la place prépondérante qu'a prise chez Rawls l'idée d'un consensus par recoupement par rapport à la procédure de la position originelle pourrait témoigner d'un déplacement d'une visée d'impartialité, à portée universaliste, vers une visée d'entente relative, réciproque, au sein d'une communauté politique donnée – mouvement qui l'a rapproché de la position défendue par Rorty.

d'action de l'État en fonction des aspirations du peuple, que rend possible la démocratie[1]. Dans un sens, il en constitue le complément nécessaire. La démocratie confie le pouvoir au peuple non pas pour qu'il en use de manière arbitraire, mais juste. Pour ce faire, les idées sont nécessaires, et celles-ci naissent ou renaissent et entrent rapidement en compétition[2]. D'un côté, on juge suffisant un système de droits de propriété et de libre échange, et on se fie au marché. D'un autre, on dénonce les injustices systématiques qui résultent de la distribution initiale des moyens de production. D'un autre encore, on réclame de se fier aux injonctions divines. Les démocraties modernes prennent substance à travers ces controverses sur la manière adéquate d'organiser la société.

Ce n'est dès lors pas un mauvais réflexe de philosophe normatif de vouloir lier justice et démocratie. Les revendications de justice viennent de la société civile dès qu'elle a le droit de s'exprimer librement, dès que les privilèges et hiérarchies perdent leur caractère immuable. Des enquêtes d'opinion menées en Amérique latine et en Europe de l'Est après la chute de l'URSS indiquent que, si les élites perçoivent avant tout la démocratie en termes institutionnels, les masses attendent de la démocratie qu'elle engendre davantage d'égalité économique et sociale[3]. Le travail du philosophe consiste alors à examiner de plus près les principes invoqués dans le débat public et essayer de les mettre en cohérence avec les faits que mettent en évidence les diverses sciences sociales, ainsi qu'avec les institutions qui régulent le vivre-ensemble. C'est sa contribution disciplinaire à la quête *collective* de justice.

Face à cette entreprise guidée par une visée de justice, le geste plus populiste de Walzer consistant à sacraliser la voix du peuple semble se complaire dans l'illusion que, quand les philosophes se taisent, le peuple gouverne. Or, le peuple au singulier est une illusion, comme l'est toute référence descriptive à une « volonté générale ». En parler de la sorte revient à fermer les yeux sur les divisions sociales et les rapports de force entre majorités et minorités. Comme le souligne Kelsen, « le peuple n'apparaît un, en un sens quelque peu précis, que du seul point de vue juridique ; son unité – normative – résulte au fond d'une donnée juridique : la soumission de tous ses membres au même ordre étatique »[4].

---

[1] S'il n'y a pas d'accord unanime sur la question, on situe son émergence entre la fin du XVIII[e] et la première partie du XIX[e] siècle. Voir Fleischacker, 2004 et B. Jackson, 2005. Avant cela, on parlait plutôt d'un gouvernement bienveillant ou éclairé.

[2] Même si, dans un premier temps, les questions de justice sont étouffées par des appels au bien commun, ou à l'intérêt public.

[3] Przeworski, 2007 ; 2010, p. 85.

[4] Kelsen, 1929, p. 26.

Autrement dit, le peuple n'est uni que dans sa soumission aux lois ; il ne l'est ni dans son pouvoir, ni dans ses intérêts, ni dans ses aspirations.

L'idée que la démocratie doit exprimer la volonté du peuple, quelle qu'elle soit (plutôt que la raison ou la justice) est soit une erreur philosophique, qui consiste à fermer les yeux sur le problème de l'absence d'une volonté générale, soit un propos démagogique visant à s'attirer les faveurs du public au mépris des conséquences politiques. Je ne crois sincèrement pas qu'on puisse envisager de situer Walzer dans le second camp. Sa démarche est certainement animée d'une préoccupation antiélitiste sincère et, à certains égards, compréhensible. Il me semble cependant qu'il commet une erreur commune à beaucoup de penseurs communautariens, qui consiste à sous-estimer soit le poids de la division sociale et politique, soit les implications de cette dernière pour notre compréhension de la politique.

D. Les limites du principe majoritaire

L'usage au singulier de termes tels que « volonté populaire » ou « peuple » – caractéristique du populisme – masque donc la réalité d'une division sociale, politique et idéologique présente dans toutes les sociétés libres. Or, la réduction de la volonté générale à une volonté particulière est le principal danger – que percevait déjà Rousseau[1] – menaçant la démocratie. Dans la perspective de Rousseau, la démocratie tirait toute sa légitimité de la généralité de la volonté collective exprimée. C'est un idéal d'unanimité qu'il plaçait donc au cœur du contrat social.

Plus récemment, Pierre Rosanvallon a diagnostiqué le problème dans les termes suivants : « Se sont […] mêlés dans l'élection démocratique un *principe de justification* [l'unanimité] et une *technique de décision* [la majorité]. Leur assimilation routinière a fini par masquer la contradiction latente qui les sous-tendait. »[2] Cette assimilation de la volonté de la majorité à celle du peuple fut, selon Rosanvallon, une « fiction ressentie comme nécessaire » afin d'asseoir la légitimité des démocraties fraîchement installées, mais dont le problème réside en ceci qu'elle « n'a jamais été reconnue comme telle »[3]. En réalité, Rousseau ne nous a pas offert un guide pratique de la démocratie, mais ce que Kant appellera un « idéal régulateur », c'est-à-dire un idéal dont il importe peu qu'il soit atteignable ou pas puisqu'il a pour

[1] L'idée de volonté générale constituait, aux yeux de Rousseau, un idéal largement contrefactuel. Il destinait d'ailleurs sa théorie du bon gouvernement aux dieux plutôt qu'aux hommes (1762, p. 412).

[2] Rosanvallon, 2008, p. 10.

[3] Rosanvallon, 2008, p. 28.

seule fonction de guider l'action. On peut ainsi voir la fonction de l'idée rousseauiste de volonté générale comme incitant à toujours regarder avec méfiance toute autre forme de volonté collective.

Il n'empêche qu'il faut pouvoir gouverner, prendre des décisions démocratiques, même sans volonté générale. Et c'est dans cette perspective qu'il faut comprendre le principe majoritaire, qui n'est jamais, comme le rappelait Dewey, « juste le gouvernement par la majorité »[1]. Ce qui en fait la valeur, continuait-il, ce sont « les débats préalables, les modifications de points de vue pour intégrer les opinions des minorités, ainsi que la relative satisfaction conférée à ces dernières par le fait qu'elles ont eu leur chance et que la prochaine fois elles pourraient parvenir à former une majorité »[2].

Dans cette citation de Dewey, il y a deux éléments à bien distinguer. Le premier est la nécessaire prise en compte des opinions minoritaires par la majorité victorieuse, qui réside au cœur de la conception délibérative de la démocratie dont Dewey fut l'un des précurseurs. Le second met davantage en avant une dimension intrinsèquement équitable du principe majoritaire : étant donné le caractère réitératif des élections, chacun a sa chance et peut toujours espérer l'emporter à la prochaine occasion. À mes yeux, cependant, ces deux justifications ne s'articulent pas d'une manière aussi fluide que ne le laisse entendre Dewey. En effet, si la démocratie peut être conçue comme un jeu dans lequel les chances de l'emporter sont systématiquement redistribuées, rien n'oblige normativement la majorité victorieuse à respecter les intérêts ou aspirations des minorités. D'où surgit la crainte, parmi les premiers théoriciens de la démocratie moderne – Tocqueville, Mill, Constant –, d'une potentielle tyrannie de la majorité. Cette crainte doit cependant être tempérée par l'observation que le caractère réitératif des élections incite les vainqueurs à la modération, étant donné qu'ils pourraient être perdants la fois suivante et préféreront vraisemblablement éviter une montée aux extrêmes[3].

D'un point de vue descriptif, c'est donc généralement la prudence qui modère les ardeurs de domination des majorités. D'un point de vue normatif, cependant, le second argument de Dewey n'est pas convaincant, dès lors qu'il ferme les yeux sur la possibilité de minorités permanentes, peu susceptibles d'un jour former une majorité, et dont on demande cependant qu'elles obéissent aux lois promues par la majorité. Or, la grande question normative concernant la légitimité de la démocratie, c'est

[1] Dewey, 1927, cité dans Landemore, 2013a, p. 83: « Majority rule, just as majority rule, is as foolish as its critics charge it with being. »
[2] Dewey, 1927. Voir plus récemment Manin, 1985.
[3] Przeworski, 1999, p. 45-46.

celle-là : qu'est-ce qui justifie qu'une majorité attende de minorités permanentes qu'elles se soumettent au principe majoritaire[1] ? De nouveau, il existe une réponse d'ordre factuel, que l'on trouve chez Condorcet :

> Lorsque l'usage de soumettre tous les individus à la volonté du plus grand nombre, s'introduisit dans les sociétés, et que les hommes convinrent de regarder la décision de la pluralité comme la volonté de tous, ils n'adoptèrent pas cette méthode comme un moyen d'éviter l'erreur et de se conduire d'après des décisions fondées sur la vérité : mais ils trouvèrent que, pour le bien de la paix et l'utilité générale, *il falloit placer l'autorité où étoit la force*[2].

L'idée, explique Przeworski, c'est que la règle de majorité permet d'anticiper le résultat probable d'un combat et évite donc à la communauté les inconvénients de ce dernier[3].

De la sorte, nous l'avons vu, même une démocratie minimale dans laquelle chacun vote en n'ayant à l'esprit que ses intérêts propres fonctionne au bénéfice des minorités, en comparaison avec leur hypothétique rébellion. D'un point de vue factuel, il peut donc s'avérer rationnel, même pour une minorité permanente, de se soumettre à la volonté majoritaire, et ce tant qu'elle a moins à y perdre que dans un éventuel conflit armé. Ce raisonnement, nous l'avons vu, permet assurément de mieux expliquer la stabilité potentielle[4] de la démocratie, mais il ne constitue pas une justification *normative*. En effet, c'est leur pouvoir de négociation défavorable qui fait se soumettre les minorités permanentes à la volonté de la majorité, et non leur perception du caractère intrinsèquement équitable du principe majoritaire.

Ce qui me paraît crucial, c'est de reconnaître la règle de majorité comme un instrument, non une valeur[5]. Giovanni Sartori rappelle ainsi que cette règle a été naturellement découverte par les ordres monastiques comme le moyen le plus aisé de désigner les supérieurs hiérarchiques. Cependant, conscients de ses limites, ils ont toujours bien pris soin de distinguer la *major pars* de la *melior pars*, la première n'étant considérée que comme un

---

[1] Barry, 1979.

[2] Condorcet, 1785, cité dans Przeworski, 1999, p. 48.

[3] Przeworski, 1999, p. 48-49.

[4] Cette stabilité, selon le même Przeworski (2005), dépend du niveau de richesse d'une société : à partir d'un certain niveau de bien-être économique moyen, il devient préférable pour un groupe contestataire d'aller dans l'opposition démocratique plutôt que de prendre les armes pour renverser le pouvoir. Elle dépend également, selon Boix (2003), de l'ampleur des inégalités, l'égalité étant favorable à la consolidation démocratique.

[5] Sartori, 1973, p. 85.

moyen de connaître la seconde[1]. Suivant cette distinction, Joshua Cohen suggère de distinguer deux thèses. La première, « majoritariste », assimile la volonté de la majorité à la volonté générale. La seconde, « épistémique », considère que la volonté majoritaire est, au mieux, une approximation de la volonté générale[2]. Cette dernière interprétation préserve donc la distinction fondamentale entre majorité et volonté générale tout en suggérant un potentiel lien entre les deux, qui a été exploré dans la section 1.2. C'est un tel lien entre principe majoritaire et justice ou (si l'on tient vraiment à la formule) volonté générale qui permet de fonder la légitimité de la démocratie ; pas la seule force du nombre. En d'autres termes, le fait qu'elle permette l'expression de la volonté populaire, quelle que soit l'interprétation que l'on donne de cette notion[3], n'est pas suffisant pour assurer la légitimité de la démocratie. On ne se défait pas facilement de l'idée que la démocratie est en quête de quelque chose de l'ordre d'une *volonté juste*.

Qui plus est, il ne faut pas non plus perdre de vue le fait que les démocraties existantes prennent des décisions qui affectent au plus haut point les intérêts fondamentaux de personnes qui ne sont pas incluses dans la prise de décision[4] – étrangers et générations futures en particulier. Cette réalité, à laquelle ne songeaient pas vraiment les théoriciens classiques de la démocratie, renforce l'argumentation qui précède à l'encontre des conceptions populiste et communautariste de la démocratie.

E. Le principe de la représentation démocratique

Le fait que le nombre ne constitue pas le dernier mot de la légitimité de la démocratie est également attesté par la logique de la démocratie représentative. La forme *indirecte* de démocratie qu'induit la représentation est souvent considérée comme une pure nécessité pragmatique, un *second best*, étant donné l'impossibilité pratique d'utiliser une forme plus directe de démocratie dans les conditions qui sont celles des démocraties modernes, à savoir un demos extrêmement peuplé, un nombre très important de décisions à prendre (et une complexité technique accrue, ajoutent certains). Pour qu'une démocratie moderne soit directe, il faudrait 1) que les citoyens votent très fréquemment, 2) sur des sujets très variés,

---

[1] Sartori, 1973, p. 86.

[2] J. Cohen, 1986.

[3] Y compris l'habile reformulation de la souveraineté populaire comme procédure par Habermas (1989), bien qu'elle ait le mérite d'échapper à la présomption illusoire et dangereuse d'une volonté monolithique.

[4] Voir plus loin, § 3.6.B.

requérant de leur part une collecte d'informations fastidieuse dans le peu de temps libre que leur laissent leurs obligations familiales et professionnelles. Cependant, un développement du vote en ligne pourrait remédier à la première difficulté et une diminution du temps de travail partiellement à la seconde. La démocratie directe[1], malgré une certaine surcharge qu'elle imposerait aux citoyens, demeure donc une *possibilité*.

Toutefois, la conception de la représentation comme *second best* ne me paraît adéquate ni d'un point de vue historique ni d'un point de vue normatif. En effet, l'origine du gouvernement représentatif peut être lue de deux manières : à la fois comme un geste de préservation du pouvoir par une élite se méfiant de la masse ignare et intéressée par la préservation de ses privilèges, mais également comme une préoccupation pour la justice au-delà du simple gouvernement par le plus grand nombre. En réalité, les deux aspects sont historiquement associés, le second ayant permis de légitimer le premier. Madison, par exemple, voyait clairement dans l'élection de représentants un mécanisme aristocratique permettant de maintenir une certaine élite au pouvoir. Mais il n'en éprouvait aucune honte dès lors qu'il jugeait ce mécanisme favorable à tous, l'élite élue étant généralement plus impartiale et moins focalisée sur le court terme que le peuple[2]. Sieyès, de même, concevait l'élection comme une division du travail politique bénéficiant à tous du fait de la spécialisation[3]. Przeworski, rappelons-le, soutient de manière convaincante que les fondateurs des démocraties modernes ont ainsi rationalisé leurs intérêts en invoquant des arguments d'intérêt public pour préserver leurs privilèges de classe[4]. C'est-à-dire qu'ils étaient peut-être *sincères* en pensant qu'un système

---

[1] Je définis la démocratie directe comme la prise de décision systématique par l'ensemble de la population, qu'elle soit réunie dans une grande assemblée, comme dans la Grèce antique ou au niveau local, ou qu'elle s'exprime par le biais du vote, comme dans un référendum. Dans ce sens, la démocratie directe ne s'oppose pas au *vote*, comme chez Manin (1995), mais à la *représentation*. Certaines démocraties contemporaines combinent la représentation à des éléments de démocratie directe – notamment la Suisse et les États-Unis (au niveau des États uniquement). Pour de bonnes analyses contemporaines de ces éléments de démocratie directe, voir Cronin, 1989 et Papadopoulos, 1998. Pour une défense historique de la démocratie directe (du moins pour les fonctions législatives), voir Rousseau, 1762. Ce dernier se montrait cependant très sceptique quant à la plausibilité d'un tel gouvernement (Papadopoulos, 1998, p. 86-88). Condorcet, lui, défendait un régime mixte intégrant des mécanismes d'initiative et de référendum en parallèle de la représentation (Papadopoulos, 1998, p. 105). C'est également l'option défendue aujourd'hui par Barber, 1984.

[2] Voir Bobbio, 1991, p. 41 ; Manin, 1995, p. 12-13.

[3] Voir Manin, 1995, p. 13-14.

[4] Przeworski, 2010, p. 10 et 161.

représentatif bénéficierait à tous – comment le savoir ? –, mais ils étaient certainement *biaisés*.

Depuis lors, les gouvernements représentatifs se sont démocratisés, sous la pression des masses, et on peut aujourd'hui parler de *démocraties* représentatives. La question de la représentation se pose alors à nouveaux frais, et il convient à ce titre de se demander s'il s'agit vraiment d'un *second best*[1]. Certes, il existe une demande relativement importante de la part des citoyens de divers pays en faveur d'une participation accrue à la prise de décision (par voie référendaire en particulier)[2], et l'usage du référendum est globalement en hausse dans les démocraties contemporaines[3]. Cette demande, cependant, n'est pas à confondre avec une remise en question de la représentation en elle-même. Si elle est souvent liée à une méfiance à l'égard des représentants, le principe d'une division du travail politique est globalement accepté, les désaccords reposant plutôt sur la fréquence à laquelle les citoyens devraient être associés à la prise de décision (ainsi que sur le degré d'indépendance des représentants).

Si le principe de la représentation n'est pas fondamentalement remis en cause, c'est peut-être qu'il y avait quelque chose de vrai dans le constat de Sieyès : la majorité de la population, qui n'est pas plus intéressée que cela par la chose politique, gagne (d'un point de vue individuel) à déléguer son pouvoir à des représentants dont elle fait le pari qu'ils sont plus aptes à gouverner. Dès lors, aujourd'hui, c'est davantage la qualité de cette représentation que son principe qui se voit contestée. On s'interroge légitimement sur la *représentativité descriptive*, c'est-à-dire la ressemblance en termes de diversités variées (ethnique, sexuelle, cognitive, socio-économique) des élus par rapport à leur électorat[4]. On s'interroge également sur la représentation dans sa dimension *active* : les représentants agissent-ils dans le meilleur intérêt[5] ou au moins selon les aspirations de ceux qu'ils représentent ? On aspire donc davantage à une *meilleure* représentation (et éventuellement une participation citoyenne accrue) qu'à l'instauration d'une véritable démocratie directe, sans médiation représentative.

Ce qui importe pour mon propos, c'est qu'outre les avantages *individuels* de la division du travail, la représentation démocratique possède également des vertus épistémiques. De ce point de vue, à nouveau, deux principales

---

[1] Voir Landemore, Manin & Urbinati, 2008.
[2] Cronin, 1989, p. 4 ; Bowler, Donovan & Karp, 2007.
[3] Dalton, 1999, p. 76.
[4] Voir notamment Phillips, 1995 ; I. Young, 2000, ch. 3-4 ; Stojanović, 2013, ch. 3 ; Landemore, 2013a, p. 105-117.
[5] Pitkin, 1967 ; Przeworski, Stokes & Manin, 1999, p. 1-26.

justifications entrent en concurrence. La première, élitiste, fait valoir les compétences politiques plus importantes de l'élite élue – c'était l'opinion de Madison et surtout Burke. La seconde, plus démocratique, met en avant la sagesse réflective qu'engendrent les interactions incessantes entre représentants et représentés par rapport à l'immédiateté des décisions collectives en régime de démocratie directe[1]. Grâce à la représentation et aux partis politiques, la politique n'est pas la simple expression simultanée de volontés particulières, mais la formation discursive de projets politiques concurrents visant la justice sociale – ou en tout cas le bien de l'ensemble de la société. C'est alors au jugement réflectif de l'électeur que l'on fait appel, plutôt qu'à sa volonté particulière[2].

Dans cette même perspective démocratique, on peut encore mentionner un autre argument épistémique en faveur du régime représentatif : ce dernier serait généralement plus favorable aux minorités que la démocratie directe[3]. Cela tient d'abord au fait que le système représentatif est plus *délibératif* que la démocratie directe[4]. Le principe de *publicité* des débats et votes au parlement, contraste en effet avec la masse appelée à s'exprimer dans le secret de l'isoloir[5]. En outre, comme le souligne Urbinati, le régime représentatif combine la volonté et l'opinion : les citoyens expriment leur volonté dans les urnes, à intervalles réguliers, mais ils sont également libres d'exprimer leur opinion de manière continue[6]. C'est le caractère indirect de la prise de décision qui permet à cette opinion de trouver sa place, ce qui permet à la politique d'être davantage qu'une affaire de oui ou non[7]. Et cet espace discursif qui n'est pas entièrement régulé par la force du nombre offre aux minorités l'espoir de faire valoir leurs vues dans les débats[8].

En outre, une assemblée représentative se montrera généralement plus *hypocrite*, à nouveau en raison de la publicité de ses débats. Cela a pour

---

1 Urbinati, 2006 ; Landemore, 2013a, p. 106.

2 Urbinati, 2006, ch. 1 et 3.

3 Voir notamment Reeve & Ware, 1992, p. 93, qui ne fournissent pas de véritables arguments pour soutenir cette affirmation. Cette thèse est examinée plus en détails par Cronin, 1989, ch. 5 et Papadopoulos, 1998, p. 182-186.

4 Gutmann & Thompson, 1996, p. 131 ; Papadopoulos, 1998, p. 128-132.

5 Dans une démocratie référendaire, les citoyens n'ont de comptes à rendre à personne par rapport à leurs votes. En régime représentatif non plus, mais au moins les *représentants* agissent sous la publicité des regards, qui incite à une certaine impartialité, à une prise en compte (au moins apparente) des intérêts de tous. Voir Papadopoulos, 1998, p. 180-185. Je discuterai le secret du vote dans la section 4.3.

6 Urbinati, 2014, ch. 1.

7 Urbinati, 2014, p. 25.

8 Dewey, 1927 ; Manin, 1985 ; Habermas, 1992.

effet, comme l'a bien analysé Elster, d'inciter à l'impartialité, du fait de l'existence d'une norme sociale forte condamnant la défense explicite d'intérêts particuliers[1]. Certes, l'hypocrisie permet d'enrober d'atours impartiaux la poursuite de ce type d'intérêts, mais sa vertu consiste à concentrer les débats publics sur des arguments impartiaux, ce qui a un effet « civilisateur ». De ce fait, le modèle représentatif a tendance à mobiliser une notion englobante de peuple. Les représentants semblent souvent considérer qu'il est de leur devoir de le représenter dans son ensemble, même si c'est à la majorité qu'est confié le pouvoir. Un effet négatif de cette tendance peut être la prétention populiste à représenter les aspirations unanimes d'un peuple sans clivages[2]. Mais un effet positif peut se mesurer dans le rapport aux minorités, ce modèle faisant mieux droit à l'idéal *normatif* d'indivisibilité du peuple que la démocratie directe, plus strictement majoritaire. Les représentants de la majorité se sentent à tout le moins *responsables* face aux minorités. Ils ne peuvent pas se permettre de les ignorer purement et simplement.

Le refus du mandat impératif[3] et l'indépendance relative offerte aux représentants permettent également de sortir du rapport de force qui demeure dans le principe « une personne, un vote » et de faire droit à l'autre dimension de l'égalité politique – chaque voix compte également dans la délibération. Les représentants n'ont pas pour mission de défendre à tout prix les intérêts particuliers de leurs électeurs, mais de plaider[4] pour défendre leur vision de ce qu'est une société juste. S'ils agissent de manière contraire aux intérêts de ceux dont ils se font les avocats, ils devront certes rendre des comptes, mais ils peuvent le faire de manière discursive, en se justifiant. Ce n'est pas comme si le test électoral sanctionnait automatiquement toute entorse aux promesses faites ou toute déviation par rapport à la défense d'intérêts particuliers (comme dans certaines descriptions économiques simplistes de la démocratie). Chaque réélection est précédée d'un moment discursif où les représentants justifient

---

1 Elster, 1986 ; 1994.

2 Voir plus haut, ainsi que Rosanvallon, 1998 et Urbinati, 2014, ch. 3.

3 Le mandat impératif est une disposition qui oblige le représentant à agir selon la volonté exacte de ceux qui l'ont élu. Il s'accompagne le plus souvent d'un mécanisme de révocation permettant de sanctionner ceux qui dérogent à leur mandat. « Aucun des gouvernements représentatifs mis en place depuis la fin du XVIII^e^ siècle n'a autorisé les mandats impératifs […] » (Manin, 1995, p. 209-210). En 1871, en France, la Commune rétablit temporairement un mécanisme de « révocabilité permanente des membres du Conseil » (Manin, 1995, p. 211).

4 Urbinati, 2006, p. 44-48.

rétrospectivement leurs politiques en cherchant à convaincre leurs électeurs de continuer à leur faire confiance.

Ce qu'il est important de souligner, en somme, c'est que dans son histoire, la démocratie a rarement été valorisée uniquement pour elle-même, sans aucune référence à sa capacité de prendre des décisions de qualité. La logique de la représentation ne consiste ainsi pas à refléter le plus fidèlement possible des préférences majoritaires données une fois pour toutes[1]. Ce type de gouvernement vise plutôt le rassemblement idéologique de citoyens divers autour de projets de société transcendant les aspirations personnelles[2], ainsi que ce que Habermas appelle la « formation collective de la volonté »[3], à travers les interactions entre représentants et représentés.

Les pères fondateurs des démocraties modernes visaient davantage la justice à travers la démocratie que la démocratie pour elle-même. D'où leur préférence pour un régime mixte. Ce jugement était certainement parasité par la défense, au moins inconsciente, de leurs intérêts de classe. Mais quoi qu'il en soit de l'honnêteté de leur désir de justice, rien ne nous empêche aujourd'hui de considérer, d'un point de vue normatif, que le raisonnement est adéquat. Par rapport aux institutions élitistes qu'ils promouvaient, il y a certainement encore des corrections à apporter aujourd'hui, afin d'orienter davantage la démocratie vers la justice (ce sera l'objet du dernier chapitre). Mais il me semble y avoir de bonnes raisons de préserver la logique de la représentation démocratique et sa visée de justice.

---

1 Manin, 1995, ch. 5. C'est pourquoi pratiquement tous les régimes représentatifs rejettent ces mécanismes plus proprement « démocratiques » que sont les mandats impératifs et la révocabilité des élus.

2 Urbinati, 2006, p. 38.

3 Habermas, 1992, p. 157. Les traducteurs français Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme traduisent « kollektive Willensbildung » par « formation de la volonté collective », ce qui peut laisser penser que c'est la volonté qui est collective, plutôt que son processus de formation. On demeure alors dans une perspective unanimiste – le peuple qui parle d'une seule voix. Or, c'est le processus de formation de la volonté politique qui est collectif et qui importe, qu'il débouche ou non sur une volonté collective intégrée. La traduction que je privilégie laisse dans l'indétermination le terme « volonté ». Je l'entends dans le sens de « volonté majoritaire ». Ce qui fait l'importance des délibérations, c'est que même si c'est en dernière instance la volonté majoritaire qui prévaut, elles permettent que tous participent à l'élaboration discursive de cette dernière.

F. La priorité de la justice

« La première règle de la politique ? C'est d'être juste. La seconde ? C'est d'être juste. Et la troisième ? C'est encore d'être juste. »[1] Voilà ce qu'écrivait Condorcet en 1777, position réaffirmée plus récemment par Rawls et sa vision de la justice comme vertu première des institutions sociales. Nous l'avons vu, l'attribution à la démocratie d'une visée prioritaire de justice fait face à trois objections principales. La première consiste à dire que ce qui importe au premier plan est la stabilité, ou la paix, et non la justice. Ces dernières vertus, cependant, peuvent être réalisées en faisant l'économie d'institutions démocratiques (ou en minimisant leur rôle). Plutôt que de lier politique et justice, comme le fait Condorcet, c'est démocratie et justice qu'il faut lier. Lorsque des peuples font tomber des régimes despotiques et réclament une démocratie, ils demandent davantage que de la paix et de la stabilité – qui peuvent être incluses dans une demande plus large de justice.

Il se peut toutefois qu'ils ne réclament pas non plus la justice, suggère la seconde objection, mais seulement le pouvoir, le *kratos*, quelle que soit la manière dont ils l'utiliseront. Mais on se retrouve alors face à cette image mystificatrice du peuple uni et indivisible qui s'apprête à gouverner de manière consensuelle. Or, pour que le gouvernement du peuple ne soit pas le simple gouvernement de la majorité, il convient que cette dernière vise l'assentiment normatif des minorités, qui ne pourra venir que d'une forme de justice, ou du moins d'orientation publique vers la justice.

Mais pourquoi la justice, insiste la troisième objection ? La prospérité n'est-elle pas une visée plus consensuelle ? C'est la dernière question que je souhaite ici aborder. Une première difficulté avec la visée de prospérité collective est qu'elle est le plus souvent rabattue sur la richesse collective, elle-même ramenée à la croissance du PIB. La prospérité est cependant susceptible d'être définie de manières plus attrayantes[2]. Mais même dans ces cas, j'estime préférable de donner la priorité à la justice. En effet, si la prospérité, dans le sens d'une augmentation collective de la qualité de vie (y compris d'un point de vue relationnel) constitue certainement une visée légitime et souhaitable de tout gouvernement, elle ne peut pas être poursuivie au détriment de la justice, sans quoi la qualité de vie de certains individus pourrait être sacrifiée en vue de l'amélioration de celle des autres, ce qui me paraît injustifiable d'un point de vue moral. Ce que signifie la priorité de la justice, c'est donc simplement que la recherche

---

[1] Condorcet, cité dans Van Parijs, 2015, p. 247.

[2] Voir notamment Cassiers, 2011 ; Bell & Mo, 2014.

d'amélioration de notre qualité de vie doit être subordonnée à des considérations distributives, qu'elle ne peut pas être poursuivie à tout prix. Or, les instruments que nous utilisons généralement à cette fin – la propriété privée et les marchés – ont des effets distributifs très contrastés. Il n'est donc pas moralement « neutre » de donner la priorité à la prospérité sur la justice sociale : cela revient au contraire à favoriser certains individus au détriment des autres.

Cette primauté de la justice – et donc de la démocratie, comme son instrument privilégié – n'est évidemment pas sans adversaires. Certains soutiennent l'idée selon laquelle le modèle démocratique est relatif à un contexte culturel occidental dans lequel les fins individuelles priment sur les fins collectives. Ainsi, la tension entre ressources économiques et libertés politiques évoquée précédemment (§ 1.2.E) est également au cœur du prétendu défi que pose aujourd'hui ledit « modèle asiatique » aux démocraties occidentales. La doctrine Lee – du nom de celui qui fut Premier ministre de Singapour entre 1959 et 1990, participant activement à son essor économique particulièrement impressionnant – prétend que les populations asiatiques d'extrême orient, influencées par la philosophie confucéenne, reconnaissent la priorité des fins collectives sur les fins individuelles[1]. Le développement économique national primerait dès lors de manière non problématique sur les libertés individuelles, les populations acceptant aisément de sacrifier quelques libertés personnelles à la prospérité collective.

Cet argument pose plusieurs problèmes. D'abord, il repose sur une base factuelle douteuse. Une étude d'ampleur sur l'évolution de 135 pays entre 1950 et 1990 indique en effet que, dans des circonstances comparables entre elles, le type de régime (démocratique ou dictatorial) n'a aucun impact significatif observable sur la croissance du revenu national[2]. Ensuite, comme nous l'avons vu avec l'exemple du TTIP (§ 1.2.I), il s'agit d'un cas typique de mystification idéologique : en l'occurrence, les gouvernements légitiment leur pouvoir autoritaire en occultant la discorde potentielle sur les fins collectives. Qui détermine celles-ci ? Des individus ayant accaparé le pouvoir et ne tolérant évidemment pas qu'un débat public libre puisse en contester le choix. Or, on voit mal pourquoi la

[1] Voir Renaut, 2013, p. 131 sq.

[2] Przeworski, Alvarez, Cheibub & Limongi, 2000. Si l'on ferme les yeux sur les différences de circonstances, la croissance du revenu total est à peine plus élevée pour les régimes dictatoriaux, mais cela doit encore être nuancé par le fait que le revenu par habitant y est plus faible étant donné que la croissance démographique y est généralement plus élevée.

mesure du progrès et du développement par le PIB serait moins sujette à discorde en Asie qu'elle ne l'est dans les démocraties occidentales.

La doctrine Lee illustre bien, à nouveau, le caractère illusoire de fins collectives faisant l'unanimité. Si ces dernières existaient, il ne serait pas nécessaire de priver les citoyens de leurs libertés politiques pour poursuivre ces fins. Il s'agit par ailleurs d'un nouvel exemple de confusion entre justice et efficacité économique[1], qui repose sur une croyance naïve selon laquelle tout enrichissement collectif est mutuellement avantageux, ainsi que sur une conception discutable de la justice (comme avantage mutuel)[2]. Or, encore une fois, la croissance économique mesurée par le PIB n'offre qu'une indication agrégative, qui ne dit rien de la distribution des richesses et des acquis de la croissance. Si la croissance économique se traduit souvent par une augmentation du niveau de vie moyen, c'est-à-dire du revenu *absolu* de nombreuses personnes, elle est également souvent corrélée à une diminution du revenu *relatif* d'autres (ou des mêmes) personnes[3]. Et même si chaque citoyen était bénéficiaire net de la croissance du PIB (ce qui n'est jamais le cas), cela ne serait en outre pas un signe de justice ; simplement d'enrichissement collectif (probablement inégal).

Une approche asiatique plus intéressante donne la priorité à un critère d'*harmonie sociale*[4] (plutôt que de richesse ou de justice). Si ce sont des démocraties qui obtiennent les meilleurs scores à l'indice d'harmonie, il n'est pas nécessaire d'avoir un régime démocratique pour obtenir un score intéressant. La Chine fait par exemple beaucoup mieux que l'Inde, l'Afrique du Sud ou les États-Unis[5]. La démocratie semble malgré tout offrir de plus grandes chances de figurer en haut de classement.

La raison pour laquelle je donnerais la priorité à la visée de justice sur celle d'harmonie sociale (qui importe certainement aussi[6]) est le phénomène d'adaptation des préférences individuelles aux conditions de vie réelles[7]. C'est ce qui fait qu'une personne peut se sentir relativement satisfaite de ses relations sociales même si elle est victime d'inégalités

---

1 Voir Sen, 1999, ch. 1.

2 Voir plus loin, § 2.1.D.

3 Voir Rahnema, 2004 sur le remplacement progressif, dans les pays du tiers monde, de la pauvreté dans la solidarité par la misère dans la compétition.

4 Bell, 2015, p. 10.

5 Bell & Mo, 2014.

6 Et qui constitue probablement un indicateur de prospérité plus adapté aux cultures confucéennes (mais aussi à d'autres cultures plus collectivistes) que les indicateurs occidentaux traditionnels. Voir Bell & Mo, 2014.

7 Voir Sen, 1992, p. 55.

importantes ou de domination. Une société peut donc être plus harmonieuse qu'une autre bien que moins juste pour des raisons qui tiennent simplement à des traits culturels comme le respect de l'autorité et de la tradition. Pour cette raison, la question de la justice me paraît prioritaire – même si je plaiderais aussi pour une visée secondaire d'harmonie sociale.

L'harmonie sociale n'est qu'un exemple parmi d'autres possibles de considération sur la *qualité de vie*. Il en va de même de la prospérité quand elle est entendue dans un sens qualitatif. Ce type de considération importe évidemment d'un point de vue moral. Fondamentalement, nous nous soucions des opportunités d'accès à une vie de qualité – pas à n'importe quelle vie. Mais en organisant nos sociétés de manière à y augmenter la qualité de vie, nous ne pouvons fermer les yeux sur les questions de justice telles que la distribution des opportunités et du pouvoir de définir ce qu'est une vie de qualité. En outre, contrairement aux questions de justice, il n'est pas nécessaire de se mettre entièrement d'accord sur ce qui fait une vie de qualité. Cet objectif peut être défini et poursuivi de manière distincte par des individus ou groupes dotés d'aspirations différentes – tant que les aspirations de certains ne s'imposent pas à tous de manière hégémonique. D'où la priorité de la justice.

Il me paraît donc important d'insister, avant de conclure, sur le fait que la justice n'est pas la seule chose qui est en jeu ou qui importe dans la vie politique. Qu'elle soit la première vertu des institutions politiques justifie l'attention toute particulière qu'elle a reçue dans la philosophie politique des dernières années, mais cette focalisation ne doit pas nous faire perdre de vue toutes les questions qui dépassent les considérations de justice et qui, pourtant, doivent faire l'objet de délibérations publiques et de décisions politiques[1]. Est-il injuste que les citoyens préfèrent le plus souvent la consommation au loisir ? Rien n'est moins sûr. En effet, même s'ils agissent sans doute en partie sous l'effet d'un biais structurel du capitalisme en faveur de la production et de la consommation[2], ainsi que sous l'effet de la publicité, qu'on pourrait vouloir réguler au nom de l'autonomie individuelle, on ne peut exclure la possibilité qu'il s'agisse également de préférences plus autonomes. Il serait dès lors peut-être injuste de restreindre le droit à l'information commerciale au nom d'un idéal de vie plus ascétique qui n'est pas partagé par tous. Doit-on pour autant s'empêcher de juger cette situation problématique et de mener un débat public à ce sujet ? Je ne pense pas. L'espace public ne doit pas servir

[1] Hunyadi, 2008 ; 2012.
[2] G. A. Cohen, 1978, p. 302-307.

uniquement à l'arbitrage impartial entre revendications concurrentes, il a également pour fonction d'offrir un espace délibératif au sein duquel une société peut interroger ses coutumes, habitudes et croyances et se questionner sur la manière dont elle préférerait vivre.

Par ailleurs, comme nous l'avons vu avec les questions de la prospérité et de l'harmonie sociale, les considérations distributives ne sont pas les seules qui importent. En politique, il y a également lieu de prendre en compte des considérations agrégatives (dans l'organisation de la production, par exemple) et relationnelles[1]. En outre, on peut encore songer à d'autres questions qui dépassent la justice sociale : par exemple la justice à l'égard du passé[2] ou la qualité de la relation à la nature vivante et inerte au-delà des obligations envers les générations futures.

Dès lors, si la présente recherche participe à une certaine tendance à la limitation aux questions de justice, c'est de manière consciente. Non pas avec la prétention d'épuiser par-là les questions qui importent à une théorie de la démocratie, mais avec la volonté d'en éclairer un pan particulier seulement, le considérant comme central, bien que partiel.

1.4. Conclusion : justice, démocratie et légitimité

Les procéduralistes ont raison d'insister sur le fait que les désaccords politiques fondamentaux justifient de s'en remettre à la prise de décision démocratique. La non-disponibilité du concept de justice – le fait qu'il ne soit pas directement évident pour tous qu'une politique soit juste ou pas, ou qu'un gouvernement soit animé ou non par un désir de justice – combinée au caractère inévitable des biais et probable des abus, constituent une base forte sur laquelle appuyer le rejet du despotisme éclairé, du gouvernement des sages, des experts, des juges ou d'un quelconque parti d'avant-garde. L'unanimité n'existe ni au sujet du juste ni au sujet de n'importe quelle autre fin collective – les prétentions à l'unanimité sur lesquelles les leaders autoritaires ou les technocrates prétendent fonder leur autorité sont généralement des mystifications ou des illusions. L'expertise n'échappe pas à cette discorde. Sur toute question politiquement sensible, les experts seront divisés – probablement biaisés par leurs intérêts ou leur parcours personnels, ou bien simplement limités dans leurs informations. Or, s'ils sont en désaccord, par quelle procédure décideront-ils ? Par un vote à majorité ? Et s'il y a désaccord sur

[1] Goodin, 2007, p. 430.
[2] Ferry, 1991b, p. 218-222.

l'expertise même de différentes personnes, existe-t-il un autre moyen non autoritaire (et minimalement épistémique[1]) que l'élection ou le référendum pour se mettre d'accord ? Ce que mettent en évidence ces questions, c'est le fait que chaque incertitude, chaque source de discorde amène à réintroduire un élément démocratique. On perçoit ainsi que la démocratie repose avant tout sur une nécessité pragmatique de prendre des décisions faisant force de loi (afin d'apaiser les conflits) dans des contextes de désaccord.

Qu'il y ait désaccords (même profonds) sur la justice n'implique cependant pas, nous l'avons vu, que ces désaccords soient raisonnables, c'est-à-dire que tout le monde ait de bonnes raisons – des raisons morales – de rejeter tel ou tel idéal de justice[2]. Or, c'est précisément la conviction qu'il existe un critère de justice qui pourrait susciter l'assentiment du plus grand nombre – en l'occurrence l'impartialité – qui sépare les tenants des approches instrumentale et épistémique des procéduralistes purs. Si les premiers défendent la démocratie, c'est sans doute aussi parce qu'ils y voient le seul instrument permettant de réguler pacifiquement cette quête de justice en contexte de désaccords. S'ils subordonnent néanmoins la démocratie à la justice, c'est pour souligner la responsabilité qui incombe aux citoyens. Ceux-ci n'ont pas le droit de se satisfaire de la simple jouissance de leur liberté politique ; ils doivent en faire un usage juste[3]. À cet égard, la manière dont est organisée la formation collective de l'opinion et de la volonté doit *inciter* les citoyens à aller dans ce sens[4].

Cependant, l'incertitude fondamentale quant au juste – que reconnaît toute approche faillibiliste de la rationalité morale – implique de distinguer *justice* et *légitimité*. Il nous faut des raisons de respecter l'autorité de l'État, d'obéir à la loi, qui ne soient pas réductibles au caractère juste ou injuste de chaque loi. Si nous passons par une autorité étatique pour réguler le vivre-ensemble, c'est en effet parce que nous croyons que l'ordre social qui en résultera sera préférable à une organisation anarchique dans laquelle les citoyens n'obéiraient qu'aux règles qu'ils jugent justes[5]. Et eu égard aux réflexions qui précèdent sur la sagesse collective, nous avons de bonnes raisons de nous fier, de manière générale, à l'avis de la majorité, cette dernière étant plus diversifiée, moins susceptible de biais et moins facilement corruptible qu'un plus petit nombre.

---

[1] Je précise ceci pour laisser de côté le vote par loterie d'Amar (1984) et Saunders (2010).

[2] Estlund, 2000 ; Landemore, 2017.

[3] Voir également J. Brennan, 2011 et Beerbohm, 2012.

[4] Voir plus bas, § 4.1 et 4.3.

[5] Voir Raz, 1985.

Estlund, nous l'avons vu, suggère que la légitimité morale d'un type de gouvernement – l'autorité morale de ses lois – est *graduelle* et découle de sa tendance à faire émerger des lois justes[1]. Je préfère parler de *capacité* (que de tendance) à faire émerger des lois justes. En effet, en l'absence d'une conception détaillée et partagée de la justice, il me semble qu'on peut plus aisément se prononcer sur la *capacité* d'une procédure à prendre des décisions justes que sur sa *tendance* statistique à en prendre effectivement. En effet, l'évaluation de la capacité peut reposer sur des aspects plus procéduraux[2] : toutes les personnes affectées sont-elles impliquées dans la décision ? Disposent-elles d'un pouvoir d'influence plus ou moins égal ? Les participants se soucient-ils des intérêts des autres ? Cette capacité reste cependant difficile à évaluer si l'on ne s'entend pas au moins sur un critère général de justice. C'est à cela que je m'attellerai dans le chapitre suivant.

Cette distinction entre justice et légitimité permet d'éviter le paradoxe de Wollheim, qui affecte toute position qui réduit la justice à la volonté majoritaire.

Paradoxe de Wollheim[3] :

1) Je pense qu'il faut implémenter la politique A parce qu'elle est la plus correcte.
2) Je pense qu'il faut implémenter la politique B parce qu'elle a les faveurs de la majorité.
3) Je suis donc incohérent.

Solution :

1) Je pense qu'A est la politique juste (mais j'ai conscience de la faillibilité de mon jugement).

---

[1] Estlund, 2008.

[2] Cela ne ramène cependant pas à une approche purement procédurale puisque ces questions sont liées à un idéal de justice – l'impartialité – auquel ces aspects procéduraux sont favorables. Peter (2007) suggère que si des décisions issues de délibérations sont biaisées, le processus de décision est nécessairement lui-même biaisé. De ce fait, l'impartialité pourrait constituer un critère strictement procédural. Cependant, si on possède une conception constructiviste de l'impartialité (Barry, 1995 ; Nino, 1996), le critère d'impartialité est certes lié à une procédure délibérative *idéale*, mais il est au moins indépendant des procédures délibératives *réelles* (Martí, 2006, p. 30, n. 5). Et si on préfère une approche réaliste (au sens méta-éthique) de l'impartialité, il est clair que le critère est strictement indépendant de toute procédure délibérative, réelle ou idéale.

[3] Voir Walzer, 1981, p. 263.

2) Je pense qu'il faut implémenter la politique B parce qu'elle a les faveurs de la majorité.
3) Je maintiens que B est injuste, mais je trouve légitime qu'elle soit implémentée, à condition 1) qu'elle ne porte pas atteinte aux droits fondamentaux de certains individus et 2) que son choix résulte de la procédure la plus susceptible[1] d'engendrer des décisions justes. Dans ce cas, j'obéirai à B tout en la critiquant.

Dès lors que la légitimité morale des procédures démocratiques dépend de leur capacité de justice, comme je l'ai défendu dans ce premier chapitre, il importe évidemment de clarifier la notion de justice que j'entends utiliser dans les troisième et quatrième chapitres de ce travail, où il s'agira d'examiner les moyens de rendre nos démocraties plus susceptibles de justice et ainsi leurs décisions plus légitimes. Clarifier cette notion de justice est l'objet du deuxième chapitre.

[1] Il faut ici distinguer la procédure générale (délibérations – vote majoritaire – éventuel contrôle de constitutionnalité) des détails institutionnels pouvant évidemment être améliorés.

2. Justice et impartialité

Imaginez une personne chargée de recruter un employé pour une administration publique et qui fait face à deux candidats aux compétences strictement identiques. Afin de prendre une décision équitable, elle décide de tirer au sort la personne qui obtiendra l'emploi.

Imaginez ensuite deux équipes de football qui se disputent pour savoir si le ballon a franchi la ligne de but avant d'être dégagé par un défenseur. Pour réguler leur conflit, ils s'en remettent à la décision de l'arbitre.

Imaginez enfin trois frères et sœurs entretenant de bonnes relations et devant répartir entre eux un héritage familial. Pour éviter tout conflit, ils cherchent, par la discussion, une répartition mutuellement acceptable en tenant compte des besoins et préférences de chacun.

Qu'est-ce qui rend les solutions à ces conflits (réels ou potentiels) justes ou équitables ? Leur impartialité, le fait qu'elles ne favorisent personne. L'impartialité du tirage au sort est adéquate en l'absence de critères de décision pertinents et pour l'attribution d'un bien indivisible. L'impartialité de l'arbitre, quant à elle, est bienvenue quand une personne est placée dans une meilleure position pour juger[1] et/ou quand l'impartialité résultant de la discussion libre entre les parties (comme dans l'exemple de l'héritage) est peu susceptible de succès. Dans le cas contraire, cette dernière formule est la plus souhaitable, puisqu'elle réduit le risque qu'une des parties prenantes se sente défavorisée.

Le caractère juste de l'impartialité est relativement intuitif, car notre vie quotidienne est remplie de situations où nous faisons appel à l'impartialité pour éviter ou résoudre des conflits. La justice légale est évidemment habitée par la question de l'impartialité du juge, mais l'impartialité est également omniprésente dans les conventions sociales, dans le domaine du sport notamment. La question qui se pose maintenant consiste à savoir si l'impartialité doit également servir de critère de justice *sociale*. Et cette question est plus controversée. Est-il seulement possible d'organiser une société de manière telle que nul ne soit favorisé ? Comment élaborer des principes de distribution impartiaux ?

Avant d'en venir à ces questions, je souhaiterais faire le point sur la relation plus générale qui lie morale et impartialité. Si je partage la conviction selon laquelle un principe d'impartialité unit la plupart des

[1] L'arbitre, comme le juge, est mieux placé pour juger que les parties en conflit du fait 1) qu'il dispose en principe d'une meilleure connaissance des règles et 2) que ses intérêts, susceptibles de biaiser son jugement, ne sont pas en jeu.

théories morales modernes[1], il me semble important d'examiner ce principe plus en profondeur, car il permet des interprétations extrêmement diverses et contradictoires. Qui plus est, il fait face à un nombre important d'objections et de malentendus. Ce chapitre vise dès lors à distinguer différentes formes d'impartialité, lever une série de ces malentendus et formuler l'interprétation la plus cohérente et convaincante possible de l'idéal d'impartialité, c'est-à-dire la plus susceptible de résister aux objections.

2.1. Morale et impartialité

Pour comprendre l'origine du lien entre morale et impartialité, on pourrait remonter le cours de l'histoire et en chercher les premières formulations ou intuitions. Il me paraît cependant plus intéressant de se demander si ce lien, qui a été diagnostiqué par diverses personnes, est contingent – le fruit d'une certaine compréhension historiquement et géographiquement située de la morale – ou nécessaire, inévitable.

A. Lien logique ou question de plausibilité ?

En 1981, Richard Kekes observait (et regrettait) un accord entre kantiens, utilitaristes, théoriciens de l'observateur idéal et contractualistes sur une chose au moins : l'impartialité comme condition nécessaire à la moralité d'une règle[2]. Kekes s'opposait à cette idée au nom de la distinction entre morale sociale et morale personnelle. Si l'impartialité s'impose dans la relation entre un individu et la société (morale sociale) elle est à ses yeux dénuée de sens en ce qui concerne les relations d'ordre plus personnel, qui sont également morales.

Avant de creuser le lien entre morale et impartialité, il convient donc de faire le point sur ce que j'entendrai ici par « morale ». Je me concentrerai sur les principes moraux qui régulent les interactions sociales, y compris l'organisation de la société et la distribution de ses charges et bénéfices. Ce faisant, je laisserai de côté ce qu'on appelle parfois l'éthique de la vie bonne, que je juge plus relative à des cultures particulières[3]. Par ailleurs, je

[1] Benn & Peters, 1959 ; Kekes, 1981 ; Sen, 1992 ; Dworkin, 2000 ; Kymlicka, 1990.
[2] Kekes, 1981, p. 295.
[3] Je ne considère pas que la question de ce qu'est une bonne vie, au niveau individuel ou collectif, est moins intéressante ou moins importante que celle de la justice, mais simplement qu'il peut être utile de la traiter séparément. Je ne suggère pas non plus que la distinction entre morale et éthique ainsi entendues soit toujours aisée à établir,

me concentrerai sur les règles morales régulant la vie collective plutôt que celles qui régulent les conduites individuelles, même si je dirai un mot des secondes et de leur connexion avec les premières.

Une fois levée l'ambiguïté sur ce que désigne précisément le terme « morale », il est intéressant de se demander d'où vient cette idée largement reconnue d'un lien apparemment indissociable entre morale et impartialité. Plusieurs auteurs jugent qu'il s'agit d'un lien *nécessaire*. Richard Hare, par exemple, formalisant le principe d'universalisation kantien, affirme que « tous les jugements de valeur possèdent un caractère universel latent »[1]. Ce qui est jugé juste ou moralement adéquat doit logiquement être jugé de la même manière pour tous les cas similaires. De même, un devoir moral incombant à une personne doit incomber de la même manière à toute personne se trouvant dans une situation identique. Il y aurait une contradiction logique dans une affirmation contraire. Une action est en effet souhaitable en raison de ses propriétés et des circonstances. De ce fait, elle sera toujours souhaitable si les propriétés et circonstances restent identiques, mais que l'agent change.

Ce qui est ici suggéré, c'est que nos jugements moraux sont nécessairement liés à une prétention à la validité universelle, observation qui réside également au cœur de l'éthique de la discussion chez Apel et Habermas[2]. Nous ne pouvons pas, de manière cohérente, dire à la fois « c'est juste » et « ce jugement ne vaut que pour moi, ou ma communauté »[3]. À moins que nous précisions quelle prétention à la validité accompagne notre jugement moral (en disant par exemple « ceci est injuste d'après le code moral de notre groupe »), notre langage présuppose une prétention à la validité universelle.

Quel est le lien entre universalité et impartialité ? Pour qu'une norme puisse prétendre à une validité universelle, elle doit exclure toute forme de privilège ou de traitement préférentiel arbitraire. La norme de justice est de cet ordre : elle consiste à régler les litiges sans considération de personne. À la différence de la fortune, qui distribue aussi les dons sans

---

mais elle demeure néanmoins utile à une certaine focalisation des débats sur les questions les plus susceptibles d'entente, ou du moins pour lesquelles il est important de construire un consensus relativement large pour que chacun puisse poursuivre librement sa conception de la vie bonne. Je m'inscris à cet égard dans la lignée d'Habermas, 1983 ; 1991 et Rawls, 1993.

[1] Hare, 1961, p. 129.

[2] Apel, 1994 ; Habermas, 1991.

[3] Sur ce point, je m'écarte de la perspective rawlsienne qui limite la validité de sa théorie de la justice à un contexte géographique et historique donné. Je m'inscris dans la lignée universaliste d'Habermas (1991 ; 1992) et Barry (1995).

considération de personne, mais au hasard, la justice consiste en la négation de l'arbitraire. C'est pourquoi, dit Höffe, « une des conditions minimales d'impartialité est l'*interdiction de l'arbitraire* »[1]. Elster, pour sa part, définit l'impartialité comme suit : « les gens ne devraient pas être traités différemment simplement parce qu'ils vivent à une époque ou dans un endroit particuliers ou parce qu'ils appartiennent à un sexe, une race ou une profession donnés »[2].

Au vu de cela, doit-on considérer l'impartialité comme un *idéal* moral ou comme une *nécessité* morale ? Sans doute les deux à la fois. L'aspect nécessaire de l'impartialité est lié à l'ambition de réguler les conflits sociaux sans usage de la force. Comme le reconnaît Alasdair MacIntyre, connu pour être un adversaire de l'idéal d'impartialité, là où des intérêts opposés s'affrontent et où les liens de communauté ne permettent pas l'entente, il n'y a que deux solutions : l'imposition d'une solution arbitraire par la force ou l'impartialité[3]. Il existe donc une forme de nécessité pragmatique de l'impartialité pour quiconque veut régler un conflit sans usage de la force. La raison est que dans de tels cas de litige, on ne peut attendre d'aucune des parties, à moins qu'elle n'y soit contrainte[4], qu'elle accepte une solution qui privilégierait sans motif mutuellement acceptable les intérêts de l'autre partie[5]. Or, comme le soulignait déjà Locke, chaque individu est toujours tenté d'être partial envers lui-même[6], de favoriser ses intérêts. Et c'est cela qui explique l'universalité du modèle du juge dans le contexte judiciaire.

L'impartialité est donc condition d'*acceptabilité non contrainte* d'une décision ou d'une solution à un conflit. Or, dès lors que les règles morales ont une fonction régulatrice, elles visent nécessairement une forme d'acceptation. Les gens peuvent être en désaccord avec une règle morale, bien entendu, parce qu'ils sont habités de motivations autres que morales, ou parce qu'elle entre en conflit avec un autre système de règles auquel ils croient, mais si on ne peut même pas espérer d'eux qu'ils reconnaissent le

---

[1] Höffe, 1991, p. 31.

[2] Elster, 1994, p. 212.

[3] MacIntyre, 1984, p. 17. Habermas pose la même alternative, en deux étapes : 1) l'argumentation est la seule alternative à la force ; 2) l'argumentation pousse nécessairement à l'impartialité (Dostie-Proulx, 2017, p. 72).

[4] Cette contrainte peut prendre une forme directe (l'usage de la force physique, par exemple, pour régler un conflit) ou indirecte (l'usage de la menace dans une négociation).

[5] Voir Singer, 1981 sur l'émergence des règles morales à travers l'évolution.

[6] Locke, 1690, p. 8, 54, 76.

caractère juste de la règle, elle n'a aucune force régulatrice. Une règle arbitraire ne se fera respecter que par l'usage de la force[1].

Selon Amartya Sen, c'est ce qui fait de l'impartialité – qu'il caractérise comme un principe d'égale valeur morale – une condition non pas forcément de *possibilité*, mais certainement de *plausibilité* de toute théorie morale[2]. On pourrait en effet imaginer une théorie de la justice défendant un principe d'allocation arbitraire. Sen n'objecterait pas à une telle théorie au nom d'un principe de cohérence logique, mais l'attaquerait sur les raisons de cet arbitraire[3], et elle ne résisterait pas à l'examen rationnel ni aux demandes de justifications.

L'utilité pragmatique de l'impartialité est si forte qu'à en croire Singer, « partout où il y a des êtres sociaux et rationnels, que ce soit sur Terre ou sur une lointaine galaxie, nous pourrions nous attendre à ce que leurs principes de conduite tendent vers l'impartialité comme ce fut le cas pour les nôtres »[4]. En somme, l'impartialité n'est pas un idéal posé a priori par le philosophe moral et que ses concitoyens n'ont qu'à accepter. Il s'agirait plutôt d'une nécessité pragmatique dans les interactions sociales, nécessité dont chacun peut faire l'expérience concrète dans son agir communicationnel propre, dans son contexte (familial, culturel, sociétal) particulier[5]. Comme le souligne Habermas, « l'idée d'impartialité est *enracinée dans* les structures de l'argumentation *même* »[6]. En effet, quand elle met en présence des intérêts et visions du monde divergents, la logique de la discussion pousse à prendre des appuis plus généraux, plus objectifs. Si l'autre ne partage pas mon point de départ particulier et que je souhaite néanmoins m'accorder avec lui, il me faut nécessairement trouver un point de départ commun, qui s'avérera d'autant plus impartial que les participants à la discussion seront divers.

B. Impartialité et communauté

Cependant, l'impartialité est aussi un *idéal* – le refus de favoriser qui que ce soit – et un idéal contesté. Car du fait qu'une certaine impartialité est inévitable dans certaines régulations de conflits, on ne peut conclure que l'impartialité morale est toujours désirable. On peut avoir une

---

[1] Ou de l'idéologie, qui est une forme d'usage discursif de la force, qui permet précisément de masquer l'arbitraire de la règle.
[2] Sen, 1992, p. 3-4 et 16-19 ; 2009, ch. 1.
[3] Sen, 1996, p. 399.
[4] Singer, 1981, p. 106.
[5] S. O'Neill, 1997, p. 115.
[6] Habermas, 1983, p. 97.

compréhension plus relativiste, plus communautaire de la morale, où les principes reconnus au sein de la communauté prévalent sur des règles à prétention plus universelle. L'alternative entre l'impartialité et la force présentée par MacIntyre ne prévaut en effet qu'en l'absence de liens communautaires prévenant les conflits. D'un point de vue fonctionnaliste, la morale sert en effet à supprimer ou réguler l'égoïsme. Ceci peut se faire soit par la mise en avant de normes d'impartialité, soit par la force des liens communautaires (éventuellement renforcés par une religion)[1]. Une perspective communautarienne privilégiera à l'idéal d'impartialité, qui souligne une division, celui de communauté, qui met en avant l'union. Par la promotion de valeurs partagées, on essayera alors autant que possible d'éviter le recours à l'arbitrage impartial.

Malgré l'attrait de l'idéal communautaire en lui-même, la difficulté de l'approche communautarienne du politique réside dans ses aspects conservateur et écrasant. La mise en avant des valeurs partagées est conservatrice du fait qu'elle prend ces valeurs telles qu'elles sont, en interrogeant parfois insuffisamment leur validité morale. Le fait qu'une valeur soit partagée semble parfois plus important pour les communautariens que le fait qu'elle soit moralement satisfaisante. Cela entraîne une confusion entre les registres de discours normatif et factuel, apparente dans la définition par Walzer d'une société juste comme une société dont la « vie substantielle est vécue d'une […] manière qui soit fidèle aux compréhensions partagées par ses membres »[2]. Pour éviter que les « compréhensions partagées » soient simplement celles des dominants et que les idées minoritaires soient tout simplement écrasées, Walzer met en avant le rôle du critique social, qui puise dans les ressources de sa communauté pour critiquer les normes sociales oppressives et en mettre d'autres, plus émancipatrices, en avant. La difficulté qui demeure concerne les critères qui permettent de trancher entre diverses interprétations concurrentes d'une culture donnée[3]. Il semble qu'on ne puisse échapper à l'appel à des normes plus générales, transcendant le contexte particulier de la communauté en question.

Ceci ne signifie pas pour autant que le contexte soit insignifiant pour les impartialistes[4]. Une quête de l'impartialité par la discussion sera inévitablement teintée par son contexte[5]. Si les principes moraux

---

[1] Haidt & Kesebir, 2010, p. 800 et 821.

[2] Walzer, 1983, p. 313 (trad. fr. 1997, p. 434).

[3] Voir notamment Dworkin, 1985, ch. 10 et Lacroix, 2001, p. 99-100.

[4] Voir Habermas, 1992, p. 306

[5] Voir S. O'Neill, 1997, qui défend en réponse à la critique communautarienne un « impartialisme contextuel » (p. 3) et montre comment les critiques adressées par les

fondamentaux sont universels, ils doivent cependant être intégrés dans chaque culture particulière. Et rien n'empêche que les règles dérivées de l'exigence générale d'impartialité soient influencées par la tradition particulière de certaines communautés politiques[1]. Comme l'approche habermassienne, la théorie de la justice comme impartialité proposée par Brian Barry est, elle aussi, sensible au contexte. Elle « prescrit rarement un résultat unique », car elle n'entend pas « offrir un modèle complet de société juste qui ne laisserait aucune place aux contingences historiques ou aux décisions collectives »[2]. Elle ne fait que poser un ensemble de contraintes morales d'acceptabilité au sein desquelles divers ensembles particuliers de normes morales peuvent émerger. Une société préférera par exemple l'égalité dans la frugalité, tandis qu'une autre optera pour une voie plus productiviste ; une société pourra se montrer plus « paternaliste », ou plus « soucieuse » de ses citoyens qu'une autre, sans qu'aucune n'enfreigne l'exigence d'impartialité.

Un autre point de débat sur la question communautaire concerne les destinataires de l'impartialité. Si un État se doit sans doute de faire montre d'impartialité envers ses citoyens, certains prétendent qu'il est moralement autorisé à privilégier ceux-ci par rapport aux ressortissants d'autres pays. Parmi qui s'impose cette exigence morale ? La réponse ne va pas de soi, car comme le suggère Elster, la norme sociale d'impartialité s'applique souvent à un sous-groupe plutôt qu'à l'humanité entière[3]. On peut de ce fait être impartialiste sans être universaliste[4]. Et c'est même ce vers quoi nous a poussés notre évolution, l'impartialité ayant eu pour fonction de réguler les conflits *au sein de groupes* relativement fermés[5].

Sur cette question, l'attrait pragmatique de l'impartialité perd de sa force. En effet, chaque État n'étant redevable démocratiquement que devant ses propres citoyens, des politiques faisant preuve de partialité nationale pourront plus aisément trouver grâce auprès des électeurs (du moins quand il y a coïncidence entre État et nation). Il ne faut cependant pas confondre légitimité politique et légitimité morale. On entend parfois, dans le débat public, que les gouvernements nationaux sont moralement obligés de défendre une préférence nationale étant donné qu'ils sont

---

communautariens à l'impartialité rawlsienne n'affectent pas l'impartialité habermassienne, plus indéfinie et donc plus ouverte à des interprétations contextuellement situées.

[1] S. O'Neill, 1997, p. 203.

[2] Barry, 1995, p. 197.

[3] Elster & Landemore, 2012, p. 395.

[4] Miller, 1995, p. 54.

[5] Singer, 1981 ; Haidt & Kesebir, 2010.

redevables envers leurs citoyens. Or, si un gouvernement démocratique possède effectivement une obligation morale de se soucier de ses citoyens, cela n'épuise pas ses obligations morales et cela n'implique pas non plus que le souci de ses citoyens doive se faire au détriment des intérêts des étrangers.

Juger qu'un gouvernement devrait faire preuve d'impartialité entre les intérêts de ses citoyens et ceux des étrangers est tellement contraire à la réalité politique et à notre esprit de groupe que cela paraît invraisemblable. Pourtant, il est difficile de trouver une justification *morale*[1] à la préférence nationale. Les critères de détermination du cercle des citoyens sont largement arbitraires, les frontières nationales étant le fruit de contingences historiques et géographiques qui ne suffisent pas à nourrir une justification morale.

C'est à fournir une telle justification morale que s'est notamment attelé David Miller, défendant un « particularisme éthique » qui consiste à attacher des obligations morales particulières aux relations entre personnes. La raison principale pour laquelle il rejette l'universalisme éthique est que cette position établit une division trop stricte entre moralité et identité personnelle d'une part, et entre moralité abstraite et motivations réelles[2] d'autre part, avec pour résultat de ne pas rendre adéquatement compte de nos expériences morales, évidemment marquées par nos attachements particuliers[3]. L'universalisme éthique ne siérait qu'à quelques « individus héroïques qui sont authentiquement capables de gouverner leurs vies par des considérations de pur principe »[4]. Il semble ainsi qu'il faille rejeter l'universalisme pour son manque de plausibilité plutôt que pour son immoralité. Mais si une morale adéquate est une morale plausible, la morale devient relative à des facteurs aussi peu moraux que la disposition estimée des agents à agir en fonction de tel ou tel motif (sentiments ou raison, par exemple). Une morale qui s'adapte à une prétendue nature humaine perd beaucoup de sa force critique, d'autant que la « nature humaine » est extrêmement variable, non seulement dans l'histoire, mais également d'une personne à l'autre[5]. Or, nous utilisons généralement dans nos jugements quotidiens un standard de

---

[1] On trouvera par contre aisément des justifications politiques, historiques ou psychologiques.

[2] Miller, 1995, p. 57-58. Voir aussi B. Williams, 1976.

[3] Je dis « évidemment » car l'étude des origines biologiques de la moralité fait apparaître le caractère naturel (et pourtant dépassable) d'un altruisme limité à un groupe particulier. Voir Singer, 1981, ch. 2.

[4] Miller, 1995, p. 58.

[5] Voir G. A. Cohen, 2008 ; 2011, ch. 9.

moralité historiquement et interpersonnellement invariable. Ce qui est moralement valable à notre époque devra l'être encore à l'avenir et ce qui est attendu de Mère Theresa l'est aussi de Silvio Berlusconi, quelles que soient leurs capacités ou dispositions morales respectives.

On pourrait alors répliquer que la *validité* d'une théorie morale ne dépend peut-être pas de sa plausibilité, mais que sa *pertinence* pratique en dépend. Une théorie morale qui ne pourrait être appliquée que par des dieux aurait effectivement peu d'intérêt pratique. Comme nous le verrons cependant dans la section qui suit (sur les exigences de moralité individuelle), le type d'impartialité qui est visée dans ce travail est loin de constituer un idéal inaccessible. De même, le renoncement à la préférence nationale n'a rien d'illusoire, quelle que soit la force actuelle des sentiments nationaux. Il suffit d'interroger des personnes dotées de multiples nationalités pour comprendre à quel point le sentiment de préférence nationale est socialement construit et n'a rien d'indépassable.

MacIntyre pense pour sa part trouver une justification morale à la préférence patriotique dans la nécessité de liens sociaux solides. Conscient des dangers d'un patriotisme extrême, il juge néanmoins que l'impartialité morale est source de « danger moral »[1] du fait qu'elle rend les liens sociaux trop prompts à la dissolution par l'examen critique. Cependant, c'est un danger *social* ou *politique* plutôt que *moral* qu'il y aurait peut-être à craindre d'une dissolution des liens sociaux. Là aussi, il y a confusion entre prudence politique (une certaine forme de patriotisme pourrait être défendue de ce point de vue) et justification morale[2].

Que les morales de l'impartialité soient en opposition avec les liens communautaires et familiaux est une vieille complainte[3] qui manque de fondement. Premièrement, on peut cultiver des liens de communauté sans pour autant conférer à cette communauté une primauté morale. On peut par exemple être patriote par lien affectif, ou par solidarité politique[4] et cosmopolite par conviction morale. Deuxièmement, une ambition d'impartialité morale peut être compatible avec la reconnaissance de

---

[1] MacIntyre, 1984, p. 18.

[2] Miller (1995, p. 71-73) fait une erreur partiellement similaire. Estimant que le sentiment national renforce la solidarité au sein des États, il conclut que cela constitue un argument éthique en faveur d'une coïncidence entre État et nation. Une telle coïncidence pourrait cependant avoir des effets très anti-redistributifs dans une perspective de justice mondiale. Tout ce qu'on peut conclure de la prémisse de Miller, c'est qu'il existe des raisons *politiques* d'entretenir un sentiment de solidarité nationale. Mais il existe également d'autres raisons, potentiellement plus fortes, qui incitent à mitiger le sentiment d'appartenance nationale.

[3] Qui trouve une formulation particulièrement aboutie dans Sandel, 1982.

[4] Van Parijs, 1993b.

relations spéciales qui justifient certaines formes de partialité. Le cosmopolitisme moral n'exclut pas des obligations spéciales que peuvent éventuellement générer des institutions nationales, mais il exige que ce traitement spécial soit justifiable aux yeux de ceux qu'il exclut[1] – au nom d'une division internationale de la responsabilité politique, par exemple, et non pas au nom du simple fait qu'il s'agit de compatriotes ou que le patriotisme est une vertu[2].

Ce qui est cependant vrai, c'est que l'impartialité – en tant qu'elle permet la régulation des conflits – est d'autant plus nécessaire que les liens communautaires se délitent ou sont faibles. Elle est donc, de ce point de vue, un *remède* au manque de communauté plutôt que la *cause* de ce manque.

Enfin, il convient d'ajouter que la recherche d'impartialité peut, au niveau des politiques mises en œuvre à cet effet, entrer en tension avec des valeurs communautaires. Imaginons par exemple que l'on souhaite rendre plus impartiales les politiques d'accès au logement en ville. Une solution radicale à la ségrégation urbaine consisterait à attribuer les logements de manière aléatoire. Cependant, si les quartiers sont souvent homogènes d'un point de vue culturel et socio-économique, ce n'est pas uniquement parce que les loyers dictent les choix, c'est aussi parce que beaucoup de gens préfèrent habiter auprès de membres de leur communauté culturelle. Une répartition aléatoire des logements maximiserait la mixité sociale et améliorerait certainement l'égalité des chances, mais cela se ferait au détriment des liens communautaires. Cet exemple montre comment la justice, valeur primordiale, peut entrer en tension avec d'autres valeurs, comme la communauté[3]. Parfois, une perte du point de vue d'une valeur ne peut pas être compensée par un gain dans une autre. Les *règles de régulation*, qui visent la prise de décision face à des conflits de valeurs, charrient donc leur lot de difficultés. Mais dans son *principe*, l'impartialité n'est pas opposée aux valeurs communautaires[4].

---

[1] Barry, 1998, p. 101.

[2] Goodin, 1988b, p. 681-682.

[3] Pour un autre exemple de tension entre justice et communauté, voir G. A. Cohen, 2009.

[4] Sur la distinction entre principes de justice et règles de régulation, voir G. A. Cohen, 2008, p. 263 sq. J'y reviens dans la section 2.2.B.

C. Impartialité et moralité individuelle

Le rôle des prérogatives personnelles et des liens affectifs[1] dans les morales de l'impartialité est sans doute l'élément qui a le plus nourri la controverse entre adversaires et défenseurs de l'impartialité morale. Certains estiment en effet que l'exigence d'impartialité ne convient pas aux êtres sociaux que nous sommes, inscrits dans des réseaux de relations particulières auxquelles nous accordons des valeurs différentes[2]. Si l'impartialité nous demande de renoncer aux attachements constitutifs de notre identité, ce n'est pas une théorie morale appropriée. Mill avait pourtant déjà quelque peu anticipé cette objection selon laquelle l'exigence d'impartialité ne peut être absolue. Bien qu'il juge « incohérent » avec l'idée de justice d'être partial[3], il rejette l'affirmation selon laquelle l'impartialité constituerait un idéal trop élevé pour l'humanité, arguant que la plupart de nos actions individuelles sont basées sur d'autres motifs que la justice, ce qui ne pose nullement problème si la règle régulant les conduites n'interdit pas ces actions[4]. Ainsi, s'il existe une règle générale justifiant certaines formes de partialité – parce qu'elles contribuent à maximiser le bien-être – cela ne pose pas de problème du point de vue de Mill[5].

C'est un raisonnement relativement semblable que défend, à partir d'une perspective non utilitariste, Brian Barry. Rejetant l'utilitarisme des actes, qui exige d'agir toujours de manière à maximiser le bien-être collectif, Barry défend une impartialité « de second ordre »[6]. Ce qui importe, à ses yeux, c'est que nos actes puissent ne faire l'objet d'aucune objection raisonnable – ce qui constitue d'après lui un signe d'impartialité[7]. Or, on peut aisément imaginer des comportements partiaux que nul ne pourrait raisonnablement condamner, comme le fait de préférer ses propres enfants à ceux des autres. La raison est que chacun préfère vivre

---

[1] Il est important de bien distinguer la critique de l'impartialité selon laquelle elle condamne des préférences affectives moralement irréprochables (Kekes, 1981 ; Cottingham, 1986 ; Feltham & Cottingham, 2011) de celle selon laquelle elle est impossible étant donné la préséance du point de vue personnel. Je me concentre ici d'abord sur la première. Sur la seconde, voir la fin de cette section, ainsi que la réponse de G. A. Cohen (2011, ch. 9) à Nagel (1991).

[2] Scheffler, 2010, ch. 2.

[3] Mill, 1863, p. 44.

[4] Mill, 1863, p. 17.

[5] Pour un raisonnement assez proche, voir également Singer, 1981, p. 118.

[6] Barry, 1995, p. 11.

[7] J'examinerai cette thèse particulière dans la section 2.2.

dans un monde où peuvent se tisser des relations spéciales plutôt qu'un monde régi par une norme générale d'impersonnalité[1].

> Quelle que soit notre conception du bien, nous désirons tous avoir la possibilité de contrôler notre propre petit coin du monde, en échange de quoi nous sommes disposés à renoncer à l'opportunité d'exercer un contrôle sur les autres dans leur petit coin du monde. Pour le dire autrement, nous désirons de l'espace pour des choix discrétionnaires dans les domaines qui nous sont les plus chers, et dans une position originelle de type scanlonien, nous devrions reconnaître que nous ne pouvons pas obtenir cela pour nous-mêmes à moins que nous le concédions à tous les autres[2].

Cette position, qui maintient une exigence individuelle d'impartialité, mais de second ordre, est distincte de la division du travail moral que défend Rawls et qui consiste à délester les individus de l'exigence d'impartialité, qui incomberait aux seules institutions formant la structure de base de la société[3]. Rawls choisit de focaliser l'attention sur cette structure sociale plutôt que sur les comportements et motivations morales individuels en raison des effets profonds de cette structure sur « les visées, les aspirations, et le caractère des citoyens, de même que sur les possibilités qui s'offrent à eux et leur capacité d'en tirer profit »[4]. Par ailleurs, il fait le pari que la réalisation institutionnelle de la justice renforcera au sein de la société l'adhésion individuelle à ses principes, de sorte que la stabilité s'auto-engendrera avec la justice, les individus s'identifiant à leurs institutions dès lors qu'ils reconnaîtront leur équité.

Or, au-delà de la question de la plausibilité de cette hypothèse de la stabilisation, il me semble que cette division du travail moral ne permet pas de comprendre comment on peut évoluer vers une société juste sans un profond désir de justice de la part des citoyens. Dans *Théorie de la Justice*, la théorie morale joue un rôle important, puisque Rawls considère précisément que les citoyens « ont un désir profond […] d'agir conformément aux principes de la justice »[5], mais cette perspective s'efface dans la suite de son œuvre. La raison de ce déplacement opéré dans

---

[1] L'argument de Barry affirme que la justice ne requiert pas une impartialité de premier ordre. Une autre manière de formuler son argument consisterait à dire que le fait de sacrifier un peu de justice (et donc d'impartialité dans les actes) face aux exigences de notre nature profondément relationnelle peut être justifié de manière impartiale.

[2] Barry, 1995, p. 200.

[3] Rawls, 1993 ; Nagel, 1991 ; Scheffler, 2010, ch. 4.

[4] Rawls, 2001, p 28.

[5] Rawls, 1971, p. 496.

Libéralisme politique vient de ce que Rawls ne souhaite plus que la justice comme équité repose sur une doctrine « compréhensive ». Elle doit être conçue comme strictement *politique*, considérant que « [l]es problèmes généraux de la philosophie morale ne concernent pas le libéralisme politique »[1].

Contrairement à ce qu'ont cru certains de ses premiers lecteurs, Rawls n'entendait pas, dans *Libéralisme politique*, défendre sa conception de la justice comme équité, mais seulement étudier la plausibilité plus générale du libéralisme politique, c'est-à-dire le respect des libertés civiles et politiques ainsi que la priorité du juste sur le bien[2]. De ce fait, il n'abandonne pas son principe égalitariste, comme certains commentateurs le lui ont reproché. Il n'en demeure pas moins vrai qu'il laisse dans une certaine indétermination les moyens de défendre ce second principe de justice dans le cadre d'un consensus par recoupement tel qu'il l'entend[3]. Et ce faisant, peut-être l'approche rawlsienne perd-elle une part de ce qui faisait la force de *Théorie de la Justice*. Car si l'on peut aisément concevoir une adhésion générale aux principes du libéralisme politique ne reposant plus que sur un consensus par recoupement entre différentes conceptions du bien qui se retrouvent chacune de manière rationnelle et raisonnable dans ces principes, on voit moins facilement comment peut être sauvé l'égalitarisme socio-économique de la théorie rawlsienne de la justice.

La minimisation de l'importance du sens individuel de la justice menace à mes yeux la visée d'une société plus égalitaire. En effet, on peut imaginer que dans une société largement sécularisée, un large consensus soit obtenu sur la laïcité de l'État et sur la garantie des libertés individuelles de base sans que les citoyens fassent pour cela preuve d'un sens moral aigu. Cela permet en effet une paix sociale appréciable par tous. Mais un consensus sur un principe égalitariste (comme le second principe de Rawls, qui exige un arrangement social *au plus grand bénéfice* de ceux qui ont le moins) paraît beaucoup moins plausible, étant donné que la paix sociale peut être obtenue par des redistributions moins importantes. D'où l'importance, me semble-t-il, d'insister sur le rôle de la moralité individuelle dans la construction d'une société juste. En effet, ce n'est qu'un souci de justice

---

[1] Rawls, 1993 (trad. fr. 1995, p. 16-17).

[2] Il l'explique à son éditrice dans une lettre publiée dans la version anglaise augmentée de *Libéralisme politique* (Rawls, 2005, p. 439).

[3] Rawls, 1993, p. 31. J'ai précisé dans l'introduction que je visais également un consensus par recoupement, mais que j'entends dans un sens moins restrictif que Rawls.

qui est susceptible de pousser des individus privilégiés à renoncer à l'ensemble de leurs privilèges[1].

Reconnaître l'importance de la moralité individuelle n'implique toutefois pas, à mes yeux, d'adopter une conception particulière du bien, comme la conception kantienne de la personne que Rawls dit avoir mobilisée dans *Théorie de la Justice* et qu'il laisse de côté dans sa quête d'un consensus par recoupement. Si le type de moralité individuelle requise par la quête collective de justice est défini plutôt comme la capacité individuelle de *décentrement* – capacité de prendre distance par rapport à soi pour adopter une perspective à la fois plus compréhensive à l'égard d'autrui et plus critique à l'égard de soi[2] – on a affaire non pas à une conception historiquement et culturellement située de la personne, mais à un trait universel, un invariant de l'espèce humaine. Quelle que soit leur culture, les êtres humains développent une telle potentialité[3]. En outre, la faculté de décentrement n'est pas ici défendue comme ayant une valeur intrinsèque, mais instrumentale[4]. Je ne cherche en effet pas à défendre l'idée qu'une vie vécue dans le décentrement est une vie plus réussie, mais simplement l'affirmation selon laquelle il est nécessaire que nous fassions preuve de décentrement si nous nous préoccupons de justice[5]. La conjonction de la philosophie morale et de la philosophie politique n'est donc pas nécessairement contraire à une certaine ambition de neutralité (ou d'acceptabilité transculturelle, ou de priorité du juste sur le bien) du libéralisme politique[6].

Quoi qu'il en soit, je rejoins G. A. Cohen, qui juge qu'il n'y aura pas de société véritablement juste si les individus ne sont pas guidés par un *ethos* de justice[7]. Car même si l'on estime que ce qui importe au premier plan est

---

1 La prudence ne suffit pas. J'y reviens dans la section suivante.

2 Voir Vandamme, 2017a. La formule est empruntée à Ferry, 1996, p. 111.

3 Certains contextes socio-culturels l'encouragent toutefois plus que d'autres, selon le pluralisme qui les habite et le degré de liberté communicationnelle qui y règne.

4 Voir Barry 1990, p. xlv-xlvi.

5 Comme le dit Solange Chavel (2011, p. 8), « on ne peut bien penser moralement qu'en faisant preuve d'une capacité à sortir de soi ».

6 Je reviens sur cette ambition de neutralité et son rapport à l'idéal d'impartialité dans la section 2.6.

7 G. A. Cohen, 2008, p. 123. Cette thèse est tout à fait compatible avec une conception « externaliste » de la justice, qui considère que la justice s'applique prioritairement à l'évaluation d'états des choses, de distributions, indépendamment des motivations des agents (Vrousalis, 2015, p. 113-114). On peut tout à fait *imaginer* une société qui soit impartiale bien que les individus y poursuivent leur intérêt personnel. Mais comme c'est très peu *probable* dans le monde que nous connaissons, le

d'agir sur la structure sociale (ce que ne nie pas Cohen), cela n'implique certainement pas que les comportements individuels échappent aux exigences de justice[1]. Ces comportements, en effet, façonnent (en plus d'être orientés par) cette structure, et ce à deux égards au moins. 1) La combinaison des choix individuels posés dans la vie privée et dans la vie économique crée une « structure d'interdépendance »[2] qui affecte notamment l'égalité des chances (que l'on songe au choix des écoles par les parents ou aux aides financières des parents aux enfants). 2) La combinaison des choix individuels dans la vie politique (les votes, en particulier) structure l'ensemble des choix se présentant au corps législatif. L'écart entre l'idéal d'impartialité et la règle de majorité ne peut alors être comblé que par le décentrement des citoyens. Une société juste ne peut donc qu'advenir de la diffusion plus ou moins large d'un *ethos* de justice parmi les citoyens[3]. Ces derniers doivent être désireux d'agir – non seulement politiquement, mais également dans leurs vies privée et économique – selon des principes qui soient justifiables devant toutes et tous.

L'impartialité de second ordre mise en avant par Barry est proche de la position de Cohen selon laquelle, entre une conception qui tolère des individus purement maximisateurs de profit et une autre qui exigerait le sacrifice de soi, il y a place pour penser une exigence de justice dans les actions individuelles tout en faisant droit aux prérogatives personnelles[4] et aux liens affectifs. L'*ethos* de justice qu'invoque Cohen se situe quelque part entre les deux extrêmes opposés par Thomas Nagel que sont le point de vue personnel et l'impersonnel[5]. Pour en comprendre la nature, il me semble utile de se référer à la distinction que nous pouvons maintenant établir entre l'exigence d'*impartialité*, qui s'appliquerait aux institutions seulement, et celle de *décentrement*, qui concernerait les actions individuelles.

---

décentrement, l'*ethos* de justice apparaissent comme une motivation *probablement nécessaire, dans les circonstances données,* pour réaliser la justice.

[1] À en croire Samuel Scheffler (2010, p. 121-123), Rawls ne nie pas que certains principes de justice puissent réguler les conduites individuelles, mais il se contente de dire 1) qu'ils sont *distincts* de ceux qui régulent la structure de base, et 2) que c'est sur la structure de base qu'il convient d'agir *en priorité*. Dans cette optique, l'insistance sur le rôle de la moralité individuelle est un *complément* à la théorie rawlsienne plutôt qu'une *objection*.

[2] Boudon, 1979, p. 131.

[3] Dans la section 4.1, j'étudie les manières de promouvoir un tel *ethos* par l'éducation.

[4] G. A. Cohen, 2008, p. 9-10. Cela dit, Cohen et Barry divergent sur la question des incitations, Barry défendant une position plus rawlsienne, moins exigeante du point de vue de la moralité individuelle. Voir Vandenbroucke, 2001, p. 215.

[5] Nagel, 1991 ; Vandamme, 2017a.

Ces deux notions doivent à mes yeux être conçues comme appartenant à un continuum. Toutes deux partagent en effet un idéal de justifiabilité devant toutes et tous[1]. Mais il importe de les distinguer, dès lors que davantage d'écarts par rapport à l'impartialité s'avéreront moralement justifiés s'agissant d'actions individuelles que dans le cas de législations. D'abord parce que, comme nous l'avons vu, certaines formes de partialité individuelle sont tout à fait légitimes. Ensuite, parce que la capacité d'impartialité d'un individu est plus limitée que celle d'un État – ce pour quoi les États sociaux préfèrent la justice organisée à la charité spontanée.

L'exigence d'impartialité morale ne concerne donc pas uniquement l'État, mais elle s'applique aux individus de manière différente[2].

D. Impartialité, coopération et avantage mutuel

Cette insistance sur la moralité individuelle est souvent associée à l'héritage philosophique de Kant et son principe d'universalisabilité des maximes de comportement[3]. Il existe cependant une tradition de pensée, particulièrement en vogue au Canada[4], qui rejette l'approche kantienne de la justice au profit d'une approche hobbesienne centrée sur les notions de coopération et d'avantage mutuel. L'idée consiste à penser une forme de contrat régissant les relations sociales de telle sorte que celles-ci soient à l'avantage de tous par comparaison avec une situation hypothétique de non-coopération sociale. Si le contrat social hobbesien reposait sur la menace d'une guerre de tous contre tous dans l'état de nature, le hobbesianisme contemporain repose plutôt sur l'observation que les individus ne peuvent pas produire ou créer grand-chose par eux-mêmes et sont donc mutuellement dépendants pour parvenir à la plupart de leurs fins. Néanmoins, cette approche présuppose que les individus sont également mutuellement désintéressés, qu'ils ne se soucient du sort des autres que dans la mesure où il impacte leurs projets de vie. Dans certaines versions, proches de la théorie du choix rationnel, il s'agit d'une hypothèse à prétention descriptive[5]. Dans d'autres, il s'agit plutôt d'une hypothèse minimalement présomptueuse : même si les gens n'agissaient qu'en fonction de leur intérêt personnel et étaient en désaccord sur la plupart

[1] Je reviens sur cet idéal de justification dans la section 2.2.C.

[2] Je reviens sur la notion de décentrement dans les sections 3.6.B et 4.1.

[3] Kant, 1785.

[4] Voir Gauthier, 1986 ; Heath, 2006 ; Robichaud & Turmel, 2012. Hors Canada, voir notamment Becker, 2005.

[5] Sur l'origine de cette hypothèse, voir Laval, 2007 ; sur son absurdité voir Sen, 1977 et Elster, 2009a.

des sujets, ils pourraient s'entendre au moins sur tels et tels principes de justice.

Un reproche souvent adressé à cette approche de la justice est son caractère *exclusif*. Seuls les individus qui coopèrent ont droit aux fruits de la coopération, et cela en proportion de leur contribution. Or, les sociétés humaines ne sont pas des « entreprises coopératives en vue d'avantages mutuels »[1]. Elles sont toujours basées sur une forme ou l'autre de coopération sociale, mais ne s'y limitent pas. Il arrive en effet fréquemment que des personnes ne trouvent pas leur place dans cette coopération, en particulier lorsque celle-ci s'organise autour d'un marché de l'emploi dont certains sont exclus. En outre, du fait de handicaps divers, d'autres sont dans l'incapacité physique de participer à la coopération, d'apporter la contribution qui leur donnerait droit à des bénéfices plus ou moins proportionnels. Cependant, une compréhension suffisamment large de ce qu'est la coopération sociale permet d'échapper à ce problème d'exclusion. Si, contrairement à ce que fait David Gauthier, on considère le système de droits de propriété comme faisant partie intégrale de la coopération (et non, selon l'inspiration lockéenne, comme un système naturel), alors le simple fait de ne pas exproprier autrui est une forme de coopération[2]. Ceci implique que ceux qui n'apportent pas leur contribution à la coopération sociale par le travail y contribuent cependant dans un sens plus large du fait qu'ils s'abstiennent de toute contribution négative (révolte, vols, expropriation)[3]. Il est donc dans l'intérêt stratégique, même des plus égocentrés, d'étendre largement la franchise et d'inviter le plus grand nombre à la table des négociations[4].

Quel est dès lors le problème de cette approche séduisante à bien des égards, car peu exigeante du point de vue de la faisabilité politique ? Il réside essentiellement dans le fait qu'elle repose sur une structure de *négociation* plutôt que d'*argumentation*. Les principes de justice ne pouvant se

---

[1] Rawls, 1971. La première formulation de la *Théorie de la justice* rawlsienne balance inconfortablement entre avantage mutuel et impartialité, au risque de l'incohérence. Voir Nozick, 1974, p. 242-245 ; Barry, 1989 ; 1995, p. 57.

[2] Heath, 2006, p. 29-30.

[3] Si l'on voulait être pointilleux, on mentionnerait que ceci exclut néanmoins de la coopération ceux qui sont dans l'incapacité physique totale de se révolter ou de contribuer négativement, tels les paraplégiques (Gosseries, 2006). C'est un point qui me semble effectivement affecter négativement l'approche coopérative, mais il en faut davantage pour la discréditer complètement.

[4] Becker, 2005, p. 15-16. Sur la question particulière de l'inclusion des personnes handicapées, Becker ajoute qu'il est d'autant plus dans l'intérêt de tous de s'en soucier que chacun peut devenir handicapé suite à une maladie ou un accident, ou voir un de ses proches l'être ou le devenir (p. 18).

référer qu'à l'intérêt bien compris des individus, ils sont similaires à ce qui résulterait d'une grande négociation entre tous les coopérateurs potentiels. Afin d'être pris en compte dans la distribution des avantages de la coopération, chacun utilise la menace de non-coopération. Or, le poids de cette menace varie avec l'utilité que chaque individu revêt aux yeux des autres. Les personnes les plus talentueuses, ou les plus productives se retrouvent ainsi dotées d'un pouvoir de négociation plus important que les moins douées ou les handicapées qui, si elles sont incluses dans la coopération, se verront forcées d'accepter un accord certes plus avantageux que l'absence de compromis, mais en leur défaveur par rapport à ce qui aurait résulté d'une négociation à égalité de pouvoir[1].

Pour illustrer cette logique, Barry évoque l'exemple d'Amérindiens ayant accepté de signer des traités iniques avec les colons parce que cela les exposait à des conséquences moins graves que s'ils ne signaient pas, bien qu'il y eut injustice manifeste. Il ne faut cependant pas aller chercher si loin pour trouver des exemples de ce genre d'accord inique. Les relations contractuelles dans le monde du travail en sont pleines. Le demandeur d'emploi obligé d'accepter du travail (pour subvenir à ses besoins, ou parce que ses allocations de chômage sont conditionnées à la disponibilité à l'emploi) a intérêt à trouver un accord avec l'employeur, qui a lui-même intérêt à ce que quelqu'un accepte les conditions qu'il propose. Les termes (et l'équité) du contrat dépendront donc du pouvoir de négociation de chacun, ce dernier dépendant des options alternatives qui s'offrent à chaque agent[2]. Si le demandeur d'emploi possède des compétences rares et précieuses pour l'employeur, il négociera aisément une bonne rémunération. Si ce n'est pas le cas et qu'il n'a pas d'autre possibilité satisfaisante, il se trouve forcé, par la situation, d'accepter à peu près n'importe quelles conditions. Un contrat de travail relevant de l'exploitation peut donc être mutuellement avantageux ; cela ne suffit pas à le rendre juste. Assimiler ce qui est mutuellement avantageux à ce qui est juste – principe normatif implicite dans beaucoup de travaux économiques et de propositions politiques néo-libérales – s'avère, à l'examen, largement contre-intuitif[3] puisque cela fait reposer le juste sur un rapport naturel

[1] Barry, 1989 ; 1995, p. 39-46.

[2] Vandamme, 2014a.

[3] Ce l'est peut-être encore davantage lorsqu'on songe au jeu de l'ultimatum. Deux joueurs (J1 et J2) peuvent se partager un certain montant d'argent. J1 peut proposer n'importe quelle distribution, mais si J2 rejette l'offre, les deux joueurs finissent les mains vides. En réalité, toutes les distributions (autres que 1-0) sont à l'avantage mutuel (y compris si un joueur n'a que 0,001), puisqu'en conformité avec l'hypothèse de rationalité économique, chacun préfère repartir avec quelque chose plutôt que rien.

d'avantages (de puissance, de dotations, de force), absolument arbitraire d'un point de vue moral. Or, comme l'écrivait déjà Rawls en 1958, « à chacun selon son pouvoir de menace [*threat advantage*] peut difficilement être considéré comme le principe de l'équité »[1].

Je vois deux raisons différentes pour lesquelles quelqu'un voudrait cependant demeurer dans ce cadre hobbesien. La première, illégitime, est qu'il peut être dans l'intérêt de cette personne que les autres acceptent l'avantage mutuel comme principe de justice. Dans la plupart de ses variantes, le hobbesianisme est en effet moins redistributif que l'égalitarisme d'inspiration kantienne[2]. Ceux qui se trouvent avantagés par le statu quo ont donc un intérêt objectif à préférer Hobbes à Kant. Bien entendu, personne ne se reconnaîtra dans cette position, mais il n'est pas pour autant exclu que cela joue un rôle inconscient dans l'adoption du cadre hobbesien par des professeurs d'université généreusement rémunérés. La seconde motivation, légitime, est stratégico-politique. On peut être mû par un sens profond de la justice et par ailleurs constater que ce n'est pas le cas de tous ses concitoyens. Une théorie de la justice *efficace*, capable de mobiliser les foules – en ce compris la « Tough Crowd »[3] qui demeure insensible aux élucubrations kantiennes – doit reposer sur une présomption motivationnelle minimale. Cette présomption minimale est que chacun peut *au moins* être motivé par ce qui est dans son intérêt. Dès lors, si l'on parvient à convaincre les gens que les règles de justice auxquelles on tient sont dans leur intérêt, notre conception de la justice aura une plus grande probabilité de succès.

Le fait que l'avantage mutuel dépende du pouvoir de négociation n'inquiète pas nécessairement ces hobbesiens « altruistes ». Ils sont en effet confiants dans la distribution relativement égale du pouvoir de négociation des principes généraux de justice. En effet, arguent-ils, pratiquement tout le monde possède le pouvoir de se révolter, de prendre les armes, et cela devrait suffisamment menacer les autres membres de la

---

Considérer dès lors que toutes les distributions autres que 1-0 sont justes contredit toutes nos intuitions par rapport à la justice distributive. Les hobbesiens vont insister sur le fait que la crainte mutuelle de non-coopération va pousser chaque joueur vers une distribution relativement équitable, mais en réalité, cette distribution dépendra du montant à partager et du pouvoir de négociation (c'est-à-dire, en l'occurrence, de la situation financière) de chaque joueur.

[1] Rawls, 1958, p. 58. Voir aussi sur ce point Barry, 1989, p. 68-76, qui suggère que le problème n'est pas tant le pouvoir de *menace* que le pouvoir de *négociation*. Aux yeux de Rawls, une négociation ne peut être source de justice que dans ces conditions très particulières que sont celles de sa « position originelle » (Barry, 1989, p. 140).

[2] Gosseries, 2006.

[3] Becker, 2005, p. 13-14.

société pour qu'ils prennent chacun en égale considération dans la distribution des avantages de la coopération. Seule une société très égalitaire et qui justifierait ses politiques de manière impartiale serait prémunie contre la menace de conflits sociaux et d'instabilité permanente. Un certain degré d'égalité et d'impartialité serait donc dans l'intérêt de tous[1].

Le problème, c'est qu'en souscrivant à une telle approche, on accepte que la distribution des bénéfices de la coopération sociale dépende de la crainte des plus avantagés d'être expropriés ou violentés. C'est une base distributive bien contingente. Peut-être est-il effectivement dans l'intérêt bien compris, à long terme, des plus avantagés de consentir à des redistributions plus importantes pour assurer la stabilité politique et économique qui leur permet de prospérer. Mais même sous cette hypothèse contestable, les plus avantagés pourraient simplement décider d'opter pour le risque plutôt que la stabilité. Après tout, c'est ce que fait l'Occident avec le Tiers monde depuis des années. Il est clair que l'exploitation des pays du Sud par le Nord nourrit la haine de l'Occident, qui elle-même menace la paix internationale et la prospérité du Nord. Et pourtant, les plus avantagés ne s'en soucient pas trop. Ils misent sur le fait qu'en l'espace d'une vie humaine ils auront le temps de tirer plein profit de leur position de domination et qu'ils ne connaîtront jamais le retour de flamme. Les hobbesiens de gauche auront beau leur dire qu'il est dans leur intérêt d'être égalitaristes, ils pourront répondre : « ne vous inquiétez pas pour mes intérêts, ils sont bien servis en l'état ».

En outre, ce n'est qu'un certain degré de redistributions qui peut être justifié par la menace de la révolte. Pour le dire crûment, il suffit d'acheter la paix sociale pour se débarrasser de tout autre devoir redistributif, comme l'ont fait les gouvernements conservateurs qui ont consenti à l'édification de l'État social pour contrer la menace communiste[2]. Cela a apaisé les conflits sociaux et permis aux plus avantagés de poursuivre tranquillement leur enrichissement sur le dos des plus démunis – moyennant quelques concessions, comme une fiscalité plus importante. Certes, des conflits sociaux demeurent, mais le gouvernement démocratique permet de vivre en paix malgré ces conflits, tant qu'aucun groupe ne sent ses intérêts sévèrement et durablement négligés. Les « pierres de papier » qui ont remplacé les pavés jetés à la face des riches permettent la régulation pacifique du conflit social. À partir d'un certain niveau de revenu moyen, tout le monde gagne à régler les conflits par les

[1] J'emprunte cet argument à Thomas Ferretti.
[2] Przeworski, 1985, ch. 1.

urnes, car l'option d'un soulèvement armé n'est plus dans l'intérêt de l'opposition[1]. Dans ce cadre, tout ce que les plus avantagés ont à craindre, c'est de perdre le soutien apporté par la classe moyenne aux politiques qui les avantagent. Certes, ils pourraient perdre ce soutien si la classe moyenne découvrait qu'il n'est pas dans son intérêt de voter contre des politiques redistributives[2]. Mais ils pourraient néanmoins le regagner moyennant quelques concessions supplémentaires de leur part du gâteau. Le hobbesianisme peut donc tout au plus justifier une forme de suffisantisme (base de justice que je contesterai dans la section 2.5.D), à savoir le strict nécessaire à la paix sociale.

Certains hobbesiens insistent néanmoins sur le fait que cette paix est *instable*, qu'elle n'évacue pas le risque de soulèvement populaire et qu'il demeure donc dans l'intérêt bien compris des plus avantagés de favoriser des politiques fortement redistributives. Cependant, tant que chacun recherche son avantage, aucune forme d'organisation n'est stable, pas même la société juste d'un point de vue hobbesien. Pour s'en rendre compte, imaginons trois personnes devant se partager 3000 euros à la règle de majorité. Il n'existe en réalité aucune distribution stable. Pour chaque distribution, même égalitaire, il y a une alternative dans laquelle une nouvelle coalition se trouverait mieux lotie[3]. En outre, si la raison ultime pour laquelle des individus doivent accepter des règles de justice n'est pas leur caractère juste en lui-même, mais le fait qu'elles sont dans leur intérêt, il sera toujours dans leur plus grand intérêt de « free rider », de s'octroyer un avantage plus grand tandis que les autres jouent selon les règles. Ce qui fait toute l'instabilité de la justice comme avantage mutuel, c'est qu'elle a la structure d'un dilemme du prisonnier[4] : la poursuite par chacun de ce qui est dans son intérêt met en péril l'intérêt commun[5].

Néanmoins, pourraient poursuivre les hobbesiens, même si la reconnaissance de la justice des règles au-delà de l'intérêt personnel assure une plus grande stabilité à long terme, l'approche par l'avantage mutuel possède une force de motivation *initiale* beaucoup plus forte[6]. Pour que la

---

[1] Przeworski, 1999.

[2] Voir Frank, 2004 ; Bartels, 2008.

[3] Voir Shapiro, 2003a, p. 139.

[4] Barry, 1995, p. 51.

[5] Les hobbesiens cherchent généralement à échapper à cette difficulté par la présupposition que les individus sont capables de respecter des règles qui sont dans leur intérêt bien compris, à long terme. Voir Heath, 2006, p. 27.

[6] C'est clairement cette force motivationnelle (combinée à une impulsion libertarienne qui voit d'un mauvais œil les restrictions à la liberté individuelle) qui séduit Gauthier (1986).

justice comme impartialité fonctionne, il faut que les citoyens (une majorité au moins) adhèrent déjà à l'idéal d'impartialité. C'est une présupposition irréaliste, peu susceptible de succès politique. Il faut donc préférer le réalisme de l'approche hobbesienne. Toutefois, cette dernière approche de la justice n'est pas publiquement défendable. En effet, on ne peut pas publiquement désavouer la norme sociale qui condamne l'égocentrisme[1] et insister au contraire sur la légitimité de la poursuite exclusive de son intérêt personnel. Que l'on songe en particulier à l'éducation morale dans une telle société. Va-t-on apprendre aux enfants que ce qui est juste est ce qui est dans l'intérêt de tous et qu'il est tout à fait normal et souhaitable de ne regarder qu'à ses intérêts propres ? Ce n'est certainement pas ce que les hobbesiens ont à l'esprit. Ils visent plutôt la *Tough Crowd* évoquée plus haut. Mais l'État ne peut pas non plus véhiculer deux discours contradictoires – dire par exemple que la justice, pour les enfants, c'est l'impartialité, mais pour les adultes, c'est l'avantage mutuel. Au vu de cette contradiction, l'approche hobbesienne constitue tout au plus une stratégie politique intéressante, susceptible de rallier un maximum de personnes à une cause jugée par ailleurs juste[2]. Mais il ne s'agit certainement pas d'une conception plausible de la justice[3].

E. Impartialité, interaction et réciprocité

Une question sous-jacente aux débats entre impartialistes et hobbesiens concerne l'origine de nos obligations morales. L'intuition fondamentale que Rawls partage avec la tradition hobbesienne, c'est que ces obligations naissent de la coopération. L'égalitarisme d'inspiration kantienne, au contraire, est basé sur l'idée d'universalisabilité, qui semble a priori indépendante de la coopération. Qu'on interagisse ou pas avec eux, les êtres humains possèdent une égale valeur morale, et c'est pour cette raison que les maximes de nos actions doivent pouvoir être universalisées. Rawls a cependant proposé une forme de synthèse entre Hobbes et Kant. Il décrit la société comme une entreprise coopérative, mais y intègre des devoirs de justice basés sur l'égale dignité. Nous coopérons parce que c'est dans notre intérêt, mais nous sommes également dotés d'un sens de la justice qui nous fait nous reconnaître comme des égaux en droits.

---

[1] Sur cette norme, voir Elster, 1986 ; 1994.

[2] Un bon exemple de cette stratégie est le livre *The Spirit Level* de Wilkinson et Pickett (2009), dont le sous-titre est *Why Equality is Better for Everyone* mais, aux yeux de leurs arguments, devrait être *Why More Equality Would Be Better for Most People.*

[3] Il est en outre extrêmement conservateur d'assimiler ce qui est juste à ce que les gens sont prêts à accepter. Voir G. A. Cohen, 2011, ch. 9.

Cela signifie-t-il cependant que nous n'avons d'obligations de justice qu'envers ceux avec qui nous coopérons ? Cette question a des implications importantes sur la *portée* des principes de justice[1] : quelles obligations avons-nous à l'égard des pays lointains et des générations futures ? La réponse la plus hobbesienne consiste à affirmer que nous n'avons d'obligations qu'envers les personnes avec lesquelles nous coopérons, c'est-à-dire avec qui nous interagissons en vue d'avantages mutuels[2]. L'exemple le plus souvent utilisé pour illustrer ce point est celui de deux groupes (ou personnes) installés sur deux îles différentes, l'un étant nettement plus pauvre que l'autre. Il semble aux hobbesiens qu'il n'y a d'obligation d'égaliser les positions relatives de ces deux groupes (quelle que soit l'ampleur de cette égalisation) que dans le cas où ils coopèrent. Imaginons qu'il n'y a aucune interaction économique entre ces groupes, mais simplement des contacts communicationnels. Certains jugeront qu'il y a tout au plus une obligation humanitaire enjoignant à assister l'autre groupe en cas de manquements par rapport aux besoins fondamentaux. Cette obligation serait davantage mue par la compassion et la solidarité que la justice. Mais les échanges communicationnels peuvent aussi amener les groupes à questionner une éventuelle distribution inégale des avantages naturels dont jouissent les habitants de chaque île. Des demandes de justice peuvent ainsi surgir d'un échange communicationnel non stratégique[3], c'est-à-dire basé sur une visée d'entente normative.

La réduction de nos obligations de justice à la coopération constitue à mes yeux une interprétation excessivement réductrice de celles-ci. Certes, c'est de l'interaction que naît la demande de justice, puisque cette dernière surgit du conflit[4]. La demande de justice distributive émerge de conflits concernant la répartition de ressources (relativement) rares. La demande de justice relationnelle vient de relations d'oppression, de domination ou de mépris. Ces conflits existent également hors coopération. Ils naissent, par exemple, dès qu'un groupe s'approprie davantage que sa part de ressources et affecte ainsi par ses actions les opportunités d'autres groupes. Même en l'absence de réciprocité et de coopération, il peut donc y avoir une exigence de justice. C'est particulièrement le cas dans notre rapport aux générations futures[5]. En outre, comme dans l'exemple très

---

[1] Barry, 1989, ch. 5 ; Heath, 2006.

[2] Heath, 2006, p. 26. Rawls a une conception encore plus exigeante de la coopération, qui semble se limiter à une société politiquement intégrée. Voir Rawls, 1993, p. 15-16.

[3] Voir Habermas, 1981, p. 103 sq.

[4] Rawls, 1971, p. 4 ; Barry, 1989, p. 7.

[5] Même si Rawls part d'une description de la société comme « coopération à travers le temps, d'une génération à la suivante » (1993, p. 15), même s'il existe différentes

contre-factuel des deux îles, même en l'absence d'interactions économiques nous pourrions reconnaître des obligations de justice par la simple interaction communicationnelle. A fortiori, donc, le fait que nos obligations morales naissent de nos interactions au sens large n'implique aucunement qu'elles se limitent au partage du « surplus coopératif » (ce qui dépasse la somme de ce que chacun obtiendrait hors coopération[1]).

En somme, bien que la réciprocité constitue un principe moral fondamental, transcendant les cultures[2], la justice ne se réduit pas à la réciprocité. D'abord parce que cette restriction entre en conflit avec certaines intuitions morales, sur la justice intergénérationnelle notamment. Ensuite, parce que les sociétés humaines, et les économies de marché en particulier, constituent des systèmes de coopération très imparfaits, car exclusifs et asymétriques. Or, la réciprocité est un idéal s'appliquant aux relations symétriques entre individus placés dans des situations favorables à l'échange de faveurs. L'État, pour sa part, doit être guidé par un idéal d'impartialité (vis-à-vis de ses citoyens au moins)[3]. La poursuite d'une telle impartialité ne doit pas mettre en péril l'idéal de réciprocité entre citoyens, qui a une fonction très importante dans la formation et la stabilisation du lien social, mais plutôt compenser ses manquements.

Rawls, en se référant à Allan Gibbard, maintient néanmoins un idéal de justice comme réciprocité[4], que Gibbard distingue de l'avantage mutuel par le fait qu'il ne repose pas que sur des considérations égoïstes, et de l'impartialité par l'affirmation selon laquelle on ne peut raisonnablement demander à quelqu'un d'accepter un certain ordre social à moins que cette personne y gagne quelque chose[5]. Cette dernière formulation de la justice comme réciprocité peut être interprétée de différentes manières. Soit il s'agit d'une thèse descriptive – on ne peut pas raisonnablement *s'attendre* à ce qu'une personne accepte des restrictions de sa liberté sans que ce soit avantageux pour elle – et elle est empiriquement contestable. Soit il s'agit d'un principe normatif – tout ordre social devrait être mutuellement avan-

---

stratégies pour élargir l'idée de réciprocité à nos interactions directes et indirectes avec les générations passées et futures (voir Verret-Hamelin, 2015), il me semble plus aisé de fonder nos devoirs à l'égard des générations futures sur une autre base, comme le simple fait que nos actions affectent les opportunités de cet autre groupe envers lequel nous avons donc des obligations.

[1] Heath, 2006, p. 24.

[2] Singer, 1981, p. 37-39 ; Becker, 2005, p. 18 ; Bowles & Gintis, 2008.

[3] De même, les institutions politiques internationales devraient être mues par un idéal d'impartialité vis-à-vis de l'ensemble des personnes sur lesquelles s'exerce leur autorité.

[4] Rawls, 1993, p. 17, n. 18.

[5] Gibbard, 1991, p. 266.

tageux – que j'ai précédemment rejeté. Il est certainement important de mettre en avant les bénéfices communs de la vie en société, ainsi que de reconnaître la légitimité de la poursuite, par les individus, de projets autres qu'altruistes (voir plus haut), mais il me paraît tout à fait essentiel, dans une perspective de justice, d'insister sur le fait qu'il existe des raisons autres que stratégiques d'accepter les principes régulant la distribution des avantages et charges de la vie sociale, et que ces raisons priment sur nos considérations autocentrées quand ces principes ne sont pas à notre avantage. L'approche par la réciprocité, au contraire de celle par l'impartialité, laisse planer une ambiguïté trop forte sur ce qui doit en dernière instance motiver notre respect des principes de justice.

F. Égalité et impartialité

À ce stade, une autre clarification s'impose, qui concerne la relation potentiellement ambiguë entre impartialité et égalité. Comme le souligne Chaïm Perelman, « [l]a notion de justice suggère à tous inévitablement l'idée d'une certaine égalité »[1]. Le lien entre ces deux concepts est l'attachement de l'idée de justice à une forme d'égalité fondamentale, d'égale valeur morale ou d'égale dignité[2] des individus humains (au moins). C'est de la reconnaissance d'une certaine identité, d'une similarité de condition que surgit l'exigence de justice[3]. Cependant, pour traiter des individus ou groupes de manière impartiale, il faudra parfois les traiter de manière différente, inégale. Songeons à la discrimination positive, qui a pour fonction de compenser (temporairement) un désavantage existant. Elle est contraire à un traitement égal, mais justifiée par l'égale valeur morale. C'est parce que le sort de tous nous préoccupe également que nous accordons une attention prioritaire à ceux qui souffrent d'un désavantage important. La distinction proposée par Dworkin entre traiter des personnes de manière égale et les traiter comme des égaux[4] peut ainsi être lue comme une distinction entre égalité stricte et impartialité.

Traiter des individus comme des égaux, c'est ne faire aucune distinction de personne dans notre jugement, c'est-à-dire que notre jugement serait identique si une personne prenait la place de l'autre. Cependant, l'impartialité n'est en rien incompatible avec les distinctions de droit, de

---

[1] Perelman, 1972, p. 21.

[2] Mendus, 2002, p. 7-8.

[3] Perelman, 1972, p. 24. Cela n'exclut d'aucune manière un élargissement des exigences de justice vers des individus non humains mais néanmoins considérés comme semblables à plusieurs égards.

[4] Dworkin, 1977, p. 370.

besoin ou de mérite. Au contraire, ce qu'elle exige – du juge, par exemple – c'est de ne juger *que* sur ceux de ces critères qui sont considérés comme pertinents[1]. Elle ne demande donc pas de traiter de la même manière une personne coupable et un innocent – traitement égal –, mais de traiter les coupables de la même faute de la même manière, qui qu'ils soient. De même, appliquée à l'action étatique, l'impartialité demande d'aider ceux qui sont dans le besoin davantage que les autres, mais sans considération de personne.

Dans une société qui se veut impartiale, il se peut que certaines choses doivent être distribuées de manière égale – les droits fondamentaux, le respect et les opportunités politiques, par exemple – tandis que d'autres doivent l'être de manière inégale – les soins de santé et les récompenses économiques, par exemple[2]. De manière générale, on peut dire que par rapport à l'idée d'égalité, celle d'impartialité est plus *attentive aux différences*. Dans l'objectif de ne favoriser injustement personne, on doit notamment faire attention aux différences de prétentions (*claims*)[3]. Différentes personnes peuvent émettre des prétentions inégalement légitimes à un bien ou à un type de traitement. Une distribution strictement égale de ressources, par exemple, peut de ce point de vue s'avérer très injuste[4]. D'ailleurs, quasiment aucun auteur (Babeuf serait l'exception) ne défend l'égalité simple et stricte des conditions matérielles d'existence[5]. On parlera plutôt de droits égaux, d'égales opportunités ou d'égal statut – à quoi l'on voit que le langage de l'égalité est prégnant –, mais tous ces idéaux sont compatibles avec des inégalités de revenu. Ce que rejette l'impartialité, ce n'est pas toute forme d'inégalité, mais toute forme de privilège injustifiable[6].

---

[1] Stone, 2011, p. 78-79. Voir Mill (1863, p. 45) pour une formulation antérieure : « En bref, l'impartialité, comme obligation de justice, peut-être vue comme exigeant de n'être influencé que par les considérations supposées influencer le cas particulier à traiter ».

[2] Gosepath, 2001, p. 9.

[3] Stone, 2011, p. 79.

[4] Voir Sen, 1992 ; Dworkin, 2000.

[5] Gosepath, 2001, p. 10-13.

[6] Barry, 1995, p. 7-8. Cette distinction entre égalité et impartialité est fondamentale, et il est à cet égard intéressant de constater que Barry lui-même, alors qu'il est l'un des plus ardus défenseurs de l'impartialité, semble commettre l'erreur dans son livre consacré au multiculturalisme (2001). Alors qu'il défendait auparavant l'impartialité (1989 ; 1995), il ne parle plus que d'égalité et d'un système de lois et de règles sociales égales pour tous, refusant des exemptions ou accommodements raisonnables qui pourraient pourtant être considérés comme plus impartiaux étant donné le biais

Si le langage de l'égalité est si prégnant aujourd'hui – et largement préféré dans le débat public à celui de l'impartialité – c'est sans doute parce que nos sociétés sont à ce point inégalitaires que les mouvements sociaux se sont historiquement rassemblés autour de demandes de *davantage* d'égalité[1] (plutôt qu'une égalité stricte des conditions matérielles d'existence). Aujourd'hui encore, il est plus que probable qu'il existe davantage d'inégalités injustes que d'égalités injustes. En effet, la plupart des distributions injustes résultent d'abus d'un pouvoir inégal tolérés par les États, tandis qu'une égalité injuste serait vraisemblablement le fruit d'un État strictement égalitariste, beaucoup plus rare (si pas inexistant). En d'autres termes, les inégalités surgissent naturellement, pas l'égalité. Les gens continuent donc de demander plus d'égalité, bien que l'égalité ne soit pas nécessairement toujours juste[2]. De ce point de vue, on peut également se demander pourquoi un certain nombre de philosophes insistent sur la connexion entre justice et égalité alors même que leurs conceptions de la justice admettent des formes d'égalité injuste[3].

Si l'égalité n'est pas toujours juste, il existe cependant une tradition consistant à reconnaître une certaine présomption favorable à son égard[4]. Du fait que l'égalité morale fondamentale entre êtres humains[5] est peu contestée (dans le monde philosophique), on infère souvent une présomption favorable à l'égard d'une distribution égale. Si l'on entend par là une égalité des ressources, c'est une erreur. Les êtres humains étant caractérisés par une série de différences de capacités et de besoins, respecter leur égale dignité n'implique aucunement de préférer une distribution égale des ressources. On peut peut-être entendre par là une égalité des opportunités – de bien-être[6], ou d'accès aux avantages[7] –, mais un tel objectif demandera de consacrer une attention et des ressources très inégales à différents individus. En somme, la présomption de justice en

---

chrétien affectant notre système de lois et règles sociales (voir Laborde, 2008 et, plus bas, § 2.5.E).

[1] G. A. Cohen, 2011, p. 121.

[2] Pour un point de vue contraire, voir Segall, 2012.

[3] Voir par exemple la discussion des thèses de G. A. Cohen (2008 ; 2011) par Hurley (2003), Scheffler (2010, p. 192) et Otsuka (2010). En réaction à des objections similaires, Temkin (2017, p. 55-56) a fini par reconnaître que sa conception de la justice visait plutôt l'*équité comparative* que l'*égalité* stricte.

[4] Rawls, 1971 ; Barry, 1989 ; G. A. Cohen, 2011 ; Gosepath, 2001.

[5] Présupposition indépendante de l'hypothèse d'égale *qualité morale*.

[6] Arneson, 1989.

[7] G. A. Cohen, 2011.

faveur de l'égalité est trompeuse[1]. Une distribution strictement égale n'est impartiale que si aucune différence entre les personnes concernées ne justifie un traitement différencié.

G. Impartialité et cohérence

L'impartialité est en réalité plus proche de la cohérence que de l'égalité, et c'est à Aristote que l'on doit l'une des premières formulations de cette distinction. La justice, proclame-t-il, c'est l'égalité, mais seulement pour les égaux[2]. Ce que la justice exige à ses yeux, c'est la cohérence[3] et la proportionnalité. Tous ceux qui appartiennent à une même catégorie doivent être traités de la même manière, mais certaines différences justifient un traitement inégal. C'est ce que Perelman considère comme le principe de justice *formelle*, qui unit l'ensemble des conceptions de la justice *concrète* : « celui qui demande que l'on tienne compte du mérite, voudra que l'on traite de la même façon les personnes ayant un mérite égal ; le second voudra que l'on réserve un traitement égal aux personnes ayant les mêmes besoins ; le troisième demandera un traitement juste, c'est-à-dire égal, pour les personnes de même rang social, etc.[4] ».

Cette définition formelle de l'impartialité comme cohérence possède une force intuitive certaine, qui explique sa permanence à travers les âges, mais elle engendre également bien des difficultés. Elle s'applique en effet plus aisément à la justice légale qu'à la justice sociale. Dans le premier cas, il va de soi que le juge doit appliquer une sanction égale à des délits égaux, par exemple. Dans le second cas, par contre, il ne s'agit pas de faire justice par rapport à des faits ou des actes, mais de traiter justement des personnes. Or, il existe des milliers de différences entre individus qui pourraient potentiellement justifier un traitement différencié. Comme le souligne John Kane, l'histoire est pleine de traitements cohérents et pourtant profondément injustes[5]. La domination masculine, l'apartheid ou le nazisme peuvent revêtir une forme parfaitement cohérente. Les égaux sont traités comme des égaux, et les autres – les femmes, les noirs, les juifs – différemment, mais de manière cohérente.

---

[1] Voir Kane, 1996a et 1996b ; Anderson, 1999; Hurley, 2003 ; Shapiro, 2012 ; Frankfurt, 2015, ch. 2.

[2] Aristote, *La Politique*, Livre III, ch. 9 ; *Éthique à Nicomaque*, Livre V.

[3] Selon Bernard Gert, le lien entre impartialité et cohérence n'est toutefois ni nécessaire, ni suffisant. On peut être cohérent sans être impartial et impartial sans être cohérent (Gert, 2005, p. 133-134).

[4] Perelman, 1972, p. 26.

[5] Kane, 1996a.

Tout l'enjeu d'une réflexion sur la justice comme impartialité consiste donc à déterminer les distinctions qui justifient moralement un traitement égal et celles qui justifient un traitement différent.

2.2. Construire un jugement impartial

A. Trois méthodes pour gagner en impartialité

Pour nourrir un tel jugement, gagner un « point de vue moral » impartial, différentes expériences de pensée ont été imaginées. Une des plus anciennes est celle du spectateur impartial, théorisée par David Hume et Adam Smith. Elle consiste à observer nos propres sentiments « à une certaine distance de nous-mêmes »[1], « avec les yeux des autres, ou comme les autres les observeraient »[2]. Smith, constatant qu'il nous arrive fréquemment de désapprouver notre propre conduite, suggère que nous agissons alors comme nous glissant dans la peau d'un autre et nous observant de manière impartiale, désintéressée. Ce faisant, l'agent moral que nous sommes tous potentiellement se divise en un juge et un jugé. Le second courtise la sympathie du premier, auquel il prête les sentiments qu'il a observés chez les autres, et cherche donc à conformer sa conduite à ces attentes morales du spectateur.

Tandis que Hume cherchait principalement à *expliquer* par ce biais la formation des jugements moraux, le principe du spectateur « judicieux » a ensuite été utilisé pour *évaluer* et *justifier* des règles et principes moraux[3]. Il est devenu le spectateur « impartial » chez Smith, puis a sans doute influencé le principe d'universalisation de Kant[4] et le « point de vue de l'univers » de Sidgwick[5]. Cette méthode a souvent été invoquée par les philosophes utilitaristes, jusqu'à ce que John Harsanyi lui substitue celle du voile d'ignorance, qui consiste à jeter un voile sur l'identité d'un agent rationnel pour le forcer à prendre en égale considération l'utilité de tous dans son raisonnement, même si ce raisonnement est égocentré[6].

Rawls s'est ensuite réapproprié cet outil du voile d'ignorance pour en proposer une utilisation non plus utilitariste, cette fois, mais contractualiste. Ce que des individus rationnels choisiraient comme

[1] Smith, 1759, p. 171.
[2] Smith, 1759, p. 172.
[3] D'Agostino, 2008.
[4] Voir Sen, 2009, p. 164.
[5] Voir Audard, 1999.
[6] Voir Barry, 1989, p. 76-77.

principes de justice dans une position originelle d'ignorance (de sa position sociale et de ses convictions particulières) constitue la base d'un contrat social équitable. À partir d'une telle expérience de pensée, Rawls estime qu'on dérive plutôt ses deux principes de justice qu'un principe utilitariste. Cette affirmation est cependant largement controversée. Il semble en réalité que cette expérience de pensée puisse déboucher sur des principes différents selon l'aversion au risque des agents placés sous voile d'ignorance[1].

Je vais commencer par examiner une série de critiques adressées au voile d'ignorance dans un cadre constructiviste. Le constructivisme moral consiste à affirmer que les principes moraux, ou justes sont ceux qui seraient adoptés par des personnes dans certaines conditions contre-factuelles favorables au jugement moral. J'examinerai ensuite la remise en cause par G. A. Cohen du projet général de construction de principes de justice par le biais d'expériences de pensée.

La raison pour laquelle Thomas Scanlon suggère de rejeter l'expérience de pensée du voile d'ignorance, c'est parce qu'elle ne rend pas adéquatement compte de nos motivations morales[2]. Le voile d'ignorance est un procédé astucieux pour contrer la partialité de nos jugements, mais il introduit un décalage entre l'attitude purement intéressée qu'on peut y manifester et l'attitude désintéressée qui doit ensuite nous faire respecter les principes de justice sélectionnés sous ce voile. Or, si nous cherchons à formuler des règles de conduite ou des principes de justice impartiaux, c'est avant tout, selon Scanlon, parce que nous sommes habités d'un désir de pouvoir justifier nos actions auprès des autres. Ce qui est au fondement de la morale est la recherche d'accords raisonnables plutôt que d'un avantage mutuel[3]. Dès lors, on pourra dire qu'un acte est moralement condamnable – ou un principe d'organisation de la société injuste[4] – s'il pouvait faire l'objet d'une objection raisonnable de la part d'une personne bien informée et désireuse de trouver un accord non coercitif avec les autres. En d'autres termes, pour construire un jugement impartial, Scanlon nous invite à imaginer une discussion libre et informée entre toutes les personnes affectées par la décision, chacune possédant un droit de veto pour peu qu'elle en fasse un usage raisonnable. Ce qui est entendu par le qualificatif « raisonnable » est évidemment sujet à débats, mais une condi-

[1] Sur les implications anti-égalitaires du voile d'ignorance rawlsien, voir Roemer, 2006.
[2] Scanlon, 1982, p. 125.
[3] Scanlon, 1982, p. 136, note 10 ; Barry, 1989 ; 1995.
[4] C'est Barry (1995) qui suggère d'utiliser le contractualisme scanlonien dans l'évaluation de nos principes de justice sociale.

tion minimale pour qu'une objection soit raisonnable est que la personne qui la formule n'accorde pas à ses intérêts une importance plus grande qu'à ceux des autres.

Outre le fait qu'elle ne rende pas bien compte de nos motivations morales, un autre défaut de la position originelle rawlsienne est qu'elle ne prend pas suffisamment au sérieux la pluralité et la distinction entre personnes qui font pourtant l'objet du rejet de l'utilitarisme par Rawls[1]. En même temps que l'utilitarisme, Rawls rejette le modèle du spectateur impartial – auquel il l'associe erronément[2] – sous prétexte qu'il « conduit à une fusion impersonnelle de tous les désirs dans un seul système de désir »[3]. Il semble cependant retomber dans le même piège avec sa position originelle, qui a pour effet de ramener toutes les considérations possibles et formes de rationalité à un unique choix rationnel (au sens étroit)[4]. Or, à titre d'exemple, l'arbitrage entre l'égalité et l'efficacité proposé par le principe de différence, qui enjoint à maximiser les attentes associées à la pire position sociale, ne va pas de soi. Il est le fruit d'une rationalité maximisatrice, à laquelle peut s'opposer une rationalité plus égalitariste, ou plus frugale.

Bien qu'il soit plus malaisé de s'imaginer dans la « position originelle » scanlonienne que dans la rawlsienne, il me semble que la formule de Scanlon est effectivement plus en phase avec nos expériences morales et permet d'éviter toutes les confusions qui ont entouré l'usage par Rawls de la théorie du choix rationnel pour décrire nos jugements moraux. Une des critiques les plus fameuses, à cet égard, est venue d'Habermas, dont le travail sociologique insiste précisément, nous l'avons vu, sur la différence entre les registres de la rationalité stratégique et de la rationalité communicationnelle, rationalité proprement morale[5]. Aux yeux d'Habermas, aucun modèle hypothétique ne peut remplacer l'interaction *réelle* entre individus *différents* ancrés dans des contextes culturels *spécifiques*. Pour

---

[1] Barry, 1995, p. 59.

[2] Étant donné que Smith était très critique vis-à-vis de l'utilitarisme. Voir Sen, 2009, p. 176-178.

[3] Rawls, 1971 (trad. fr. 1997, p. 218).

[4] Rawls reconnaît lui-même qu'un seul individu suffirait derrière le voile d'ignorance, puisque tous devraient opérer le même choix. Voir Rawls, 1971 (trad. fr. 1997, p. 171) : « les restrictions doivent être telles que les mêmes principes soient toujours choisis » et « puisque les partenaires ignorent ce qui les différencie, et qu'ils sont tous également rationnels et placés dans la même situation, il est clair qu'ils seront tous convaincus par la même argumentation ». « C'est pourquoi nous pouvons comprendre l'accord conclu dans la position originelle à partir du point de vue d'une personne choisie au hasard. »

[5] Habermas, 1981.

autant, la prise en compte de la singularité subjective ne condamne pas à l'irréductibilité d'un point de vue à l'autre, à l'irréconciliabilité des perspectives individuelles. En effet, la discussion possède une fonction « décentrante », et c'est en raison de ce décentrement respectif de ceux qui prennent part à la discussion en étant motivés par l'entente qu'on peut espérer un gain d'impartialité[1]. On voit donc que l'approche morale d'Habermas[2] est extrêmement proche de celle de Scanlon. Mais là où le premier vise à élucider les conditions d'évaluation des jugements moraux dans les *interactions communicationnelles*, le second vise les conditions de formation du jugement moral au sein d'une *conscience individuelle*.

Amartya Sen, pour sa part, s'en prend également à la position originelle rawlsienne, à laquelle il reproche notamment de n'engendrer qu'une impartialité « fermée », dès lors que les principes de justice sont choisis par les représentants d'une société particulière[3]. La démarche du spectateur impartial de Smith, que Sen cherche à réhabiliter, possède au contraire cet avantage de permettre l'introduction de « jugements émis par des personnes désintéressées venues également d'autres sociétés »[4], contribuant à construire une impartialité plus « ouverte », plus décentrée. Tandis que le voile d'ignorance empêche les biais et préjugés de classe et neutralise les conceptions du bien, il ne parviendrait pas à exclure d'éventuels biais « localistes », liés à une culture particulière.

Si l'on voit aisément l'importance d'un regard éloigné pour la quête d'impartialité, il est plus difficile de voir comment l'expérience de pensée du spectateur impartial peut amener ce décentrement culturel. Cela demeure inévitablement un exercice de pensée réalisé par une personne située. Les remarques de Smith et Sen sur le localisme des valeurs enjoignent certainement à ouvrir notre réflexion au maximum de perspectives possibles et à faire preuve de faillibilisme. Mais imaginer un spectateur impartial ne résoudra pas le problème des biais positionnels

---

[1] Rawls lui-même reconnaît d'ailleurs cette vertu des discussions réelles : « l'échange d'opinions avec d'autres contrôle notre partialité et élargit notre perspective ; cela nous amène à voir les choses de leur point de vue et met en évidence les limites de notre vision » (Rawls, 1971, p. 358, trad. personnelle). Cela laisse penser qu'il voit dans le voile d'ignorance une méthode de décentrement quand les discussions ne sont pas possibles.

[2] Voir Habermas, 1983 ; 1991 ; Ferry, 1994 ; McCarthy, 1994 ; Nino, 1996. Bien qu'il soit associé au constructivisme moral, Habermas se défend de proposer une méthode permettant de construire des jugements individuels impartiaux. Il se contente de *reconstruire* les conditions discursives dans lesquelles la rationalité normative peut se déployer au mieux et gagner en impartialité.

[3] Sen, 2009, ch. 6.

[4] Sen, 2009, p. 164.

bien mis en évidence par Sen, à savoir le fait que nos jugements sont toujours arrimés à notre expérience[1]. En outre, même si une personne était capable de l'abstraction nécessaire à la formulation d'un jugement parfaitement impartial et informé – ce qui est largement contre-intuitif – il n'y aurait aucun moyen pour les autres de vérifier l'impartialité de son jugement[2].

Là où Sen soulève toutefois un défaut important dans la position originelle rawlsienne, c'est quand il met en avant le biais national lié à l'*usage* que Rawls fait de cette expérience de pensée. Puisque les contractants sont invités à choisir des principes distributifs pour leur propre société, ils peuvent aisément négliger l'impact des politiques nationales sur les étrangers. Pour pallier ce problème, on pourrait imaginer une position originelle globale qui réunirait non pas les représentants des peuples, mais les citoyens du monde entier. Le fait que Rawls refuse cette option[3] n'implique toutefois pas que la « négligence par exclusion » dénoncée par Sen constitue un motif de rejet de l'outil du voile d'ignorance.

De sorte que la critique adressée par Sen à Rawls sur la question de l'impartialité débouche difficilement sur la revalorisation du spectateur impartial. Si l'on veut éviter les biais positionnels, il convient d'inclure toutes les perspectives imaginables ; c'est cette même idée qui est au cœur des théories morales d'Habermas et Scanlon. Soit on rejette tout exercice de pensée monologique où l'« autre concret » est remplacé par un « autre généralisé »[4], et on fait reposer tout espoir d'impartialité sur un processus délibératif inclusif, dénué de rapports de force, ininterrompu et visant l'entente – perspective d'Habermas. Soit on cherche à anticiper les résultats d'une telle procédure idéale de discussion afin de nourrir de substance le débat moral – perspective de Scanlon[5]. Dans tous les cas, c'est la discussion plutôt que le désintéressement ou l'ignorance qui semble offrir les meilleures perspectives d'impartialité.

Il est intéressant de confronter cette conclusion théorique à une expérimentation pratique. Des chercheurs de l'université de Turku, en Finlande, ont mené l'expérience amusante et instructive consistant à

---

[1] Sen, 2009, p. 216.

[2] Friedman, 1989.

[3] Voir Rawls, 1999.

[4] Benhabib, 1986 ; S. O'Neill, 1997, p. 48.

[5] Sen n'a d'ailleurs que de bons mots pour le contractualisme scanlonien, dont il reconnaît qu'il est beaucoup plus proche de la démarche du spectateur impartial que ne l'est le contractualisme rawlsien (Sen, 2009, p. 247-250). Ce qu'il ne semble pas voir, c'est que la perspective de Scanlon rend superflu le retour à Smith.

comparer les résultats distributifs de choix opérés par des individus placés dans des situations simulant 1) le modèle du spectateur impartial ; 2) la position originelle rawlsienne ; 3) la situation hypothétique scanlonienne[1]. Dans le premier cas, un participant décidait de la répartition d'une somme donnée entre trois autres participants. Dans le second, trois participants décidaient ensemble de la répartition entre des positions qui leur seraient ensuite attribuées au hasard. Dans le troisième, ils décidaient de la répartition entre eux, en connaissant leur « position sociale ». Autant dans le modèle rawlsien que dans le scanlonien, chaque participant était doté d'un droit de veto, mais l'unanimité était financièrement stimulée[2]. Dans chaque cas, la taille du gâteau augmentait avec des distributions plus inégales.

Les conclusions qu'on peut tirer de cette expérience sont intéressantes. D'abord, la procédure du voile d'ignorance ne semble pas favoriser une distribution de type maximin, ni utilitariste, mais plutôt une distribution qui maximise le revenu moyen tout en assurant un plancher. Les participants, agissant de manière essentiellement intéressée, semblent opter pour un compromis entre maximisation des gains potentiels et sécurité. C'est la procédure du spectateur impartial qui s'est avéré la plus égalitariste, devant la scanlonienne et la rawlsienne. La raison semble être que le spectateur impartial est totalement désintéressé, n'étant pas rétribué en fonction de son choix. Les participants dans cette position justifient dès lors leurs choix au nom de principes de justice. Or, puisqu'aucun critère de besoin, de mérite ou autre ne distingue les participants récipiendaires, la distribution la plus égale est sans doute la plus impartiale. La procédure scanlonienne débouche quant à elle sur des distributions plus variées, mais incite également davantage que le voile d'ignorance à prendre en considération des principes de justice. Ce qu'il est intéressant de constater – et je reviendrai dans la section suivante sur ce point – c'est que la procédure scanlonienne n'arrive cependant pas à exclure des

[1] Herne & Mård, 2008.

[2] Un des défauts de cette expérience est que ses auteurs n'ont pas suffisamment perçu la différence entre les approches rawlsienne et scanlonienne, ne les faisant différer que par la présence ou non d'un voile d'ignorance. L'expérience incitait chaque groupe, à part dans le cas du spectateur impartial, à l'unanimité. Or, dans l'approche rawlsienne, il n'est pas nécessaire que les individus délibèrent dès lors que tous sont censés rationnellement opérer le même choix (voir plus haut). Par ailleurs, chez Scanlon, l'unanimité n'est pas incitée, mais *contrainte*. Constat intéressant, cependant : le seul groupe qui n'est pas parvenu à l'unanimité était placé sous voile d'ignorance, là où Rawls imaginait qu'il n'était même pas la peine de discuter, tant l'unanimité allait de soi (tandis que Scanlon n'excluait pas une pluralité d'accords raisonnables).

considérations d'efficience, même si les considérations de justice dominent.

Ces résultats semblent plaider en faveur de Sen, Smith et du spectateur impartial. Cependant, c'est quand on cherche à importer cette méthode dans la vie réelle qu'elle perd son attrait. En effet, pour ce qui concerne la distribution des avantages et charges de la vie sociale, on ne trouvera jamais personne qui occupe une position de désintéressement total. Comme le dit Rawls, il y a nécessairement « conflit d'intérêts puisque les hommes ne sont pas indifférents à la façon dont sont répartis les fruits de leur collaboration, car, dans la poursuite de leurs objectifs, ils préfèrent tous une part plus grande de ces avantages à une plus petite »[1]. Si l'on cherche à construire des décisions impartiales au sein de la société, il faudrait donc a priori préférer la voie pavée par Scanlon et Habermas.

B. Limites de l'approche constructiviste

Rien ne garantit cependant que les conclusions auxquelles arrivent les contractants dans les expériences de pensée constructivistes soient justes plutôt que collectivement rationnelles, ce qui n'est pas nécessairement la même chose. C'est en raison de ce risque que G. A. Cohen a développé une critique générale de l'approche constructiviste de la justice, cette dernière consistant à ses yeux à considérer comme justes des principes qui seraient adoptés dans une expérience de pensée du type de l'observateur idéal, du voile d'ignorance ou de la discussion scanlonienne[2]. Ces méthodes ont pour point commun de dénaturer l'idée de justice en la façonnant sur base de présuppositions factuelles ou en la mélangeant avec des considérations autres. Sous voile d'ignorance, par exemple, les contractants sélectionnent la meilleure option possible. Cependant, ce qui est perçu comme la *meilleure* option n'est pas nécessairement l'option la plus *juste*.

Pour illustrer cet argument, Cohen utilise l'exemple du principe de différence de Rawls, qui autorise les personnes talentueuses à exiger des avantages personnels au nom de l'intérêt commun[3] (mais dans leur intérêt

---

[1] Rawls, 1971 (trad. fr. 1997, p. 30).

[2] G. A. Cohen, 2008, p. 274-275. Cohen précise qu'il ne s'en prend pas au constructivisme en général, seulement à son application à la détermination de principes de justice.

[3] Il est important de noter que la notion d'intérêt commun est toujours relative à une comparaison implicite (Barry, 1965, p. 192-194). En l'occurrence, le principe de différence est dans l'intérêt des plus démunis *si l'on compare à une situation où les personnes talentueuses ne coopèrent pas*. Par contre, il n'est pas dans leur intérêt si l'on compare à

propre en particulier). Il estime qu'un tel principe serait mieux décrit comme une règle de régulation que comme un principe de justice[1]. Une règle de régulation consiste en un jugement « toutes choses prises en compte », qui fournit une maxime d'action en fonction d'une série de visées normatives et de présuppositions factuelles sur les conséquences anticipables. Puisque les personnes qui ont des talents utiles à la société sont en partie mues par leur intérêt personnel et qu'il est bénéfique à la société dans son ensemble qu'elles travaillent dur (considération d'efficacité), une règle de régulation pourrait recommander de sacrifier un peu de justice à l'efficacité pour peu que cette dernière soit mise au service des moins bien lotis. Mais la justice, selon Cohen, exigerait des personnes talentueuses qu'elles fournissent un effort volontaire[2] et ne tirent pas profit de leur position de négociation favorable pour s'attirer des avantages moralement injustifiés.

Le problème du cadre rawlsien est qu'il est condamné à confondre règles de régulation et principes de justice. La démarche est d'emblée biaisée dans ce sens dès lors qu'il est demandé aux contractants de (ou qu'ils sont supposés) choisir le cadre institutionnel qui maximiserait leurs gains potentiels. Ils sont d'ailleurs décrits comme « rationnels et mutuellement désintéressés »[3], ce qui exclut qu'ils réfléchissent à la justice véritable des principes qu'ils choisissent. Or, ce qu'il est rationnel que des individus fassent est distinct de ce qu'ils feront nécessairement en réalité, notamment parce qu'ils sont parfois mus par des considérations d'équité. Reprenons par exemple le jeu de l'ultimatum[4]. Certains modèles économiques s'attendraient à ce que des agents rationnels acceptent toute distribution autre que 1-0 étant donné qu'elles sont toutes mutuellement avantageuses et que chacun est supposé préférer quelque chose à rien. Or, en réalité – même face à un montant élevé – les gens préfèrent parfois repartir les mains vides qu'accepter une distribution trop injuste[5].

---

une situation où tout le monde contribue volontairement et sur un pied d'égalité à l'effort social.

[1] Sur cette distinction, voir G. A. Cohen, 2008, p. 263 sq.

[2] Ce qui n'implique pas de travailler au maximum de ses capacités afin de maximiser les opportunités des plus démunis. L'*ethos* égalitariste que défend Cohen laisse une place à la liberté d'occupation. Voir plus haut, § 2.1.C, ainsi que G. A. Cohen, 2008, ch. 5.

[3] Rawls, 1971 (trad. fr. 1997, p. 40).

[4] Voir section 2.1.D. Pour rappel, deux joueurs (J1 et J2) peuvent se partager un certain montant d'argent. J1 peut proposer n'importe quelle distribution, mais si J2 rejette l'offre, les deux joueurs finissent les mains vides.

[5] Bearden, 2001. Une étude internationale (Henrich et al., 2005) a montré que personne n'acceptait une offre inférieure à 15% du montant total. Une étude

De ce fait, des personnes prioritairement concernées par des considérations d'équité pourraient raisonnablement rejeter le principe de différence. Mais même si elles acceptaient une telle distribution – certes inique, mais avantageuse –, le simple fait d'avoir été acceptée ne transformerait pas cette distribution en une distribution juste. La valeur normative d'un choix dépend de son contexte et des options alternatives. Si l'option « effort volontaire » n'est pas sur la table et que les contractants préfèrent plus à moins en toutes circonstances, ils adopteront le principe de différence. Mais cela ne nous dispense pas de demander pourquoi l'option « effort volontaire » n'est pas sur la table[1].

Étant donné qu'on peut imaginer une objection raisonnable au principe de différence, on pourrait penser, contrairement à l'argument de Cohen, qu'il n'y a de problème que dans la position originelle rawlsienne et non dans le constructivisme en général. Ce problème pourrait ne tenir qu'à une confusion tenace, chez Rawls, entre deux principes antagonistes que sont l'avantage mutuel et l'impartialité[2]. Cependant, même l'auteur auquel nous devons cette importante distinction – Barry – ne semble pas percevoir que le principe de différence, dont il défend également une version, accepte comme juste l'usage du pouvoir de négociation qui est précisément l'élément qui lui fait rejeter la justice comme avantage mutuel au profit de la justice comme impartialité[3].

Une question intéressante consiste alors à se demander si Barry aurait évité ce problème en utilisant son propre cadre constructiviste (emprunté à Scanlon) pour évaluer le principe de différence. Étant donné que le dernier tome de son *Traité sur la justice sociale* qui se donnait cette ambition n'a jamais été publié, la réponse ne peut être que spéculative. Mais on peut douter que le cadre scanlonien qu'il suggère d'utiliser débouche sur un rejet net du principe de différence. Certes, au contraire du cadre rawlsien, les contractants ne cherchent pas à maximiser leurs avantages, mais sont plutôt mus par le souhait d'obtenir un accord raisonnable. Cela permet déjà de faire droit à une plus grande pluralité de motivations, et l'on

---

antérieure avait relevé que les offres à moins de 30% étaient souvent rejetées, et ce même quand des sommes équivalentes à trois mois de salaire étaient en jeu (Bowles & Gintis, 2008).

[1] Voir G. A. Cohen, 2008, ch. 1. Il est possible de défendre le principe de différence sans se référer aux incitations financières, au nom par exemple d'un principe d'allocation efficace des ressources en fonction de la capacité d'investissement. Voir Van Parijs, 1999. Cela n'affecte cependant pas mon propos pour ce qui concerne le constructivisme.

[2] Barry, 1989 ; 1995.

[3] G. A. Cohen, 2008, p. 110-111.

pourrait dès lors s'attendre à ce que les contractants prennent en compte des considérations d'équité – ce dont témoigne d'ailleurs l'expérience finlandaise[1]. Dans cette perspective, le principe de différence *pourrait* faire l'objet d'une objection raisonnable de la part des moins talentueux. Il n'est toutefois pas garanti que cela soit le cas. On ne peut en effet pas exclure la tentation pour les moins talentueux d'opter pour un avantage plus grand – au prix de l'équité – s'il est suffisamment attractif. Si, par exemple, les talentueux disent aux autres qu'ils voudraient bien, en principe, contribuer volontairement à l'effort social, mais qu'ils pèchent simplement par faiblesse de volonté et ont besoin d'incitations pour cette raison, les autres pourraient tout à fait répondre : « *fair enough*[2] ; ne sacrifions pas stupidement des gains de productivité à cause de principes moraux rigides », et opter pour le principe de différence.

Par ailleurs, imaginons que les contractants soient habités d'un réel désir d'impartialité et en outre poussés dans ce sens par la structure du cadre constructiviste scanlonien. Pour peu qu'ils aient une compréhension nagelienne de ce qu'est une objection raisonnable – c'est-à-dire qu'ils estiment « raisonnable » de faire des concessions à l'intérêt personnel[3] –, ils pourraient en arriver à des décisions qui favorisent injustement ceux qui sont mus par leur intérêt personnel au détriment des altruistes. Cela illustre encore la thèse de Cohen : l'approche constructiviste de la justice sociale ne débouche pas nécessairement sur des principes de justice – du moins pas au sens où la justice est distincte de l'efficacité et d'autres considérations factuelles.

Il faut cependant noter une distinction importante entre Rawls, Scanlon et Barry. Contrairement à Rawls, Scanlon ne cherche pas à dériver des principes de justice (ni des règles morales) à partir de sa méthode constructiviste. Dans une perspective fallibiliste[4], il admet la possibilité que son expérience de pensée puisse déboucher sur une diversité de principes. Barry, pour sa part, n'affirme pas que le fait de passer le test scanlonien suffise à faire d'un principe de justice un principe impartial. Il

---

[1] Voir plus haut, Herne & Mård, 2008.

[2] L'expression anglaise illustre bien qu'on accepte un compromis entre considérations d'équité et autres considérations, parce que l'équité est *suffisamment* (pas entièrement) préservée.

[3] Voir Nagel, 1991 et les critiques que lui adresse G. A. Cohen, 2011, p. 203-10.

[4] La démarche de Rawls est également faillibiliste dès lors qu'il admet la possibilité que d'autres arrivent à des conclusions différentes à partir de la même méthode. Voir Shapiro, 2003b, p. 120. La différence avec Scanlon et Habermas, c'est que Rawls prend davantage de risques, et non pas qu'il est épistémologiquement naïf.

juge plutôt un tel succès comme un *signe* d'impartialité[1]. Si personne n'a d'objection raisonnable à formuler alors que chacun aurait la pleine liberté de le faire, il existe en effet une forte *présomption* d'impartialité (qu'il est cependant important de distinguer d'une *preuve* d'impartialité).

La critique de Cohen s'applique donc davantage à Rawls qu'à Scanlon et Barry. Qu'en est-il du spectateur impartial de Sen ? Sa capacité d'émettre un véritable jugement de justice dépendra de la question qui lui est posée – selon qu'elle concerne des règles de régulation ou des principes de justice[2] – et du concept de justice qu'il utilise.

En réalité, toute méthode constructiviste est susceptible de mélanger les considérations de justice avec d'autres considérations. Cela dépend d'une part de la conception de la justice – plutôt rawlsienne ou plus égalitariste – que mobilisent les contractants ou l'observateur idéal. Et cela dépend d'autre part du concept de justice qu'on utilise, c'est-à-dire de ce qu'on considère comme un principe de justice – un principe dépendant ou indépendant de présuppositions factuelles, purement distributif ou intégrant des considérations agrégatives[3]. Ainsi, face à la question de savoir si le cadre scanlonien pourrait amener à un rejet du principe de différence sur base d'une argumentation du type de celle de Cohen, Barry laisse planer un doute[4]. Il confesse n'avoir aucune objection *fondamentale* à opposer à Cohen, mais plutôt une objection d'*efficacité*. Or, il juge que les considérations de justice ne doivent pas ignorer celles d'efficacité et estime que chaque société accepte l'idée selon laquelle une inégalité est justifiée[5], ou en tout cas « permissible »[6] si elle bénéficie à tous. Dès lors, si les contractants dans la position originelle scanlonienne pensent de même, ils

---

1 Barry, 1995, p. 7.

2 Dans la perspective de Sen (2009), la question à se poser est encore différente. Rejetant l'approche « transcendantale » de la justice visant à dessiner les contours d'une société parfaitement juste, il met en avant la nécessité de jugements comparatifs sur le caractère plus ou moins juste de divers états de fait. Son spectateur impartial n'a donc même pas pour ambition d'énoncer des principes de justice.

3 On peut s'entendre sur le concept de justice comme refus des distinctions arbitraires sans s'entendre sur cet autre aspect du concept de justice.

4 Voir Barry, 1999, p. 82-83.

5 Barry, 1991, p. 142.

6 Barry, 1998, p. 103. Barry semble avoir quelque peu évolué dans la direction de Cohen, puisque dans son dernier ouvrage il pose la question « jusqu'à quel point devons-nous sacrifier la justice sociale pour fournir des incitants […] ? » (Barry, 2005, p. 139) et suggère en réponse que l'argument des incitants en faveur de l'inégalité a « peu d'appui empirique » (225). Pour éviter toute ambiguïté, Barry aurait dû opérer la distinction de Cohen entre principes de justice et règles de régulation, entre ce qui est juste et ce qui est permissible, ce qu'il ne fait pas clairement.

pourraient ne pas objecter au principe de différence. Mais s'ils ont la même conception et/ou mobilisent le même concept de justice que Cohen, ils le rejetteront. Les méthodes constructivistes ne sont qu'une manière élaborée de présenter la conception de la justice de leur auteur. Ce qui ressort de toute méthode constructiviste dépend largement de la question posée à l'entrée.

Une dernière difficulté de l'approche constructiviste est le passage de l'abstraction au monde réel, où les problèmes d'information surgissent. Chez Rawls et Scanlon, les contractants connaissent pleinement les effets des politiques poursuivies. Or, cette exigence que le choix de principes de justice ne résulte pas de superstitions ou de fausses croyances[1] est extrêmement exigeante. Comme le suggère Barry, les superstitions de certains sont les convictions d'autres, et la majeure part des désaccords sur les questions de justice dérivent d'appréciations divergentes de conséquences[2]. Le problème de l'information constitue donc un problème sérieux lorsqu'on essaye d'implémenter le modèle idéal de délibération dans le monde réel, caractérisé par des décisions politiques parfois très techniques et sur lesquelles les experts eux-mêmes sont en désaccord[3].

Ce que je conclurais de ces considérations, c'est que les expériences de pensée proposées par Rawls, Scanlon et Sen ne doivent pas être complètement abandonnées. Elles demeurent utiles précisément en tant qu'expériences de pensée permettant de *gagner* en impartialité. On en fait cependant un meilleur usage quand on connaît leurs limites. Car si elles aident à penser à ce que serait une société juste, elles peuvent également parfois nous éloigner de la bonne réponse.

C. Impartialité, justification et délibérations

De cette critique de la méthode constructiviste, il serait malheureux de conclure que l'idéal de justification qui l'habite est également indésirable[4]. Certes, des règles de conduite pourraient n'être rejetées par personne dans une procédure de décision et pourtant s'avérer injustes. Cependant, la justifiabilité devant toutes les personnes affectées et l'absence d'objection raisonnable constituent assurément des indices forts d'impartialité. L'impartialité pleine et totale, en effet, est une position de nulle part, qu'aucun humain n'est en mesure d'occuper. Comme nous l'avons vu, il y

---

[1] Rawls, 1971, p. 142 ; Scanlon, 1982, p. 132.

[2] Barry, 1995, p. 69.

[3] C'est ce qui rend peu plausible la conception constructiviste de la justice aux yeux de Roemer (1999, p. 59-62). Barry, 1996, p. 334-335 discute ce problème.

[4] Je remercie Seyla Benhabib pour cette suggestion.

a davantage à attendre de procédures inclusives de discussion que de réflexions monologiques pour nous fournir des principes de justice approchant l'impartialité. Ces procédures délibératives, cependant, n'aboutissent jamais – faute de temps, mais aussi faute de motivations adéquates des participants – à des consensus libres. L'impartialité est donc vouée à demeurer un idéal, un horizon au sujet duquel s'affrontent des interprétations concurrentes. Et c'est pourquoi il est intéressant de s'interroger sur ce qui *pourrait* être justifié devant toutes et tous.

Cet idéal de justification est partagé par de nombreux auteurs contemporains. Il est sous-jacent dans la théorie rawlsienne de la justice, qui introduit l'idée selon laquelle les inégalités doivent pouvoir être justifiables devant ceux qu'elles désavantagent le plus. Il est affirmé plus clairement encore par Scanlon dans sa reformulation de l'idéal contractualiste. Et il constitue, aux yeux de nombreux auteurs, le cœur du libéralisme politique[1] comme de la démocratie délibérative[2]. Sunstein suggère même que l'idéal de justification publique, qu'il décrit explicitement comme une exigence d'impartialité, permet de distinguer la démocratie délibérative de l'autoritarisme (qu'il soit le fait d'une majorité ou d'une minorité)[3]. De sorte que si l'on devait rapporter l'ensemble des droits moraux individuels à un seul, plus fondamental, ce pourrait bien être le *droit à la justification*[4].

C'est parce que nous estimons pouvoir justifier nos jugements moraux par des raisons acceptables par notre auditoire – voire par un « auditoire universel »[5] – que ces jugements s'accompagnent de prétentions à la validité normative[6]. Cependant, ce qu'on considère comme des raisons valides a de bonnes chances de n'être pas perçu de la même manière par autrui, en particulier si nos conceptions du bien et/ou nos intérêts divergent. L'impartialité de justifications potentielles – qui dépend de leur réciprocité et de leur généralité[7] – ne peut dès lors être testée que dans des

---

[1] Ackerman, 1980 ; Waldron, 1987 ; Larmore, 1990 ; Gaus, 1996 ; Quong, 2011. Cet idéal peut même jouer un rôle central dans une perspective socialiste. Voir G. A. Cohen, 2008.

[2] Gutmann & Thompson, 1996, p. 13 ; Benhabib, 2004, p. 14.

[3] Sunstein, 1993, p. 352.

[4] Forst, 2007.

[5] Perelman, 1972, p. 232.

[6] Habermas, 1983 ; Forst, 2007, p. 19.

[7] Forst, 2007, p. 20. L'idée de réciprocité *délibérative* se distingue de la réciprocité *économique* et sa logique d'avantages mutuels. Forst définit la réciprocité délibérative comme suit : ne pas refuser à autrui ce qu'on s'accorde à soi, et ne pas supposer que les autres partagent les mêmes valeurs et intérêts que soi (p. 6). Gutmann et Thompson (1996, ch. 2), pour leur part, font un usage particulier de l'idée de

interactions réelles. D'où l'importance de réfléchir aux conditions de possibilité d'une poursuite de l'idéal délibératif dans le monde réel. Ceci constitue assurément l'apport essentiel de l'approche de l'éthique de la discussion qui, de par son caractère prudent et faillibiliste, échappe en grande partie à la critique de Cohen[1].

Il se peut toutefois que demeurent irrémédiablement des désaccords raisonnables – raisonnables au sens où chacun est de bonne foi et fait usage au mieux de sa raison[2]. Comme le suggère Gerald Gaus, l'ambition de justification est essentielle, mais peu de choses s'avèrent justifiées aux yeux de tous[3]. La fonction de l'État démocratique est dès lors de fournir un cadre au sein duquel s'affrontent des justifications publiques concurrentes et faillibles. Dans ce cadre, la conviction qu'une loi favorise injustement les intérêts ou aspirations de certains ne suffit pas à dispenser d'obéissance à la loi. Ce qui nourrit la légitimité de la loi est la présence d'une procédure incitant à la justification publique et permettant à toutes les parties de contester les justifications offertes, car une telle procédure est favorable à l'impartialité.

Établir le cadre délibératif au sein duquel s'affrontent des justifications concurrentes n'épuise cependant pas les missions de la philosophie politique. L'autolimitation, l'excès de prudence épistémologique d'Habermas explique sans doute qu'il n'ait pas toujours été pris pour interlocuteur par les théoriciens de la justice cherchant à nourrir le débat public de propositions normatives faillibles mais concrètes. Or, dans une visée pragmatique, il me paraît opportun de s'essayer à la formulation de principes de justice impartiaux – en ayant conscience des limitations

---

réciprocité, qu'ils opposent à celle d'impartialité (dont ils font également un usage assez idiosyncratique). Il n'est cependant pas nécessaire d'opposer ces termes. L'attitude de réciprocité est celle qui nous pousse à produire des arguments mutuellement acceptables. Et c'est cette motivation qui nous fait gagner en impartialité. Gutmann et Thompson considèrent d'ailleurs que leur conception de la réciprocité est très proche de la conception de l'impartialité formulée par Barry (p. 366 et 373).

[1] Elle n'y échappe cependant pas entièrement. Cohen jugerait sans doute que, la justice étant indépendante de ce que les gens jugent juste, même une situation idéale de discussion ne déboucherait pas nécessairement sur des décisions justes. Il est vrai que la tendance psychologique universelle à la justification de l'ordre existant peut entraîner une négation collective de certaines injustices (Jost & Kay, 2010, p. 1150), même si des délibérations véritablement inclusives minimisent ce risque.

[2] Larmore, 1990, p. 340.

[3] Gaus, 1996, p. 293.

inhérentes à la réflexion monologique et en soumettant modestement, mais avec conviction, ces propositions au débat public[1].

Une telle approche « a priori » de la justice, défendue par Rawls et Barry contre Habermas, a notamment pour mérite de permettre d'évaluer de manière critique les consensus réels[2]. En effet, un risque qui habite tout consensus est d'être le fruit d'un déséquilibre de pouvoir de négociation qui fait accepter aux plus vulnérables un accord insatisfaisant par crainte de (ou comparaison hypothétique avec) l'absence d'accord. Un consensus peut aussi résulter de l'abstention ou du silence de certains, que ce soit par autocensure, manque de confiance ou pressions de la majorité pour faire taire ou dissimuler des opinions minoritaires[3]. Il peut enfin être le produit de forces hégémoniques[4].

En outre, l'autre avantage de ce qu'Arendt appelait la « pensée représentative »[5], toute monologique qu'elle soit, c'est qu'elle permet de rendre présents dans notre pensée ceux qui seraient absents de toute délibération réelle[6]. On songe bien entendu à ceux qui, vivants, sont dans l'incapacité de s'exprimer et de défendre leur point de vue, mais également aux générations futures vis-à-vis desquelles, du point de vue de l'universalisme moral, nous sommes également obligés. D'une certaine manière, l'approche délibérative induit un biais générationnel. Bien entendu, tout accord résultant de délibérations est susceptible de révisions à travers le temps et les générations, mais il existe cependant de nombreuses décisions que nous devons prendre dans le présent pour les

---

[1] Comme Habermas, Gutmann et Thompson (1996) ne perçoivent pas cette mission que se donnent les théories de la justice. Ils jugent au contraire qu'adopter une théorie particulière de la justice revient à rendre superflues les délibérations démocratiques (p. 229 et 354). Or, encore une fois, il s'agit simplement de *nourrir* ces délibérations.

[2] Barry, 1995, p. 198. Voir aussi Nino, 1996, p. 110-117.

[3] Sur la diversité des consensus « apparents » voir Urfalino, 2007.

[4] C'est même irrémédiablement le cas selon Chantal Mouffe (2000, p. 104). Estimant que les consensus cachent généralement des rapports de force déséquilibrés, ou la suppression de l'opposition, elle juge l'ambition consensuelle indésirable. Mais elle ne semble pas percevoir à quel point l'idéal consensuel, chez Habermas et Rawls, est *contrefactuel* : un consensus n'a de valeur *que s'il est libre et non dominé*. Habermas et Rawls rejoindraient donc Mouffe dans la critique de toute forme de consensus par domination. Au contraire de ce que leur reproche Mouffe (p. 92), l'accord rationnel qu'ils prennent pour idéal régulateur n'a pas pour objectif d'empêcher toute possibilité de *contestation*, mais toute forme d'*objection recevable*. Or, il y a un monde de différence entre ces deux objectifs. L'approche a priori plutôt que strictement délibérative réduit encore, il me semble, la force de cette critique agonistique puisqu'elle permet l'évaluation critique des consensus réels.

[5] Arendt, 1991.

[6] Goodin, 2003.

générations futures, ce qui nous oblige à imaginer devoir les justifier devant elles.

La section qui suit vise à expliciter la manière dont nous pouvons évaluer l'impartialité de projets politiques sans avoir recours à la méthodologie constructiviste.

2.3. L'impartialité comme non-favoritisme

Au vu des difficultés mises en avant dans l'examen des diverses approches constructivistes, une méthode possible pour réfléchir à ce que peuvent être des principes de justice impartiaux pourrait consister à reconstruire la position originelle scanlonienne et se demander cette fois quels principes *ne considérant que la justice pure* pourraient ne faire l'objet d'aucune objection *morale* raisonnable. Des règles de régulation sacrifiant un peu de justice à l'efficacité, par exemple, ne passeraient plus le test. Il est plus aisé, cependant, d'emprunter un chemin plus direct, en retournant à la source, à l'idée de justice comme impartialité, et en tâchant d'en proposer une interprétation aussi cohérente, crédible et juste que possible[1], susceptible de résister aux tentatives de réfutation. Ce faisant, on évoluera progressivement de l'analyse du concept de justice comme impartialité vers le déploiement d'une conception particulière de la justice, c'est-à-dire une interprétation du concept (parmi d'autres possibles). C'est pour distinguer le concept général refusant les distinctions arbitraires entre personnes de l'interprétation particulière que j'en donne que je parlerai au sujet de cette dernière de justice comme « non-favoritisme ».

L'idée d'impartialité s'oppose à la partialité, bien sûr, mais aussi aux privilèges et au favoritisme arbitraires. Shane O'Neill, par exemple, assimile l'impartialité à « l'idée qu'aucune personne ou groupe n'est arbitrairement favorisé »[2]. Elster affirme que « dans la conception de politiques publiques, on devrait traiter les individus impartialement plutôt que favoriser certains groupes ou individus par rapport à d'autres »[3]. L'intuition commune est que, comme l'affirme Goodin, « le favoritisme est certainement l'antithèse de la justice »[4], affirmation dont on retrouve déjà une trace dans la Bible[5] – et sans doute ailleurs encore.

---

[1] J'emprunte cette méthode non constructiviste à Dworkin, 2011.
[2] S. O'Neill, 1997, p. 2.
[3] Elster, 2012, p. 150.
[4] Goodin, 2004, p. 100.
[5] Dans le Deutéronome, plus précisément. Voir Raphael, 2001, p. 12 et 234.

Assurément, certaines faveurs, certains privilèges ne sont pas considérés comme injustes. Que l'on songe au « privilège de l'âge », par exemple, qui justifie une attention particulière aux personnes âgées en raison de leur vulnérabilité. Ce qui importe, d'un point de vue moral, c'est que toute forme de privilège puisse être questionnée et justifiée. Ce sont les privilèges arbitraires – et donc injustifiables[1] – qui sont moralement condamnables. « L'équité exige que personne ne soit avantagé ou désavantagé par des facteurs arbitraires. »[2]

Parmi les justifications morales possibles de privilèges, la présence d'un désavantage préalable est primordiale. L'octroi de privilèges aux personnes handicapées, âgées, enceintes, ou vulnérables pour d'autres raisons, n'est généralement pas sujet à objections raisonnables. Or, c'est cette logique qui réside également au cœur de la discrimination positive. Le désavantage justifie l'avantage, ou l'annule d'une certaine manière : en raison du désavantage préalable, la discrimination est un remède, non une faveur[3]. Parmi ces discriminations positives, celles qui se basent sur un désavantage *constitutif*, tel un handicap, peuvent être permanentes. Mais celles qui se basent sur un désavantage *social*, comme l'appartenance à un groupe ethnique ou social défavorisé, ont vocation à disparaître dans le temps. Elles ont alors une fonction de remède plutôt que de compensation.

Dès lors que la discrimination positive ne compte pas comme une atteinte à l'impartialité, il convient de rejeter fermement toute interprétation de la justice comme impartialité qui prendrait pour point de référence le statu quo. D'après cette interprétation, l'État aurait pour mission de veiller à ce que nul ne soit favorisé par rapport à la distribution *existante* des avantages et charges de la vie sociale. Une telle interprétation de l'impartialité, fréquente dans la théorie constitutionnelle contemporaine[4], avec des conséquences politiques désastreuses, est également en vogue chez les penseurs libertariens. Jan Narveson, par exemple, rejette les

---

[1] Perelman (1972, p. 67) définit une règle arbitraire comme n'étant « pas susceptible de justification ».

[2] Wolff, 1998, p. 106.

[3] La constitution sud-africaine, après un passage en revue des discriminations interdites, précise que toute discrimination est « injuste à moins qu'il soit établi que la discrimination est juste » (Article 9 (5)), formule un peu étrange qui témoigne cependant d'une présomption générale contre la discrimination, tempérée par une ouverture à la discrimination positive. Pour distinguer cette forme d'égalité devant la loi d'une interprétation indûment restrictive, elle précise qu'il est permis de prendre des mesures ayant pour but de protéger ou promouvoir des personnes ou groupes qui sont désavantagés par une discrimination inéquitable.

[4] Sunstein, 1993, p. 348.

droits positifs (ceux qui impliquent une action de l'État[1], tels les droits sociaux) en raison de leur partialité. À ses yeux, de tels droits « pipent les dés en faveur de ceux qui sont dans le besoin »[2], au détriment de ceux qui doivent payer de leurs revenus pour financer ces droits. Pour tenir une telle position, il faut être comme lui convaincu que le « problème cosmique de l'inégalité, comme le problème tout aussi cosmique du mal, n'est pas notre problème »[3]. Or, si l'impartialité importe à nos yeux, c'est parce que nous considérons que les questions de justice sont notre problème, qu'il en va de notre responsabilité morale de ne pas commettre d'injustice, que ce soit par nos actes autant que par notre inaction.

Une interprétation plus correcte du rôle d'impartialité de l'État est par exemple celle qui motiva les gouvernements qui, reconnaissant une forte inégalité de pouvoir de négociation entre employés et employeurs – et donc un avantage injuste pour ces derniers –, recommandèrent la création de procédures de négociation collective et imposèrent aux employeurs de négocier avec les représentants syndicaux élus[4]. La défense de l'État social, en Europe, a également émergé du constat qu'un système de droits « négatifs » – droit de propriété, d'association, de contrat – ne suffisait pas à assurer l'impartialité de l'État. Au contraire, un tel système privilégie les plus riches en les protégeant contre les atteintes à la propriété et à la libre entreprise sans les empêcher d'exploiter les travailleurs rendus vulnérables par la marchandisation de la satisfaction des besoins fondamentaux.

Il n'existe en réalité aucune raison de prendre le statu quo comme point de référence moral, puisqu'il est le produit d'une évolution contingente et n'est en ce sens ni nécessairement juste, ni nécessairement injuste. L'impartialité, entendue comme non-favoritisme, recommande que chaque gouvernement commence par questionner le statu quo. Qui en bénéficie ? Qui est injustement défavorisé ? Comment y remédier sans injustement défavoriser une tierce partie ?

Une telle entreprise fait souvent face à des objections pratiques. On juge l'impartialité impossible, par exemple, dès lors que « toute application d'un ensemble de règles identiques à des individus divers et diversement situés produira des situations contrastées et inégales, et il est par conséquent impossible de maîtriser ou de normer cette diversité sans rompre avec l'impartialité des règles »[5]. De ce point de vue, la recherche

---

[1] La distinction entre droits négatifs et positifs qu'il utilise est éminemment contestable. Voir Holmes & Sunstein, 1999, p. 35-48, ainsi que plus bas, § 4.4.
[2] Narveson & Sterba, 2010, p. 112.
[3] Narveson & Sterba, 2010, p. 112.
[4] Shapiro, 2003a, p. 45-46.
[5] Spitz, 2014, p. 13-14, paraphrasant Hayek.

de justice sociale impliquerait nécessairement la partialité et il faudrait, comme le suggère Jean-Fabien Spitz, rompre avec le « mythe de l'impartialité »[1]. Cependant, comme le reconnaît lui-même Spitz, « la protection égale accordée à des situations inégales est elle-même une forme de partialité qui engage d'une autre manière la puissance publique aux côtés des plus forts »[2]. Ce n'est dès lors pas l'impartialité en elle-même qui constitue un mythe, mais la croyance selon laquelle des droits égaux suffisent à garantir l'impartialité de l'État.

Néanmoins, une autre formulation de cette objection est possible. Elle part de l'observation selon laquelle il est impossible, dans la mise en œuvre de politiques publiques, de ne pas favoriser certains citoyens ou groupes au détriment d'autres. Tout gouvernement est obligé de faire des choix ayant un impact différencié sur ses citoyens, tels que le type de recherche médicale qu'il promeut, d'activités artistiques qu'il subsidie, le lieu où construire un nouvel aéroport, etc[3]. Face à cette difficulté, il est toutefois trop facile de renoncer totalement à l'idéal d'impartialité. Qu'un idéal ne soit pas pleinement atteignable ne signifie pas qu'il ne doive pas être poursuivi[4]. On peut faire des progrès en matière d'impartialité sans qu'elle soit pour autant atteignable.

Certains suggéreront malgré tout de déplacer l'exigence d'impartialité des *conséquences* des politiques publiques vers leurs *intentions* ou leurs *justifications*[5]. Il serait cependant étrange de ne se soucier que des intentions et justifications. En effet, les intentions réelles sont toujours cachées et l'hypocrisie seule suffit à garantir que les justifications offertes au public soient le plus souvent impartiales[6]. Imposer une exigence d'*apparence d'impartialité* n'a dès lors pas beaucoup de sens. Si l'on accepte la présomption défavorable à l'égard des privilèges, la position la plus cohérente est la suivante : l'État doit *viser* une certaine impartialité des *conséquences* (que je précise dans ce qui suit) et être capable de *justifier* ses politiques de manière plausiblement impartiale.

---

[1] Spitz, 2014.

[2] Spitz, 2014, p. 546.

[3] Dworkin, 2000, 410-411.

[4] Songez, pour vous en persuader, au juge qui renoncerait à l'idéal d'impartialité sous prétexte qu'une telle position est impossible. La simple *visée* d'impartialité constitue déjà une différence de taille par rapport à la partialité assumée, différence que vous apprécieriez particulièrement sur le banc des accusés, face à un juge hostile.

[5] Voir Kymlicka, 1989 et Merrill, 2014 sur cette distinction appliquée à l'idéal plus restreint de *neutralité*, sur lequel je reviens dans la section 2.6.

[6] Elster, 1994.

2.4. Impartialité et désavantages

Examiner la justice sociale sous l'angle de l'impartialité revient à se demander dans quelle mesure l'ordre social dans lequel nous vivons privilégie certaines personnes au détriment d'autres. L'État étant, dans le cadre actuel des relations internationales, le garant principal de cet ordre social, on jugera sur cette base l'impartialité de l'État. Mais on peut tout aussi bien s'interroger sur la justice sociale au-delà du cadre étatique[1]. Dans tous les cas, que l'on évalue l'impartialité d'un État ou d'un certain ordre social (voire de l'ordre mondial), on juge toujours une impartialité *vis-à-vis* d'un ensemble déterminé de personnes, *eu égard* à une certaine décision ou distribution[2]. Or, la notion d'impartialité à laquelle je m'intéresse ici est en partie distributive : il s'agit de juger la distribution sociale[3] d'une série d'avantages jugés fondamentaux. Et elle est en partie relationnelle : il s'agit de juger les effets relationnels de la répartition de divers avantages sociaux. Sur cette base, on peut considérer qu'un État ou qu'un ordre social est plus ou moins impartial, vis-à-vis des personnes concernées[4], eu égard à la distribution ou répartition de ces avantages et aux relations qui en découlent.

Il revient alors aux gouvernements de lutter contre les *désavantages fondamentaux*. La section suivante discutera différentes interprétations qui peuvent être données de ce que signifie être désavantagé ou défavorisé. En anticipant quelque peu sur cette discussion, je suggère qu'être (injustement) désavantagé[5] par rapport à ses intérêts fondamentaux (ceux que tous les individus partagent, quelles que soient leurs convictions et leur position sociale), c'est jouir de droits, de ressources initiales, de capacités, d'opportunités, d'un pouvoir social, d'un respect ou d'une

---

[1] Cela paraît même évident dans un monde caractérisé par l'internationalisation des interactions économiques et communicationnelles. N'ayant pas l'espace pour évoquer les nombreux débats qui entourent cette question, je me contente ici de présupposer que ce sont les mêmes critères de justice qui prévalent aux niveaux national et mondial. Pour une bonne introduction à ces débats, voir Van Parijs, 2007.

[2] Gert, 2005, ch. 6.

[3] Qu'elle soit naturelle ou qu'elle résulte de décisions politiques importe peu, puisque le fait de laisser cours à une distribution naturelle *est* également une décision politique.

[4] Je renvoie ici aux débats sur ledit problème de la limite, ou du *demos*, qui oppose ceux qui jugent que les personnes concernées sont l'ensemble des personnes *affectées* par une décision et ceux qui jugent que c'est l'ensemble des personnes *sujettes* à cette décision. Voir Goodin, 2003, ch. 7 ; Fraser, 2009, p. 65 ; Saunders, 2012a.

[5] À mes yeux, de tels désavantages sont toujours injustes, ce pourquoi je me passerai de l'adjectif « injuste » quand je parlerai de ces désavantages.

reconnaissance sociale moindres que les autres[1]. On peut par ailleurs souffrir de désavantages mineurs, mais qui ne soulèvent pas les mêmes considérations de justice. Le fait d'être moins doué que les autres pour un sport, par exemple, est un désavantage, mais cela ne constitue pas une injustice (ou en tout cas pas une injustice sérieuse) tant que cela n'affecte pas nos ressources, nos opportunités, notre reconnaissance sociale ou notre respect de nous-mêmes.

Si l'on focalise ainsi l'ambition d'impartialité sur les intérêts fondamentaux des citoyens, l'impartialité des conséquences paraît déjà plus plausible. Il ne s'agira plus de promouvoir des politiques qui ne (dé)favorisent personne du point de vue d'intérêts particuliers, mais qui ne (dé)favorisent les intérêts fondamentaux de personne. On ne dira donc pas d'une décision de subsidier telle activité plutôt que telle autre qu'elle est *nécessairement* injuste, même si elle a pour conséquence d'en avantager certains et d'en désavantager d'autres. Malgré tout, certains désavantages fondamentaux demeureront très difficiles à éviter ou compenser. Certaines personnes ont en effet des besoins de reconnaissance très particuliers (comme le besoin d'être reconnu pour une activité artistique dans laquelle elles sont nulles), ou des convictions très défavorables (comme la foi dans une religion insistant sur la culpabilité au détriment du bien-être et du respect de soi[2]), sans qu'elles puissent en être tenues responsables. Leurs opportunités de bien-être, leur respect d'elles-mêmes ou leur sentiment de reconnaissance pourraient donc irrémédiablement demeurer inférieurs à ceux des autres.

Quoi qu'il en soit, la question de la faisabilité de l'idéal d'impartialité n'est de toute façon pas décisive. Si le favoritisme est indésirable, il doit simplement être *minimisé*. La mission première de tout gouvernement soucieux de justice est donc d'identifier les principaux désavantages existants et de chercher à les compenser sans causer de désavantages importants pour de tierces parties. Un exemple de politique contre-productive de ce point de vue est la lutte exclusive pour la mobilité sociale, qui peut permettre à certains individus d'un groupe social défavorisé de s'en extraire, mais au détriment du reste du groupe. Ce fut par exemple le cas dans les ghettos noirs américains qui, d'abord relativement hétérogènes d'un point de vue social, ont vu partir tous ceux auxquels les politiques de discrimination positive et de quotas ont permis de s'élever

---

[1] Cette liste n'est pas nécessairement exhaustive, mais me paraît suffisamment inclusive pour rassembler une diversité de perspectives. Comme le dit G. A. Cohen (2011, p. 18), cependant, « ce qui devrait compter comme un avantage […] est certainement une des [questions] les plus profondes de la philosophie normative ».

[2] J'emprunte l'exemple à Scanlon (voir G. A. Cohen, 2011, p. 34).

socialement, et n'ont bientôt plus abrité que les plus désavantagés parmi les désavantagés, avec toutes les conséquences néfastes de la concentration de la misère[1].

Les politiques visant à lutter contre les désavantages doivent être de plusieurs ordres. Sur le plan juridique, on visera bien entendu l'égalité des droits entre citoyens, mais aussi leur extension aux non-citoyens. Sur le plan éducatif et social, on visera l'égalisation des capacités[2], du respect et de la reconnaissance. Dans l'organisation du marché de l'emploi, on visera l'égalisation des opportunités et du pouvoir de négociation, voire également de la reconnaissance. D'un point de vue fiscal, enfin, on poursuivra autant que possible le maintien de l'égalité des chances à travers le temps[3], en évitant qu'avantages et désavantages se cumulent et se renforcent par le jeu du libre-échange.

Ces politiques luttant contre les désavantages doivent être financées, dans la mesure du possible, par la taxation des plus avantagés d'un point de vue socio-économique. On peut considérer comme avantagée de ce point de vue toute personne qui jouit d'une position sociale n'étant pas formellement accessible à toutes et/ou d'une rémunération que ne justifie aucune différence de temps ou de pénibilité de travail. Une manière d'identifier les plus grands avantages salariaux est par exemple la suivante : est certainement avantagée par le système fiscal toute personne qui choisirait le même emploi et le même temps de travail avec une rémunération moindre. Est désavantagée – voire exploitée – toute personne qui quitterait son emploi ou réduirait son temps de travail si elle possédait une garantie de revenu couvrant ses besoins de base[4]. Minimiser le favoritisme a alors pour implication évidente une politique fiscale redistribuant les ressources des premiers vers les seconds.

Cette exigence se heurtera potentiellement à des considérations d'efficacité productive. Sur ce point, deux conceptions de l'impartialité s'opposent. L'une juge qu'il n'y a favoritisme que si certaines personnes sont favorisées *au détriment des autres*. De ce point de vue, si l'octroi de

---

[1] Voir Wilson, 1987, ch. 5 et Dubet, 2010, p. 91.

[2] Une manière de procéder consiste par exemple à concentrer l'attention sur un ensemble de capacités (ou « capabilités ») jugées essentielles par les personnes désavantagées elles-mêmes, de les compléter par des capacités plus objectives, pour contourner les préférences adaptatives (voir Sen, 1992, p. 55), et de poursuivre des politiques permettant de généraliser ou maximiser l'accès à ces capacités essentielles (Wolff & de-Shalit, 2007).

[3] Ce qui implique le maintien d'une certaine égalité des *places*, c'est-à-dire des positions sociales. Voir Barry, 2005 et Dubet, 2010.

[4] Vandamme, 2014a.

faveurs à certains bénéficie à tous, ou au moins à ceux qui ont le moins, on estime qu'il n'y a pas d'injustice – et que ce pourrait même être une exigence de justice de maximiser les perspectives des plus défavorisés[1]. L'autre interprétation estime qu'une distribution des avantages et charges de la vie sociale peut être injuste *même si elle bénéficie à tous*. Cette perspective insiste, nous l'avons vu, sur l'importance de distinguer justice et efficacité, considérations distributives et agrégatives.

Ceci illustre le fait que l'impartialité est un concept interprétatif[2], c'est-à-dire un concept dont l'interprétation, à moins d'être triviale, est nécessairement controversée, engage nécessairement une théorie morale particulière. Il convient dès lors de clarifier davantage l'interprétation que j'en propose en la distinguant d'interprétations concurrentes.

À vrai dire, l'histoire de la philosophie politique normative (moderne du moins) peut être lue comme une herméneutique collective de l'impartialité[3]. Il n'est sans doute pas exagéré de dire que chaque époque, chaque théorie de la justice cherche à mettre en lumière les implications de cette exigence morale fondamentale. Ronald Dworkin estime ainsi que l'ensemble des théories de la justice s'accordent sur une base morale – qu'il appelle le « plateau égalitaire » – reconnaissant la nécessité pour l'État de traiter (au moins) ses citoyens comme des égaux, c'est-à-dire de faire preuve, à leur égard, d'un égal respect et d'une égale préoccupation[4]. Ce sur quoi divergent les philosophes politiques, c'est sur ce qu'implique concrètement cette exigence d'impartialité[5]. Prenant au sérieux cette suggestion, Will Kymlicka s'est attelé à montrer comment les théories de la justice contemporaines s'échinent chacune à tirer les conséquences distributives de cet égalitarisme fondamental[6]. Mais l'herméneutique de l'impartialité ne se limite pas à cette égalité fondamentale. Elle est également à l'œuvre dans l'élucidation de ce que signifie être injustement désavantagé. Or, ce lien entre impartialité et désavantage est passé plus inaperçu.

La section qui suit se fraye un chemin parmi ces interprétations concurrentes de l'impartialité. Il est cependant important de noter qu'il n'est pas nécessaire d'accepter l'interprétation particulière de l'impartialité

---

[1] Rawls, 1971; Van Parijs, 1995.

[2] Dworkin, 2011, ch. 8.

[3] Arnsperger, 2001, p. 21.

[4] Dworkin, 2000, p. 1-2. Pour une version plus ancienne de cette thèse, voir Nagel, 1979.

[5] Dworkin n'utilise pas lui-même le terme « impartialité », mais son principe d'égalité abstraite en est une autre formulation possible.

[6] Kymlicka, 1990, p. 4-5.

à laquelle j'accorderai ma faveur pour accepter le raisonnement général de cette thèse. Autrement dit, l'interprétation particulière esquissée dans ce qui suit s'accompagne d'une prétention à la validité moindre que le cadre général développé jusqu'ici. Même dans l'hypothèse où j'en serais capable, je n'ai pas l'espace suffisant pour développer une théorie de la justice complètement articulée. Ce n'est d'ailleurs pas nécessaire pour mon propos. Je souhaite néanmoins confronter ces interprétations concurrentes de l'impartialité pour trois raisons. D'abord, afin de montrer que l'impartialité n'est pas un idéal purement abstrait qui ne permettrait pas de formuler des jugements précis sur des politiques publiques particulières[1]. Au contraire, il me semble que l'idéal d'impartialité, qui se cache souvent derrière la notion de désavantage, réside au cœur de la plupart des débats animant la philosophie normative contemporaine. Ensuite, parce que je résiste à la thèse de Sen selon laquelle il existe une pluralité de raisons impartiales entre lesquelles il serait impossible d'arbitrer[2]. Si l'on accepte l'hypothèse selon laquelle la plupart des théories de la justice proposent une certaine interprétation du même idéal, cet idéal peut servir à les évaluer, voire à les hiérarchiser[3]. Enfin, il me semble qu'il serait trop aisé, trop confortable de tenir à distance les questions les plus polémiques et de rester dans le vague pour réduire l'exposition aux critiques.

Je précise enfin que ce bref parcours à travers différentes théories de la justice ne vise aucunement l'exhaustivité. Il ne s'agit pas de faire l'inventaire des critiques qui peuvent être adressées à telle ou telle théorie, mais simplement de mettre en évidence 1) la manière dont chacune émet une prétention à l'impartialité et 2) certaines critiques qui peuvent être adressées à ces théories *du point de vue de cette prétention.*

2.5. Interprétations concurrentes de l'impartialité

A. L'impartialité utilitariste : un poids égal

Une interprétation de l'impartialité qui a laissé une empreinte forte sur la pensée morale moderne est l'utilitarisme. Ce courant de pensée s'est toujours situé sous le signe de l'impartialité, inspiré qu'il fut par

[1] Un tel soupçon semble habiter le rejet de l'idéal d'impartialité par Shapiro, 2016a.
[2] Sen, 2009, ch. 9.
[3] Nagel, 1979, p. 112.

l'imaginaire du spectateur impartial[1]. L'idéal d'impartialité s'affirme également dans la seconde partie de la célèbre formule de Bentham qui caractérise l'utilitarisme comme la recherche du « plus grand bonheur pour le plus grand nombre, chacun comptant de manière égale »[2] .

Quelle que soit la méthode utilisée pour construire le jugement impartial (spectateur ou voile d'ignorance), et quelle que soit la mesure du bien-être ou de l'utilité, les utilitaristes s'accordent sur le principe de maximisation du bien-être, moyen ou total. Cette maximisation constitue-t-elle cependant une manière adéquate de traduire le principe selon lequel « chacun compte de manière égale » ? D'un point de vue procédural, il n'y a pas grand-chose à redire[3]. La procédure de décision ne favorise personne puisque le bien-être de chacun compte de manière égale. C'est cependant au niveau des résultats du calcul utilitariste que le bât blesse, ce qui a généré le plus d'insatisfaction étant le caractère sacrificiel de l'utilitarisme. Ce dernier permet en effet que le bien-être, les intérêts, voire la vie de certaines personnes soient sacrifiés si la maximisation du bien-être collectif l'exige. Cette obligation de sacrifice apparaît clairement sous la plume d'Helvétius. Il reconnaît que le principe du bien public est « quelquefois impitoyable envers les particuliers » et l'illustre comme suit :

> Lorsqu'un vaisseau est surpris par de longs calmes, et que la famine a, d'une voix impérieuse, commandé de tirer au sort la victime infortunée qui doit servir de pâture à ses compagnons, on l'égorge sans remords : le vaisseau est l'emblème de chaque nation ; tout devient légitime et même vertueux pour le salut public[4].

Un tel sacrifice et une telle cruauté ne manquent pas de heurter nos intuitions de justice. Bien sûr, l'utilitarisme peut se prémunir contre les conclusions les plus extrêmes, notamment par l'inclusion de règles ou la protection prioritaire de droits fondamentaux[5]. Beaucoup d'utilitaristes contemporains se montreront d'ailleurs réticents face au sacrifice de vies

---

[1] Même si, nous l'avons vu, le spectateur impartial n'est pas, à l'origine, lié à l'utilitarisme.

[2] Jeremy Bentham, cité dans Audard, 1999, p. 54.

[3] De même, d'un point de vue procédural, il n'y aurait pas grand-chose à redire par rapport à une société dans laquelle l'ensemble des positions sociales seraient assignées aléatoirement (voir Goodwin, 1992). Il n'empêche que si les différentes positions sont très inégales, ceux qui sont assignés aux moins favorables peuvent certainement se plaindre d'être défavorisés et peuvent donc accuser l'organisation sociale de ne pas être impartiale au sens pertinent.

[4] Helvétius, *De l'esprit*, cité dans Dupuy, 1992, p. 120.

[5] Voir Van Parijs, 1991, p. 59-64.

humaines (bien qu'il s'agisse, dans des contextes de guerre, d'un raisonnement courant). Il n'en reste pas moins vrai qu'une dimension « sacrificielle » dans un sens plus métaphorique demeure dans toute version de l'utilitarisme, dès lors que le bien-être ou les intérêts de certains individus peuvent être sacrifiés au bien-être collectif. Pour prendre un exemple sur lequel je reviendrai plus longuement dans le dernier chapitre, il n'y aurait pas de mal à maintenir une certaine précarité en bas de l'échelle des revenus si celle-ci s'avérait nécessaire à la compétitivité et si cette dernière était source de bien-être collectif[1]. Une telle alliance de l'utilitarisme et de la logique de marché reviendrait à privilégier les individus fortement qualifiés par rapport à ceux dont les talents sont peu valorisés par le marché du travail. Même si le calcul de l'utilité moyenne ou totale est impartial, la distribution des avantages sociaux et économiques ne le serait pas du tout. La logique agrégative ferme à tort les yeux sur ces questions de justice distributive. Selon les termes de Rawls, cette interprétation de l'impartialité « ne prend pas au sérieux la distinction entre les personnes »[2]. D'où son idée d'un principe prioritaire de justice protégeant les droits individuels face aux exigences d'efficacité[3].

À suivre Scanlon, c'est la forme du raisonnement utilitariste qui explique qu'il échoue à respecter cette distinction entre les personnes. Si, contrairement à ce que font les utilitaristes, on se demande quel principe de justice pourrait ne faire l'objet d'aucune objection raisonnable de la part des personnes affectées, on imagine plus aisément des objections individuelles à un principe utilitariste[4]. Le problème de l'utilitarisme est

---

[1] Beaucoup d'utilitaristes rejetteront bien entendu cette hypothèse factuelle. Historiquement, il s'agit en effet d'un courant très progressiste, plutôt proche du socialisme et favorable à l'État social (Fleischacker, 2004, p. 103-106). Il me semble cependant que leur base théorique n'est pas la plus adéquate pour promouvoir la justice, le respect des droits et la solidarité n'ayant qu'une valeur contingente, n'étant justifiés *que* dans la mesure où ils contribuent à la maximisation du bien-être collectif. Cela rend l'approche particulièrement vulnérable au genre de récupération néo-libérale ici évoquée, en particulier si on prend pour base empirique un modèle idéalisé de marché et si on associe bien-être et revenu.

[2] Rawls, 1971, p. 27.

[3] On pourrait objecter à Rawls que son principe de différence contient également une dimension sacrificielle, dans la mesure où des inégalités sont justifiées au nom de considérations agrégatives et l'égalité est donc « sacrifiée » à davantage d'efficacité économique. Ce n'est pas entièrement faux, mais la théorie de Rawls place bon nombre de limites à un tel « sacrifice » : 1) il doit être à l'avantage des moins bien lotis ; 2) les intérêts fondamentaux de chaque personne, protégés par le premier principe, ne peuvent en aucun cas être sacrifiés au bien-être collectif.

[4] Scanlon, 1982.

qu'il cherche l'impartialité par un raisonnement prétendument objectif opéré par une personne, qui attribue à toutes les autres le même désir prioritaire de bien-être. Au contraire, comme nous l'avons vu, Scanlon vise l'impartialité par le biais de l'intersubjectivité (certes imaginaire), de la multiplication des points de vue. Cela permet non seulement la protection des prérogatives individuelles par rapport aux impératifs collectifs, mais aussi l'inclusion de motifs autres que le seul bien-être dans l'évaluation de principes de justice[1].

Le caractère insatisfaisant de l'utilitarisme eu égard à l'idéal d'impartialité ne se limite en effet pas à sa logique agrégative, à la manière dont il tient compte de chaque personne. Il tient également à sa focalisation sur le bien-être. En effet, les individus varient dans leur capacité à dériver du bien-être à partir d'une unité de revenu supplémentaire. La focalisation sur les gains de bien-être justifierait alors de transférer des ressources vers ceux qui en tirent la plus grande utilité. Ceux-ci peuvent être les plus démunis, en raison de l'utilité marginale décroissante[2], mais ce peut tout aussi bien être les plus avides, des personnes jouissant par ailleurs d'autres avantages. La focalisation sur le bien-être néglige la dimension du besoin, et peut de ce fait largement défavoriser ceux qui, comme les personnes handicapées, ont des besoins importants, mais possèdent une capacité moindre à dériver du bien-être d'une augmentation de ressources[3]. En outre, étant donné que les gens s'adaptent dans une certaine mesure à leurs conditions de vie, leur bien-être subjectif ne constitue pas toujours une mesure adéquate de l'équité de leur condition[4].

Du point de vue de la justice comme non-favoritisme, donc, le problème fondamental de l'utilitarisme est qu'il ne fait jouer l'impartialité qu'au niveau d'un calcul abstrait. La méthode préconisée dans la section précédente consiste au contraire à se demander directement quelles implications distributives et relationnelles aurait tel ou tel principe de justice. Dans cette perspective, le principe de maximisation du bien-être doit être rejeté parce qu'il est susceptible de privilégier injustement les talentueux, les avides et les bien-portants.

Ces limites de la focalisation sur le bien-être indiquent également que la solution face aux impasses de l'utilitarisme n'est pas à chercher dans une *égalité* du bien-être. Un tel principe remédierait au problème du sacrifice, mais demeurerait vulnérable aux objections adressées de manière plus

---

[1] Scanlon, 1982, p. 141.

[2] Hypothèse selon laquelle les personnes plus riches dérivent une utilité moindre d'une unité de revenu supplémentaire que les personnes plus pauvres.

[3] Van Parijs, 1991, p. 55, renvoyant à Amartya Sen.

[4] Sen, 1992, p. 55.

générale au *welfarisme*. En effet, il aurait pour conséquence de favoriser injustement ceux qui cultivent des goûts onéreux par rapport à ceux qui s'efforcent de vivre sobrement[1], et ceux qui sont conscients des injustices qu'ils subissent par rapport à ceux qui s'y sont adaptés[2]. Plus impartiale serait une forme d'égalité des chances de bien-être[3] ou, pour éviter la réduction des préoccupations de justice à la seule métrique du bien-être, une forme d'égalité d'accès à une diversité d'avantages[4] – j'y reviens plus loin.

B. L'impartialité libertarienne : des droits égaux

La poursuite d'une certaine forme d'égalité ne constitue cependant pas la seule manière de contourner le problème du sacrifice de l'individu au collectif. Au contraire, dans l'histoire, ce même reproche a souvent été adressé au collectivisme égalitariste et à l'utilitarisme : sacrifier l'individu au groupe. Le refus d'un tel sacrifice, qui motive la garantie de droits égaux protégés par le premier principe de justice chez Rawls, ou les droits constitutionnels chez Dworkin[5], réside également au cœur du projet libertarien, qui voit dans l'égalité des droits l'incarnation adéquate de l'idéal d'impartialité. Les libertariens reconnaissent l'égale dignité des personnes et estiment que la meilleure manière de faire droit à cette dignité sans privilégier personne est de garantir à tous une égale liberté sous forme de droits protégeant contre l'interférence d'autrui. C'est sur la manière de protéger cette égale liberté que s'affrontent libertariens de droite et de gauche, et que tous font face aux objections les plus sérieuses. En effet, garantir la propriété de soi et des biens légitimement acquis et puis « laisser faire » le jeu du marché, même avec un principe régulant l'appropriation des ressources naturelles (telle la clause lockéenne chez Robert Nozick[6]), n'est pas sans implications distributives et relationnelles. Un tel système favorise assurément, si pas ceux qui possèdent un capital de départ (dans certaines interprétations « de gauche » du libertarisme, ce problème est corrigé), au moins ceux qui possèdent des talents valorisés par le marché du travail. Ceux qui ne possèdent rien d'autre que leur force de travail,

---

[1] Dworkin, 2000, ch. 1.
[2] Sen, 1992, p. 55.
[3] Arneson, 1989.
[4] G. A. Cohen, 2011, ch. 1.
[5] Voir la critique de l'utilitarisme proposée dans Dworkin, 1977.
[6] Nozick, 1974, p. 174-182. Cette clause stipule que l'appropriation de ressources naturelles par certains doit être compensée si elle laisse les autres dans une situation pire qu'ils ne le seraient dans un état de nature exempt de droits de propriété.

selon la formule de Marx, sont nettement désavantagés dès lors que la nécessité de pourvoir à leurs besoins fondamentaux peut les pousser à accepter des conditions de travail iniques et dégradantes. L'asymétrie de pouvoir crée de l'exploitation, qui a tendance à se perpétuer à travers les générations par le biais de transferts de richesse à l'intérieur de la famille, qui sont jugés légitimes par un certain nombre de libertariens[1].

Ceci illustre le fait que la liberté défendue par les libertariens n'est que formelle. On peut vivre dans la misère, être poussé vers l'exploitation ou le crime et pourtant être considéré comme libre et pleinement responsable de ses choix. Fermer de la sorte les yeux sur les conditions structurant l'usage de la liberté a pour effet inévitable de renforcer le rapport de force lié à la distribution inégale des avantages naturels et sociaux. De ce fait, si l'approche libertarienne semble, en première approximation, satisfaire l'exigence générale d'impartialité, d'égale prise en compte de chacun, elle pèche cependant elle aussi dans la manière de prendre en considération les individus, étant aveugle face à leur détermination (partielle) par la structure sociale et par les différences de patrimoine génétique, facteurs affectant au plus haut point les opportunités réelles et la valeur de la liberté.

Une interprétation plus plausible de l'impartialité sous l'angle de la liberté est la défense d'une égale liberté *réelle* pour toutes et tous[2], entendue comme la capacité à *effectivement* poursuivre librement sa propre conception du bien – les conditions matérielles de cette liberté étant assurées. Ce faisant, l'approche libertarienne doit accepter une importante intervention étatique pour corriger la distribution inégale des avantages naturels et sociaux et pénètre dans le champ des approches libérales-égalitaires de l'impartialité, qui ajoutent à l'égal respect de la liberté de chacun une égale préoccupation[3] pour le sort de chaque personne.

Face à ces objections, certains libertariens se retranchent, en se référant à Hayek, derrière un « ordre spontané » par rapport auquel l'État devrait se montrer impartial et dans lequel il devrait s'abstenir de toute intervention[4]. Cette abstention peut recevoir des justifications diverses. Dans une perspective libertarienne pure, il s'agit de préserver la liberté formelle. Dans une perspective économique néo-classique, qu'adoptent certains

---

[1] Les libertariens « de droite », par opposition aux libertariens « de gauche ». Ces derniers viseront en effet à préserver l'égale liberté de génération en génération par le biais de taxations et redistributions des héritages. Leur souhait d'ainsi préserver une certaine égalité de départ à chaque nouvelle génération les rapproche de l'égalité des chances libérale-égalitaire examinée dans ce qui suit.

[2] Van Parijs, 1995.

[3] Dworkin, 2011, p. 2.

[4] Hayek, 1982, vol. 1, p. 35-54.

libertariens, il s'agit de préserver l'efficacité du libre marché[1], ce qui renvoie à des considérations agrégatives proches de l'utilitarisme. Pourtant, il y a fort à parier qu'une pure abstention de la part de l'État n'aurait pas pour effet un libre marché s'auto-organisant spontanément de manière respectueuse de la liberté formelle, ou efficace et mutuellement avantageuse. En l'absence d'une autorité imposant le respect du droit de propriété, de la concurrence et des contrats, les interactions spontanées d'agents cherchant à maximiser leur intérêt personnel génèrent davantage de désordre que d'ordre, la tentation de la fraude l'emportant souvent sur le respect des droits ou la poursuite de l'intérêt bien compris[2]. Il n'y a donc pas de fonctionnement optimal de marché en l'absence d'État.

En outre, l'abstention d'intervention au-delà de ce qui est strictement nécessaire à l'optimalisation du marché n'a rien d'impartial. Comme nous l'avons vu précédemment (§ 2.3), l'impartialité par abstention est une illusion. Loin d'être impartial, le laisser-faire économique (qui n'est donc pas pur laisser-faire) protège la distribution existante des avantages sociaux et économiques. Comme l'explique bien Spitz, « l'impartialité de la règle et l'égalité des droits jouent en faveur de ceux qui, sans mérite ni contribution particulière de leur part, jouissent soit d'un accès privilégié aux ressources naturelles, soit de positions de monopole, soit de situations relativement protégées dans leurs négociations avec leurs clients, soit enfin de barrières naturelles ou artificielles qui empêchent leurs concurrents potentiels de s'introduire sur leur marché »[3].

En outre, le laisser-faire économique a pour effet de favoriser les générations présentes au détriment des futures. Le mythe de l'ordre spontané se heurte en effet aux limites environnementales dont nous faisons aujourd'hui la cruelle expérience. Avec la question écologique se dévoilent plus encore les failles de l'ordre spontané. Rien dans la spontanéité des interactions économiques ne semble en effet contenir un principe de limitation collective, seul à même de préserver durablement la stabilité des écosystèmes, voire la possibilité de la vie humaine sur Terre. C'est la logique perverse de l'action collective mise en évidence par Garrett Hardin dans son analyse de la « tragédie des communs » : chaque copropriétaire d'un champ commun cherchant à maximiser son profit a

---

[1] Hayek balance entre ces deux voies. Si l'on définit le libertarisme en référence à la défense de la liberté formelle, Hayek peut être considéré comme libertarien (bien qu'il n'emploie pas lui-même ce terme). Si l'on définit cette famille intellectuelle en référence à la propriété de soi, alors il faut en exclure Hayek, qui ne fait pas usage de cette notion.

[2] Heath, 2009, ch. 1.

[3] Spitz, 2014, p. 27.

tendance à régulièrement y faire paître une brebis supplémentaire, si bien que chacun raisonnant et agissant de la sorte, le champ se trouve bientôt transformé en magma de boue inexploitable[1]. Une telle dégradation spontanée correspond à ce que vivent aujourd'hui nos écosystèmes, l'intérêt commun de long terme consistant à les protéger, tandis que la combinaison des intérêts individuels étroits entraîne leur dégradation continue. Cette tragédie constitue le cœur de la critique écologique de l'ordre spontané. Afin de faire preuve d'équité intergénérationnelle et de préserver une certaine impartialité entre générations, l'intervention rectificatrice de l'État – ou d'une autorité supérieure – s'avère donc cruciale.

C. L'impartialité libérale-égalitaire : des opportunités égales

Ce qui nourrit à la fois la critique sociale et la critique écologique du libertarisme (même si cette dernière va au-delà), c'est un idéal d'égalité des chances (entre personnes et générations), qu'on peut caractériser, en fonction de son exigence, comme l'interprétation libérale ou libérale-égalitaire de l'impartialité. Cette idée d'égalité des chances a connu une évolution progressive aux XIX^e^ et XX^e^ siècles, guidée par la compréhension progressive des mécanismes de la ségrégation sociale. Derrière ces débats se lit une claire ambition d'impartialité : si tout le monde dispose de chances ou d'opportunités égales, personne n'est favorisé.

Une première interprétation – minimale – de l'égalité des chances consiste à lever les barrières *légales* régissant l'accès aux diverses positions sociales avantagées[2]. Mais ce ne peut en aucun cas être considéré comme suffisant. L'influence de la structure sociale sur la liberté individuelle constitue sans doute de ce point de vue l'apport majeur de la critique marxiste des droits « bourgeois ». Malgré la levée des barrières formelles ou légales, on observe que certaines personnes demeurent avantagées dès leur naissance du fait de la ségrégation sociale. D'où naît l'idée de méritocratie : l'accès à la culture et le développement de compétences ne devraient pas être impactés par l'origine sociale, mais dépendre des seuls efforts – associés alors à l'idée de mérite – des citoyens. C'est dès lors la mission du système scolaire de lever toutes les barrières *sociales* à l'égalité des chances[3]. Des personnes possédant les mêmes capacités ou le même potentiel devraient avoir accès aux mêmes positions sociales.

---

[1] Hardin, 1968.
[2] Rawls, 1971, p. 72.
[3] Rawls, 1971, p. 72.

Le mouvement suivant consiste alors à questionner la justice de ce principe méritocratique. Assurément, il privilégie les personnes qui naissent avec – ou développent – des compétences valorisées par le marché de l'emploi, qui rémunère très inégalement différentes compétences professionnelles. Le salaire d'une personne résulte principalement de la rareté et de la demande de ses compétences professionnelles dans un marché de l'emploi donné[1]. Or, il y a là quelque chose de fondamentalement contingent. Si tout le monde avait ces mêmes compétences, la personne gagnerait beaucoup moins. Et dotée de ces mêmes compétences, mais née dans un pays plus pauvre[2] ou à une autre époque[3], elle gagnerait également beaucoup moins. On est donc loin du mérite. Certes, les compétences d'une personne dépendent en partie de la formation qu'elle a suivie, et c'est là qu'intervient le facteur choix que valorise tout idéal d'égalité des chances (par opposition à l'égalité des résultats). Mais seule une méconnaissance des fondamentaux de la sociologie et de la ségrégation scolaire permet de croire qu'une personne peut être tenue seule responsable de son parcours scolaire, tant s'avère décisif l'impact conjugué des dispositions naturelles et de l'origine sociale (facteurs pour lesquels une personne ne peut être tenue responsable) sur le diplôme obtenu[4].

Or, si c'est l'*arbitraire moral* des déterminismes sociaux qui motive le principe méritocratique, le raisonnement s'étend naturellement aux déterminismes génétiques et aux avantages qui en dérivent[5]. Ces derniers sont tout aussi arbitraires que ceux qui dérivent du hasard social. Mais alors, si la distribution des avantages ne peut dépendre ni de circonstances sociales ni de circonstances génétiques, devrait-on tout simplement abandonner l'idéal d'égalité des chances, le considérer comme illusoire, et opter à sa place pour une égalité des résultats (c'est-à-dire des revenus) ? Cela reviendrait à nier le présupposé fondamental du principe d'égalité des chances : l'idée selon laquelle chacun doit être tenu (au moins partiellement) responsable des choix qu'il pose. Une égalité stricte des revenus favoriserait ceux qui travaillent moins, ou dans des emplois plus confortables, au détriment de ceux qui s'épuisent au travail[6]. Le revers du

---

1 Heath, 2014.

2 D'après Branko Milanovic (2016, p. 5), notre pays de naissance détermine aujourd'hui à peu près deux tiers de nos revenus au long de notre vie.

3 Nos revenus sont en effet également le fruit d'une accumulation de savoirs et d'innovations au fil des générations (pour lesquels nous n'avons aucun mérite personnel non plus). Voir Simon, 2001.

4 Voir Barry, 2005.

5 Barry, 1988.

6 Cela réduirait en outre l'incitation à travailler, mais ce n'est pas la question ici.

principe selon lequel nul ne doit être désavantagé en raison de facteurs échappant à son contrôle, c'est que les personnes doivent être disposées à payer le (ou une part du) coût social de leurs choix[1]. Il semble dès lors plus conforme à l'impartialité que la distribution des divers avantages sociaux et économiques dépende (au moins partiellement) des efforts volontaires.

À partir de là, il y a deux routes possibles. En raison du fait que les efforts déployés par une personne sont eux-mêmes influencés par ses dispositions naturelles et les options qui s'offrent à elle, Rawls doute de l'impartialité de ce principe d'égalité radicale des chances qu'il nomme « *principle of redress* »[2]. En effet, récompenser l'effort reviendrait, en pratique, à avantager certains de ceux qui sont déjà initialement les mieux dotés[3]. A priori, donc, si on rejette les inégalités dérivant d'efforts différents, l'égalité des résultats redevient un principe attrayant[4]. Ce n'est cependant pas le point de vue de Rawls. D'abord, parce qu'il est possible d'améliorer les perspectives de tout le monde, et des moins bien lotis en particulier, en tolérant certaines inégalités accroissant la productivité. Ensuite, parce que Rawls est malgré tout sensible à une certaine idée de responsabilité pour ses choix. C'est donc cette double sensibilité à l'efficacité et aux choix qui lui fait opter pour le principe de différence, qui maximise les *attentes* associées à la position sociale la plus défavorable. En termes plus simples, ce n'est pas le revenu des plus défavorisés qui est maximisé, mais les perspectives, tout au long d'une vie, associées à la position sociale (c'est-à-dire l'emploi) la plus défavorable. Il reste donc aux individus à accéder à cette position sociale et à s'y maintenir par leur travail[5].

Cependant, bien que les améliorations parétiennes poursuivies par le principe de différence soient, par définition, à l'avantage de tous[6], on peut juger qu'elles ne sont pas pour autant impartiales. Elles privilégient elles aussi les personnes qui possèdent des compétences particulièrement valorisées par le marché de l'emploi. Le principe de différence permet en effet à ces personnes (même si on attend d'elles un certain sens de la

---

[1] Kymlicka, 1990, p. 75.

[2] Voir Rawls, 1971, § 17.

[3] Rawls, 1971, p. 312.

[4] Barry, 1988, p. 31. Rappelons-nous que l'égalité équitable des chances (à talent égal, chances égales) n'est pas suffisante aux yeux de Rawls en raison de l'arbitraire moral.

[5] Cette interprétation « responsabiliste » du principe de différence est défendue par Van Parijs, 2002. Dworkin (2000) et Kymlicka (1990), pour leur part, estiment à tort que le principe de différence est insensible à la responsabilité personnelle.

[6] Une option A est Pareto supérieure à une option B s'il y a unanimité pour préférer A à B (Arnsperger & Van Parijs, 2000, p. 22).

justice) d'exercer un chantage auprès du gouvernement, de menacer de diminuer leurs efforts ou leurs investissements si elles ne reçoivent pas des rémunérations plus élevées, ou des exemptions de taxes plus importantes[1]. Appliqué dans le monde réel, où les gens font preuve d'un sens de la justice très variable, ce principe a un potentiel très inégalitaire.

L'autre route est empruntée par les égalitaristes de *la* chance (*luck egalitarians*)[2]. À leurs yeux, le fait que nos choix sont *influencés* dans une large mesure par des facteurs échappant à notre contrôle n'implique pas qu'ils soient entièrement *déterminés* par ces facteurs – position que Nozick attribue indûment aux égalitaristes[3]. Rawls lui-même, nous l'avons vu, n'exclut pas toute idée de responsabilité personnelle. Il estime simplement qu'il est pratiquement impossible – du moins sans être excessivement intrusif – de récompenser le mérite, de distinguer choix et circonstances[4]. Dworkin n'est pas du même avis. Il estime qu'il en va du respect de la dignité humaine de considérer chacun comme (au moins minimalement) capable de libre arbitre et donc comme responsable de ses choix[5]. C'est pour cette raison qu'il a développé un système complexe d'assurance contre-factuelle sous voile d'ignorance ayant pour objectif de protéger chaque individu de la malchance brute tout en autorisant les inégalités résultant de choix ou de (mal-)chance « optionnelle » – c'est-à-dire résultant d'un « pari délibéré et calculé »[6]. L'idée est que l'État favoriserait indûment les personnes nées sous une bonne étoile s'il ne cherchait pas à compenser la malchance brute, mais également qu'il favoriserait injustement les irresponsables s'il compensait la malchance optionnelle ou fermait les yeux sur les différences de choix. C'est pour cette double raison que l'égalité des ressources défendue par Dworkin peut *prétendre* à l'impartialité.

Cependant, l'herméneutique de l'impartialité se poursuit et Sen fait remarquer à quel point la focalisation sur les seules ressources dont disposent les personnes favorise celles qui ont des besoins moindres[7]. En

---

1 G. A. Cohen, 2008, p. 39. Cohen parle d'ailleurs explicitement d'une « inégalité favorisant le talent » (p. 110).

2 Dans l'ensemble de ce travail, l'égalité de *la* chance est à distinguer de l'égalité *des* chances. Il s'agit en effet d'une interprétation particulièrement exigeante et égalitariste de l'égalité des chances, rejetant les inégalités générées par des différences de capacités ou de talent.

3 Nozick, 1974, p. 214 ; G. A. Cohen, 2011, p. 11.

4 Rawls, 1971, p. 312. Cet avis est notamment partagé par Shapiro, 1999 et Spitz, 2008.

5 Voir Dworkin, 2011, ch. 10.

6 Dworkin, 2000, p. 73.

7 Sen, 1992.

effet, certaines personnes ont besoin de davantage de ressources pour vivre bien sans que cela ne leur soit imputable – en raison d'un handicap par exemple. Arneson et Cohen, de leur côté, mettent en évidence le fait que les préférences guidant les choix individuels peuvent également partiellement échapper au contrôle des agents (que l'on songe aux addictions, par exemple, ou même aux convictions religieuses) et dès lors parfois être caractérisées comme l'équivalent de besoins[1]. Or, les égalitaristes de la chance affirment qu'il est injuste qu'une personne soit défavorisée sans que cela résulte d'une faute ou d'un choix de sa part[2]. Pour cette raison, afin de mieux prendre en considération à la fois les besoins et la responsabilité, ils considèrent qu'il est préférable de défendre l'égalité des chances de bien-être (Arneson) ou l'égal accès aux avantages (Cohen).

On peut considérer un ordre social comme impartial si personne n'est désavantagé. La nuance qu'apportent les égalitaristes de la chance, c'est que les désavantages sont tous injustes à moins de refléter un choix authentique de la part des personnes désavantagées, et ce dans un contexte d'égalité d'opportunités[3]. Peu importe, d'un point de vue pragmatique, la possibilité de vivre un jour dans un monde où nul ne souffrirait plus d'aucun désavantage involontaire. Un objectif de minimisation de ces désavantages permet de guider vers des politiques publiques plus impartiales[4].

Le terme « involontaire » réclame assurément certaines clarifications. On pourrait considérer qu'un désavantage est toujours involontaire, dans le sens où si une personne pose un choix qui la place dans une situation de désavantage, alors qu'elle jouissait d'opportunités véritablement égales aux autres avant d'opérer le choix, c'est qu'elle le souhaite et ne se percevra donc pas comme désavantagée. Mais on ne désire pas toujours les conséquences de nos choix même si le choix est volontaire, c'est-à-dire posé en présence d'options alternatives valables et en connaissance des conséquences probables de chaque option. Ici, j'utilise la formule

---

[1] Arneson, 1989 ; G. A. Cohen, 2011, ch. 1, 2 et 4.

[2] Temkin, 2000, p. 155.

[3] G. A. Cohen, 2011, p. 18 et 60.

[4] Voir plus haut, § 2.5, ainsi que Barry, 2005 et Wolff & de-Shalit, 2007. Ma conception de ce que serait une société impartiale est proche de la conception que Wolff et de-Shalit se font d'une société d'égaux : « une société d'égaux est une société dans laquelle les désavantages ne s'amassent pas, une société où il n'y a pas de réponse claire à la question de savoir qui est le plus mal loti » (p. 10). Je reformulerais cependant quelque peu, pour des raisons qui apparaîtront dans ce qui suit : « une société où il n'y a pas de réponse claire à la question de savoir qui est plus mal loti que les autres, qui est désavantagé ».

« désavantage involontaire » pour mettre l'accent sur l'apport spécifique de l'égalitarisme de la chance à l'herméneutique du désavantage, à savoir l'insistance sur l'injustice liée à la malchance. Cela ne signifie pas pour autant que tout désavantage qui ne serait pas lié à la malchance serait nécessairement juste. L'exemple le plus évident est celui des désavantages résultant de *choix altruistes*[1]. Une personne peut choisir de travailler moins pour se consacrer à ses enfants ou à une personne âgée sans que cela justifie une insuffisance de revenus. Une autre peut s'exposer volontairement à des risques en vue de venir en aide à son prochain sans que cela justifie qu'elle paie le coût engendré par le risque. Comme nous le verrons dans la section suivante, l'objectif de minimisation des désavantages involontaires n'implique pas de considérer les citoyens comme responsables de toutes les conséquences de leurs choix[2], même si ces choix sont parfaitement libres.

D. Impartialité, chance et relations sociales

L'interprétation de l'idéal d'impartialité comme neutralisation des désavantages involontaires fait face à deux grands types d'objections. Le premier tourne autour de la compréhension de ce qui constitue réellement un désavantage. Le second concerne les implications pratiques de l'idéal d'égalité de la chance. Considérer ces objections va nous permettre d'identifier comment le principe d'égalité de la chance doit être complété.

Aux yeux d'Elizabeth Anderson et, dans sa foulée, de tous ceux qui se regroupent sous la bannière de l'égalitarisme *relationnel*[3] (ou « social », ou « des relations sociales »), la notion de désavantage ne devrait pas être interprétée dans un sens purement distributif (qui possède quoi). Ce qu'il convient de prendre en considération, ce sont les *relations sociales* entre individus et la manière dont certaines distributions de biens *affectent* ces relations. Le désaccord fondamental entre égalitaristes de la chance et égalitaristes relationnels peut donc être exposé comme suit. D'un côté on juge que personne ne devrait être moins bien loti (*worse-off*) en raison de sa malchance[4]. De l'autre, on juge que les inégalités ne sont injustes que lorsqu'elles désavantagent certaines personnes ; pas quand elles leur

---

1 Anderson, 1999, p. 297.

2 Olsaretti, 2009. Voir aussi Damgaard Thaysen & Albertsen, 2017, qui suggèrent que nul ne devrait être désavantagé en raison d'un choix qui vise précisément à éviter certains désavantages à d'autres personnes – ce qui constitue une bonne réponse égalitariste de la chance à l'objection des choix altruistes.

3 Anderson, 2010 ; Scheffler, 2010, ch. 7.

4 Lippert-Rasmussen, 2015, p. xi.

bénéficient[1]. Ces deux affirmations sont conformes, dans leur formulation, à un idéal de non-favoritisme. Pourtant, elles ont des implications très différentes, puisque les égalitaristes relationnels jugent qu'une inégalité due à la malchance ne constitue pas en soi un désavantage. Il n'y a désavantage, à leurs yeux, que si cette inégalité entraîne une inégalité de statut et/ou des maux tels que la domination ou l'exploitation. Si l'inégalité n'a d'autre effet que de susciter l'envie[2], elle n'est pas injuste (a fortiori si elle bénéficie à ceux qui ont le moins par rapport à l'égalité, comme sous le principe de différence rawlsien).

Cette interprétation relationnelle de l'impartialité, qui rassemble les partisans des « capabilités de base »[3] et ceux de la justice comme non-domination[4], a deux implications : 1) si l'on dispose de ressources suffisantes pour échapper à toute forme de domination ou d'oppression, on n'est pas désavantagé dans un sens normativement pertinent ; 2) si l'on dispose de ressources plus que suffisantes pour éviter d'être dominé mais insuffisantes pour dominer d'autres personnes, on n'est pas avantagé dans un sens normativement pertinent – il n'y a pas d'injustice. En ce sens, l'approche relationnelle est *suffisantiste*[5].

Il est donc possible d'adopter une compréhension suffisantiste de l'impartialité. Je suggérerais cependant de résister à une telle interprétation. La difficulté des approches suffisantistes de la justice, me semble-t-il, est qu'elles identifient une différence de *degré* comme une différence de *nature*[6]. Il est vrai que les graves privations, la domination et l'exploitation heurtent nos sentiments bien davantage que de petits avantages relatifs. Il est même normal et appréciable que nous soyons choqués principalement par les conséquences négatives de certaines inégalités et beaucoup moins par les inégalités entre millionnaires, pour prendre un exemple fréquemment

---

1 Rawls, 1971 ; Anderson, 2010.

2 Roger Crisp, défenseur du suffisantisme, suggère avec provocation que l'égalitarisme naît de l'envie généralisée par la sympathie (Crisp, 2003, p. 749). Il me semble qu'il naît plutôt du sentiment d'iniquité généralisé par la sympathie.

3 Sen, 1992 ; Anderson, 1999.

4 Pettit, 1999 et 2012 ; Forst, 2011 ; Lovett, 2013 ; Shapiro, 2012 et 2016b.

5 Anderson, 1999, p. 318 ; Pettit, 2012, p. 88 ; Frankfurt, 2015 ; Axelsen & Nielsen, 2015. Le suffisantisme n'est toutefois pas nécessairement relationnel. On peut en effet définir un seuil de suffisance de manière absolue plutôt que relative (Forst, 2011, p. 24), même si cela n'a pas beaucoup de sens.

6 Casal, 2007. Cela ne s'applique toutefois qu'aux théories purement suffisantistes, c'est-à-dire celles qui affirment qu'au-delà du seuil de suffisance, les inégalités n'importent plus. Certaines approches *pluralistes*, au contraire, combinent un principe de suffisance et un principe d'égalité ou de priorité. Voir Casal, 2007 et Shields, 2016, ch. 2.

invoqué[1]. Enfin, il est plausible que nous devions accorder notre attention *prioritaire* aux situations d'insuffisance[2]. Mais cela ne signifie pas qu'une fois que tout le monde a été amené au-dessus d'un certain seuil de suffisance protégeant contre la domination il n'y a plus aucune injustice possible. L'« escalateur de la raison »[3], selon la formule de Singer, peut nous amener, au-delà de nos réactions émotionnelles face aux pires injustices, à questionner de manière critique les inégalités qui demeurent, et ce malgré leur degré moindre d'injustice. Certes, la priorité doit être de lutter contre l'oppression, la domination et l'exploitation, c'est-à-dire de lutter pour des *relations* plus justes entre individus. Mais rien n'empêche le raisonnement moral d'aller plus loin, de faire abstraction des relations pour interroger en elles-mêmes les distributions des divers avantages sociaux *et économiques*. Or, de ce point de vue critique et impartial, il me paraît raisonnable de regarder avec suspicion toute inégalité résultant de la malchance brute[4].

Ce que ne permet pas, à mes yeux, l'approche purement relationnelle, c'est de jeter un regard suffisamment critique sur la détermination du salaire d'une personne, dans une société de marché, par la résultante de la rareté et de la demande de ses compétences professionnelles dans un marché de l'emploi donné. Or, accepter que les conditions de vie d'une personne soient ainsi déterminées (même en compensant généreusement les plus bas revenus et l'absence d'emploi) revient à laisser une place très importante à l'arbitraire, en opposition avec l'ambition d'impartialité. Fermer les yeux sur cet arbitraire, c'est ne pas aller au bout de la réflexion sur la justice.

Dès lors, de la difficulté de distinguer choix et circonstances, décisive aux yeux de nombreux égalitaristes relationnels[5], on ne peut conclure que les inégalités autres que celles qui génèrent de la domination n'importent pas du point de vue de la justice, qu'elles peuvent tout simplement être ignorées. Même s'il nous était impossible de déterminer en pratique ce qui

---

[1] Crisp, 2003, p. 755 ; Frankfurt, 2015, p. 42.

[2] Shields, 2016, ch. 2 (cette priorité n'étant pas nécessairement absolue).

[3] Singer, 1981, p. 88.

[4] Certains égalitaristes relationnels partagent ce regard suspicieux mais affirment que les inégalités résultant de la malchance brute plutôt que la domination, par exemple, ne génèrent pas des obligations de *justice* mais de *solidarité* (Forst, 2011, p. 19). Le débat se mue alors en une simple querelle terminologique. À mes yeux, la solidarité n'est autre qu'un sentiment qui nous pousse à venir en aide à autrui. On peut certes être mû par un tel sentiment envers une personne même si celle-ci n'est pas victime d'une injustice. Mais je ne vois pas comment on pourrait avoir l'*obligation* morale de venir en aide à quelqu'un si ce n'est pour une raison de justice.

[5] Shapiro, 1999, p. 59 ; Spitz, 2008 ; Scheffler, 2010, p. 215-220.

relève de choix véritables, il pourrait demeurer vrai qu'il est injuste d'être désavantagé en raison de facteurs échappant à son contrôle. S'il est malaisé d'identifier un choix authentiquement volontaire (s'il existe des tels choix), rien n'empêche, du point de vue des *règles de régulation*, de focaliser l'attention sur la neutralisation de la malchance, ou sur les facteurs arbitraires qui ont l'impact *relationnel* le plus important. Ce faisant, ce à quoi nous enjoint l'incertitude quant à la possibilité d'un véritable libre arbitre, c'est à nous montrer très prudents face à la possibilité de punir des « innocents », à limiter autant que possible l'assignation aux individus de la responsabilité de leur situation[1].

Ceci implique que l'égalité de la chance ne doit pas être poursuivie à tout prix. Il existe d'ailleurs aujourd'hui une littérature abondante sur les implications contre-intuitives, voire injustes d'une telle démarche[2]. Parmi celles-ci, l'objection la plus évidente à une égalisation radicale des conditions de vie est celle du nivellement par le bas[3]. Si un certain nivellement vers le bas des conditions de vie n'est pas nécessairement indésirable, il se peut que des considérations agrégatives (d'efficacité productive) nous amènent cependant à *tolérer* certaines inégalités, en particulier quand elles s'avèrent favorables aux moins bien lotis. Mais on aurait tort de décrire ces inégalités comme « justes », à l'instar de Rawls, voire de considérer comme « plus juste » une société inégalitaire mais riche qu'une autre vivant dans l'égalité *et* la sobriété. De ce point de vue, à nouveau, la distinction qu'établit Cohen entre les principes fondamentaux de justice et les règles de régulation me paraît essentielle. D'un côté, on réfléchit dans l'abstraction à ce qui serait juste ; de l'autre, on cherche à améliorer la société en tenant compte de facteurs multiples (pas seulement la justice, mais aussi les contraintes économiques, démocratiques, la

---

[1] Cette prudence entre cependant en tension avec un mécanisme pervers que révèle la psychologie sociale. La manière dont de nombreux individus s'accommodent de la tension entre la norme sociale d'impartialité, qu'ils ont intégrée, et leurs pulsions anti-égalitaristes liées à leur perception négative de certains groupes sociaux consiste à nier l'existence de désavantages involontaires, à attribuer aux désavantagés la responsabilité de leur situation. Voir Yzerbyt & Demoulin, 2010, p. 1044. C'est une tendance contre laquelle il convient évidemment de lutter, grâce à l'éclairage des sciences sociales notamment.

[2] Voir notamment Wolff, 1998 ; Anderson, 1999 ; Fleurbaey, 2008 ; Olsaretti, 2009.

[3] Voir Parfit, 1997 ; Temkin, 2000 ; Christiano & Braynen, 2008. C'est cette implication contre-intuitive qui pousse de nombreuses personnes vers le suffisantisme (notamment Frankfurt, 2015). Au lieu d'en conclure que l'égalité n'est pas un idéal valable, on peut cependant aussi en conclure que ce n'est pas la seule valeur qui compte (Temkin, 2000, p. 155 ; G. A. Cohen, 2011, p. 231).

motivation des agents, leur perception des politiques menées, les risques liés à l'incertitude, etc.)

L'autre objection à la poursuite sans limites de l'égalité de la chance est l'objection de la *domination*. Là où, en effet, les égalitaristes relationnels ont raison, c'est quand ils font remarquer qu'une interprétation punitive du principe d'égalité de la chance, qui « abandonnerait » les personnes aux conséquences de leurs choix[1], risquerait d'entraîner de la domination ou de l'exploitation[2], avec pour résultat de favoriser excessivement ceux qui font les bons choix au détriment des imprudents. En effet, si les gens sont tenus responsables de leurs choix et qu'ils accumulent les mauvaises décisions, ils peuvent rapidement être pris dans un engrenage négatif susceptible de les amener dans une situation de pauvreté et de vulnérabilité à la domination et à l'exploitation. Or, la chance n'est pas tout. Les relations de domination sont intrinsèquement injustes, quelles que soient les interactions préalables qui ont donné lieu à une distribution inégale des ressources dont profitent souvent les dominants. Laisser cours à la domination constitue également, de la part de l'État, une atteinte à la norme d'impartialité puisque cela revient à favoriser certains individus au détriment d'autres, d'un point de vue relationnel, à accepter des différences de statut que des différences de choix ne suffisent pas à justifier. À l'instar des distributions, les relations sociales doivent pouvoir être justifiées selon des raisons acceptables par tous, ce qui exclut d'emblée toute forme de domination[3].

Ceci ne constitue une objection décisive qu'à l'égard des interprétations sociologiquement naïves et excessivement « responsabilistes » de l'égalité de la chance. En effet, il existera sans doute toujours un doute quant à la possibilité d'un véritable libre arbitre et malgré tout de bonnes raisons pratiques d'assigner un minimum de responsabilité aux agents. De ce fait, la distinction entre ce qui est attribué à la (mal)chance et ce qui est attribué à la responsabilité personnelle sera inévitablement affaire de convention sociale et de débat politique[4]. Et il en va de même pour la mesure dans

---

[1] Anderson, 1999.

[2] Je considère l'exploitation comme une forme particulière de domination, à l'œuvre dans le marché du travail. Je discute une manière de lutter contre ce type d'exploitation dans la section 4.4.

[3] Forst, 2007, ch. 8.

[4] Ripstein, 1994 ; Fleurbaey, 2008, p. 253-258 ; Spitz, 2008. Il semble d'ailleurs que déplacer l'attention de ce qui constitue un vrai choix vers ce qu'il est bon ou utile d'attribuer à la responsabilité personnelle dans nos relations interpersonnelles atténue la tension entre égalitarisme de la chance et égalitarisme relationnel. Voir McTernan, 2016.

laquelle les personnes doivent payer les conséquences de leurs choix[1]. Ce faisant, le risque que les conséquences de mauvais choix rendent certaines personnes vulnérables à la domination pourrait par exemple être minimisé par l'ajout au principe d'égalité de la chance d'une « contrainte de suffisance »[2], qui stipulerait que l'État ne peut laisser personne tomber en dessous d'un seuil de suffisance protégeant contre la domination[3]. L'impartialité exige sans doute une certaine proportionnalité entre effort et récompense (rémunération en fonction du temps de travail, par exemple), mais ceci n'implique pas nécessairement que l'absence d'efforts perçus doive être sanctionnée par l'absence de revenus[4] – en particulier lorsque le manque d'efforts s'avère très difficile à distinguer de la malchance, comme c'est le cas dans la recherche d'emploi, par exemple.

C'est surtout du point de vue des *incitations morales* qu'il est important d'éduquer les individus à agir de manière responsable, à assumer la responsabilité de leurs choix et de leurs actes, et donc de faire *comme si* nous étions dotés de libre arbitre[5]. Qui plus est, reconnaître un minimum de responsabilité personnelle pourrait être une question de respect, puisque la plupart des gens sont blessés quand on leur dénie toute capacité d'agir autonome[6]. Enfin, une société qui ne reconnaîtrait aucune sphère de choix personnels autonomes serait vraisemblablement très intrusive, l'État étant alors justifié à intervenir en permanence dans les choix individuels

---

[1] Olsaretti, 2009.

[2] Casal, 2007, p. 322 ; Fleurbaey, 2008.

[3] J'utilise donc ici la notion de suffisance dans un sens *relatif* plutôt qu'*absolu*. L'idée est que tout le monde devrait avoir *assez* de ressources et d'opportunités pour échapper à la domination d'autrui. Or, c'est le plus souvent la non-satisfaction des besoins fondamentaux qui pousse les personnes dans des relations de domination. Cependant, pour éviter la domination, ne faudrait-il pas également limiter la richesse dont peut disposer une personne ? Rousseau (1762, Livre II), par exemple, préconisait « que nul citoyen ne soit assez opulent pour en pouvoir acheter un autre, et nul assez pauvre pour être contraint de se vendre ». Cependant, le principe d'égalité de la chance, s'il n'est pas nécessairement suffisant pour éviter qu'une personne soit contrainte de vendre ses services, me paraît contenir à ce point les inégalités qu'une telle limite supérieure aux richesses dont peut jouir une personne s'avérerait superflue.

[4] Arneson, 1992, p. 508 ; Van Parijs, 1995, p. 160-169 ; Olsaretti, 2009.

[5] D'un point de vue éducatif, l'idéal me semble être d'opérer une distinction importante entre la première et la troisième personne : se considérer comme généralement responsable de ses propres actes, mais se méfier des jugements hâtifs sur la responsabilité d'autrui. Sur cette dichotomie entre les deux personnes, voir notamment Habermas, 2008, p. 63-138.

[6] Dworkin, 2011, ch. 9.

pour protéger les individus contre eux-mêmes[1]. On ne peut donc faire l'impasse sur un certain degré de responsabilité personnelle. Néanmoins, étant donné que la plupart des gens souhaitent vivre bien, il est très peu probable qu'une personne puisse faire le choix délibéré et authentiquement volontaire de se retrouver dans une situation d'insuffisance rendant vulnérable à la domination. L'insuffisance est toujours involontaire et un seuil de suffisance pourrait donc constituer une approximation d'un seuil inférieur de responsabilité personnelle[2]. Réduire drastiquement les inégalités résultant des aléas de la naissance (inégalités de dotations, d'opportunités et de capacités initiales) *et* amener tout le monde au-dessus d'un seuil suffisant pour échapper à la domination devraient donc être les deux visées prioritaires de politiques socio-économiques visant l'impartialité.

E. Impartialité, cultures et reconnaissance

La recherche d'impartialité est également en jeu dans les débats qui concernent plutôt les questions de reconnaissance sociale et de traitement équitable de la diversité culturelle que les avantages socio-économiques. L'« aveuglement aux différences » dénoncé par de nombreux penseurs communautariens ou multiculturalistes à l'égard du libéralisme[3] pourrait en effet être considéré comme contraire à l'exigence d'impartialité, bien qu'il n'ait pas été directement dénoncé dans ces termes[4]. L'idée centrale de ces critiques est que l'application uniforme d'une loi identique à des individus aux convictions et pratiques culturelles différentes est source d'injustices. Certains s'en trouvent injustement défavorisés.

---

[1] Notons qu'un État qui prendrait à la lettre l'ambition de distinguer choix et malchance dans les actions individuelles (ce que ne recommandent généralement pas les égalitaristes de la chance) serait également très intrusif. Cela montre à nouveau pourquoi il est nécessaire d'établir *par convention* ce qu'on attribue à la responsabilité personnelle.

[2] C'est-à-dire le seuil de revenu en-dessous duquel nul ne peut être tenu pour responsable de sa situation. Ce qui ne signifie pas que les revenus supérieurs à ce seuil soient la résultante de choix personnels.

[3] Voir en particulier Taylor, 1994. Pour une critique non communautariste sur le même plan, voir I. Young, 1990 ; 2000.

[4] Précisément parce que ces critiques s'en prennent à la *prétention* d'impartialité du libéralisme politique. Iris Young, par exemple, fait à juste titre remarquer que beaucoup de pratiques qui se réclament de l'impartialité sont en réalité biaisées et cachent des rapports de domination (I. Young, 2000, p. 108). Cette critique des prétentions *indues* à l'impartialité présuppose néanmoins un attachement à l'impartialité *réelle*.

C'est en réaction à cette critique, pour combler ce manque d'impartialité, que Kymlicka (parmi d'autres) a entrepris d'amender le libéralisme, observant que l'égale opportunité de poursuivre sa propre conception du bien défendue par les libéraux requérait un soutien de la part de l'État envers les minorités culturelles, afin d'éviter de privilégier injustement la ou les culture(s) majoritaire(s). Les États libéraux offrent généralement leur soutien financier à diverses activités culturelles dans le but de garantir aux citoyens un « contexte de choix »[1] au sein duquel ils peuvent construire et/ou poursuivre leur propre conception du bien. Or, comme le suggère Kymlicka, ces subsides publics sont généralement « biaisés en faveur des formes d'expression culturelle d'origine européenne »[2]. Ce qui est ici en jeu, ce ne sont pas seulement les moyens économiques nécessaires à la poursuite d'un projet de vie inscrit dans une culture particulière, mais également le respect de soi, mis en danger par une *reconnaissance inégale*[3]. Les citoyens ne se soucient en effet pas que des ressources dont ils disposent pour poursuivre leurs fins, mais également de la manière dont leurs modes de vie sont perçus. Un État soucieux d'impartialité doit donc sur ce point également s'assurer que les citoyens se sentent effectivement traités avec un égal respect, et cela peut impliquer l'intervention de l'État plutôt que son abstention[4]. Ce raisonnement ne motive pas seulement la laïcité et l'aspiration à une certaine neutralité de l'État (sur laquelle je reviendrai dans un instant), mais également certains droits accordés aux groupes culturels.

Ce qu'il est cependant important de noter, c'est que la seule différence d'impact d'une loi ou règle sur différentes convictions, styles de vie ou préférences ne rend pas par elle-même cette loi ou cette règle injuste. L'interdiction du viol défavorise sans doute les violeurs, mais cela ne constitue évidemment pas une injustice puisque le viol est interdit à juste titre. Dans un registre totalement différent, une loi régulant les conditions d'abattage des animaux pourrait avoir un impact particulièrement défavorable sur ceux qui souhaitent consommer de la viande *halal*, mais cela ne constitue pas nécessairement une injustice si l'on considère que la diminution de la souffrance animale est en l'occurrence une exigence

---

[1] Kymlicka, 1995, p. 82-84, se référant à Dworkin, 1985, ch. 11.

[2] Kymlicka, 1995, p. 31 ; Laborde, 2008.

[3] Patten, 2014.

[4] Or, les idées d'impartialité et de neutralité (voir section suivante) sont souvent associées à celle d'abstention. Joseph Carens (2000, p. 8) défend pour cette raison une approche *evenhanded* plutôt que *hands off* des questions de culture et d'identité.

morale prioritaire[1]. Le juste a priorité sur les préférences individuelles et collectives.

Il est néanmoins possible, dans certains cas, de modifier une loi ou une pratique pour compenser un impact différencié sans que la fonction ou la raison d'être de la loi ou de la pratique soit de ce fait menacée. À titre d'exemple, beaucoup de pays européens reconnaissent comme jours fériés les grandes fêtes chrétiennes. Transformer ces congés obligatoires fixes en des congés obligatoires variables (que l'on peut placer un autre jour selon ses pratiques religieuses) peut constituer un accommodement raisonnable compensant le biais en faveur des chrétiens sans affecter la fonction de la loi qui est de protéger la liberté des travailleurs de ne pas travailler les jours de grandes fêtes religieuses.

Dans d'autres cas, le changement de composition d'une population peut amener à reconsidérer le bien-fondé d'une règle ou d'une pratique précisément en raison de son impact déséquilibré. Imaginons un établissement scolaire qui interdit depuis longtemps le port de couvre-chefs parce qu'une vieille tradition européenne enjoint à se découvrir la tête par politesse dans certains lieux. Constatant que cette règle affecte très négativement certaines personnes musulmanes pour qui le port du *hijab* est une question de conviction – qui n'a à leurs yeux et aux yeux de la plupart des autres rien d'irrespectueux –, il pourrait tout simplement laisser tomber la règle, jugeant que son objectif n'est plus proportionné à son impact, ou exempter le *hijab* de la règle.

Ces derniers exemples ne sont pas choisis au hasard. Nos sociétés occidentales sont pleines de règles et pratiques anciennes introduisant un biais en défaveur des populations de culture non chrétienne[2]. Or, si nous prenons au sérieux les intérêts de reconnaissance des citoyens en plus de leurs intérêts économiques[3], l'impartialité recommande une certaine neutralisation de nos sphères publiques. Même ce qui n'a qu'un impact symbolique – tel le nom des congés scolaires – compte, car les symboles influent sur le respect de soi et le sentiment d'inclusion. Être impartial ne revient donc pas à être aveugle aux différences. De la même manière que l'exigence d'impartialité enjoint à se soucier des besoins particuliers de chaque personne dans la distribution des avantages socio-économiques, elle enjoint à se soucier des besoins liés aux attentes de reconnaissance[4]. Ce qu'il faut alors viser, c'est une « politique de la reconnaissance

[1] Le raisonnement et les exemples sont empruntés à Barry, 2001.
[2] Laborde, 2008, p. 18-19.
[3] Ce que ne fait pas Barry, 2001.
[4] Kymlicka, 1995 ; G. A. Cohen, 1999 ; Patten, 2014.

impartiale »[1], dans laquelle puisse s'exprimer le fait que chaque citoyen possède réellement une égale valeur morale aux yeux de l'État.

Une telle politique de minimisation du favoritisme culturel et identitaire peut cependant parfois entrer en conflit avec son pendant distributif[2]. Permettre, par exemple, à des enfants d'immigrés d'être scolarisés dans leur langue d'origine plutôt que dans celle de leur pays d'accueil peut favoriser le respect de soi (ou le sentiment de reconnaissance) des membres de ces cultures minoritaires. Mais cela peut également contribuer à les désavantager du point de vue de leurs opportunités d'emploi futures. De même, offrir l'autodétermination politique à une minorité linguistique peut également constituer un signe de reconnaissance et de respect, mais avoir pour conséquence l'augmentation de la concurrence fiscale et ainsi affecter négativement la redistribution des revenus. De manière plus générale, si l'octroi de droits culturels à des cultures non libérales permet à ces dernières de restreindre les opportunités de certains de leurs membres, alors une politique multiculturelle, plutôt que de contribuer à l'impartialité, favoriserait les intérêts des dominants – leaders religieux, hommes, parents – aux dépens des dominés – fidèles, femmes, enfants[3].

Une certaine tension entre respect et préoccupation, reconnaissance et redistribution est sans doute irréductible, dans le sens où les deux objectifs ne peuvent pas toujours être satisfaits simultanément. Face à cette tension, il me semble que l'État devrait toujours accorder la priorité à l'égalisation des chances individuelles, mais chercher à le faire d'une manière qui évite que certains groupes ou individus se sentent non respectés ou non reconnus. Dans l'autre sens, le respect des groupes et communautés devrait être conditionné au maintien d'options de sortie (*exit options*). Quelles que soient les prérogatives accordées à une communauté culturelle, elles ne devraient jamais affecter la possibilité pour un de ses membres de quitter la communauté, et il en va de la responsabilité du gouvernement de veiller à garantir ces options de sortie pour l'ensemble des citoyens[4]. En d'autres termes, le rôle de l'État devrait être de fournir certaines « protections externes » aux groupes minoritaires – protections par rapport aux décisions autocentrées de la majorité – tout en combattant les « restrictions internes », c'est-à-dire les limitations des droits et opportunités au sein des groupes culturels[5]. Choisir l'option inverse dans la priorité entre individus et groupes reviendrait en effet à laisser le champ

[1] S. O'Neill, 1997, p. 173-179, se référant à Habermas.
[2] Voir Barry, 2001 ; Fraser, 2005 ; Olson, 2008.
[3] Barry, 2001; Shapiro, 2002.
[4] Barry, 2001, p. 149.
[5] Kymlicka, 1995, p. 35 sq.

libre à la domination, puisque l'identité de nombreux groupes est liée à des pratiques impliquant la subordination de certains membres[1].

En somme, l'impartialité recommande de manifester une égale attention aux situations particulières affectant les opportunités réelles des individus de poursuivre leurs projets de vie, en veillant à ce que ce qui relève de l'arbitraire moral – sexe, talent, origine, culture – ne favorise pas injustement certains au détriment d'autres. Il s'agit pour l'État de faire preuve d'une *égale considération pour chaque individu envisagé dans la singularité de sa situation*. Si la justice doit être aveugle aux considérations de personnes, elle ne doit pas fermer les yeux sur les situations particulières dans lesquelles évoluent ces personnes. Traiter les citoyens comme des égaux implique donc de traiter les cultures de manière équilibrée, impartiale, *dans la mesure où cette égalité de traitement ne contrevient pas au traitement impartial des citoyens*.

2.6. Impartialité et neutralité

Reste à clarifier une relation conceptuelle importante. L'idéal d'impartialité ici mobilisé implique-t-il, au nom de l'égal respect qui serait dû à chaque individu, que l'État a un devoir de neutralité qui exigerait de ne favoriser aucune conviction ? Ce serait confondre impartialité et relativisme. L'idéal de neutralité de l'État, souvent associé à celui d'impartialité (qui est plus large), repose à mes yeux sur la distinction entre convictions *politiques* – celles qui concernent le vivre ensemble – et *éthico-religieuses*[2] – qui concernent le vivre bien, la vie bonne. L'État n'a pas, selon cette perspective, à considérer que toutes les convictions politiques se valent, mais il doit s'abstenir de se prononcer sur la validité et le mérite des diverses convictions éthiques et religieuses – des « conceptions du bien »[3]

---

[1] Dans le sens où elle insiste sur la primauté morale des individus sur les groupes, mon interprétation des exigences d'impartialité a sans doute une coloration libérale. Il n'y a cependant pas besoin d'être libéral pour se méfier des rapports de domination habitant la plupart des communautés humaines. Marxistes, socialistes, féministes et républicains, notamment, devraient partager la même méfiance.

[2] Dans ce cas, le terme « éthique » est pris dans le sens d'une conception particulière de la vie bonne – par opposition au terme « morale » qui renvoie à une certaine universalité. Voir Habermas, 1991, p. 39-40. J'admets que cette distinction n'est pas toujours aisée, mais je l'utilise à des fins analytiques.

[3] L'idée de neutralité par rapport aux conceptions du bien remonte à Ackerman, 1980, ch. 1.

ou « doctrines compréhensives »[1] – de ses citoyens. En d'autres termes, il n'a pas pour tâche (prioritaire) d'apporter une réponse à la question « comment devons-nous vivre ? », mais bien à la question « comment devons-nous vivre ensemble étant donné que nous ne sommes pas tous d'accord sur la première question ? »[2]

Assurément, la frontière entre convictions politiques et éthico-religieuses est parfois floue. Les jugements politiques de nombreuses personnes sont en effet ancrés dans des convictions éthiques ou religieuses. Ce qu'exige cependant la quête d'impartialité de la part des citoyens, c'est une capacité de décentrement par rapport à leurs convictions particulières, c'est la recherche de principes d'organisation de la société qui soient mutuellement justifiables. Les citoyens ne doivent donc pas être neutres, mais être décentrés et chercher l'entente au-delà de la particularité de leurs convictions.

Qu'en est-il de l'État ? Dans quel sens doit-il être neutre ? Dans sa visée de minimisation du favoritisme, il doit assurément prendre en compte l'identification des personnes à leurs convictions. Renvoyer l'image de convictions religieuses supérieures et inférieures ne manquera pas d'affecter le respect d'eux-mêmes des croyants pointés du doigt. En outre, il s'agirait d'une forme d'abus épistémologique. Le pluralisme religieux naît de l'agnosticisme théorique que nous partageons tous (même si nous ne le reconnaissons pas tous), quelles que soient nos convictions, puisque nous sommes tous fondamentalement ignorants quant à l'existence véritable d'un (ou plusieurs) dieu(x)[3]. De ce point de vue faillibiliste, il n'apparaît pas acceptable que l'État ne reconnaisse pas lui-même cet agnosticisme fondamental.

Par ailleurs, la religion constitue un domaine susceptible de dresser irrémédiablement les unes contre les autres différentes parties de la population. Dans ce sens, la neutralité a aussi une valeur pragmatique : elle est l'attitude qui permet de neutraliser les conflits. Et la *laïcité* de l'État, c'est-à-dire « la séparation de l'Église et de l'État et la neutralité de l'État à l'égard des religions »[4] en vue d'assurer le respect égal des citoyens et leur liberté de conscience, est progressivement apparue, avec la modernité et la pluralisation des convictions, comme l'unique moyen de pacifier les conflits sociaux les plus violents[5].

---

[1] Rawls, 1993.

[2] Barry, 1995, p. 77.

[3] Ferry, 2010, p. 102-103. Reconnaître un tel agnosticisme n'empêche pas d'avoir des *convictions* religieuses ou athées.

[4] Maclure & Taylor, 2010, p. 30.

[5] Manent, 1987 ; Rawls, 1993.

Cette laïcité, ou neutralité religieuse de l'État ne fait cependant plus trop débat dans les sociétés de culture libérale, qui valorisent la liberté d'expression, d'association et de conscience. Ce qui nourrit diverses controverses, ce sont notamment les implications pratiques de l'idéal laïc concernant le traitement des différents groupes religieux[1]. C'est également une opposition entre la laïcité comme principe d'organisation non conflictuelle et la laïcité comme mouvement d'émancipation par rapport aux religions (interprétation non neutre de la laïcité), qui est notamment en jeu dans les débats sur le port de signes religieux[2].

Philosophiquement, cependant, le débat le plus intéressant, qui a nourri l'opposition entre libéraux et communautariens[3], puis entre neutralistes et perfectionnistes[4], concerne l'attitude que doit adopter l'État vis-à-vis des conceptions de la vie bonne au-delà des convictions religieuses. De ce point de vue, une neutralité véritable, qui serait une neutralité des effets, est illusoire puisque la plupart des décisions qui sont du ressort légitime de l'État, même dans sa version minimale – sécurité, justice, défense – ont un impact varié sur des conceptions du bien différentes[5]. La conception de la justice comme impartialité n'est d'ailleurs pas en elle-même neutre, mais ses présuppositions sont minimes et largement partagées[6]. De manière générale, il est évident que les conceptions du bien qui incluent des recommandations concurrentes aux exigences de justice s'avéreront plus contraintes que celles qui se contentent de guider une éthique de la vie bonne plus personnelle ou relative à une communauté particulière.

Cependant, l'approche par l'impartialité possède cette caractéristique d'essayer de séparer la défense de principes de justice de la poursuite explicite d'une idée définie du bien. Ses *intentions* sont neutres dans ce sens minimal. En outre, les politiques visant l'impartialité peuvent être *justifiées* de manière relativement neutre, c'est-à-dire sans référence explicite à une

---

[1] Voir Maclure & Taylor, 2010, ch. 3.

[2] Maclure & Taylor, 2010, ch. 5.

[3] Voir Berten, da Silveira & Pourtois, 1997.

[4] Les perfectionnistes peuvent être définis comme ceux qui ne voient pas d'objection à ce que l'État promeuve ou impose à l'ensemble de la société une certaine compréhension de ce qu'est une vie bonne ou réussie – attitude que rejettent les neutralistes. Voir Merrill & Weinstock, 2014.

[5] C'est pour cette raison que Rawls (1993, p. 194) recommande d'éviter le terme « neutralité », qui semble suggérer l'idée de neutralité des effets ou des conséquences.

[6] J'estime contre Barry (1995) qu'essayer de démontrer cette prétendue neutralité déforce l'argument en faveur de la justice comme impartialité. L'approche de Rawls (1993), qui vise un consensus par recoupement basé sur une conception du bien très maigre et largement partagée me paraît moins vulnérable à la critique de ce point de vue.

conception particulière et définie du bien. Si l'on doit respecter les principes de la justice comme impartialité, ce n'est pas (ou pas uniquement[1]) parce qu'elle favorise une forme de vie que nous jugeons bonne, mais (surtout) parce que cela permet un arbitrage équitable entre différents intérêts et conceptions du bien antagonistes[2]. De la sorte, aucun jugement sur leurs qualités intrinsèques ne permet des discriminations entre conceptions du bien. Il s'agit simplement d'établir le système de règles qui maximise la compatibilité entre conceptions du bien concurrentes[3]. Dès lors, même si l'approche ici défendue ne peut pas prétendre à une pleine neutralité, elle fait cependant beaucoup mieux, du point de vue de la minimisation du favoritisme, que toutes ses alternatives.

Plutôt que la neutralité quant au bien, je dirais donc que l'idéal d'impartialité recommande une priorité du juste sur le bien[4], qui est cruciale pour des raisons à la fois politiques (la stabilité et la paix civile) et morales (l'égal respect). Cela signifie que sur les questions de justice, les convictions particulières sont subordonnées aux considérations *publiques*, c'est-à-dire acceptables à partir d'une diversité de convictions particulières.

Sur les questions qui concernent la vie bonne, l'impartialité recommanderait par contre une certaine liberté d'autodétermination individuelle. L'État peut cependant à mes yeux s'assurer que les convictions personnelles sont construites dans un contexte favorable à l'adoption autonome de convictions[5]. Ceci implique par exemple qu'une éducation à la pensée critique mettant en garde contre l'autorité religieuse ou la manipulation publicitaire peut être tout à fait légitime, même si cela aura un effet négatif sur certaines conceptions du bien. La justification d'une telle promotion de l'autonomie ne se base cependant pas sur l'idée qu'une vie bonne est une vie autonome, mais sur le présupposé peu controversé qu'il est dans l'intérêt de chaque citoyen d'échapper à la domination et à la manipulation intellectuelle[6].

---

[1] Il se peut que nous ayons une conception de la vie bonne qui inclut l'égal respect des conceptions du monde, auquel cas il y a concordance entre conception de la justice et conception de la vie bonne. Voir Dworkin, 2011, ch. 11. Mais l'argument en faveur de l'impartialité ne demande pas, pour être accepté, d'endosser une telle conception de la vie bonne.

[2] Voir Barry, 1995, p. 76-77.

[3] Shapiro, 2003b, p. 124-125.

[4] Rawls, 1993, ch. 5.

[5] Le libéralisme politique de Rawls rejette une telle promotion de l'autonomie, considérée comme une « doctrine compréhensive » peu susceptible de consensus par recoupement (Rawls, 1993, p. 200).

[6] Ce qui est controversé, ce n'est pas ce présupposé, mais l'identification des pratiques qui relèvent effectivement de la domination ou de la manipulation. C'est ce qui

Sur cette question, à nouveau, on voit que l'impartialité recommande l'action plutôt que le laisser-faire. Dans ce sens, l'impartialité s'oppose à une certaine interprétation de la neutralité (comme abstention). Car fermer les yeux sur la manière dont se construisent socialement les convictions revient en réalité à défavoriser ceux qui grandissent dans un environnement hostile au développement d'une pensée critique et autonome. Renoncer à promouvoir l'autonomie au nom de la neutralité a pour effet de favoriser les plus autonomes, les mieux éduqués, les moins vulnérables à la domination idéologique, voire de favoriser ceux qui ont soif de domination intellectuelle[1].

En somme, la relation entre impartialité et neutralité n'est pas, comme on pourrait le croire, *simple*. Si la neutralité est comprise comme *priorité* du juste sur le bien, elle est recommandée par l'impartialité. Si elle est comprise comme *abstention* d'interférence dans les projets de vie individuels, elle n'est pas nécessairement exigée par l'impartialité. Au contraire, cette dernière peut attirer notre attention sur les relations de domination sous-jacentes à la construction des préférences et convictions privées. En outre, la justice n'étant pas la seule valeur qui compte, l'approche ici défendue n'exclut pas qu'on interroge par ailleurs publiquement d'autres pathologies affectant la vie sociale[2], dont l'évaluation ne doit pas être cantonnée à la sphère privée.

2.7. Conclusion : une justice procédurale imparfaite

L'ambition de ce chapitre était de clarifier le critère de justice qui sera mobilisé dans la suite de ce travail. Exprimé de manière générale, celui-ci affirme qu'une société est juste si la manière dont elle est organisée ne favorise les intérêts fondamentaux de personne, sauf pour remédier à un désavantage existant. La force d'un tel principe d'impartialité vient de sa capacité à réguler les conflits sociaux sans usage de la force. Seul un arrangement qui ne (dé)favorise personne sera en effet susceptible

---

explique que la prétendue neutralité de l'État sera contestée. Il n'en demeure pas moins vrai qu'il est justifié dans son effort d'identifier et de condamner la domination et la manipulation.

[1] Pour une défense de l'autonomie d'un point de vue non pas libéral, mais socialiste, voir Sypnowich, 2014. Pour des points de vue républicains, voir Dagger, 1997 et de Briey, 2013.

[2] Hunyadi, 2015. Mentionnons, parmi ces pathologies, la pression à la consommation, l'exposition continue à l'évaluation, ou encore la réification, l'accélération et l'aliénation, pour reprendre des phénomènes étudiés par la théorie critique.

d'adhésion non contrainte. Et c'est cette utilité pragmatique de l'impartialité qui explique que ce principe soit si répandu et puisse prétendre à l'universalité.

Au vu de cette ambition d'impartialité, nécessaire dans toutes les sociétés pluralistes, j'ai défendu l'importance du décentrement individuel, entendu comme la capacité de prendre distance par rapport à soi, ses intérêts et ses convictions. La promotion d'une telle disposition morale individuelle me paraît d'autant plus importante que l'ensemble des redistributions qu'exigerait l'idéal de justice comme impartialité ne peuvent pas à mes yeux être motivées par l'intérêt bien compris. Étant donné l'injustice du statu quo et l'ampleur des inégalités de pouvoir, la transition vers un monde juste ne serait vraisemblablement pas à l'avantage (même bien compris) de tous.

J'ai par ailleurs distingué la visée d'impartialité de celle d'égalité. S'il s'agit de concepts très proches, une distribution impartiale ne sera pas nécessairement une distribution égale, en raison des différences de besoins et d'efforts volontaires, en particulier. Par ailleurs, une reconnaissance impartiale requiert de faire attention aux différences, ce qu'un traitement strictement égal des individus ne permet pas. L'impartialité doit alors plutôt être rapprochée de la notion de cohérence : traiter les cas égaux de manière égale. Cependant, cela implique de réfléchir aux différences qui justifient des traitements inégaux. Diverses expériences de pensée ont été proposées à cette fin. J'ai formulé une préférence pour la poursuite de l'impartialité par la discussion, en soulignant une certaine complémentarité entre les approches dialogique et monologique de la justice, avant de mettre en évidence les limites du constructivisme moral, à savoir le risque de mélanger des considérations de justice avec des considérations d'un tout autre ordre.

Afin d'éviter ce piège constructiviste, j'ai suggéré d'évaluer plus directement les distributions existantes en tâchant de mettre en évidence qui elles (dé)favorisaient ou (dés)avantageaient. Cela m'a amené à confronter quelques interprétations concurrentes de l'impartialité et à défendre les principes d'égalité de la chance sous contrainte de non-domination et d'égal respect ou d'égale reconnaissance comme interprétations les plus adéquates de l'idéal abstrait d'impartialité. Ces principes peuvent être ordonnés de la manière suivante :

1) Principe de suffisance, ou de non-domination.
2) Principe d'égalité de la chance.
3) Principe d'égal respect, ou d'égale reconnaissance.

Enfin, j'ai cherché à nuancer le lien entre impartialité et neutralité, en suggérant que l'impartialité réclamait une priorité du juste sur le bien, mais pas une absence totale d'intervention dans les projets de vie individuels.

Comme je l'ai mentionné dans l'introduction générale, le principe abstrait d'impartialité – ne favoriser personne – me paraît peu susceptible de désaccords *désintéressés*. Ce potentiel consensuel de la justice comme impartialité est crucial pour le projet général de ce travail, qui consiste à évaluer d'un point de vue normatif différentes institutions démocratiques existantes et potentielles. De même qu'elle permet l'évaluation de politiques publiques, l'approche par l'impartialité permet en effet d'évaluer les institutions démocratiques du point de vue de leur *capacité à engendrer des décisions politiques impartiales*. Il ne s'agira pas de comparer les décisions démocratiques réelles à un idéal entièrement défini de société juste, mais plutôt d'identifier les circonstances démocratiques qui peuvent favoriser l'émergence de décisions impartiales. Pour ce faire, il n'est pas nécessaire de s'entendre sur la portée – nationale, régionale ou mondiale[1] – du principe d'impartialité ni sur ses implications concrètes (l'interprétation particulière que j'ai défendue, par exemple). Pour la suite de la réflexion, il suffit de s'entendre sur les trois prémisses suivantes :

1) Les intérêts fondamentaux de tous les citoyens (au moins) comptent également.
2) Aucune société existante n'est organisée d'une manière qui satisfait ce principe.
3) Il est possible de modifier les institutions – politiques, sociales et économiques – de manière à gagner en impartialité.

La question qui se posera inévitablement dans le chapitre 3 est la suivante : gagner en impartialité implique-t-il nécessairement de recourir à des procédures de décision démocratiques ? Comme je l'ai déjà souligné dans le premier chapitre, je ne suppose pas de lien de nécessité entre démocratie et justice. Il pourrait même être moralement légitime de privilégier l'impartialité à la démocratie. Cependant, il me semble qu'une compréhension adéquate de la justice comme impartialité dévoile son caractère radicalement démocratique[2]. Le chemin parcouru dans ces deux

[1] Dans les chapitres qui suivent, je raisonnerai d'abord en société fermée, avant d'élargir les considérations vers une perspective globale. Si j'estime personnellement que l'interprétation cosmopolite de l'impartialité est la plus adéquate, il n'est pas nécessaire de partager cet avis pour accepter le raisonnement général.

[2] Contrairement à ce que pensent Urbinati (2014) ou Shapiro (2016a).

premiers chapitres nous permet en effet de disqualifier le modèle du spectateur impartial au profit de la recherche collective et délibérative de l'impartialité. Ce n'est pas un observateur idéal occupant le point de vue de nulle part (ou un groupe d'observateurs indépendants) qui nous permettra de nous entendre sur ce qu'est une société juste. Les jugements humains sont en effet toujours situés et susceptibles d'être biaisés par cette situation particulière[1]. En outre, comme le dit Rawls, personne n'est indifférent par rapport à la manière dont sont distribués les charges et bénéfices de la vie en société, chacun préférant une part plus grande à une plus petite[2]. La recherche de justice sociale exclut donc la position d'extériorité sur laquelle se basent les modèles du juge et du spectateur. Enfin, la prétention à l'impartialité de jugements individuels ne peut être vérifiée que dans la discussion avec les personnes concernées[3]. La justice surgira donc plus vraisemblablement de délibérations publiques entre citoyens décentrés, adéquatement articulées avec des mécanismes inclusifs et délibératifs de prise de décision et de reddition de comptes.

De même qu'une approche pragmatique de la justice se concentrera, au-delà des divergences précises sur les contours d'une société pleinement juste, sur la lutte contre les désavantages sévères (qui ne peuvent être qu'involontaires au sens pertinent), une approche pragmatique de l'ingénierie démocratique pourra se concentrer sur la réduction des biais, intérêts et autres facteurs défavorables à l'impartialité[4].

Dans la terminologie consacrée par Rawls[5], il s'agira donc de poursuivre une forme de *justice procédurale imparfaite*. Cette approche se distingue de la justice procédurale *parfaite*, et de la justice procédurale *pure* en ceci qu'on ne dispose d'aucun moyen d'organiser une procédure démocratique qui garantisse la justice de ses résultats. Ce sont les limites de l'ingénierie démocratique. Elle se distingue par ailleurs de la justice procédurale *impure*, défendue par Elster[6], parce qu'on dispose bel et bien d'un critère d'évaluation des décisions démocratiques – l'impartialité. Ce critère étant toutefois indéfini, controversé (il n'y a pas consensus sur ce que serait un ordre social pleinement impartial), tout comme les moyens de gagner en

---

1 I. Young, 2000.

2 Rawls, 1971, p. 4.

3 McCarthy, 1978, p. 326 ; Habermas, 1983, p. 88-89 ; Friedman, 1989 ; Ferry, 1994.

4 Voir Elster, 2013.

5 Rawls, 1971, § 14.

6 Elster, 2013, p. 17-18 et 281. Elster juge qu'une fois qu'on a tout fait pour supprimer les facteurs « déformants » (biais, intérêts, préjugés et passions) affectant un processus de prise de décision, on n'a plus qu'à voir ce qui en résulte et accepter le résultat.

impartialité sont incertains, l'approche ici défendue est caractérisée par une double imperfection procédurale.

Cette imperfection n'est pas un problème. Puisque la légitimité d'une loi ne dépend pas de son caractère juste ou injuste (mais de la capacité de la procédure de décision à générer des décisions justes), nous n'avons pas besoin d'un accord unanime sur un modèle complet de société juste. Autrement dit, le critère de justice peut être relativement indéfini. Cela n'empêche pas d'évaluer le potentiel de justice de la procédure, de manière approximative. On peut en effet *estimer* le potentiel d'impartialité d'une procédure en fonction de certaines de ses caractéristiques internes, comme son caractère inclusif, délibératif, la motivation des acteurs et les protections contre les abus. Pour ce faire, à nouveau, nous n'avons pas besoin de principes de justice universellement reconnus. Puisqu'aucune procédure de décision ne peut de toute façon garantir la satisfaction de principes de justice déterminés, c'est inutile. Certes, des interprétations divergentes de la justice peuvent amener à promouvoir des institutions démocratiques différentes[1], mais comme nous le verrons dans le quatrième chapitre, bon nombre de réformes importantes peuvent être défendues sur base d'une diversité de conceptions de la justice. Un accord sur la visée d'impartialité et sur le fait que le statu quo n'est pas impartial suffira le plus souvent.

[1] Van Parijs (2011, ch. 3) rejette par exemple, au nom de son idéal de liberté réelle pour toutes et tous (et pour éviter la concurrence fiscale), la décentralisation du pouvoir que semble impliquer l'idéal de liberté comme non-domination de Pettit (1999). En l'occurrence, des conceptions de la justice proches mais distinctes amènent à défendre des institutions démocratiques très différentes (centralisées vs décentralisées).

3. Démocratie et impartialité

Un trait constant des régimes autocratiques, ce sont les faveurs dont jouissent, outre les dirigeants eux-mêmes[1], les personnes gravitant autour du pouvoir (ainsi qu'éventuellement l'ethnie du chef d'État). Dès lors qu'il n'existe aucun mécanisme institutionnel de redevabilité qui obligerait les dirigeants à se soucier des aspirations du plus grand nombre, la meilleure manière de voir ses aspirations satisfaites est l'échange de faveurs, qui présuppose une certaine proximité avec le pouvoir. Le plus grand nombre peut cependant, même dans ces régimes, exercer un certain pouvoir d'influence grâce à la menace révolutionnaire. Les dirigeants ont beau être détenteurs d'un certain monopole de la force armée, ils ne peuvent néanmoins pas se permettre d'exploiter le peuple sans aucune retenue, sous peine de soulèvement. C'est donc un jeu sournois qui se joue dans tout régime autoritaire, avec une autorité qui doit en permanence démontrer sa force, museler l'opposition, et recouvrir le tout d'une légitimité « morale » – le plus souvent religieuse, généralement idéologique[2]. Et il faut souvent une crise économique ou un trop-plein d'injustices pour que tombe un tel régime. Dans ce contexte, les démocraties naissent et renaissent quand des populations, soumises à un pouvoir injuste et/ou incompétent qu'elles n'arrivent pas à infléchir selon leurs désirs, perçoivent davantage de perspectives dans un renversement du pouvoir et parviennent, une fois ce pouvoir renversé, à le confier à des personnes qu'elles maintiennent sous un certain contrôle (généralement électoral), ce qui constitue un premier pas vers la démocratisation.

Quand des régimes démocratiques sont installés ou restaurés, il y a donc souvent des attentes de justice[3]. À tout le moins, on s'attend à faire face à un pouvoir moins injuste, moins arbitraire, moins partial. Et on mise sur le *contrôle* par la population pour s'en assurer. Une transition démocratique, c'est un geste de défiance : parce qu'on craint un usage du pouvoir dans

---

[1] Mill, 1861 (trad. fr. 2009, p. 110) : « L'intérêt de la classe au pouvoir, dans une aristocratie ou dans une monarchie aristocratique, est de s'arroger une variété infinie de privilèges injustes. »

[2] J'entends ici par idéologie toute forme de récit – qu'il soit religieux ou strictement politique – visant à rassembler une population sous un pouvoir en occultant la domination exercée par ce pouvoir. Voir Ricœur, 1974 ; 1997.

[3] Comme je l'ai déjà expliqué, j'entends le terme justice dans un sens distributif. Les citoyens ont également des attentes d'ordre agrégatif : ils aspirent à la prospérité en plus de la justice. Je me concentre cependant dans ce travail sur les attentes de justice.

l'intérêt de quelques-uns seulement, on exige le pouvoir ultime de sanctionner les dirigeants. Et c'est à la fois un geste de confiance – dans la sagesse de la multitude.

C'est sous cette forme que s'exprime le lien, historique et analytique, entre démocratie et impartialité. Cependant, nous verrons dans ce qui suit que cette notion d'impartialité est souvent subsumée sous l'idée d'unanimité. On parle du peuple au singulier et de *sa* volonté, d'intérêt général, public, national, de bien commun, etc., plutôt que d'impartialité. Tandis que l'impartialité dénote la division, tous ces termes donnent au contraire l'illusion d'un peuple uni par une harmonie d'intérêts, illusion qui n'est pas sans intérêt pour ceux qui aspirent au pouvoir.

3.1. Les liens historiques

Même si l'on en trouvera aisément des traces dans l'Antiquité et au Moyen-Âge tardif, en particulier dans l'usage politique du tirage au sort[1], le lien entre démocratie et impartialité s'est affirmé de manière plus explicite à l'époque des Lumières et de la naissance des démocraties modernes, où apparaît en effet de manière claire le rejet du favoritisme, des privilèges, antonymes de l'impartialité. Cette ambition est notamment exprimée dans le préambule de la Constitution française de 1791 : « Il n'y a plus, pour aucune partie de la Nation, ni pour aucun individu, *aucun privilège*, ni exception au droit commun de tous les Français. » De l'autre côté de l'Atlantique, de même, on s'accordait au moins sur un point : « l'interdiction absolue des titres de noblesse »[2], marqueurs d'une hiérarchie sociale rigide.

L'ordre aristocratique contre lequel se dressèrent les révolutionnaires français (et que prétendaient rejeter les pères fondateurs états-uniens) était devenu ainsi structuré qu'il empêchait toute mobilité sociale. Il fut dès lors de plus en plus perçu comme injuste, précisément parce qu'il privilégiait à la naissance une classe déterminée de citoyens, privant les bourgeois de toute possibilité d'accès aux plus grands avantages sociaux et économiques[3]. Plutôt que l'égalité stricte des conditions de vie[4], qui n'était absolument pas à l'ordre du jour (excepté chez Babeuf), c'est l'abolition

[1] Keller, 2014, p. 1105 ; Rosanvallon, 2008, p. 158.
[2] Madison (*Federalist Papers* # 39), cité dans Przeworski, 2010, p. 69.
[3] Przeworski, 2010, p. 68, renvoyant aux travaux de Robert Palmer.
[4] À distinguer de l'égalité des conditions, c'est-à-dire des statuts, qui résidait, aux yeux de Tocqueville (1835), au cœur du mouvement démocratique aux États-Unis.

des privilèges, du favoritisme d'État que visaient les révolutionnaires. Et de la révolte contre l'aristocratie en particulier, le combat s'élargit petit à petit pour dénoncer toute forme de distinction entre les citoyens qui leur conférerait des statuts distincts[1].

On retrouve une telle visée d'impartialité dans de nombreuses constitutions et déclarations de droits contemporaines. Un bon exemple est la Loi fondamentale allemande de 1949. L'article 3 (3) formule le principe d'égalité devant la loi comme suit : « Nul ne doit être défavorisé ni privilégié [*benachteiligt oder bevorzugt*] en raison de son sexe, de son ascendance, de sa race, de sa langue, de sa patrie et de son origine, de sa croyance, de ses opinions religieuses ou politiques. » L'égalité devant la loi implique logiquement l'interdiction de la discrimination, comme le souligne également le Pacte international relatif aux droits civils et politiques en son article 26 : « Toutes les personnes sont égales devant la loi et ont droit sans discrimination à une égale protection de la loi. À cet égard, la loi doit interdire toute discrimination et garantir à toutes les personnes une protection égale et efficace contre toute discrimination, notamment de race, de couleur, de sexe, de langue, de religion, d'opinion politique et de toute autre opinion, d'origine nationale ou sociale, de fortune, de naissance ou de toute autre situation. »

Le premier lien qu'on peut établir entre démocratie et impartialité concerne donc l'impartialité dans le sens d'une *absence de privilèges, de faveurs et de discriminations arbitraires*, les déclarations de droits mentionnant une série de critères comptant comme « arbitraires ». Comme le reconnaît Urbinati (pourtant relativement hostile, comme nous le verrons, à cette notion), l'idéal d'impartialité est « intrinsèquement lié au processus de transformation démocratique de la société, qui poursuit un idéal de justice comme élimination des privilèges au nom de l'égale considération de tous »[2]. Przeworski, pour sa part, caractérise cette ambition démocratique en termes d'*anonymat* plutôt que d'*égalité* des citoyens[3]. L'État démocratique doit agir sans distinction de personne. Non pas, donc, promouvoir l'égalité effective des citoyens, mais agir comme s'ils étaient tous identiques. L'anonymat, dans ce sens, constitue une version purement formelle de l'idéal d'impartialité, qui sera à l'origine de la critique marxiste et des développements ultérieurs évoqués dans la section 2.5.

---

[1] Przeworski, 2010, p. 70.
[2] Urbinati, 2014, p. 89.
[3] Przeworski, 2010, p. 71-74.

Dans le contexte de la convention constitutionnelle états-unienne, l'ambition d'impartialité est plus explicite[1], mais revêt une autre forme. Parmi les deux arguments qui justifiaient aux yeux de Madison la préférence pour un gouvernement représentatif par rapport à une démocratie plus directe à la manière athénienne, il y avait certes celui de la taille du pays et du nombre de citoyens, mais également l'idée que la représentation allait permettre « d'épurer et d'élargir l'esprit public en le faisant passer par l'intermédiaire d'un corps choisi de citoyens dont la sagesse est le mieux à même de discerner le véritable intérêt du pays et dont le patriotisme et l'amour de la justice seront les moins susceptibles de sacrifier cet intérêt à des considérations éphémères et *partiales* »[2]. Sieyès, de même, jugeait les personnes plus éduquées (et donc plus susceptibles d'être élues) « bien plus capables de connaître l'intérêt général »[3]. L'élection, de ce point de vue également partagé par Burke, a donc pour but de faire émerger les hommes les plus vertueux et les plus susceptibles d'identifier avec impartialité le bien ou l'intérêt commun de la nation[4].

Ce second lien concerne donc l'impartialité comme *vertu individuelle des représentants*. C'est évidemment en vue d'éviter les privilèges et faveurs qu'on vise à amener au pouvoir les dirigeants les plus susceptibles de jugements impartiaux, mais nous verrons qu'il y a un écart important et une certaine tension entre l'ambition d'impartialité comme *produit d'un système politique* et celle de l'impartialité comme *vertu individuelle*, la position de Madison oscillant de manière ambiguë entre ces deux options[5], l'impartialité des représentants n'étant pas à ses yeux garantie.

La crainte d'un détournement du pouvoir à des fins privées ou partiales nourrissait également, dans toutes les premières démocraties modernes, le rejet fréquent des partis politiques (alors appelés « factions »). On craignait

---

[1] Dans le contexte français, le terme lui-même est absent en raison du fait qu'il connote une certaine division sociale alors que l'accent est mis sur l'unité du peuple français. C'est le langage de l'unanimité qui domine. Voir Rosanvallon, 2008, p. 134. L'impartialité peut être vue comme le substitut de l'unanimité pour un groupe qui se reconnaît comme divisé.

[2] Madison (*Federalist Papers* # 10), cité dans Manin, 1995, p. 13.

[3] Sieyès, cité dans Papadopoulos, 1998, p. 102.

[4] Rosanvallon, 2008, p. 94.

[5] À la fois, il juge nécessaire de promouvoir le pluralisme et les contre-pouvoirs pour modérer les ardeurs de la majorité et l'ambition des représentants – impartialité systémique qui rend la vertu individuelle facultative (Offe, 1997, p. 206) – et en même temps il défend le gouvernement représentatif au nom d'un certain potentiel d'impartialité des élus, mieux à même de défendre le bien public que le peuple lui-même. D'après Pitkin (1967, p. 193-194), il ne croyait en fait pas tellement en l'impartialité des représentants.

que ceux-ci ne défendent que des intérêts particuliers et partiaux au détriment de l'intérêt public et impartial. Ils étaient même considérés par les pères fondateurs, en France comme en Angleterre et aux États-Unis, comme « une menace pour le système qu'ils voulaient établir »[1]. Comme il n'était toutefois pas possible d'interdire éternellement la formation de partis politiques, fruits spontanés de la liberté d'opinion et d'association, diverses solutions furent envisagées afin de contenir la partialité politique. Le pluralisme était l'autre solution de Madison face à la partialité : multiplier les factions (grâce à un électorat large et diversifié) de sorte qu'elles se neutralisent et qu'aucune ne soit suffisamment grande pour s'imposer et gouverner seule. Et cela dans un cadre institutionnel qui, multipliant les freins et contrepoids (fédéralisme, bicamérisme, séparation des pouvoirs), évite que l'ambition d'une seule personne ou d'un petit groupe puisse l'amener à dominer les autres[2]. Dans d'autres pays, on préféra placer les factions sous l'arbitrage d'un roi ou d'un empereur, supposés plus impartiaux. Et quand cette solution perdit de sa légitimité, on confia ce rôle aux cours constitutionnelles[3].

C'est la même crainte de la partialité qui justifia ensuite la création d'une administration publique, puis d'agences de régulation indépendantes avec l'ambition de soustraire partiellement la régulation étatique à la partialité politique ainsi qu'aux contraintes de la règle de majorité[4]. Bien que l'ambition d'impartialité *habite* le projet démocratique, elle ne le *justifie* donc pas nécessairement. Robert Dahl distingue ainsi deux approches rivales, l'une consistant à limiter la démocratie – jugée irrémédiablement majoritariste et donc partiale – au nom de l'impartialité, et celle consistant à approfondir la démocratie – comme instrument de contrôle du pouvoir – en vue de l'impartialité[5]. Si la seconde approche peut être historiquement associée à la figure de J.-S. Mill, la première, plus influencée par Madison, est aujourd'hui réappropriée par certains courants technocratiques.

C'est en effet notamment la promesse de gains d'impartialité (ainsi que de rationalité instrumentale) qui nourrit la vision technocratique du politique en vogue à l'heure actuelle. Contre une conception strictement « majoritariste » de la démocratie, focalisée sur la redevabilité électorale, l'approche « régulatrice », par exemple, cherche à limiter et diffuser le

---

[1] Manin, 1995, p. 248. Voir également Rosenblum, 2008 et Przeworski, 2010, p. 20-23.

[2] Voir Dahl, 1956, ch. 1.

[3] Pasquino (*Sieyes et l'invention de la Constitution en France*), cité dans Przeworski, 2010, p. 24.

[4] Rosanvallon, 2008.

[5] Dahl, 1989, p. 174.

pouvoir à travers différentes institutions[1], dont certaines sont indépendantes, à l'instar des banques centrales, tribunaux d'arbitrage, ou encore, dans notre contexte, la Commission européenne. Giandomenico Majone conclut de la prolifération de ces institutions dans les démocraties contemporaines que des qualités telles que l'expertise, la cohérence des politiques, l'équité ou l'indépendance de jugement (qui semble à ses yeux garantir l'équité) sont souvent considérées comme plus importantes que la redevabilité démocratique[2]. C'est ne proposer de ces institutions qu'une lecture partielle et quelque peu angélique, qui passe à côté des enjeux de pouvoir liés à la prétendue indépendance politique. J'y reviendrai (§ 3.4.C).

Ce troisième lien historique renvoie donc à une idée d'impartialité comme *indépendance* et comme *absence de parti pris*. Elle ne peut être comprise qu'en référence à un idéal, très prégnant à l'époque et encore très influant aujourd'hui, de poursuite de l'intérêt général ou public. C'est parce que chacun est supposé agir, en démocratie, dans l'intérêt général – hypothèse que je contesterai – que l'idée de factions défendant des intérêts particuliers apparaît si suspecte.

Dans les sections qui suivent, je vais donc interroger et confronter ces différentes notions d'impartialité comme *absence de privilèges* et comme *absence de parti pris*. Entre les deux se joue une autre distinction, entre l'impartialité comme *résultat d'un système* et comme *vertu individuelle*.

3.2. Privilèges sociaux et privilèges politiques

Si c'est l'abolition des privilèges et des faveurs qui donna son impulsion au gouvernement démocratique, comment se fait-il que les démocraties modernes aient pu naître et durer près de 150 ans sans suffrage universel ? Parce que les premières institutions « démocratiques » constituaient en réalité un *compromis* entre la demande populaire de justice et les intérêts privés de l'élite, ce compromis étant justifié comme étant dans l'intérêt du peuple dès lors que la démocratie directe était impossible à grande échelle et que l'élite était plus sage[3]. Ce n'est vraisemblablement que sous la pression révolutionnaire que l'élite fut forcée de consentir à une extension du suffrage, contre ses intérêts[4]. Jusque-là, les gouvernants s'efforçaient de

[1] Majone, 1996, p. 285.
[2] Majone, 1996, p. 286.
[3] Manin, 1995.
[4] Przeworski, 2009. Comme l'explique Przeworski, la menace révolutionnaire explique l'extension du suffrage à tous les hommes majeurs, mais l'octroi du droit de vote aux femmes a suivi une autre logique, liée à la dynamique électorale.

convaincre le peuple que l'abolition des privilèges politiques n'était pas nécessaire à l'abolition des privilèges sociaux ou, autrement dit, qu'une impartialité procédurale n'était pas nécessaire à une impartialité substantielle.

Il y a impartialité au niveau *procédural* quand une procédure de décision n'est pas intrinsèquement biaisée en faveur d'une des parties prenantes. Il y a impartialité *substantielle* quand la décision ou l'ensemble des décisions prises ne favorise(nt) injustement personne. La manière dont s'y prit l'élite pour apaiser la fièvre démocratique et la suspicion à l'encontre des privilèges consista à prétendre que seule une partie de la population était suffisamment éduquée – ou suffisamment indépendante d'un point de vue économique – pour discerner de manière impartiale le véritable intérêt de la nation. Sous cette manœuvre se cachaient deux hypothèses éminemment contestables : 1) l'idée que tous les citoyens possédaient un intérêt commun, qui devait être la visée première de toute politique ; 2) l'idée que certains hommes possédaient un accès *privilégié*, en raison de leur éducation ou de leur situation économique, à cet intérêt commun.

A. Impartialité, bien commun et intérêt public

Si la notion d'impartialité est assez rarement utilisée dans les premiers temps des démocraties modernes, c'est parce qu'elle connote une division sociale que l'élite préfère souvent masquer[1]. On lui préfère des fins consensuelles comme le bien commun, l'intérêt général, public, commun ou national. Toutes ces notions reposent sur le présupposé (qui n'a rien d'évident) qu'il existe effectivement un intérêt commun à tous les membres de la communauté politique et qu'il aurait priorité non seulement sur tous les intérêts particuliers qu'ils peuvent avoir par ailleurs, mais aussi sur les autres aspirations qu'ils pourraient avoir, comme le désir de justice.

Bien entendu, ces notions ne sont pas toutes strictement équivalentes[2]. L'*intérêt* commun, public et national désignent le plus souvent la même chose dans le contexte d'un État-nation. Le *bien* commun ou public est parfois plus large que la notion d'intérêt et peut éventuellement posséder une dimension plus perfectionniste quand il renvoie à une idée du bien

[1] Rosanvallon, 2008, p. 134. Si le contexte européen est marqué par l'imaginaire de la volonté générale, dans le contexte états-unien, les choses sont plus ambiguës. Madison, par exemple, rejette l'idée de volonté générale au nom d'un pluralisme inévitable (Offe, 1997, p. 205), mais fait malgré tout référence à une notion de bien public qui suppose également une forme d'unanimité possible.

[2] Sur ces distinctions, voir Barry, 1965, ch. 10 et 11.

partagée ou à définir. L'intérêt *général* est une notion plus vague encore quant au groupe de référence, qui pourrait déborder le cadre de la communauté politique. Dans les contextes anglophones, les références au *bien-être général* (*general welfare*) sont également très fréquentes. Le plus souvent, le terme renvoie à une notion utilitariste de maximisation du bien-être moyen ou total. À noter que cette maximisation n'est pas nécessairement dans l'intérêt de tous, mais beaucoup de ceux qui utilisent ces notions se gardent bien d'examiner ce genre de nuances[1].

Le *bien* commun d'un groupe peut se distinguer de l'*intérêt* de ce groupe quand il désigne un idéal perfectionniste que le locuteur juge désirable même si ce bien n'est pas nécessairement dans l'intérêt du groupe. Il en va par exemple souvent ainsi des références chrétiennes, d'inspiration thomiste, au bien commun[2]. La conséquence, c'est qu'on ne peut discuter d'une telle notion de bien commun abstraction faite de la conception de la vie bonne du locuteur. Si l'idée de bien commun n'est pas nécessairement perfectionniste (j'y reviens) je vais ici me concentrer sur la notion d'intérêt, qui a une prétention plus objective et qui est en ce sens plus aisée à appréhender.

La première question à se poser, c'est si par intérêt commun, général, public ou national on vise l'intérêt de tous, de la majorité ou de la plupart (parmi le groupe de référence, généralement national). Les notions d'intérêt commun et national semblent désigner l'intérêt commun à *tous* les nationaux. Les notions d'intérêt public et général sont plus vagues et pourraient masquer une logique utilitariste. Une politique pourrait ainsi être considérée comme dans l'intérêt public ou général même si elle n'est pas dans l'intérêt de chaque membre du groupe. La première conclusion, c'est donc qu'il y a beaucoup trop d'implicite caché derrière ces notions. Cependant, même une fois levé l'implicite, elles posent encore d'autres problèmes. Quand elles ne renvoient pas à l'intérêt de tous, s'appliquent les objections traditionnellement adressées à l'utilitarisme (voir § 2.5.A). Quand elles renvoient bel et bien à l'intérêt de tous, s'appliquent les objections à l'avantage mutuel (voir § 2.1.D).

---

[1] Prenons par exemple l'explication de la notion de bien commun, qu'il considère comme le but ultime de l'économie, par le récent Prix Nobel d'économie Jean Tirole : « La recherche du bien commun passe en grande partie par la construction d'incitations visant à concilier autant que faire se peut l'intérêt individuel et l'intérêt général. » (Tirole, 2016, p. 15) Plus loin, il assimile le bien commun à la poursuite du bien-être derrière un voile d'ignorance, ou au bien-être *collectif*, sans plus de précisions sur la distribution de ce bien-être.

[2] Voir Osborne, 2008.

Les notions qui renvoient à l'intérêt de tous sont cependant très populaires, car susceptibles d'*unanimité*, notion qui est souvent associée à la légitimité démocratique[1] ou à un ordre politique perdu. Pourtant, la réalité politique, c'est le conflit, les désaccords. Certes, nous préférons tous vivre dans un état de paix qu'en guerre civile et dans la prospérité plutôt que dans la misère. Dès lors, on peut considérer que la paix et la prospérité sont dans l'intérêt commun, qui n'est autre que l'intérêt bien compris de l'ensemble des citoyens[2]. Les choix politiques auxquels nous faisons généralement face n'ont cependant pas cette simplicité dont les affublent certains discours politiques séducteurs. Il ne nous est généralement pas demandé de choisir entre la guerre et la paix, la misère ou la prospérité de tous. En réalité, il nous est demandé de choisir entre des programmes politiques concurrents qui prétendent le plus souvent servir les intérêts de tous, mais auront pour effet de n'en servir qu'une partie, ou de servir ceux de certains plus que d'autres. D'un côté, on nous propose d'accroître le pouvoir d'achat de ceux qui en ont le moins afin de relancer l'économie, au bénéfice de tous. De l'autre, on suggère à cette même fin de lever les barrières à l'embauche que représenteraient le salaire minimum, les charges patronales ou les indemnités de licenciement. Face à un tel dilemme, il ne suffit pas de se demander quelle sera la mesure la plus efficace pour effectivement relancer l'économie. Il faut aussi interroger ce dernier objectif. Que signifie « relancer l'économie » ? Cela revient-il à accroître le PIB ? Une augmentation du PIB bénéficie-t-elle réellement à *tous* ? De manière *égale* ? Par quelle magie ?

En réalité, le vocabulaire du bien commun et de l'intérêt public a souvent une fonction idéologique : masquer la réalité de la division sociale[3]. Or, dans la plupart des politiques en jeu dans les élections et référendums, les intérêts des citoyens ne convergent pas. Au contraire, il y aura des gagnants et des perdants. En outre, dans des sociétés pluralistes et sécularisées, les citoyens ne partagent plus un idéal commun de vie bonne. Les valeurs s'affrontent autant que les intérêts. La question qui importe est celle de l'*arbitrage juste* entre ces aspirations divergentes. Et c'est là que l'idéal d'impartialité intervient[4]. Plutôt que de rechercher ce qui

---

[1] Manin, 1985 ; Rosanvallon, 2008.

[2] J. Brennan (2011) définit ainsi le bien commun comme ce qui est dans l'intérêt bien compris de tous.

[3] L'appel au bien commun a également une fonction évolutionniste. La survie d'un groupe dépendant de sa capacité à motiver les individus à agir dans l'intérêt collectif, le sens du bien commun a été sélectionné par notre évolution (Haidt & Kesebir, 2010, p. 817-819). Cela pourrait expliquer notre difficulté à nous départir de cette logique.

[4] Höffe, 1991, p. 54.

est dans l'intérêt de tous, il convient, selon la formule de Mill, d'avoir un « respect impartial pour les intérêts de tous »[1], c'est-à-dire ne favoriser les intérêts fondamentaux de personne[2]. Certes, Mill avait une interprétation utilitariste de ce principe d'impartialité, mais j'ai cherché à montrer dans le second chapitre que ce n'était ni sa seule interprétation possible ni la plus plausible.

Il n'est cependant pas strictement nécessaire d'opposer l'idée d'impartialité à celles d'intérêt public ou de bien commun. Certaines interprétations de ces termes sont en effet compatibles avec l'idéal d'impartialité. En premier lieu, l'interprétation de l'intérêt public selon la distinction de Rousseau entre volonté de tous et volonté générale[3]. Cette distinction, exprimée dans un langage relativement opaque par Rousseau, est susceptible des interprétations les plus diverses et même souvent jugée incohérente[4]. Une manière relativement simple de la comprendre consiste à opposer ce que chacun veut pour *soi* et ce que chacun veut pour *tous*. La question à se poser, pour découvrir la volonté générale, n'est alors pas « qu'est-ce qui serait dans mon intérêt (au détriment des autres) ? », mais « qu'est-ce qui serait dans mon intérêt *en commun avec tous les autres*, c'est-à-dire *également* dans mon intérêt et celui des autres ? »[5] Dans ce sens, la volonté générale ou l'intérêt public est le plus haut commun dénominateur de l'ensemble des citoyens. Non pas ce qu'ils veulent en tant que riche, en tant que commerçant, en tant que médecin, ou quoi que ce soit, mais en tant que citoyen, abstraction faite des particularités qui biaisent notre jugement. Si la volonté générale est le fruit d'un tel décentrement, et si une telle volonté est ce qui se cache derrière l'intérêt public ou le bien commun (ce qu'avance Rousseau), alors il n'y a pas lieu d'opposer ces termes à celui de justice[6]. Que notre intérêt en tant que citoyen abstrait, laissant de côté ses particularités, corresponde à ce qui est juste est d'ailleurs ce qu'a voulu représenter Rawls, en référence explicite à Rousseau, dans sa théorie de la justice comme équité[7]. Et cela rejoint

---

1 Mill, 1861, p. 238-239.

2 À cet égard, je trouve ambiguë la formule « *equal advancement of interests* » utilisée par Christiano (2008).

3 Barry, 1964.

4 Voir Schumpeter, 1943, ch. 21 ; Shapiro, 2003a, ch. 1 ; Przeworski, 2010, p. 26-29 pour un rejet de toute idée de volonté générale (et de bien commun).

5 Barry, 1964, p. 11.

6 Voir également Pettit, 2004, qui reprend et prolonge le raisonnement de Barry pour reformuler l'idéal républicain de bien commun.

7 Voir la préface de Rawls, 1971.

également la notion habermassienne d'*intérêts universalisables*[1]. Il reste que l'idée d'un intérêt public ou commun est potentiellement trompeuse ; elle court toujours le risque d'assimilation à l'avantage mutuel.

Par ailleurs, une interprétation du bien commun qui est conforme à l'idéal d'impartialité est celle que mobilise Joshua Cohen dans sa reformulation, inspirée par Habermas, de l'idéal délibératif. Cet idéal, Cohen le définit comme une association continue entre membres cherchant à coordonner leurs actions à travers la délibération, reconnaissant la pluralité de leurs préférences privées, mais désireux de s'entendre et se reconnaissant les uns les autres comme capables d'entrer dans un échange public de raisons et d'agir en fonction de celles-ci[2]. Une délibération idéale visant un consensus, il est souhaitable, précise-t-il, que les participants aient tous pour visée le bien commun[3]. Cette orientation individuelle vers le bien commun signifie en réalité que les participants se soucient les uns des autres et ne visent pas la simple réalisation ou satisfaction de leur bien particulier[4]. En d'autres termes, cela signifie qu'ils doivent faire preuve de décentrement, adopter une attitude *public-spirited* comme on dit en anglais, c'est-à-dire orientée vers des considérations publiques plutôt que privées, ou encore faire preuve d'un sens de la justice et de la communauté. Il me semble que la notion de bien commun est ainsi souvent utilisée par *contraste* – avec la poursuite de ses intérêts et de sa conception du bien particuliers – sans être pour autant elle-même pleinement théorisée. On craint – à tort – que renoncer à tout idéal de bien commun ou d'intérêt public revienne à légitimer la poursuite généralisée des intérêts privés[5].

Il me semble toutefois préférable d'utiliser le langage de l'impartialité, ou d'une orientation vers la justice (plutôt que vers des considérations privées). Il n'est en effet pas *plausible* de postuler l'existence d'un véritable bien commun dans des sociétés comme les nôtres, caractérisées à la fois

---

[1] À savoir « des intérêts universellement reconnus [ou reconnaissables] comme source d'obligation morale pour tous » (Pourtois, 1995, p. 171). Cela rejoint ce que j'appelle ici « intérêts fondamentaux » (voir § 2.4).

[2] J. Cohen, 1989, p. 72-73.

[3] J. Cohen, 1989, p. 74-75. Dans une perspective assez proche, Manin (1985) juge que le rôle délibératif des partis politiques est de permettre la confrontation de visions concurrentes du « Bien public », sans précisions supplémentaires sur ce à quoi ce terme renvoie.

[4] C'est également une des définitions du bien commun que mobilise Sandel (2010, p. 387-388).

[5] Voir Mansbridge, 1980, p. 17. Cette crainte est assez manifeste dans la pensée républicaine et dans son attitude par rapport au libéralisme politique. Voir par exemple Skinner, 1992.

par un pluralisme des visions du monde et un conflit profond sur les questions distributives. Qui plus est, un tel idéal n'est pas *nécessaire* à la régulation de la société selon des principes justifiables devant tous[1]. Il est en effet plus plausible – et sans doute plus nécessaire – d'établir des règles permettant à chacun de poursuivre son idéal de vie, sa conception du bien, du moins dans la mesure où cet idéal ou cette conception est compatible avec cette égale liberté. Cela n'implique pas une vision de l'État comme simple arbitre de volontés privées, comme les communautariens et républicains le reprochent aux libéraux[2]. J'ai en effet souligné l'importance d'éduquer les citoyens au décentrement, au souci d'autrui et donc à un certain sens de la communauté, mais une telle ambition peut se passer d'un idéal de bien commun. Si les membres d'une communauté politique convergent en plus *librement* sur une conception partagée du bien ou partagent un quelconque idéal de bien commun, tant mieux. Le lien social s'en verra sans doute renforcé. Mais ce n'est pas nécessaire à un ordre social juste (et cela pourrait même constituer un obstacle à la justice envisagée d'un point de vue international).

En conclusion, les concepts de bien commun, d'intérêt public et apparentés ne sont pas nécessairement des concepts vides. Bien qu'ils soient souvent utilisés de manière rhétorique, pour feindre l'unanimité (comme l'impartialité est parfois feinte stratégiquement[3]), il est possible de leur donner un contenu plus défini et susceptible d'adhésion morale. L'objectif de cette brève discussion n'était pas de disqualifier complètement ces différents concepts, mais plutôt de mettre en évidence les dangers liés à leur utilisation. L'unanimité sur lesquels ils semblent reposer n'est souvent qu'une unanimité de surface[4]. Il est rarement clair qu'ils renvoient à un avantage mutuel ni dans quelle mesure cet avantage est égal pour tous. En outre, il existe un intérêt idéologique à dissimuler les conflits d'intérêts fondamentaux. Comme le souligne Jane Mansbridge, tant que les intérêts des citoyens sont identiques, il n'est pas illogique de laisser les plus compétents gouverner[5].

---

[1] Gutmann & Thompson, 1996, p. 92.
[2] Sandel, 1982 ; 2010 ; Skinner, 1992.
[3] Elster, 2005.
[4] Songeons par exemple à la définition du bien commun défendue par les libertariens Jason Brennan et David Schmidtz : est conforme au bien commun ce qui est dans l'intérêt de *la plupart* des gens et n'exploite personne (J. Brennan, 2011, p. 117-118).
[5] Mansbridge, 1980, p. 80 et 88.

Par ailleurs, s'il existe effectivement des intérêts véritablement communs[1] à tous les citoyens, qui peuvent être promus par l'État, il est très important de souligner que le rôle de ce dernier ne se limite pas à cela. Il doit aussi – et le plus souvent – arbitrer entre intérêts irrémédiablement divergents. C'est pourquoi il me paraît préférable d'utiliser le langage de la justice et de l'impartialité, qui incluent ce qui est véritablement dans l'intérêt commun (dès lors que ce qui bénéficie de manière égale à tous ne favorise personne), mais vont plus loin.

Reste à clarifier la relation entre les notions d'impartialité et d'unanimité, qui sont parfois assimilées du fait que les morales de l'impartialité sont rationalistes et prétendent qu'il est possible de s'entendre sur des règles qui ne favorisent personne. S'il existe donc bel et bien un lien entre impartialité et unanimité, il importe de voir que ce lien est *contre-factuel* : on ne présuppose pas une communauté d'intérêts ou de fins, mais on vise ce sur quoi des participants dans une situation idéale de discussion *pourraient* s'accorder[2]. Défendre une conception de la justice comme impartialité n'implique cependant pas de croire qu'il est réellement plausible d'atteindre un tel consensus dans le monde réel[3] ni que l'impartialité guide vers des principes de régulation uniques et universels[4]. Le seul postulat nécessaire est que nous sommes capables d'agir en fonction de normes qui nous paraissent soutenues par des raisons adéquates, ce qui est après tout le présupposé de toute argumentation morale[5]. Mais cela n'empêche pas de reconnaître que les personnes sont également souvent mues ou biaisées par leurs intérêts, ce qui implique que l'impartialité ne peut pas être poursuivie exclusivement par la discussion rationnelle[6].

Il est par ailleurs fréquent d'entendre ou de lire l'affirmation selon laquelle l'idée d'impartialité serait hostile aux différences[7]. Il me semble cependant que la distinction entre les ambitions d'impartialité et

---

[1] Rousseau, à la suite de Hobbes, l'affirmait clairement : « s'il n'y avait pas quelque point dans lequel tous les intérêts s'accordent, nulle société ne saurait exister » (1762, L. II, ch. 1).

[2] Rawls, 1971 ; Scanlon, 1982 ; Habermas, 1983 ; 1991 ; Barry, 1995.

[3] Voir Gutmann & Thompson, 1996.

[4] Voir Barry, 1995, ch. 4.

[5] Habermas, 1981 ; 1983.

[6] Voir plus bas, § 3.5.B.

[7] « 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. » (M. Williams, 2002, p. 217.) Voir en particulier I. Young, 1990, ch. 4.

d'unanimité ici esquissée permet de contrer cet argument. Au contraire de tous les concepts renvoyant à une unanimité sociale, comme le bien commun ou l'intérêt général, l'idée d'impartialité reconnaît que les citoyens sont différemment situés, ont des aspirations et des intérêts différents, des visions du monde potentiellement irréconciliables, et cherche dans ce contexte à établir des règles justes de vivre-ensemble. En outre, c'est parce que nous valorisons l'impartialité que nous nous intéressons aux différences qui provoquent des désavantages. Si nous étions tous semblables, il n'y aurait sans doute pas besoin d'impartialité[1]. L'ambition de la justice comme impartialité n'est cependant pas de supprimer les différences, mais de faire en sorte que les différences ne se transmuent pas en désavantages. Ce n'est donc pas de l'*ambition* d'impartialité dont il faut se méfier, mais des *prétentions* indues à l'impartialité venant de politiciens ou théoriciens qui promeuvent, dans les faits, les intérêts ou aspirations de groupes dominants[2].

B. Privilèges de l'éducation et de la propriété

La deuxième manœuvre par laquelle l'élite a cherché à maintenir ses privilèges politiques a consisté à affirmer que certains hommes possédaient un accès privilégié, en raison de leur éducation ou de leur situation économique, au bien commun, à la volonté générale ou à l'intérêt public. J'ai déjà évoqué l'argument selon lequel il est souhaitable de déléguer le pouvoir politique aux plus sages, plus susceptibles de discerner l'intérêt véritable de la nation. Cet argument était absolument banal à l'époque et fut ressassé à maintes reprises par l'intelligentsia de l'ensemble des pays prétendument démocratiques. N'était-il pas incontestable que les masses non éduquées étaient dans l'incapacité de comprendre les enjeux du gouvernement et même de discerner leurs intérêts véritables[3] ? En outre, l'indépendance économique – qu'offre le fait d'être propriétaire – n'était-elle pas nécessaire à l'impartialité du jugement ? À l'époque, déjà, l'enrichissement « collectif » par le libre commerce (et les conquêtes) était considéré comme la visée suprême de toute politique, comme le véritable

---

[1] Sypnowich, 1996, p. 304.

[2] Voir I. Young, 2000, p. 43, qui ne fait malheureusement pas de distinction entre les visées d'un bien commun ou de l'intérêt public, d'une part, et la visée d'impartialité d'autre part, alors même qu'un idéal implicite d'impartialité semble guider sa réflexion.

[3] Mill (1861, p. 239-240) distingue les intérêts « immédiats et apparents » des intérêts véritables et craint que les masses non éduquées exproprient les riches, voyant à juste titre que c'est dans leur intérêt immédiat, mais au détriment de leur intérêt véritable qu'est la prospérité dans l'inégalité.

intérêt national. Comment, dans ce contexte, ne pas se méfier de l'appétit dévorant d'un peuple dépossédé de ses terres et de l'accès aux moyens de production, et dont la pulsion égalisatrice ne manquerait pas de détruire tout esprit d'entreprise et de mener le pays à sa ruine ? « Car toutes les possibilités de progrès humain, de civilisation accrue, dépendent de la création de richesse »[1] expliquait un certain Robert Fellowes en 1818, dans un réquisitoire contre le suffrage universel au nom du droit à la propriété[2].

Il y eut bien des voix dissidentes, des Condorcet et des Thomas Paine, mais les intérêts en jeu étaient trop importants pour céder face à des arguments moraux. En outre, la rhétorique réactionnaire reçut bientôt une légitimation scientifique avec le développement de la psychologie sociale et les observations de Gustave Le Bon selon lesquelles l'individu a beau être capable de rationalité, les foules se caractérisent par leur irrationalité, leurs pulsions et leur caractère influençable[3]. Il semblait donc à tout le moins imprudent de leur céder trop de pouvoir, du moins avant un stade plus avancé de civilisation, c'est-à-dire d'éducation des masses et d'enrichissement collectif.

Même J.-S. Mill tomba dans le piège élitiste. Malgré sa défense du suffrage universel au nom de l'égale considération des intérêts et du fait que chacun est le meilleur juge de ses intérêts[4], il jugeait comme seule susceptible d'impartialité une démocratie « qui représente tout le monde et pas seulement la majorité »[5]. Habité d'une profonde crainte d'une tyrannie de la majorité (en particulier pour la minorité des nantis[6]), il estimait préférable d'accorder davantage de poids politique aux plus éduqués (vote plural), à ses yeux plus susceptibles d'impartialité. Ce qu'il perdait de vue, c'était la possibilité bien plus sérieuse d'une tyrannie de la minorité constituée par l'élite. Même éclairée (ce qui resterait à démontrer), cette

---

1 Fellowes, 1818, p. 105.

2 Le titre du troisième chapitre du livre de Fellowes constitue une bonne illustration de mon propos : « Only fit Object of the Suffrage, the Public Good » (Fellowes, 1818, p. 8).

3 Hirschman, 1988, p. 19-20.

4 Mill défendait également le suffrage universel pour ses vertus éducatives. Voir plus haut, § 1.2.A.

5 Mill, 1861, ch. 8.

6 Voir Mill, 1861, p. 239 (trad. fr. 2009, p. 112) : « Dans tous les pays, il y a une majorité de pauvres et une minorité qui, par opposition, peut être considérée riche. Nous supposerons la majorité suffisamment intelligente pour comprendre qu'il n'est pas dans son intérêt d'affaiblir la propriété […]. Mais n'est-il pas fort à craindre qu'elle ne fasse peser sur les détenteurs de la propriété dite réalisée, sur les plus hauts revenus, une part inéquitable du fardeau des impôts […] ? »

dernière est évidemment susceptible de biais dans son interprétation des exigences de l'impartialité (§ 1.2.G).

3.3. Impartialité et majorité

A. La tyrannie de la majorité

Mill était l'héritier d'une tension entre impartialité et majorité qui habite les démocraties modernes depuis leurs premiers jours. Selon une formule frappante qu'on attribue souvent à Benjamin Franklin (bien qu'elle soit vraisemblablement beaucoup plus récente), la démocratie c'est deux loups et un agneau votant ce qu'il y aura au dîner. Quoi qu'il en soit de l'origine de cette phrase, on peut affirmer avec le recul historique que la théorie moderne de la démocratie s'est tellement préoccupée de l'agneau qu'elle a négligé les intérêts des loups.

Certains auteurs reprochent ainsi à Madison d'avoir engendré, par crainte extrême d'une tyrannie de la majorité, un système politique donnant à certaines minorités puissantes le pouvoir d'empêcher le gouvernement de pourvoir aux besoins d'autres groupes sociaux (la majorité), créant ainsi un effet de paralysie politique favorable à la classe possédante[1]. Cependant, suggèrent Benn et Peters, la manière de réfléchir de Madison était adéquate : il s'agit de penser un système politique susceptible d'engendrer de l'impartialité[2]. Les principes démocratiques fondamentaux doivent à leurs yeux être les suivants : 1) chaque personne doit être respectée en tant que source de revendications personnelles ; 2) personne ne peut être traité en tant que simple moyen ; 3) tous les intérêts doivent être pesés de manière impartiale. Sur cette base, le système politique doit être organisé de manière telle que toutes les personnes intéressées puissent faire entendre leurs revendications et qu'aucun intérêt ne soit si puissant qu'il puisse être la seule source de préoccupation du gouvernement[3]. La démocratie se justifie alors non pas comme une garantie que le pouvoir sera utilisé à de justes fins, mais plutôt comme un garde-fou contre les abus de pouvoir, la compétition électorale ayant pour effet d'inciter les partis d'opposition à dénoncer les attitudes de partialité ou de corruption[4]. De ce point de vue, l'impartialité procédurale est

[1] Dahl, 1956 ; Benn & Peters, 1959.
[2] Benn & Peters, 1959, p. 349-351.
[3] Benn & Peters, 1959, p. 350.
[4] Benn & Peters, 1959, p. 351.

nécessaire pour l'impartialité substantielle ; la procédure de décision ne doit pas être d'emblée biaisée en faveur d'une classe sociale, que ce soit celle des propriétaires ou des plus éduqués.

L'exigence qu'aucun intérêt ne soit si puissant qu'il puisse être la seule source de préoccupation du gouvernement signifie également qu'on ne peut pas se contenter du simple octroi à chacun d'un pouvoir de vote égal ; il convient de réguler également le pouvoir d'influence[1], par l'endiguement de la marchandisation de l'accès à l'information et la régulation du financement des campagnes électorales[2]. En somme, il faut limiter le pouvoir qu'ont les agneaux de détourner les procédures à leur profit.

Cela ne signifie pas pour autant que les loups ne présentent aucun risque. Si les pères fondateurs de nos démocraties firent un usage stratégique de l'argument de la tyrannie de la majorité, la préoccupation garde aujourd'hui toute sa pertinence. Les minorités dont il faut se soucier sont toutefois les minorités ethniques, les minorités invisibles[3], ou encore les minorités économiques vulnérables[4] plutôt que la classe possédante. C'est pour celles-là qu'il faut se méfier des conséquences potentielles de la règle de majorité.

Le lien entre impartialité et règle de majorité n'a en effet rien d'évident, du moins si l'on prend le soin de distinguer la règle de majorité du principe d'égalité politique. C'est ce que ne fait pas Adhémar Esmein, par exemple, quand il affirme : « La loi de majorité […] est une de ces idées simples qui se font accepter d'emblée ; elle présente ce caractère que d'avance elle ne favorise personne et met tous les votants sur le même rang. »[5] Certes, l'égalité politique incarne une certaine impartialité

---

[1] Il s'agit d'égaliser les opportunités d'influence plutôt que de viser une égalité parfaite d'influence. En effet, il reste souhaitable que les mieux informés disposent de davantage d'influence. L'enjeu consiste donc à limiter l'influence de l'argent sans limiter l'influence des bons arguments. Voir Dworkin, 2000, ch. 4.

[2] Sur ce thème, voir Dworkin, 1996b et Urbinati, 2014, ch. 1.

[3] On appelle minorité invisible une sous-partie de la population qui se distingue de la majorité par des traits qui ne sont pas nécessairement apparents et qui sont pourtant susceptibles d'être source de discrimination. La minorité homosexuelle en est sans doute le meilleur exemple.

[4] J'appelle minorité économique vulnérable toute sous-partie de la population qui est rendue vulnérable (à la domination, l'exploitation ou la discrimination) du fait de sa position minoritaire. Les personnes sans emploi, par exemple, sont particulièrement vulnérables politiquement du fait qu'elles n'ont pas un poids électoral décisif et qu'elles font l'objet de nombreux préjugés hostiles de la part du reste de la population. Pour une analyse des remèdes à cette vulnérabilité, voir plus bas, § 4.4.

[5] Adhémar Esmein, 1927 (*Éléments de droit constitutionnel français et comparé*), cité dans Rosanvallon, 2008, p. 10.

procédurale – a priori, elle ne favorise personne. Mais une fois combinée à la règle de majorité, elle favorise à l'évidence les majorités déjà constituées ou naturelles (les majorités possédant un intérêt commun objectif favorable à leur coalition)[1].

Je rejoins donc plutôt Kelsen quand il affirme que « [l]a présomption purement négative qu'un individu quelconque ne compte pas plus qu'un autre ne permet pas de déduire ce principe positif que la volonté de la majorité doive l'emporter »[2]. A priori, on songerait plutôt à une exigence d'unanimité : pour être certain que tous les avis comptent également, on exige l'assentiment de tous. Les intérêts de personne ne peuvent être sacrifiés par une décision collective[3].

Les attraits de la règle de majorité par rapport à l'unanimité sont avant tout pragmatiques[4]. L'exigence d'unanimité rend en effet difficile la prise de décision. Dans un groupe diversifié et nombreux, peu de projets de loi sont susceptibles d'unanimité. Il ne s'agit donc pas d'un outil intéressant d'action collective. Si l'on ajoute à ces considérations pratiques le fait que le statu quo, dans la plupart des démocraties, est profondément injuste, le biais en sa faveur qu'introduit l'exigence d'unanimité n'apparaît plus seulement comme inefficace, mais également injuste puisqu'elle permet à des individus privilégiés d'opposer leur veto à toute politique remettant ces privilèges en question[5]. Si le caractère peu pratique de l'exigence d'unanimité est vraisemblablement la raison principale pour laquelle la règle de majorité est apparue spontanément dans l'ensemble des démocraties du monde[6], même dans des pays de tradition libérale où l'on juge

---

[1] Voir plus haut, § 1.2.A.

[2] Kelsen, 1929, p. 21. Benjamin Constant (1806, p. 51) posait également un jugement sans concessions sur la règle de majorité : « Le droit de la majorité est le droit du plus fort, il est injuste. » Mais, ajoutait-il, au moins le nombre de victimes de l'injustice est moindre que si l'avis d'une minorité prévalait.

[3] Aux yeux de Dahl (1989, p. 42), ce raisonnement est au cœur de la critique anarchiste de la démocratie. Du point de vue anarchiste, « un processus démocratique serait justifié [si et seulement] s'il exigeait l'unanimité ».

[4] La règle de majorité possède également un attrait épistémique, mais en comparaison avec toute décision par une minorité ou par tirage au sort. Par contre, ce ne sont pas des arguments moraux qui permettent de la préférer à d'autres méthodes de vote. Voir M. Risse, 2014.

[5] Barry, 1965, p. 274. J'ai expliqué dans l'introduction générale pourquoi l'exigence d'unanimité ne me paraissait inadéquate que quand le statu quo est injuste. La même logique vaut pour les règles de majorité qualifiée (voir Schwartzberg, 2014).

[6] L'historien polonais Wladyslaw Konopczynski (*Liberum veto,* 1918) suggère que la pratique de la règle de majorité a émergé parallèlement et de manière spontanée dans plusieurs pays, sans avoir été décrétée ni théorisée, ce qui semble confirmer sa valeur principalement *pragmatique*. Voir Przeworski, 2010, p. 34, n. 17.

que l'individu prime sur la collectivité[1], on peut s'en réjouir, puisque l'unanimité dans des communautés *politiques* (se caractérisant le plus souvent par leur grande taille et leur hétérogénéité) serait donc le plus souvent[2] source d'injustice.

Afin de remédier aux défauts de l'unanimité sans pour autant rabattre tout espoir de justice sur la règle de majorité, certains suggèrent que c'est un principe de *proportionnalité* qui devrait guider la prise de décision politique. Selon cette perspective, le pouvoir politique devrait être distribué de manière proportionnelle à la mesure dans laquelle les intérêts des personnes sont affectés par la décision à prendre[3]. Je laisse ici de côté la discussion des justifications détaillées de ce principe. Il me semble qu'on en saisit intuitivement l'équité : le nombre ne suffit pas à assurer la légitimité d'une décision si un poids égal est donné aux voix de ceux qui pâtiront le plus de cette décision et à celles de personnes que cette décision n'affectera pratiquement pas. La distribution proportionnelle du pouvoir de décision revient ainsi à renforcer le pouvoir des minorités lorsque leurs intérêts sont hautement affectés par une décision. Je ne vois face à ce principe qu'une objection pragmatique (que ne nient évidemment pas ses défenseurs) : la difficulté de découper les décisions en fonction des intérêts affectés et la tout aussi difficile mesure de l'intensité avec laquelle les intérêts d'une personne sont affectés par une décision potentielle. Encore une fois, la règle de majorité s'impose pour des raisons pragmatiques. Mais le principe de proportionnalité peut néanmoins guider des choix institutionnels importants. Le principe de subsidiarité, qui recommande que les décisions soient prises à l'échelle la plus basse possible qui soit compatible avec les objectifs poursuivis[4], favorise une certaine proportionnalité du pouvoir de décision[5]. De même, le droit de ne pas voter dans un référendum peut avoir pour effet de désinciter les personnes qui ne seront pas ou peu affectées par la décision à faire usage de leur pouvoir disproportionné[6]. Enfin, on pourrait en appeler au principe de proportionnalité pour justifier la protection constitutionnelle

---

[1] Manin, 1985.

[2] Dans certains contextes caractérisés par la présence d'une ou plusieurs minorité(s) permanente(s) telle une minorité ethnique vulnérable, des contraintes d'unanimité peuvent constituer une protection contre certaines injustices extrêmes.

[3] Brighouse & Fleurbaey, 2008.

[4] Føllesdal, 1998.

[5] Brighouse & Fleurbaey, 2008, p. 139-140.

[6] Saunders, 2012b. Bien entendu, l'effet pervers peut être que les personnes les plus affectées ne soient pas non plus incitées à participer si elles n'ont pas une conscience suffisante de la manière dont la décision les affecte ou dont leur vote peut contribuer à améliorer leur situation.

de droits fondamentaux, une majorité n'étant pas autorisée à modifier certaines dispositions affectant au plus haut point les intérêts d'individus ou de groupes[1].

B. Impartialités procédurales et substantielle

L'écart entre impartialité et majorité implique que la démocratie ne peut jamais être réduite à la règle de majorité, même si elle en constitue l'un des instruments essentiels en tant qu'elle permet la prise de décisions minimalement biaisées. La combinaison de l'égalité politique et de la règle de majorité (idéalement accompagnée de discussions préalables au vote) ne constitue d'ailleurs qu'une forme d'impartialité procédurale parmi d'autres possibles : par exemple, le tirage au sort d'un bulletin vainqueur[2], d'un corps de représentants, d'un corps d'électeurs[3] ; l'élection de représentants, de grands électeurs ; la démocratie référendaire ; la représentation avec mandats impératifs ; etc. Toutes ces options sont impartiales au niveau de leur procédure ; elles ne sont pas intrinsèquement biaisées en (dé)faveur d'une part déterminée de la population[4].

Le caractère équitable du vote doit toutefois être nuancé. Peter Singer en propose une analyse intéressante[5]. S'il est impossible de s'entendre sur une décision jugée *substantiellement* équitable par tous, le compromis le plus équitable revient à accorder un pouvoir de décision égal à chacun, sous la forme d'un vote majoritaire et égalitaire précédé d'une discussion. Comme l'explique Singer, la perception d'équité de cette procédure vient de ce qu'elle ne donne l'avantage à aucune des parties prenantes du conflit. Du moins, concède-t-il, aucun avantage « structurel » (*in-built*)[6]. Il se peut que la procédure favorise néanmoins les bons orateurs, plus susceptibles de convaincre les autres de voter comme eux, mais cet avantage pourrait être

---

1 Brighouse & Fleurbaey, 2008, p. 140-141.

2 Saunders, 2010.

3 López-Guerra, 2011.

4 Stone (2009, p. 387) et Peonidis (2013, p. 44) estiment que seul le tirage au sort est procéduralement impartial, que c'est la seule procédure équitable pour assigner une tâche pour laquelle tous les citoyens sont considérés comme également qualifiés. Je ne suis pas d'accord avec cette affirmation. L'élection est également procéduralement impartiale. Ce n'est qu'à l'examen des résultats fréquents de cette procédure qu'on constate que l'impartialité n'est que formelle et que les opportunités *réelles* d'être élu sont loin d'être égales. Mais ce biais de classe tient à des raisons *sociologiques* contingentes (les règles et critères qui guident les choix électoraux réels) plutôt qu'à une caractéristique interne au mécanisme électoral.

5 Singer, 1973.

6 Singer, 1973, p. 35.

évité en supprimant la délibération préalable au vote. Par contre, un risque paraît inévitable : que la majorité utilise cette procédure d'une manière qui désavantage systématiquement (ou « exploite »[1]) la ou les minorité(s). L'équité procédurale, reconnaît Singer, perd de son autorité morale si elle se transforme systématiquement en iniquité dans les résultats[2].

La conclusion, c'est que l'impartialité procédurale ne suffit pas à garantir la légitimité morale de la démocratie, puisqu'elle ne constitue qu'une « impartialité formelle »[3], qui ne tient pas compte de la distribution sociale du pouvoir. Or, le pouvoir politique se construit sur base des relations sociales. Le pouvoir d'*influence* est déterminé par les moyens économiques et l'éducation dont les personnes disposent. Le pouvoir *électoral* proprement dit est déterminé par les coalitions naturelles existant au sein de la société. De ce fait, donner un « pouvoir » de vote égal à une personne sans emploi et à un universitaire, à un chrétien et à un musulman, ne suffit évidemment pas à égaliser leur pouvoir réel. À moins qu'ils agissent politiquement de manière parfaitement décentrée, l'universitaire pourra tirer profit de son aisance orale et écrite pour orienter le débat public dans son intérêt, tandis que le chrétien, dans une société où il est majoritaire, pourra en tirer profit pour, imaginons, orienter la laïcité dans un sens qui le privilégie au détriment des musulmans (ou autres). Rien ne garantit donc que de la simple impartialité procédurale découlent des décisions substantiellement impartiales, c'est-à-dire qui ne favorisent injustement personne. Au contraire, dans une société profondément divisée, la règle de majorité peut constituer la garantie la plus sûre de partialité politique. Il est dès lors important, selon la formule de Rosanvallon, de toujours avoir à l'esprit « l'incomplétude du principe de majorité », qui ne génère qu'une « légitimité imparfaite »[4].

La vraie question, comme le dit Beitz, consiste à savoir si un arrangement procédural peut être justifié devant tous ceux qui s'en trouvent affectés, et ce à la fois du point de vue de son fonctionnement et de ses résultats anticipables[5], c'est-à-dire de son impartialité substantielle. Historiquement, la question s'est d'ailleurs posée de cette manière, même si c'était en termes de bien public. Quel régime est le plus favorable à l'impartialité ? Selon Sieyès, Burke et, dans une moindre mesure, Madison, nous l'avons vu, le gouvernement *représentatif* est le plus favorable à l'impartialité parce que l'élection permet de sélectionner des gouvernants plus

[1] Singer, 1973, p. 105.
[2] Singer, 1973, p. 42-45.
[3] Voir Beitz, 1989, p. 89-90.
[4] Rosanvallon, 2008, p. 130 et 29.
[5] Beitz, 1989, p. 45 et 99.

impartiaux, capables de se hisser au-dessus des luttes d'intérêts. Il existe cependant aujourd'hui des arguments en faveur de la représentation plus susceptibles de nous convaincre (§ 1.3.E) car ne reposant pas sur cette hypothèse empirique éminemment contestable qu'est la possibilité d'identifier collectivement des sages, qui resteraient sages au pouvoir (voire la possibilité que des personnes deviennent sages en raison de la responsabilité qui leur est confiée).

Si l'on accepte le principe de la représentation, se pose toutefois encore la question du mode de sélection des représentants. Si l'élection majoritaire est préférable au tirage au sort d'un bulletin de vote (§ 1.1.C), est-elle réellement préférable, du point de vue de l'impartialité substantielle, au tirage au sort des représentants ? Rapportant les arguments des classes populaires florentines en faveur du tirage au sort et contre l'élection, Guicciardini dit que cette dernière revient à favoriser ceux qui se sont déjà vus « favorisés au jeu de dés de la vie »[1]. Le tirage au sort, au contraire, neutralise ce hasard naturel et rétablit une certaine impartialité dans l'accès aux positions de pouvoir – et dès lors potentiellement dans les décisions de ce pouvoir. Je réserve toutefois cette discussion à la section 4.2. Je souhaitais seulement illustrer le fait qu'on ne peut se satisfaire d'une réflexion sur l'impartialité *procédurale*. Une procédure de décision impartiale, qui donne une voix ou un poids égal à chacun, est certainement favorable à des décisions qui ne favorisent personne (impartialité substantielle). En effet, les avantages politiques se transforment le plus souvent en avantages sociaux : ceux qui ont plus de pouvoir de décision ou d'influence sont généralement favorisés par les décisions. Il existe cependant une grande variété de méthodes de décision et d'institutions démocratiques qui satisfont le simple réquisit d'impartialité procédurale. Ces différentes options ne sont pas toutes égales dans leurs effets. En conséquence, on ne peut faire l'impasse sur les perspectives d'impartialité *substantielle* pour choisir entre ces options.

Nous n'utilisons l'impartialité procédurale pure, telle que le hasard, que dans les cas où aucune conséquence anticipable n'apparaît plus souhaitable qu'une autre. Par exemple, lorsqu'il s'agit de déterminer qui obtiendra un bien rare et indivisible (un organe, par exemple) parmi des personnes pouvant avancer des prétentions égales. Parce qu'il n'existe aucune raison de favoriser une option par rapport à une autre, on s'en remet à l'impartialité du hasard. Il n'en va pas de même en politique. Si les fins ultimes de la politique sont extrêmement controversées, le choix d'une procédure impartiale de résolution des conflits témoigne d'un objectif

[1] Cité dans Sintomer, 2011, p. 251.

partagé : éviter que certains soient injustement favorisés. Et c'est cet objectif substantiel qui doit guider tout gouvernement démocratique. Les exigences d'une impartialité substantielle étant extrêmement controversées, c'est inévitablement par tâtonnements qu'on procédera dans le débat public. Cela n'empêche que nous y sommes contraints moralement. On ne peut en effet pas prétendre à la fois que tout le monde compte également et qu'on s'en fiche de la manière dont nos méthodes de gouvernement *affectent* les uns et les autres. En somme, on ne peut pas honnêtement défendre l'impartialité procédurale sans viser une impartialité plus substantielle.

3.4. Impartial et partisan ?

Il reste que de nombreuses personnes demeurent hostiles à l'idée d'impartialité en politique, pour des raisons qui ne sont sans doute pas toutes étrangères à l'usage historique illégitime qui a été fait de cette ambition d'impartialité. Ainsi, beaucoup de gens opposent les termes « impartial » et « partisan » et, considérant la politique comme irrémédiablement partisane, rejettent tout idéal d'impartialité dans ce domaine[1].

A. Deux sens de « partisan »

Opposer impartial et partisan revient, à la manière de Madison, à confondre deux sens distincts de ce que les Québécois appellent la partisanerie (*partisanship* en anglais). Et cette erreur est commise aussi bien par des adversaires de l'impartialité que par certains de ses défenseurs[2].

Être partisan, dans le sens le plus général du terme, signifie *prendre parti pour quelqu'un, un groupe, une idée ou une théorie*. Dans un sens plus précis, être partisan peut signifier à la fois 1) *défendre les intérêts particuliers d'un groupe au détriment des autres* et 2) *faire preuve d'engagement envers une conception normative de la société* (une théorie de la justice, par exemple). Selon cette distinction[3], un parti politique est certainement partisan dans le second sens, mais pas

[1] Voir notamment Mouffe, 2000 ; Urbinati, 2014, ch. 2 ; Shapiro, 2016a.

[2] Voir Urbinati, 2010 ; 2014, p. 7 et 45, mais aussi ceux qu'elle prend pour cible : Pettit, 1996 et Rosanvallon, 2008, bien que Rosanvallon (2008, p. 167-171) reconnaisse également un sens *actif* de l'impartialité comme lutte contre les discriminations et autres désavantages.

[3] White et Ypi (2011, p. 382) proposent de distinguer, dans le même ordre d'idées, le *factionnalisme*, qui consiste en la défense d'intérêts particuliers, de la *partisanerie*, qu'ils identifient comme la défense d'une interprétation particulière du bien commun.

nécessairement dans le premier (l'hypocrisie et la logique électorale poussent d'ailleurs la plupart des partis à prétendre défendre les intérêts de l'ensemble de la nation). Le principe d'impartialité, quant à lui, s'oppose certes au premier sens, mais pas au second. Tout au contraire, l'objectif du deuxième chapitre a consisté à montrer à quel point l'idéal d'impartialité constituait un objectif de justice qui implique de prendre parti en faveur des désavantagés et contre les privilèges. À moins de défendre une absurde impartialité par rapport au statu quo (§ 2.3), la visée d'impartialité requiert un certain engagement partisan. De ce fait, un parti politique peut très bien faire preuve d'impartialité[1]. La méfiance historique par rapport aux partis, toujours prégnante aujourd'hui, me paraît donc mal placée. Les partis peuvent en effet être vus, à quelques exceptions près, comme articulant et défendant des interprétations concurrentes des exigences de l'impartialité morale[2], ce qui est largement préférable pour le débat public à des représentants individuels, ou à un parti unique prétendant incarner l'intérêt national (régimes populistes), ou encore à une masse anonyme exprimant ses préférences diverses et pas toujours articulées par référendum (démocratie directe pure). L'organisation du conflit social fondamental en une compétition entre partis politiques « transmue les conflits sociaux entre intérêts en des conflits politiques sur le juste »[3], même si chaque camp accusera volontiers son adversaire de ne défendre en réalité que des intérêts particuliers[4].

C'est donc une erreur de considérer, à l'instar d'Urbinati, l'impartialité comme un idéal *non politique*[5]. En réalité, être impartial d'un point de vue moral implique l'impossibilité d'être impartial d'un point de vue politique.

---

[1] Je m'oppose donc ici à la thèse défendue par Rosenblum (2008, p. 108) selon laquelle un parti est nécessairement et doublement partisan dans le sens où 1) il représente une partie de la communauté politique et 2) favorise cette partie (même s'il se réfère au bien commun).

[2] Nino, 1996, p. 133. Voir également Urbinati, 2006, p. 35-39, bien qu'elle ne parle pas d'impartialité, mais de généralité (pour des raisons qui apparaîtront plus clairement dans la section 3.4.B). Par ailleurs, il n'est pas tout à fait vrai que, comme elle le suggère (p. 37), aucun parti n'assume le fait de défendre des intérêts particuliers. La plupart des partis d'extrême droite défendent clairement, prioritairement, les intérêts des nationaux (souvent avec une définition restrictive des « nationaux »), tandis que certains partis d'extrême gauche défendent explicitement les intérêts des non-possédants contre la classe possédante. La première discrimination peut être vue comme négative ; la seconde comme positive (il s'agit de rétablir un déséquilibre de pouvoir).

[3] Pourtois, 2017.

[4] Voir Rosenblum, 2008, p. 358.

[5] Urbinati, 2010 ; 2014, ch. 2.

Urbinati passe à côté de cette compréhension de l'impartialité quand elle présente la défense épistémique des délibérations comme une manière de « réduire le risque de résultats irrationnels (c'est-à-dire partisans et biaisés, ou tout simplement faux) »[1]. Il n'y a jamais rien à gagner à mélanger trop de concepts et les rendre équivalents comme le fait ici Urbinati pour abattre d'une seule pierre toutes les cibles qu'elle regroupe sous l'appellation « démocratie impolitique », à savoir Estlund, Pettit et Rosanvallon. Être contre l'irrationalité, l'erreur et les biais n'implique *aucunement* d'être contre toute forme d'attitude partisane. Il faut au contraire résolument prendre le parti de la raison et de la justice.

Ce qui, par contre, est bel et bien hostile à la politique, si l'on accepte de reconnaître le conflit comme essentiel à la politique, c'est la conviction d'*être* impartial (à distinguer de la *visée* d'impartialité). Un individu qui croit ses jugements impartiaux n'a aucune raison d'accepter le jugement du plus grand nombre s'il diffère du sien. De même, un parti qui se croirait impartial pourrait être tenté d'ignorer l'opposition, voire de s'en débarrasser. La conscience de la faillibilité du jugement individuel (et collectif)[2] est essentielle à la démocratie, au respect du pluralisme et donc à la logique politique – et ce même si cette même logique incite toujours à prétendre avoir raison contre le reste.

Une objection différente consiste à dire que si l'impartialité morale n'est peut-être pas par définition hostile à la prise de parti politique, elle constitue un idéal largement utopique dans une arène politique dominée par la lutte des intérêts particuliers. De ce point de vue, la politique est irrémédiablement partisane au premier sens du terme, et l'impartialité illusoire. (Tout au plus peut-on espérer une « partialité alternante »[3] grâce à l'alternance que favorisent des élections compétitives.) Pourtant, la sociologie et la psychologie politiques indiquent que la politique n'est aucunement réductible à la défense d'intérêts particuliers. Beaucoup d'études font plutôt émerger l'image d'électeurs manifestant une attitude dite « sociotropique », c'est-à-dire orientée vers le bien de la société dans son ensemble plutôt que centrée sur des intérêts particuliers[4]. Si les jugements des électeurs sont évidemment biaisés par leurs intérêts et leur position sociale, en particulier sur les questions distributives[5], ils manifestent à tout le moins une certaine volonté d'impartialité, ou du

---

[1] Urbinati, 2014, p. 93.

[2] Plutôt que de sa « partialité » comme le suggère Rosenblum (2008, p. 364).

[3] J'emprunte la formule à Pasquino, 2011.

[4] Kinder & Kiewiet, 1981 ; Forsé & Parodi, 2004 ; Mackie, 2008 ; Stokes, 2011 ; Elchardus, 2011 ; Pourtois, 2017.

[5] Forsé & Parodi, 2004.

moins (dans leur esprit) une poursuite du bien commun ou de l'intérêt public.

La théorie du choix rationnel est peut-être plus pertinente pour décrire les actions des gouvernants que celles des citoyens, en particulier du fait du pouvoir de l'argent en politique. Il reste que les débats publics demeurent dominés par les normes et les références à des principes tels que l'impartialité ou le bien public. Comme l'a bien analysé Elster, il existe une norme sociale largement acceptée qui condamne l'agir strictement intéressé en public[1]. De ce fait, les représentants du peuple sont incités à l'hypocrisie, à feindre l'impartialité. Le résultat, ce n'est peut-être pas que les représentants finissent par adopter les normes qu'ils feignent de défendre[2]. Mais une fois qu'ils commencent à abandonner les justifications intéressées pour des justifications impartiales, les acteurs politiques se trouvent pris dans l'engrenage de l'argumentation publique et peuvent être défaits sur ce plan, par des contre-arguments impartiaux, alors que leur position aurait peut-être été beaucoup plus malaisée à attaquer s'ils en étaient restés au niveau des justifications intéressées. Si Ronald Reagan convainc une majorité que l'abolition de telle taxe est dans son intérêt (et que c'est effectivement le cas), il sera difficile d'empêcher la réforme. Mais s'il se risque, poussé par l'hypocrisie, à affirmer que l'abolition de cette taxe bénéficiera également aux plus démunis et est de ce fait juste, il s'expose à des réfutations empiriques susceptibles de saper la légitimité morale de son projet de réforme.

Autrement dit, si les intérêts privés jouent un rôle fondamental en politique, cette dernière ne s'y limite pas. Les normes morales ont également leur rôle à jouer.

B. Jugements politique, juridique et scientifique

Si un jugement politique[3] peut être à la fois partisan et viser l'impartialité, c'est qu'il se distingue fondamentalement du jugement de type

---

[1] Elster, 1994 ; 2000.

[2] Elster (1994) suggérait que la dissonance cognitive créée par l'hypocrisie dans l'esprit de l'agent pouvait le pousser à finir par être convaincu de ce qu'il affirmait en public (des normes impartiales) plutôt que d'admettre son égoïsme. Dans un ouvrage plus récent (Elster, 2013, p. 92-93), il juge cette hypothèse trop optimiste, car une personne peut demeurer hypocrite pendant très longtemps.

[3] Je ne fais pas ici de distinction nette entre jugement politique et jugement moral car je m'intéresse à la *composante morale* du jugement politique. À celle-ci s'ajoutent le plus souvent des considérations *stratégiques* liées à l'incertitude quant aux moyens d'action les plus efficaces pour rencontrer nos objectifs moraux en politique.

juridique, qui vise pourtant lui aussi l'impartialité. Comme le fait remarquer Urbinati, le modèle du jury citoyen est souvent invoqué à titre d'illustration de l'idéal délibératif. Or, estime-t-elle, il ne s'agit pas d'une comparaison appropriée. En effet, bien que le jugement politique vise une certaine *généralité* (l'intérêt général de la communauté politique, selon elle), il se distingue du jugement juridique qui, lui, vise une évaluation impartiale de certains faits, données ou actions[1]. La différence cruciale entre ces deux formes de jugement, c'est que juges et jurés ne sont pas affectés par la décision à prendre ; ils représentent un tiers pouvoir. La maxime centrale de la justice est d'ailleurs qu'on ne peut être à la fois juge et partie. Or, c'est précisément ce qui est impossible en politique. Il n'est en effet pas possible d'occuper cette position d'extériorité par rapport au cas à traiter qui permet l'impartialité dans un procès. En outre, là où juges et jurés sont le plus souvent coupés de toute influence et information afin de juger avec la plus grande impartialité, une bonne délibération politique requiert précisément que les citoyens se nourrissent de diverses sources d'information et d'influence[2]. Par définition, le jugement juridique ne peut pas être politique[3]. Il n'est pas de l'ordre de l'opinion, en ce qu'il ne se réfère qu'au droit positif[4]. En outre, ajoute Urbinati, le jugement juridique est tourné vers le passé – ce qui a été décrété et les actes qui ont été commis – tandis que le jugement politique est tourné vers le futur – ce qui devrait être. Enfin, le jugement juridique est définitif, tandis que le jugement politique est toujours ouvert à révisions[5].

Urbinati regrette que l'idéal délibératif soit souvent lié à l'idée que les citoyens devraient être capables ou rendus capables d'exprimer un

---

[1] Urbinati, 2014, p. 123. Mill (1861, ch. 14) distingue également le jugement juridique du jugement politique et juge que l'impartialité ne doit pas guider le vote. Les électeurs doivent accorder leurs suffrages à ceux en qui ils ont confiance ou qui représentent au mieux leurs convictions politiques (trad. fr. 2009, p. 231). Il ne dit cependant rien de la manière dont se construisent ces convictions politiques. Il semble présupposer que si chacun poursuit son intérêt, tous les intérêts seront protégés. Cela entre cependant en tension avec son rejet du vote secret (voir plus bas, § 4.3) et sa crainte d'une législation de classe.

[2] Urbinati, 2014, p. 123-124.

[3] Je reformule ici les propos d'Urbinati. Cette thèse est fort contestée dans la philosophie du droit. Notamment par ceux qui, comme Dworkin (1985 ; 1996 ; 2011), estiment que les juges ont pour mission d'interpréter le droit eu égard à des principes moraux, mais aussi ceux qui, à l'instar des *critical legal studies*, rejettent toute distinction ferme entre droit et politique (voir Wacks, 2006, p. 95).

[4] Urbinati, 2006, p. 127.

[5] Urbinati, 2006, p. 128.

jugement *impartial* sur ce qui est dans l'intérêt général[1]. À ses yeux, cette recherche d'impartialité influencée par l'analogie juridique est une erreur. Le jugement politique doit bien viser l'*intérêt général*, mais pas l'*impartialité*[2].

Mais qu'est-ce que l'intérêt général ? Une fiction, comme le reconnaît Urbinati, s'inspirant de Kant[3]. Lorsqu'on juge politiquement, on fait *comme si* il était possible de se représenter la volonté unifiée de l'ensemble de la nation, afin de dépasser la particularité de son jugement[4] (les partis politiques ayant cette mission d'articuler le particulier et le général, en présentant des projets s'adressant à l'ensemble de la nation). Urbinati ne semble pas inquiète des dangers de cette fiction. Elle y voit un motif de décentrement et une source de légitimité des décisions démocratiques. Mais elle ne s'alarme pas du risque de biais consistant à simplement généraliser son propre intérêt. C'est que, pour Urbinati, les biais sont inévitables en politique. Le jugement politique n'est pas un jugement cognitif susceptible de prétendre à une quelconque objectivité ; « nos sentiments envers les phénomènes qu'on nous demande de juger en tant que citoyens d'une démocratie ne peuvent pas se baser sur des faits empiriques ou de l'information brute, ni être résolus dans des verdicts indubitables »[5]. Le jugement politique se nourrit plutôt à ses yeux de l'imagination, qui nous fait nous glisser dans la peau des autres pour imaginer comment nous verrions les choses de leur point de vue.

Urbinati défend donc deux thèses distinctes : le jugement politique est radicalement différent du jugement juridique (1) ; le jugement politique est radicalement distinct du jugement scientifique (2). Examinons-les séparément.

1) Urbinati a entièrement raison de souligner les limites de l'analogie juridique. Le jugement politique revêt une complexité plus importante et répond à une logique différente du jugement juridique. Mais ce n'est pas pour autant que l'idéal d'impartialité n'a pas également sa place en politique. Ce n'est en effet pas le fruit du hasard si l'on utilise le même terme – justice – pour qualifier à la fois la visée d'un procès et la visée démocratique[6]. Dans les deux cas, on estime que les préjugés, intérêts et biais de ceux qui décident ne devraient idéalement pas affecter la décision.

---

1 Urbinati, 2014, p. 123.

2 Urbinati, 2014, p.123. Pour Manin (1985), le jugement doit porter sur le bien public ; pour J. Cohen (1989) ou encore Leydet (2015), sur le bien commun.

3 Urbinati, 2006, p. 135-136.

4 Urbinati, 2006, ch. 3.

5 Urbinati, 2006, p. 120.

6 Urbinati (2014, p. 126) concède que le jugement politique produit des arguments qui en appellent à l'idée de justice.

Toutefois, du fait de l'impossible extériorité en politique, l'impartialité doit être davantage espérée comme une vertu collective qu'individuelle, comme l'effet d'un système équilibrant les forces et incitant au décentrement plutôt que comme une attitude aisément accessible à quiconque est placé dans une bonne position de jugement.

Comme le suggère elle-même Urbinati, il ne s'agit peut-être pas d'une différence de nature entre jugement politique et jugement juridique. Peut-être, simplement, comme le laisse entendre Rawls, s'agit-il d'une différence de statut. Si les agents de l'État ont un devoir *légal* d'impartialité, les citoyens et leurs représentants n'ont qu'un devoir *moral* d'impartialité[1]. Il est légitime que les citoyens s'expriment à partir d'une perspective située, qu'ils défendent parfois des intérêts spécifiques (s'ils leur semblent injustement négligés ou universalisables), mais ils ont pour devoir moral de se décentrer pour ne pas se laisser enfermer dans les illusions de leur position. Or, viser l'intérêt général ou l'intérêt commun, c'est à mes yeux faire preuve d'un décentrement insuffisant. Être véritablement décentré, ce n'est en effet pas se demander ce qui est dans l'intérêt de tous, ce qui est bon pour tous (et encore moins ce qui est bon pour la plupart), mais ce qui est *juste*. Et dans cette réflexion, nos intérêts particuliers doivent parfois être mis en sourdine.

Bien entendu, il se peut qu'il y ait convergence entre ce qui est juste et ce qui est dans notre intérêt. Si l'on est chômeur involontaire, par exemple, on peut considérer qu'il est à la fois juste et intéressant pour soi que le travail soit mieux partagé ou qu'il y ait davantage d'emplois. Tous ceux qui souffrent de désavantages involontaires ont sans doute *intérêt* à vivre dans un monde plus juste. Mais de manière générale, il faut se méfier d'une telle convergence. Le « test » du décentrement consiste à se demander : « est-ce parce que c'est dans mon intérêt que je crois ce que je crois ou que je défends telle option politique ? Est-ce que je défendrais les mêmes idées si j'occupais une position sociale différente ou si j'appartenais à une culture différente ? » C'est seulement quand on estime que le même point de vue pourrait être défendu à partir d'autres positions qu'on peut poursuivre ce qui est conforme à notre intérêt. En restant toutefois conscients de la manière dont nos intérêts ont tendance à corrompre nos jugements, en se méfiant donc de ces derniers et en les confrontant à ceux des autres[2].

---

[1] Rawls, 2005, p. 577 ; Urbinati, 2014, p. 124.

[2] Le jugement politique porte également sur la personnalité des candidats en présence, ainsi que sur des considérations stratégiques. Je me concentre ici sur la visée d'impartialité et renvoie pour les autres aspects à Vandamme, 2016.

Ce qui rend parfois ambiguë la discussion du jugement politique par Urbinati est le fait qu'on ne sait pas toujours si elle parle du jugement des citoyens ou de celui de leurs représentants. Or, il est clair que le jugement politique des représentants est encore différent, du fait de leur mission de représentation. Ce ne peut pas être un jugement totalement indépendant de l'opinion de l'électorat[1] ni de la ligne idéologique du parti[2]. Cela rend le jugement politique des représentants plus partisan dans un troisième sens, celui de la fidélité à la ligne idéologique d'un parti (et aux promesses électorales qui y sont liées). Malgré cela, comme le suggèrent Gutmann et Thompson, on attend des représentants qu'ils soient capables de justifier leurs décisions sur d'autres bases, acceptables par toutes les personnes affectées[3]. Les représentants n'osent généralement pas dire publiquement : « j'ai voté de la sorte par discipline de parti ».

Le jugement politique citoyen, par contre, n'est pas formellement lié par l'opinion d'autrui. S'il est inévitablement influencé, il peut néanmoins se mettre en quête d'une certaine impartialité[4]. Une impartialité non pas en rapport au droit positif, mais profondément normative : qui se demande ce que serait un ordre social impartial. Et c'est d'ailleurs ce que reconnaissait Urbinati dans son livre *Representative Democracy*, avant de devenir méfiante par rapport à la visée d'impartialité : « [d]ans le jugement politique, l'impartialité est éthique et non juridique ; prescriptive et non formelle. »[5]

2) Une autre raison pour laquelle Urbinati se méfie de l'idée d'impartialité est le fait qu'un jugement politique dénué de toute partialité lui semble illusoire[6]. En politique, nous jugeons sur base d'informations incomplètes les promesses de personnes auxquelles nous ne savons pas si nous pouvons nous fier. Ce faisant, nous sommes inévitablement guidés par l'influence sourde de nos passions et de nos intérêts, ainsi que des

---

[1] Urbinati, 2006, p. 128-129.

[2] Leydet, 2015, p. 238.

[3] Gutmann & Thompson, 1996, ch. 4.

[4] De ce point de vue, il n'est pas forcément bon que les citoyens soient partisans au troisième sens (fidélité à la ligne idéologique d'un parti). En effet, si une telle partisanerie nourrit certainement l'engagement politique et aide à maintenir une motivation constante dans cet engagement (Ypi, 2016), elle risque également de renforcer les biais par manque d'exposition à des vues adverses (Mutz, 2006).

[5] Urbinati, 2006, p. 129.

[6] Voir aussi I. Young, 1990, p. 102-105. L'ambiguïté des positions d'Urbinati et Young vient de ce qu'on ne sait trop si elles cherchent à *décrire* la manière dont nous jugeons politiquement ou à *prescrire* un idéal de jugement. Elles semblent à la fois refuser la posture pleinement descriptive et celle pleinement prescriptive, mais il n'est pas certain qu'une posture intermédiaire soit tenable.

discours et idéologies dans lesquels nous avons été socialisés. En outre, nos arguments ne découlent pas de manière nécessaire de prémisses évidentes ; ils reposent plutôt sur des valeurs supposées partagées par son auditoire[1]. Rien de comparable, donc, avec l'attitude du scientifique qui tente d'examiner des faits avec objectivité et raisonne par inférences nécessaires.

L'impartialité est pourtant au jugement politique ce que l'objectivité est au jugement scientifique[2] : un idéal régulateur, dont il est important de savoir qu'il est illusoire[3], mais qui doit malgré tout être poursuivi sans relâche. En effet, renoncer tout simplement à cet idéal, c'est concéder qu'un jugement entièrement partial vaut un jugement quelque peu décentré, c'est abandonner la politique à la lutte des intérêts privés et les idées aux passions, ce que personne ne souhaite ni ne défend sérieusement. L'impartialité n'est pourtant pas une *fiction*, comme la volonté générale à laquelle Urbinati veut conférer un rôle central. C'est une *visée*, particulièrement difficile à atteindre en politique, du fait du poids des intérêts et de l'influence des passions, du pouvoir de l'argent et de l'omniprésence de la rhétorique. Mais cette visée, nul projet philosophique émancipateur ne peut en faire l'économie, sans quoi les moins doués et les moins nombreux seront toujours perdants[4]. Les arguments moraux, visant l'impartialité, sont en effet la seule arme qui donne un avantage naturel aux plus faibles[5].

---

[1] Manin, 1985, renvoyant à Chaïm Perelman.

[2] Il existe évidemment des différences importantes entre jugements normatifs et descriptifs – en particulier le fait, comme le dit Habermas (1999, p. 223), que « les prétentions à la validité morale ne connaissent pas le rapport au monde objectif qui caractérise les prétentions à la vérité ». Voir aussi Dostie-Proulx, 2017, p. 19-21 ; ch. 4.

[3] Non pas dans le sens où il est *impossible* d'être objectif ou impartial, mais dans le sens où l'on a souvent l'impression de l'être sans que ce soit pourtant le cas.

[4] Rejeter a priori la possibilité de s'entendre sur des principes de justice, comme le font les défenseurs du modèle « agonistique » de démocratie (Mouffe, 2000), revient à accepter que les privilégiés défendront toujours leurs privilèges. Si l'affrontement entre privilégiés et défavorisés est crucial pour la vitalité de la démocratie, comme le suggère Mouffe (p. 34), on peut légitimement se demander si une démocratie vivante vaut mieux qu'une société juste. De ce point de vue, l'approche d'Iris Young (2000, p. 48-51) me paraît adéquate : nous devons nous efforcer de convaincre (par des arguments) nos adversaires politiques de la justice de notre position, mais cela ne nous empêche pas d'avoir recours à d'autres moyens d'action, plus « perturbateurs » (*disruptive*) s'ils ne nous écoutent pas.

[5] Gutmann & Thompson, 1996, p. 133.

C. Impartialité et indépendance

Une dernière source de méfiance par rapport aux appels à l'impartialité en politique est que ceux qui valorisent l'impartialité sont souvent attirés par les institutions « indépendantes » telles que les cours constitutionnelles, les banques centrales et autres agences de régulation ou commissions indépendantes – institutions « impolitiques » dans les termes d'Urbinati[1]. Cette dernière prend Rosanvallon pour exemple, mais le travail de ce dernier est plus descriptif que normatif ; il diagnostique simplement l'émergence d'une nouvelle forme de légitimité – une légitimité d'impartialité liée à l'indépendance politique et qui jouit d'une importante popularité (au contraire des partis politiques)[2]. Pettit (qu'elle vise également) est donc sans doute un meilleur exemple de cette tentation, lui qui recommande explicitement de « dépolitiser » la démocratie, c'est-à-dire de réduire le pouvoir de décision des représentants élus pour privilégier la prise de décision par des organes plus délibératifs[3]. Pettit est en effet convaincu qu'il est « possible pour certains organismes d'être impartiaux sur des sujets sur lesquels la population est divisée »[4]. Pour appuyer cette hypothèse, il se réfère aux jurys citoyens[5], dont on vante souvent les qualités délibératives et la capacité d'impartialité. Cependant, comme nous venons de le voir, cette analogie est malheureuse, l'autogouvernement démocratique ne permettant par définition pas cette position d'extériorité[6].

---

[1] Outre Urbinati (2014, ch. 2), voir I. Young, 1990, p. 112-116 et Shapiro, 2016a. Ne sont par contre pratiquement jamais jugées négativement les institutions indépendantes nécessaires à l'évaluation des politiques publiques que sont les médias, les bureaux de statistiques ou encore les organismes publics autonomes chargés de missions précises comme la lutte contre la discrimination ou le respect des droits humains (Maravall, 2016, p. 21).

[2] Rosanvallon, 2008.

[3] Pettit, 2006.

[4] Pettit, 2000, p. 120.

[5] Pettit, 1999, p. 181.

[6] On pourrait imaginer confier les décisions qui divisent la population à des externes, des non-nationaux qui n'auraient pas leurs intérêts impliqués dans les décisions à prendre et seraient donc « naturellement impartiaux » (Frazer, 2014). À supposer que cela soit possible dans un contexte économique globalisé, que ces personnes soient suffisamment informées sur la réalité de la communauté politique en question et que leurs décisions soient perçues comme légitimes alors même qu'elles seraient imposées « de l'étranger » (songez à la perception des décisions de « Bruxelles » à l'étranger), il faudrait encore se soucier d'un autre aspect : la possibilité que cet organisme soit victime d'influences illicites, voire de corruption pure et simple. (Cette menace pourrait être d'autant plus sérieuse que ces personnes n'auront pas à souffrir les

L'impartialité doit donc être conquise de l'intérieur, et ce qui motive les propositions comme celle de Pettit, c'est la conviction qu'il y a des personnes auxquelles on peut davantage se fier qu'à d'autres. En particulier, semble-t-il, on peut se fier à des personnes qui n'ont pas de comptes à rendre à leur chef de parti ni à leur clientèle électorale. C'est perdre de vue le rôle que la redevabilité électorale peut jouer dans la lutte contre la partialité. Une personne qui n'a de comptes à rendre à personne est certes plus indépendante, ce qui peut être favorable à un jugement impartial, mais également plus *corruptible* et plus susceptible de *biais*.

Concernant la corruption, on aurait tort de considérer que les institutions réputées « indépendantes » représentent un avantage certain par rapport aux institutions élues. Certes, elles sont débarrassées de la nécessité de financer une campagne électorale et son implication clientéliste : rendre des faveurs à ceux qui l'ont financée. Mais leurs membres restent évidemment vulnérables à la corruption pendant leur mandat. Qui plus est, il peut être plus aisé d'influencer par l'argent une prise de décision dans un organe indépendant au processus de décision quelque peu opaque pour le grand public – je pense à la Commission européenne – que dans une assemblée élue où la discipline de parti et la redevabilité publique laissent peu de marge de manœuvre aux acteurs. En outre, il ressort de la littérature sur l'influence politique des groupes d'intérêts que les grandes entreprises ont plus de chances de succès dans leur lobbyisme sur des sujets peu politisés et peu conflictuels[1]. De ce point de vue, dépolitiser la prise de décision démocratique, c'est la rendre plus vulnérable aux intérêts puissants.

Concernant le risque de biais, à nouveau, il n'est pas certain qu'une commission d'experts indépendants soit plus désirable qu'une assemblée élue. Aucune science n'est exempte d'idéologie et de conflits. Non seulement il se peut que le choix des experts sollicités engendre un premier biais, car ce choix sera difficilement neutre. Mais il existe en outre, nous l'avons vu, des indications empiriques du fait que des groupes d'experts tendent à être habités par un certain nombre de biais liés à l'homogénéité de leurs perspectives et expériences[2]. Des biais de classe affectent inévitablement les institutions indépendantes traditionnelles, tant on peut observer que les personnes susceptibles d'occuper les positions de pouvoir dans ces institutions proviennent des mêmes milieux, ont étudié

---

conséquences des décisions prises). L'absurdité d'une telle proposition enterre la possibilité d'une position d'extériorité en politique.

[1] Dür et al., 2015.

[2] Page, 2007 ; Landemore, 2013a.

dans les mêmes écoles ou universités (souvent les mêmes disciplines) et fréquentent le même petit monde.

Ce risque de biais pourrait être diminué par l'usage du tirage au sort dans la nomination des membres de ces institutions indépendantes. Comme le suggère John McCormick, les jurys que Pettit prend pour exemple sont précisément composés de ces citoyens ordinaires auxquels il n'accorde pourtant pas une grande confiance et aux jugements desquels il préfère des institutions plus élitistes[1]. En réalité, une commission indépendante tirée au sort parmi la population serait plus proche du modèle du jury qu'une commission d'experts. Il y aurait sans doute un gain d'impartialité, mais évidemment aussi un coût en termes d'expertise. Je reviendrai sur cette question dans le dernier chapitre (§ 4.2). Pour le moment, je voudrais seulement souligner que du point de vue de l'*impartialité*, il y aurait plutôt lieu de préférer aux commissions d'experts des assemblées citoyennes tirées au sort telles que celles qui ont délibéré sur des réformes électorales en Colombie-Britannique (2004), en Ontario (2006) et aux Pays-Bas (2006)[2], ou encore sur des réformes constitutionnelles, comme en Islande (2011) ou en Irlande (2012-2014)[3]. Si elles ne sont pas immunisées contre la corruption et les biais de sélection, elles peuvent offrir de meilleures perspectives de ces deux points de vue – en particulier sur des sujets comme les réformes électorales où il est illusoire d'espérer une certaine impartialité de la part des partis politiques au pouvoir.

Ces expériences restent néanmoins marginales pour le moment, et la tendance est plutôt à la délégation de pouvoir à des institutions *technocratiques*, c'est-à-dire gouvernées par des personnes choisies (mais non élues) pour leur expertise et leur indépendance politique présumée. Or, si l'on prend au sérieux les raisons qui ont historiquement poussé à préférer la démocratie à ses alternatives, à savoir les risques d'abus et de biais, la crédibilité d'une impartialité gagnée par la seule indépendance politique s'effrite largement. Rien ne permet de penser avec confiance que de telles instances indépendantes puissent échapper 1) aux biais et tentations d'abus qui ont rendu indésirables aux yeux de nos aïeux aristocratie et despotisme, et 2) aux conflits d'intérêts et de visions du monde qui rendent la sphère politique suspecte aux yeux des défenseurs des autorités indépendantes. Cela signifie que même si le développement de ces institutions technocratiques était mû par le seul souci altruiste de gagner

[1] McCormick, 2011, p. 159.
[2] Voir Fournier et al., 2011.
[3] Voir Reuchamps & Suiter, 2016.

en impartialité, on pourrait s'en méfier. Car comme le reconnaît Rosanvallon, « l'indépendance ne suffit pas à réaliser l'impartialité »[1].

Mais on peut en outre douter de la pureté des intentions qui ont guidé ces développements. Ran Hirschl[2] suggère ainsi que l'augmentation croissante du pouvoir des cours de justice, ces dernières décennies, est loin d'être politiquement neutre. Il s'agirait, comme pour l'indépendance des banques centrales, d'une manœuvre orchestrée par les élites pour préserver leurs intérêts de classe à travers la stabilité politique et économique. En introduisant un *veto player* supplémentaire, c'est-à-dire une protection supplémentaire contre le changement de politiques[3] (et certainement contre les changements brutaux ou radicaux), les élites viseraient à rassurer les investisseurs quant à la stabilité du compromis de classes[4].

Cette hypothèse est sans doute à nuancer. La stabilité financière, par exemple, que visent à garantir les banques centrales, ne bénéficie pas uniquement aux élites. Même si une certaine inflation peut être favorable aux débiteurs par rapport aux créditeurs (puisque la valeur réelle de l'emprunt diminue) – et avoir donc un effet redistributif –, le contrôle de l'inflation peut être dans l'intérêt des plus démunis[5]. De son côté, l'indépendance des cours constitutionnelles par rapport à la redevabilité électorale peut s'avérer favorable à la protection des intérêts des minorités – et pas seulement de la minorité des nantis. Il faut toutefois reconnaître qu'on n'en a pas la garantie. Shapiro suggère d'ailleurs que la plupart des promoteurs du contrôle de constitutionnalité (souvent états-uniens) sont marqués par la période de la Cour Warren, qui se distingua par son rôle très progressiste. Il s'agit pourtant jusqu'à présent d'une exception dans l'histoire des États-Unis, où la Cour suprême s'est surtout distinguée, ces dernières années, par ses attitudes de refus idéologique (et aux conséquences désastreuses pour l'impartialité) de toute politique de régulation du financement des campagnes électorales[6]. Il se peut toutefois que Shapiro lui-même soit victime d'un biais positionnel, car la situation n'est

---

[1] Rosanvallon, 2008, p. 151.

[2] Hirschl, 2000.

[3] Tsebelis, 2002. Voir également plus bas, § 3.6.H.

[4] Voir aussi Weingast, 1995 et Shapiro, 2016a.

[5] Il semble en effet que l'inflation profite surtout à la classe moyenne (en particulier quand les salaires sont indexés) au détriment des plus riches comme des plus pauvres. Voir Doepke & Schneider, 2005. Il faut toutefois noter que certaines mesures non-conventionnelles prises par différentes banques centrales depuis la crise financière de 2008, comme des rachats de titres, bénéficient essentiellement aux plus favorisés (Fontan, 2016).

[6] Shapiro, 2016a ; voir aussi Dworkin, 1996b.

peut-être pas aussi sombre partout dans le monde. Sans idéaliser les cours de justice sud-américaines, sud-africaine et européennes, on peut néanmoins y observer un certain activisme judiciaire en faveur des droits sociaux, de nature à donner une voix aux personnes marginalisées par le jeu politique traditionnel – exclus sociaux, étrangers, etc.[1]

Quelles conclusions tirer de cette brève discussion ? D'abord, qu'il n'y a pas de lien nécessaire entre l'ambition d'impartialité et la promotion d'institutions indépendantes ou la méfiance envers les partis politiques – ce que reconnaît d'ailleurs Shapiro[2]. Ensuite, toutes les institutions indépendantes n'offrent pas le même potentiel d'impartialité. Ce qui influence le plus ce dernier, ce sont les *enjeux* des décisions à prendre, d'une part, et le *mode de désignation* des membres, d'autre part. Plus on augmente le pouvoir d'une institution indépendante, plus on met en péril son indépendance et la qualité de ses délibérations internes, plus susceptibles de tourner à la négociation et au rapport de force que si le rôle de l'institution est purement consultatif[3]. Et plus on donne à l'exécutif le pouvoir d'influencer les nominations, plus l'indépendance est menacée (que l'on songe à la Cour suprême états-unienne comme exemple paradigmatique de collusion entre l'exécutif et le judiciaire).

Ces remarques impliquent qu'on ne peut pas condamner unilatéralement les institutions indépendantes[4], mais qu'elles ne constituent certainement pas non plus la panacée. Il n'existe aucun lien de nécessité, en politique, entre indépendance et impartialité. Il convient dès lors, au cas par cas, d'examiner avec suspicion leurs prétentions à l'impartialité et de réfléchir aux types de décisions et modes de désignation qui offriraient réellement à des institutions indépendantes des perspectives d'impartialité supérieures à la compétition démocratique traditionnelle.

3.5. L'approche épistémique revisitée

La connexion historique entre démocratie et impartialité vient compléter et renforcer l'argument épistémique en faveur de la démocratie

[1] Gargarella, Domingo & Roux, 2006 ; Langford, 2008 ; Mantouvalou, 2011.
[2] Shapiro, 2016a.
[3] Shapiro, 2016b, p. 75.
[4] Outre les assemblées tirées au sort, je pense que des institutions qui ont un rôle consultatif et délibératif plus expert, comme des Commissions des Droits humains, ou certains Ombudsman, comme le Commissaire aux Droits de l'homme du Conseil de l'Europe, peuvent jouer un rôle délibératif intéressant. Si leur impartialité n'est pas garantie, elle est favorisée par leur caractère purement consultatif.

présenté dans le premier chapitre. Nous y avions vu que la valeur épistémique de la démocratie n'était pas réductible à la rationalité instrumentale. En effet, même si les groupes nombreux et diversifiés font mieux que les groupes d'experts dans la résolution de problèmes complexes[1], cela ne suffit pas à justifier le suffrage universel et l'égalité politique. Si ce qui compte dans l'apport des individus à l'intelligence collective est soit leur compétence, soit la diversité qu'ils accroissent, il est plausible d'imaginer que certains individus s'avèrent superflus et qu'on puisse maximiser la diversité et la compétence en se passant de l'apport contre-productif de certaines personnes « inutiles ». L'argument de la diversité cognitive nous donne une raison de « ratisser large » lorsque l'on sélectionne une assemblée délibérative, mais ne suffit sans doute pas à justifier l'inclusion de tous[2] ni le poids égal donné à chaque vote.

Ce qui rend l'approche épistémique vulnérable à la tentation technocratique (ou épistocratique), c'est l'usage d'une conception restreinte de ce qui fait la valeur « épistémique » d'une décision politique. Et cela tient sans doute au terme qui s'est malheureusement imposé dans le débat. « Épistémique » renvoie à la vérité. Or, le terme « vérité » est beaucoup plus souvent utilisé dans un sens factuel que normatif. Même si l'on juge que les énoncés normatifs sont susceptibles de vérité[3], on parlera plus souvent de « validité ». Et on ne dira pas d'une idée politique qu'elle est vraie ou fausse, mais juste ou injuste (la justice étant le principal critère de validité normative d'une politique). Or, si l'on entend la valeur épistémique d'une décision politique dans le sens non seulement de sa validité factuelle (des informations et des prédictions correctes), mais également *normative* (des normes justes, c'est-à-dire impartiales)[4], l'argument épistémique en faveur de la démocratie se voit renforcé et peut tenir sur ses seuls pieds[5]. En effet, nous l'avons vu avec Mill, Dewey,

---

[1] Page, 2007 ; Landemore, 2013a. Voir plus haut, § 1.2.

[2] Martí, 2013.

[3] Habermas, 1973, p. 142 sq. ; 1999. Susceptible de vérité signifie à mes yeux susceptible de résister à des tentatives continues de réfutation par une diversité de personnes. Je rejette ici toute appréhension de la vérité comme s'éprouvant mais ne se communiquant pas, telles que développées dans une perspective religieuse par Michel Henry (1996) et athée par Alain Badiou (1993). J'adopte au contraire une conception pragmatiste de la vérité, dans la lignée de C. S. Peirce (voir Misak, 2000).

[4] Et c'est bien la manière dont Martí (2006), Estlund (2008), Elster (2012) et Landemore (2013) jugent qu'il faut entendre le terme « épistémique », même s'ils ont tendance à se focaliser sur la question de la validité factuelle. Nino (1996), au contraire, défend explicitement le critère d'impartialité.

[5] Voir plus haut, § 1.2.H. Ceux qui n'en sont pas convaincus peuvent toujours ajouter une justification intrinsèque de la démocratie. Si c'est l'égale valeur morale des

Habermas, Scanlon, Barry et Nino, l'inclusion universelle dans les délibérations est la meilleure garantie d'impartialité.

Il ne me semble cependant pas suffisant de se contenter de *justifier* la démocratie, d'établir une fois pour toutes la légitimité morale de ses décisions. Il pourrait y avoir dans ce geste quelque chose d'idéologique, la légitimation d'un ordre existant par la dissimulation de ses défauts. Si la démocratie, de manière générale, apparaît plus susceptible que ses alternatives d'engendrer des décisions justes, il arrive également fréquemment qu'elle se trompe ou qu'elle promeuve l'injustice. Il existe en outre une pluralité indénombrable de manières possibles d'organiser ses diverses institutions. Il me semble dès lors que l'approche épistémique de la démocratie prend son sens véritable lorsqu'on essaye, au-delà de l'exercice de justification, *d'améliorer la qualité épistémique potentielle des procédures démocratiques*. Et c'est dans cette perspective que s'inscrira le quatrième et dernier chapitre. Avant cela, cependant, je souhaiterais encore discuter de questions de méthode – comment poursuivre l'impartialité ? – puis établir une typologie des facteurs qui font entrave à l'impartialité en politique (§ 3.6).

A. Reproduire les « circonstances de l'impartialité » ?

Comme nous l'avons vu, l'impartialité d'une procédure ne suffit nullement à garantir l'impartialité de ses résultats. Tout l'enjeu du *design* démocratique consiste donc à rendre les procédures plus favorables à une impartialité substantielle. Or, c'est dans cette perspective que me semble s'inscrire le projet délibératif. Comme le dit Melissa Williams, « [l]a démocratie délibérative adopte comme prémisse […] que les décisions politiques ne devraient pas favoriser systématiquement certaines personnes ou intérêts au détriment des autres »[1]. Le défi central consiste alors à élucider dans quelles conditions des délibérations peuvent engendrer un gain net d'impartialité malgré leur tendance à favoriser

---

citoyens qui nous fait poursuivre l'impartialité, donner une voix et un vote de même valeur à tous est certainement une meilleure incarnation de cet idéal que tout gouvernement non démocratique. Et il y a sans doute quelque chose d'intrinsèquement désirable à manifester publiquement l'idéal qu'on poursuit (voir Barry, 1995, p. 111 et Christiano, 2008, p. 8 et 46 sq). En outre, si l'on inclut une dimension de reconnaissance et de respect de soi dans notre conception de la justice, comme j'ai suggéré de le faire, on imagine mal une société juste sans égalité politique. Je n'ai donc rien à objecter aux arguments de ce type, mais ils me paraissent simplement moins robustes que l'argument épistémique bien compris.

[1] M. Williams, 2002, p. 223.

certaines voix au détriment d'autres, en particulier les personnes jouissant déjà de privilèges sociaux[1]. C'est le problème qui se pose à toute transposition d'un idéal dans une réalité non idéale, comme nous allons le voir.

La manière peut-être la plus intuitive de poursuivre l'impartialité dans le monde réel serait d'essayer de combler l'écart entre ce monde réel, caractérisé par une série de distorsions communicationnelles et un déséquilibre des pouvoirs, et un monde idéal dans lequel les citoyens délibéreraient sur un pied d'égalité et manifesteraient un véritable désir d'agir selon des normes que nul ne pourrait raisonnablement rejeter. C'est la voie empruntée par des auteurs comme William Nelson, Jürgen Habermas, Joshua Cohen et Brian Barry. Nelson part de la position originelle rawlsienne[2] ; Habermas et Cohen d'un modèle idéal de délibération[3] ; Barry de la position originelle scanlonienne, dont la proximité avec la situation idéale de parole habermassienne et le modèle délibératif de Cohen est importante. C'est la méthode de Barry que je vais discuter ici, puisque c'est celle qui a été théorisée de la manière la plus explicite – et en référence explicite à l'impartialité. La critique que je lui adresserai s'appliquera cependant de manière plus large aux autres approches mentionnées.

Dans la position originelle scanlonienne, rappelons-nous, toutes les personnes affectées délibèrent en défendant leurs propres fins, mais sont également désireuses de parvenir à un accord que « nul ne pourrait raisonnablement rejeter » (chacune possédant un droit de veto)[4]. Ce qui confère leur caractère juste aux décisions qui pourraient être prises dans une telle situation (ou ce qui fonde la présomption de justice à leur égard), c'est 1) le fait que les intérêts, convictions et aspirations de chacun doivent être pris en compte et 2) l'absence d'influence d'un rapport de force sur la décision, étant donné l'absence de contraintes temporelles, le désir authentique d'entente et le droit de veto individuel.

L'avantage de cette expérience de pensée par rapport à la position originelle rawlsienne, c'est qu'elle ressemble davantage que le voile

---

[1] Sanders, 1997 ; I. Young, 2000, p. 38.

[2] Nelson, 1980.

[3] J. Cohen, 1989, p. 86 ; Habermas, 1992. Une différence entre les approches de Cohen et Habermas réside dans le fait que le premier n'opère pas suffisamment, aux yeux du second, la distinction entre l'espace des décisions *politiques*, devant mener à des décisions et régi par des procédures démocratiques, et l'espace *public* informel de formation plus spontanée de l'opinion politique des citoyens. Voir Habermas, 1992, p. 332-333.

[4] Scanlon, 1982.

d'ignorance à un idéal délibératif qu'on pourrait chercher à mettre en place dans la réalité. C'est ce qui permet à Barry de caractériser comme suit la relation entre justice et démocratie : plus les institutions démocratiques s'apparenteront aux circonstances qui génèrent l'impartialité dans le modèle scanlonien (représentation de toutes les personnes affectées ; désir authentique d'entente ; délibérations ; équilibre du pouvoir), plus les décisions démocratiques tendront à être justes[1].

Comment s'assurer que les législations tendront à être justes, du point de vue de Barry ? En structurant les procédures démocratiques d'une manière telle qu'elles reflètent le plus possible ces « circonstances de l'impartialité ». Il convient en premier lieu que les minorités soient considérées à l'égal de la majorité, afin que leur voix puisse être entendue, d'une part, et que leurs arguments possèdent la même force de validité que ceux des autres, d'autre part. Cette ambition peut être poursuivie, en ce qui concerne les minorités ethniques, culturelles ou linguistiques, par des protections constitutionnelles, des quotas de représentation ou un partage du pouvoir (dans des sociétés très divisées, par exemple). Dans le cas des minorités socio-économiques, cependant, c'est le rôle de l'argent dans les procédures politiques qui doit être minimisé, au moyen d'un financement public des partis, de limites sur les dépenses électorales et de subsides pour le maintien de la diversité dans la presse[2]. Ensuite, les délibérations rationnelles doivent être privilégiées autant que possible à la simple agrégation de préférences prédiscursives. La présomption de justice sera derrière des lois qui auront été adoptées après un processus de justifications publiques ouvertes à la contradiction. Enfin, la qualité de l'information dont disposent les citoyens est également essentielle. Pour suppléer aux échanges face-à-face qui sont déterminants dans la position originelle scanlonienne, mais nécessairement limités dans la réalité, il convient que les citoyens soient en mesure d'anticiper les implications potentielles, sur eux-mêmes et sur les autres, des différentes politiques défendues par les partis existants[3].

À la différence de l'idéal scanlonien, cependant – et cette différence n'a rien de négligeable –, il semble inconcevable d'octroyer, dans le monde politique réel, un droit de veto individuel sans introduire un biais indésirable en faveur du statu quo. Dans des sociétés profondément

---

[1] Barry, 1989, p. 347-348 ; 1995, p. 99-111. Cette même intuition guidait déjà la défense instrumentale de la démocratie proposée par Nelson, 1980 et s'apparente clairement aux démarches d'Habermas et Cohen, comme le souligne d'ailleurs lui-même J. Cohen (1999, p. 403-405).

[2] Barry, 1995, p. 108.

[3] Barry, 1995, p. 108. Voir aussi plus loin, § 4.1.

inégalitaires comme les nôtres, le droit de veto risquerait de tourner au désavantage des plus démunis en postposant toute réforme dans l'attente d'un accord unanime et en donnant aux plus favorisés par le statu quo le pouvoir de bloquer tout projet de réforme qui serait à leur désavantage[1]. Il n'y a donc pas d'autre choix que de s'en remettre (après délibérations) à la règle de majorité.

Ce dernier point est l'objet principal de la critique qu'adresse Estlund à Barry, et que je vais examiner dans un instant. Il illustre également la difficulté majeure à laquelle font face les approches de Nelson, Habermas et Cohen, qui partent d'une situation idéale de communication (ou de décision) et visent une approximation de cette dernière dans le réel. C'est le problème du *second best*[2] : une situation A' dans laquelle manquent certaines conditions de l'optimum A visé n'est pas forcément supérieure aux alternatives B et C auxquelles est pourtant supérieur l'optimum A, ni d'ailleurs aux situations A" ou A"' dans lesquelles manquent plus de conditions (mais pas les mêmes) que dans A'. Admettons par exemple que l'optimum A soit la position originelle scanlonienne, et que cette option soit reconnue comme supérieure à B (l'agrégation des préférences prédiscursives). A', à savoir A avec concentration du pouvoir de négociation dans les mains de quelques-uns, peut s'avérer pire que B. De même, A", à savoir A avec limitations temporelles *et* absence de droit de veto peut néanmoins être préférable à A', alors même qu'A' est plus proche de A au nombre des conditions satisfaites.

Dans la réalité, un droit de veto est inconcevable, le temps dévolu aux discussions est limité, de même que le désir d'entente des citoyens. Et il se peut que tout cela affecte le projet délibératif au plus haut point. C'est sur cette base que se construit l'approche alternative proposée par Estlund. Ce dernier s'accorde avec les tenants de la démocratie délibérative sur la valeur épistémique d'une discussion inclusive regroupant de multiples personnes, points de vue et raisons. Toutefois, il refuse de faire d'une situation idéale de discussion un modèle que devraient chercher à imiter, ou reproduire en miroir les procédures démocratiques. L'idéal délibératif n'est tout simplement pas adapté, juge-t-il, à des conditions sociales et politiques non utopiques (quels que soient les progrès que l'on peut espérer à moyen et long terme). Étant donné qu'il n'est pas désirable d'octroyer à qui que ce soit un droit de veto, pour des raisons que Barry reconnaît lui-même, la justice n'émergera pas spontanément d'une discussion impliquant des personnes possédant des intérêts profondément

---

[1] Barry, 1995, p. 106-107. Voir également Nelson, 1980, p. 120.

[2] Voir Elster, 1986 ; Estlund, 2008, ch. 13.

antagonistes et un pouvoir (électoral et d'influence) très inégal, même si elles sont mues par un certain sens moral. Dans ce *second best*, si ceux qui défendent la justice sociale se contentent de proposer des raisons impartiales, émises avec retenue et courtoisie, tandis que leurs adversaires font usage de rhétorique avec ferveur et impertinence, il est fort probable que l'injustice l'emporte.

Aux yeux d'Estlund, ces observations s'appliquent toutefois différemment aux sphères formelle et informelle de l'action politique. Si le modèle délibératif est à ses yeux pertinent (et nécessaire pour des raisons épistémiques) dans le cadre parlementaire[1] ou dans celui des cours constitutionnelles, il l'est nettement moins dans celui de la politique ordinaire, où l'absence de certaines caractéristiques qui s'avèrent décisives dans l'idéal délibératif justifie l'usage de la stratégie, de l'impertinence, de la force et de la ruse afin de contrer l'interférence du pouvoir dans la recherche rationnelle de la vérité[2]. (Ceci n'implique évidemment pas que les idéaux délibératifs n'aient *aucune* pertinence dans la sphère publique[3].)

Avant Estlund, Elster avait déjà opposé à Habermas les inconvénients du *second best* et la manière dont ces difficultés pouvaient sérieusement affecter le projet d'une éthique démocratique de la discussion rationnelle et argumentée :

> Si, comme le suggère Habermas, la discussion libre et rationnelle n'est possible que dans une société qui aura aboli toute domination politique et économique, il n'est nullement évident que cette abolition puisse être produite par le biais de la discussion rationnelle. […] [O]n peut avoir besoin de l'ironie, de la rhétorique ou de la propagande, toutes choses qui impliquent, à l'égard de nos interlocuteurs, un respect moindre que celui qui prévaudrait dans une situation idéale de discours[4].

Selon Estlund, Habermas échappe toutefois à cette critique dès lors qu'il recommande, en marge de la politique formelle et délibérative, une sphère publique « sauvage » et « anarchique », même s'il n'explicite pas beaucoup cette idée[5]. On trouvera davantage d'inspiration dans ce sens

---

1 Voir cependant Leydet, 2015.

2 Estlund, 2008, p. 189 sq.

3 Par ailleurs, une conception plus *systémique* de la délibération peut reconnaître une fonction délibérative à des actions qui ne sont pas directement orientées vers l'entente (Mansbridge et al., 2012).

4 Elster, 1986, p. 119 (trad. fr. 2010, p. 150). Voir aussi Marsh, 2001 sur les conséquences néfastes d'une application du modèle délibératif habermassien dans une société dominée par le capital.

5 Estlund, 2008, p. 199.

chez Iris Young, qui a pour sa part développé une approche « communicative » plutôt que « délibérative » de la démocratie, qui entend prendre au sérieux ces problèmes de *second best* et examiner les moyens communicationnels divers que peut requérir la quête de justice dans un monde profondément inégalitaire et divisé[1].

B. Une poursuite réaliste de l'impartialité

On peut aussi voir les approches d'Habermas, Cohen et Barry comme manifestant une volonté de mise en tension d'un idéal délibératif avec la pauvreté des conditions démocratiques réelles. Ainsi conçue, cette démarche me paraît souhaitable. Mais comme l'ont fait remarquer de manière tout à fait convaincante Elster et Estlund, c'est ce qu'on peut appeler la « méthode du miroir » qui s'avère inadéquate. Certes, l'idéal délibératif préserve une fonction normative de modèle permettant de poser un regard critique sur les distorsions communicationnelles affectant la vie politique réelle[2]. Mais il ne s'agit pas pour autant d'un modèle à reproduire en miroir dans la réalité. C'est plutôt son intention – l'impartialité – qu'il faut chercher à poursuivre, avec les moyens qu'on jugera les plus adéquats eu égard aux conditions sociales et politiques réelles. À cet égard, la méthode que je privilégierai s'apparentera plutôt à celles de Young[3], Van Parijs[4] ou Shapiro[5]. Cette méthode ne consisterait pas à recréer les « circonstances de l'impartialité » telles que caractérisées dans le modèle contractualiste scanlonien, mais plutôt à *créer des circonstances favorables à l'impartialité*, en tenant compte de caractéristiques du monde réel (désir d'entente limité, contraintes temporelles, nécessité d'arbitrage, exclusion de certaines personnes affectées). Il ne s'agira donc pas de transformer la vie politique en une grande assemblée délibérative, mais plutôt d'analyser tout ce qui, dans les institutions démocratiques que nous connaissons, procure un avantage indu à certains, et réformer ces institutions dans l'optique d'une impartialité substantielle. Et si cela devait impliquer de priver les personnes âgées de leur droit de vote[6], ou de créer

---

1 I. Young, 2000.

2 Barry, 1995, p. 198-199 ; Estlund, 2008, p. 200.

3 En clarifiant davantage qu'elle ne le fait quel critère de justice doit guider les réformes démocratiques.

4 Sans pour autant se limiter à l'utilisation d'incitants institutionnels – la transformation sociale passera également par l'éducation.

5 Sans limitation de la justice à la non-domination, et dans une perspective un peu moins majoritariste.

6 Van Parijs, 2011, ch. 4.

une chambre de représentants excluant l'élite économique[1], pourquoi pas ? Rien ne dit que la quête d'impartialité se fera sans heurts.

Rien ne dit non plus qu'elle ne se jouera que sur le terrain de la raison. Si c'est assurément le raisonnement moral qui doit nourrir nos convictions de justice, cela ne signifie pas qu'il soit la meilleure arme pour défendre publiquement la cause de la justice. En effet, les jugements moraux des citoyens sont largement influencés par des aspects émotionnels qu'un bon politicien aurait tort de négliger[2]. Si on a confiance dans le fondement rationnel de nos convictions de justice, on pourrait croire que les arguments sont le meilleur moyen d'action. Mais si nos adversaires font usage d'une rhétorique efficace jouant sur les émotions morales, nous risquons de ne pas faire avancer la cause de la justice en nous cantonnant dans l'argumentation. Cela ne signifie pas que les philosophes engagés dans la poursuite de la justice devraient se convertir à la rhétorique. Leur mission est précisément d'explorer les raisons. Mais cela signifie qu'ils ne doivent pas juger illégitime tout usage militant ou politique de la rhétorique.

Dans une perspective réaliste, enfin, l'impartialité devra être espérée comme le produit d'un *système* (qui équilibre les rapports de force et incite les citoyens à prendre en considération les autres dans leurs jugements). Historiquement, nous l'avons vu, une telle approche s'inspire d'auteurs comme Mill et Bentham et ne place pas trop d'espoir dans les *vertus* individuelles des gouvernants. Si tous les acteurs d'un système politique doivent bien entendu être incités (et éduqués) à la vertu, cette dernière ne peut jamais être présupposée. C'est donc avec un certain réalisme politique qu'il faut poursuivre l'idéal de justice comme impartialité. Non pas « prendre tous les hommes pour des fripons »[3], selon la formule de Hume, mais plutôt voir en chaque personne à la fois un potentiel d'éducabilité et de décentrement, ainsi qu'une vulnérabilité à l'irrationalité, la violence, l'égoïsme, les biais et la faiblesse de volonté notamment[4], en particulier lorsqu'une personne est placée dans une position de pouvoir et donc de tentations[5].

Dans la nécessité pragmatique et normative de s'en remettre à la règle de majorité réside le caractère faillible de la démocratie. Mais comme le

---

1 McCormick, 2011.

2 Voir Haidt & Kesebir, 2010, p. 806.

3 David Hume, « Essai sur l'indépendance du parlement », cité dans Rosanvallon, 1989, p. 35.

4 Voir Pinker, 2011, ch. 8 et 9 pour une étude évolutionniste des meilleures et pires potentialités de notre nature.

5 Bentham, 1843, p. 314 ; Mill, 1861 (trad. fr. 2009), p. 116.

soulignaient déjà Dewey et Kelsen, la démocratie n'est jamais réductible au gouvernement par la majorité[1]. D'où l'importance d'équilibrer quelque peu le rapport de force[2] et de prendre au sérieux tous les dispositifs – articulation entre délibérations et votes, protections constitutionnelles, modes de représentation – permettant de minimiser le potentiel d'iniquité de cette règle (sans pour autant rendre la démocratie impuissante). C'est dans une telle perspective, en abandonnant la « prémisse majoritaire »[3] dénoncée par Dworkin, que se poursuivra cette recherche, dont les deux dernières étapes consistent 1) à évaluer les institutions démocratiques existantes et 2) à formuler des pistes d'amélioration de celles-ci dans la perspective de démocraties justes.

3.6. Qu'est-ce qui fait entrave à l'impartialité ?

Si la démocratie est le régime politique le plus susceptible d'impartialité, les démocraties existantes souffrent évidemment d'un certain nombre de maux et de limitations intrinsèques qui font entrave à l'émergence de décisions impartiales. C'est ce qui explique que la démocratie n'ait jamais délivré les promesses d'impartialité qui lui sont associées depuis sa renaissance moderne (au moins) : les privilèges n'ont jamais été véritablement abolis, même s'ils ne sont plus les mêmes qu'autrefois. L'examen des différents facteurs faisant entrave à l'impartialité permet notamment d'appréhender une des questions les plus fascinantes de la science politique, à savoir la compatibilité du suffrage universel avec des inégalités socio-économiques de grande ampleur et une concentration des richesses dans les mains d'une minorité si faible qu'elle n'aurait aucune chance de prévaloir si la démocratie se limitait à compter les têtes.

Pourquoi la majorité défavorisée d'un point de vue économique n'utilise-t-elle pas son pouvoir politique pour exiger davantage de redistributions (des 1% vers les 99%) ? Parce qu'elle n'a pas conscience de son pouvoir ? On peut en douter. Parce qu'elle sous-estime les inégalités ? C'est en partie vrai, nous le verrons, mais cela ne suffit pas à expliquer ce

---

[1] Dewey, 1927 ; Kelsen, 1929. Voir également Barry, 1979.

[2] Manin, 1985 : « Des institutions doivent être prévues pour obliger la majorité à tenir compte, dans une certaine mesure, du point de vue minoritaire. Telle est la véritable justification du pluralisme social, des associations et des syndicats ; leur force doit pousser la majorité à prendre en compte, dans son action, les opinions et les intérêts de ceux qu'elle ne représente pas. » Cependant, précise Manin, il est normal et légitime que persiste un certain déséquilibre au profit de la majorité, sous peine de paralysie.

[3] Dworkin, 1996a.

phénomène. Parce qu'elle n'est pas opposée aux inégalités ? Il est vrai que la croyance dans des effets de « ruissellement vers le bas », tels que défendus autrefois par Ronald Reagan, à savoir l'idée que les inégalités améliorent la performance économique du pays et contribuent de ce fait à l'enrichissement de chacun, exerce un important pouvoir de légitimation idéologique[1]. Il semble malgré tout que la majorité de l'opinion publique, dans la plupart des démocraties, soit favorable à une certaine égalisation des conditions de vie[2], et il apparaît pourtant qu'aucun pays démocratique n'a connu de phases d'égalisation rapide des revenus du marché en dehors de certaines circonstances exceptionnelles telles que révolutions, guerres, expropriations par des occupants, ou émigration massive des plus pauvres[3]. Le problème requiert donc une analyse plus fine.

Le mystère de la non-redistribution des richesses servira ici d'illustration principale à mon propos. Ce n'est pas le seul enjeu de justice à l'aune duquel il faut évaluer les démocraties existantes, mais c'est probablement le plus important, beaucoup d'autres injustices – exclusion sociale, domination, manque de reconnaissance – ayant leurs racines dans les inégalités de revenu.

Comme nous le verrons, un certain nombre des maux de nos démocraties impliquent d'*approfondir* la démocratie, c'est-à-dire de la rendre plus conforme à sa visée d'autogouvernement populaire. Cependant, une série de limitations intrinsèques à tout régime démocratique de masse impliquent de repenser les institutions démocratiques dans un sens qui ne correspond pas toujours à l'augmentation du contrôle populaire. Il peut donc y avoir des tensions entre différents aspects de l'idéal démocratique. Cette section pose le diagnostic sur lequel se baseront les propositions de réformes du dernier chapitre.

A. Le pouvoir de l'argent

Depuis Aristote, cela semble être un lieu commun de la théorie de la démocratie d'affirmer que les inégalités économiques menacent l'égalité politique[4]. Mais quel est exactement le pouvoir de l'argent en politique ? Si les riches comme les pauvres disposent désormais d'une seule et même voix, comment les écarts de richesse se transforment-ils en inégalités politiques ?

---

[1] Shapiro, 2003a, p. 121.
[2] Przeworski, 2007 ; 2010, p. 85 ; Bartels, 2008 ; Maravall, 2016.
[3] Przeworski, 2010, p. 87.
[4] Dahl, 1989, p. 167.

Un premier facteur limitant l'égalité politique réelle est le fait qu'il existe des barrières d'ordre socio-économique à l'entrée en politique. S'il y a égalité devant le suffrage *passif*, il y a certainement inégalité devant le suffrage *actif*, à savoir la participation effective au pouvoir. On s'en souvient, cela constituait d'ailleurs un argument en faveur du gouvernement représentatif par rapport à la démocratie des anciens. L'élection est basée sur le principe de la distinction[1] : les élus sont ceux qui possèdent des traits qui les distinguent de la masse et auxquels on attribue des qualités de gouvernance. Il y a donc une barrière sociale naturelle liée à l'élection : si l'on ne partage pas ces traits, on a peu de chance d'être élu. À cette barrière sociale s'ajoute une barrière économique : s'engager en politique requiert des ressources financières dont, à l'évidence, tout le monde ne dispose pas[2]. En conséquence, les plus démunis sont absents des sphères de décision politique. La difficulté supplémentaire, c'est que ces personnes n'ont généralement pas non plus les ressources – langagières, psychologiques et financières – leur permettant de se faire entendre dans la sphère publique. Il faut donc que d'autres citoyens se soucient spontanément de leur sort pour que leurs aspirations puissent recevoir une articulation politique plus déterminée. Leur seul espoir est que leurs intérêts soient représentés par des gens qui ne partagent pas leur condition, mais la comprennent néanmoins.

Outre l'exclusion des plus démunis[3] (ainsi qu'une inégalité en défaveur des femmes[4]), le coût d'une campagne politique a un effet désastreux sur la redevabilité démocratique. Dans des contextes où il est impossible d'être élu sans soutiens financiers privés, toute personne accédant au pouvoir est d'abord redevable envers ceux qui ont financé sa campagne avant d'être redevable envers son électorat. Non seulement parce qu'il s'agit le plus souvent d'une relation interpersonnelle directe qui unit le candidat et ses sponsors – alors que l'électorat demeure largement anonyme –, mais aussi parce que le besoin de ressources ne se limite pas à l'accès au pouvoir ; les ressources sont bienvenues tout au long d'une

---

[1] Manin, 1995, ch. 3.

[2] Bien entendu, le coût d'une carrière politique varie beaucoup d'un pays à l'autre, selon le type de régime (une campagne présidentielle étant vraisemblablement la voie la plus coûteuse), l'importance des partis politiques, leur financement, etc.

[3] Si les plus démunis font rarement carrière en politique, il en va de même des plus nantis. La politique est plus souvent une affaire des classes moyennes supérieures. On ne s'émeut cependant pas de l'absence des plus nantis parmi la classe politique du fait qu'ils possèdent des moyens d'influence politique plus décisifs encore. Voir Ferejohn & Rosenbluth, 2009.

[4] Burns, Schlozman & Verba, 2001.

carrière politique. Or, les partis politiques ne sont pas égaux devant les coûts de communication, qui sont en augmentation depuis plusieurs décennies[1] du fait de la médiatisation accrue de la politique. Dans la plupart des démocraties, un parti se montre plus favorable que les autres aux intérêts des grandes entreprises privées. Il lui est donc plus aisé de collecter les fonds nécessaires à la conquête de l'opinion publique. Aux États-Unis, entre 1952 et 2008 (la donne a changé depuis), les Républicains ont ainsi systématiquement bénéficié de budgets de campagne largement supérieurs à leurs adversaires Démocrates, avantage qui se serait avéré décisif au moins à deux reprises et aurait contribué, combiné à d'autres distorsions procédurales, à la plupart des victoires républicaines[2].

De manière générale, les grandes entreprises sont devenues des acteurs centraux des démocraties contemporaines[3]. Non seulement du fait des nombreuses opérations de lobbyisme qu'elles mènent à des fins essentiellement privées, mais également en raison de leur prise de pouvoir croissante dans la prise en charge de missions et services autrefois opérés par l'État. Dénonçant l'inefficacité de la bureaucratie étatique, elles exercent une pression constante à la privatisation des services. Par ailleurs, elles exercent une pression à la baisse sur les régulations du marché de l'emploi et sur la fiscalité, imposant à l'agenda politique la flexibilité et la compétitivité. D'où leur vient ce pouvoir ? La situation a été analysée par Przeworski et Wallerstein en termes de « dépendance structurelle de l'État par rapport au capital »[4]. L'idée est que tout gouvernement a besoin d'apports de capitaux pour l'investissement et l'innovation, essentiels au maintien d'une certaine productivité (et donc du taux d'emploi), ce qui confère aux détenteurs de capitaux un pouvoir de négociation démesuré par rapport à leur nombre, eux qui peuvent à tout moment menacer de quitter le pays. Par ailleurs, ajoute Fritz Scharpf, « [s]'ils trouvent peu attrayant d'investir dans des moyens de production créateurs d'emplois, ils peuvent […] leur préférer des actifs financiers spéculatifs, acheter de l'or ou d'autres actifs qui conserveront leur valeur, ou encore décider simplement de consommer leur épargne plutôt que de l'investir »[5]. Or,

---

[1] Bartels, 2008, p. 2.

[2] Bartels, 2008, ch. 4. Les autres distorsions procédurales mises en évidence par Bartels sont l'avantage traditionnel pour le parti au pouvoir, le fait que les électeurs se focalisent sur le présent et le fait qu'ils se focalisent sur l'évolution des revenus des riches.

[3] Crouch, 2005, ch. 2.

[4] Przeworski & Wallerstein, 1988.

[5] Scharpf, 2000, p. 40.

pour financer leurs politiques sociales et préserver l'emploi – ce qui est crucial pour satisfaire les intérêts immédiats de leur base électorale et garder l'allégeance de celle-ci – même les gouvernements de gauche, idéologiquement moins sensibles aux intérêts des grandes entreprises, ont besoin des investissements des détenteurs de capitaux, ce qui limite leur capacité redistributive.

Par ailleurs, au niveau des citoyens, les inégalités de revenu se traduisent de manière nette en une inégalité d'*opportunités* d'influence. Les plus riches ne font pas nécessairement usage de cet avantage – et pas nécessairement à des fins privées –, mais il fait peu de doute que certains le font, et avec succès, comme en témoignent les études comparant décisions politiques et aspirations de groupes d'intérêts, qui établissent une influence disproportionnée des segments les plus riches de la population ainsi que des grandes entreprises[1]. Même s'il est très malaisé d'observer l'influence politique, il ne faut pas beaucoup d'imagination pour percevoir le problème que constituent des différences considérables de pouvoir économique. La forme la plus évidente d'influence indue est la corruption, l'échange de faveurs. Cependant, il n'est pas nécessaire d'être dans l'illégalité pour acheter du pouvoir d'influence. L'argent peut venir à l'appui d'arguments dans le lobbyisme en faveur de certaines causes. Il aide, par exemple, à financer la rédaction et la distribution de brochures, livres ou études distribués à des personnes disposant de pouvoir. Il peut acheter des heures et de l'espace de présence médiatique. Il peut également donner accès à des espaces de discussion privilégiés (des « clubs de discussion », par exemple) où il est possible de rencontrer des personnes disposant de pouvoir. Enfin, la promesse d'une embauche future peut également rendre certains politiciens sensibles à des aspirations d'entreprises privées. Songeons par exemple à José Manuel Barroso, ancien président de la Commission européenne, aujourd'hui actif chez Goldman Sachs.

Une autre forme d'influence très efficace est la propriété de médias, qui permet la manipulation plus ou moins discrète de l'opinion publique. Silvio Berlusconi l'avait bien compris, lui qui possédait ou contrôlait pas moins de six chaînes de télévision nationales[2]. Le lien entre contrôle des médias et pouvoir politique peut également être plus indirect et plus implicite, comme dans le cas de Rupert Murdoch, homme d'affaires australo-états-unien à la tête d'un véritable empire médiatique. Certes, il sera toujours difficile d'établir avec certitude un lien causal entre la propriété de médias de grande audience et la manipulation de l'opinion en

[1] Bartels, 2008 ; Gilens & Page, 2014.

[2] Urbinati, 2014, p. 208.

faveur d'intérêts privés, mais ce qui ne fait aucun doute, c'est que l'égalité des opportunités d'influence est sévèrement endommagée par une telle concentration de pouvoir médiatico-économique[1].

À noter encore qu'il n'est nul besoin d'être *propriétaire* d'un média pour disposer de pouvoir d'influence ; il suffit d'apporter une petite aide financière. À une époque où il est très difficile pour les médias traditionnels de survivre financièrement sans les revenus de la publicité et l'aide d'investisseurs privés, l'indépendance des médias, cruciale pour la formation du jugement politique des citoyens[2], est extrêmement menacée. Au contraire des autorités publiques (pour lesquelles le problème existe néanmoins), les entreprises privées n'ont en effet pratiquement aucun intérêt à laisser les médias qu'elles financent les critiquer en toute liberté. Tout au plus doivent-elles craindre une atteinte à leur image si leur pouvoir de censure est révélé, mais des pressions plus discrètes sur les rédactions permettent généralement d'éviter une telle mauvaise publicité.

Enfin, si l'influence de l'argent constitue une atteinte à l'équité procédurale de la démocratie, elle constitue également une entrave à sa qualité délibérative. Étant donné l'ampleur des budgets de campagne, les candidats et leurs consultants ont plus intérêt à abreuver le public de messages publicitaires en leur faveur et discréditant leurs adversaires que de développer une argumentation sérieuse à l'appui de leur programme politique[3]. De sorte que le processus électoral « est devenu une campagne de marketing fondée ouvertement sur les techniques de manipulation employées pour vendre les produits »[4]. Et de ce point de vue, les nouvelles technologies ouvrent de nouvelles opportunités à ceux qui disposent de moyens financiers. L'homme qui a le plus contribué financièrement à la campagne électorale de Donald Trump en 2016, Robert Mercer, est non seulement le principal bailleur de fonds du site internet d'extrême droite Breitbart News et du *think tank* climatosceptique Heartland Institute, il est également actionnaire de Cambridge Analytica, entreprise d'analyse de données spécialisée dans le profilage et la manipulation de l'opinion publique[5]. Cette entreprise recueille sur Internet, à des fins de marketing commercial et électoral, des milliards de données afin d'établir les profils psychologiques des consommateurs-électeurs. Le potentiel de propagande ou de manipulation de l'opinion est donc considérable. Outre la campagne de Trump, Cambridge Analytica a participé à la campagne en faveur du

[1] Urbinati, 2014, p. 28.
[2] Girard, 2011.
[3] Dworkin, 2006, p. 129.
[4] Crouch, 2005, p. 106.
[5] Cadwalladr, 2017.

Brexit. Dans cette dernière, le grand public a découvert les « bots », ces logiciels abreuvant les médias sociaux, tel Twitter, de messages politisés. Un tiers du trafic Twitter dans les jours qui ont précédé le référendum britannique était le fait de bots, tous étant favorables à la sortie de l'UE. Avant l'élection états-unienne, quatre bots sur cinq étaient favorables à Trump[1]. Qui plus est, des centaines de sites internet ont été créés dans le seul but de diffuser des liens vers des articles favorables à Trump, afin de les faire remonter dans les premiers résultats des moteurs de recherche. Nul doute que ces techniques sont également utilisées par d'autres camps politiques. L'essentiel à retenir est que nous sommes entrés dans une nouvelle ère de la communication politique, dans laquelle l'argent ouvre toutes les portes, y compris celles de la conscience des électeurs.

B. Le manque de décentrement

L'influence de l'argent en politique explique que même si la majorité de la population était habitée d'un véritable désir de justice et votait de manière conforme à ce désir, les décisions prises pourraient aller dans un sens contraire, plus favorable à la minorité des nantis. Si en plus de cela, les citoyens votent de manière autocentrée, les perspectives d'impartialité deviennent très maigres.

Nous l'avons vu dans le second chapitre (§ 2.1.C), l'idéal de justice comme impartialité implique, de la part des citoyens, une capacité de décentrement, c'est-à-dire de prise en compte des intérêts et aspirations d'autrui dans leurs jugements et actions – politiques en particulier[2]. Dire que les citoyens devraient faire preuve d'impartialité, ce serait placer la barre trop haut, certains biais étant probablement inévitables. Mais faire preuve de décentrement, ainsi que d'une attitude de réciprocité délibérative, c'est-à-dire un désir de s'entendre sur des règles mutuellement acceptables[3], fera gagner individuellement et collectivement en impartialité.

Selon Mill, si « la disposition d'un peuple est telle que chaque individu qui le compose n'a d'yeux que pour ses intérêts égoïstes […], la situation est telle qu'un bon gouvernement est impossible »[4]. Qu'en est-il dans la réalité ? Il ne semble pas, nous l'avons vu (§ 3.4.A), que la plupart des

---

[1] Cadwalladr, 2017.

[2] Les actions politiques ne se limitent pas à l'élection, mais incluent également le suivi attentif des actes des gouvernants et la pression exercée, dans l'espace public, sur ceux-ci. Voir Beerbohm, 2012.

[3] Gutmann & Thompson, 1996, ch. 2 ; Forst, 2007, p. 6.

[4] Mill, 1861 (trad. fr. 2009, p. 37).

citoyens se conforment au modèle de l'homme économique. Mais si le vote sociotropique est plutôt la norme, on peut néanmoins diagnostiquer un *manque* de décentrement de la part des citoyens.

Il y a d'abord cette difficulté à se départir de la logique de l'intérêt, manifeste dans la volonté fréquente des électeurs de promouvoir des politiques bénéficiant à l'*ensemble* de la société. Certes, c'est déjà mieux que des politiques ne bénéficiant qu'aux plus riches ou qu'à soi, mais la quête d'impartialité exige d'aller plus loin et d'accorder son assentiment à des politiques ne bénéficiant éventuellement *qu'*aux plus défavorisés. En outre, malgré l'apparence universaliste souvent donnée à leurs convictions, les citoyens de nombreuses démocraties existantes soutiennent des politiques défavorables aux minorités ethniques, aux immigrés, aux minorités invisibles ou encore aux personnes sans emploi, faute d'attention à leur situation et à leurs aspirations. Dans tous ces cas, un gain de décentrement adoucirait la cruelle loi du nombre.

Le manque de décentrement se manifeste également dans le biais systématique des décisions démocratiques nationales en défaveur des étrangers. Si la démocratie a toujours été locale et le demos limité à une population déterminée, ce qui pose particulièrement problème dans un contexte d'ouverture économique, c'est que les décisions nationales affectent bien souvent – et de manière parfois considérable – les opportunités de personnes exclues du demos. L'adage issu du droit romain selon lequel *ce qui touche tout le monde doit être considéré et approuvé par tous*[1] est donc malmené. Certes, l'imaginaire démocratique est lié à un principe d'autonomie, à un droit pour une communauté politique de choisir ses propres lois sans interférence d'une puissance étrangère. Cet idéal a d'ailleurs nourri les revendications d'autodétermination dans le contexte de la décolonisation. Mais le problème qui se pose ici est davantage de l'ordre de la légitimité morale que de la légitimité politique. Nos décisions ou indécisions sur les questions environnementales, l'aide au développement ou les politiques migratoires ont un impact considérable à l'étranger. Nous n'imaginons certes pas consulter le monde entier sur tous ces sujets, mais à tout le moins peut-on attendre de tout citoyen (et des représentants) une forme de délibération intérieure prenant en considération tous les intérêts affectés[2]. Ce principe d'*inclusion délibérative* est exprimé comme suit par Seyla Benhabib : « chaque personne ou chaque agent moral doté d'intérêts qui peut se trouver affecté d'une manière ou d'une autre par mes actes est un partenaire potentiel de

[1] Manin, 1995, p. 117-119.
[2] Goodin, 2003, ch. 9-10.

conversation morale : j'ai une obligation morale de *justifier mes actions par des raisons* devant cet individu ou ses représentants »[1].

Cela implique de dépasser notre ethnocentrisme spontané[2] et l'approche « statocentrique »[3] de la justice, où l'exigence d'impartialité intervient uniquement dans la relation entre l'État et ses citoyens. La théorie dworkinienne de la légitimité (par ailleurs très en phase avec mon propos) constitue un bon exemple de ce statocentrisme. À ses yeux, « [u]ne communauté politique qui exerce un pouvoir sur ses citoyens, leur demande allégeance et obéissance aux lois, doit adopter une attitude impartiale, objective à leur égard, et chacun de ses citoyens doit voter, et chaque représentant promouvoir des lois et des politiques gouvernementales en ayant cette responsabilité à l'esprit »[4]. À la différence de Dworkin (ainsi que Rawls et Nagel, par exemple), je ne pense pas que l'exigence d'impartialité vienne uniquement de la demande d'allégeance et de respect des lois. Comme je l'ai suggéré dans le deuxième chapitre (§ 2.1.E), il me semble que les obligations morales surgissent partout où il y a interactions, même si ces interactions ne sont que communicationnelles. Ces interactions appellent des règles d'équité, qui doivent être impartiales si elles veulent obtenir l'assentiment libre et raisonné de tous et toutes. Dans un monde tissé d'interactions économiques transnationales, a fortiori, la justice ne peut pas se confiner à l'espace de l'État-nation. Comme le dit Rainer Forst, la communauté de justification englobe tous les êtres humains comme personnes morales[5].

---

[1] Benhabib, 2004, p. 14. Ce principe d'inclusion délibérative est également défendu par Gutmann et Thompson (1996), mais entre potentiellement en tension avec certaines interprétations du principe de réciprocité. En effet, si on ne cherche que des « termes équitables de coopération » (selon la formule de Rawls appropriée par Gutmann et Thompson), il n'est pas certain que nous ayons des obligations envers ceux avec qui nous ne coopérons pas. Gutmann et Thompson ne perçoivent pas cette tension. Pour eux, le principe de réciprocité « inclut les non- résidents » (p. 147) ; les étrangers sont protégés par le principe de réciprocité (p. 148). Ici encore, la portée universaliste du principe d'impartialité est peut-être préférable pour éviter les ambiguïtés de la réciprocité.

[2] La psychologie sociale observe une tendance universelle de la part des individus humains à préférer leur groupe (national) d'appartenance aux autres. Cette tendance spontanée peut cependant être combattue et dépassée par l'identification à un groupe plus large – l'humanité. Voir Yzerbyt & Demoulin, 2010, p. 1052 et 1037.

[3] G. A. Cohen, 2000, p. 164.

[4] Dworkin, 2000, p. 6.

[5] Forst, 2007, p. 19. Ceci n'implique pas forcément que nous ayons la responsabilité de remédier à toutes les injustices commises en tout lieu. Mais à tout le moins, nous devons être capables d'offrir des raisons à la fois pour nos actions et inactions à l'égard des injustices commises en tous lieux contre des humains.

Mutatis mutandis, ce principe étend notre devoir de décentrement aux générations futures, particulièrement menacées par notre gestion irresponsable des ressources naturelles et de l'environnement. Qui plus est, les cycles électoraux courts ont pour effet de favoriser le court-termisme[1]. Même si le caractère répété des élections est nécessaire pour la redevabilité, cette dernière est biaisée d'une telle sorte que « même la meilleure démocratie reste une dictature du présent »[2]. Non pas dans le sens où les intérêts futurs seront nécessairement négligés, mais dans le sens où les générations futures éloignées n'ont évidemment pas leur mot à dire. Certes, les électeurs décentrés, les ONG, et même les adversaires politiques incitent souvent les élus à ne pas se *montrer* court-termistes. Mais ces derniers, sachant qu'ils seront jugés sur les accomplissements de leur mandat, ne sont pas incités *par la répétition fréquente des scrutins* à promouvoir des politiques qui ne porteront leurs fruits que dans le long terme[3]. Même s'ils se soucient de leur image plutôt que de leur réélection, ils ont une incitation à viser des accomplissements dont ils pourront tirer tout le crédit, ce qui est difficile quand on investit dans le long terme. De sorte qu'en dépit des incitations contraires venant de la société civile, il y a donc une distorsion démocratique sérieuse en défaveur des générations futures.

Une différence avec la problématique des étrangers, c'est qu'ici ce ne sont pas exactement les *intérêts* de futures personnes qui sont en jeu. Selon nos décisions, en effet, ce ne seront pas les mêmes personnes qui peupleront la planète à l'avenir (problème de la non-identité)[4]. Ce qui est en jeu, c'est plutôt la possibilité de la vie sur terre, ou encore les opportunités des personnes futures, quelles qu'elles soient. Quoi qu'il en soit, il est impératif de prendre en considération dans nos délibérations, réelles et intérieures, l'impact futur de nos décisions, et de veiller à ce qu'à tout le moins les générations suivantes ne soient pas désavantagées par rapport à nous du point de vue des ressources et opportunités qui s'offriront à elles[5]. C'est aux citoyens, individuellement, face à l'urne, et à la société civile dans son pouvoir d'influence qu'il revient de faire pression sur les

---

[1] De ce point de vue, les mandats longs et le regroupement des scrutins sont préférables.

[2] Van Parijs, 2014, p. 49.

[3] Bourg & Whiteside, 2010, p. 70.

[4] Gutmann & Thompson, 1996, p. 161, renvoyant aux travaux de Derek Parfit. Voir aussi Zwarthoed, 2017.

[5] Je laisse de côté la question de savoir s'il est injuste que les générations futures soient avantagées par rapport aux générations précédentes. Du point de vue de l'accumulation du savoir, cela paraît à la fois inévitable et souhaitable. Pour le reste, voir Gosseries, 2004 ; Gosseries & Meyer, 2009.

dirigeants pour contrebalancer les incitations structurelles au court-termisme.

On pourrait toutefois objecter que l'attitude délibérative propre au décentrement est inefficace dans la lutte contre les injustices, qu'elle inhibe la participation[1], qu'une forme d'activisme stratégique lui est préférable[2]. C'est la question du *second best* envisagée précédemment. Cependant, le décentrement ne concerne pas l'*action* en faveur de la justice. C'est plutôt le processus intellectuel qui doit présider à l'*évaluation des normes d'action*. Tout militant doit passer fréquemment par des moments de réflexion sur les principes guidant son action. C'est à ce moment-là qu'intervient le décentrement. Mais l'exigence de décentrement ne dit rien des formes d'action – argumentation, rhétorique, activisme, désobéissance civile – les plus susceptibles de justice. S'il existe certainement une tension entre l'attitude délibérative qui doit nourrir le jugement et l'attitude militante qui doit motiver l'action[3], c'est une tension avec laquelle les militants doivent vivre plutôt qu'essayer de la résorber en optant soit pour l'activisme non réflexif, soit pour l'inaction délibérative.

Cependant, si les individus sont capables de décentrement, ils sont également vulnérables à la faiblesse de volonté[4] et à la faiblesse morale[5] – en particulier lorsqu'il y a divergence entre les demandes de la justice et celles de l'intérêt –, ainsi qu'à une série de biais. Les biais *positionnels*, nous l'avons vu, sont des erreurs de jugement engendrées par une information partielle liée à la position qu'on occupe ou aux expériences qu'on a vécues[6]. On peut par exemple juger qu'un gouvernement a mené des politiques satisfaisantes parce que notre situation s'est plutôt améliorée durant le mandat, alors que celle d'autres personnes s'est largement dégradée. Les biais de *confirmation* viennent de notre tendance à rechercher ou prendre au sérieux uniquement les informations qui confirment nos opinions préalables, comme lorsque nous nous limitons à la lecture d'une presse proche de nos opinions[7]. Les biais *de complaisance*, enfin, sont liés à notre tendance à interpréter nos actes d'une manière qui flatte notre ego[8].

---

[1] Mutz, 2006.

[2] I. Young, 2000 ; 2001.

[3] I. Young, 2001 ; Mutz, 2006. Sur une forme de réconciliation par l'« activisme délibératif », voir Fung, 2005.

[4] Incapacité d'agir tel qu'on estime qu'il le faudrait et qu'il serait possible de le faire. Voir Elster, 2009b.

[5] Tendance à se chercher des excuses pour ne pas agir tel qu'on estime qu'il le faudrait. Voir G. A. Cohen, 2000, p. 155-158.

[6] Voir Sen, 2009.

[7] Voir Manin, 2011, p. 94-97 ; J. Brennan, 2011, p. 181.

[8] Voir Pinker, 2011, p. 489-492.

Toutes ces distorsions du jugement font que nous sommes souvent convaincus de juger de manière impartiale alors que nous poursuivons souvent simplement notre intérêt personnel, rationalisé et intégré dans un récit qui le dépasse. Pour lutter contre les biais positionnels et de confirmation, nous n'avons d'autre choix que de confronter nos vues avec celles de personnes occupant des positions et ayant des convictions très différentes, afin de tester nos jugements et de voir s'ils ne sont pas simplement liés à une position particulière. Et pour lutter contre les biais de complaisance, il faut exercer sans relâche l'autocritique et se méfier de nos inclinations spontanées.

Enfin, le décentrement fait face à cet obstacle supplémentaire qu'est l'identification de groupe. Cette dernière, qui semble constituer un besoin humain élémentaire, notamment en raison de l'avantage évolutif qu'elle a pu conférer[1], est certes favorable au décentrement, mais uniquement à l'intérieur d'un groupe donné. Or, la plupart des gens s'identifient principalement à des sous-groupes de l'humanité – famille, ethnie, classe – et sont en peine de poursuivre au-delà de ce(s) groupe(s) le travail de décentrement, étant donné que l'identification à un groupe est souvent corrélée au développement de préjugés négatifs et stéréotypes à l'égard des autres groupes[2]. De ce point de vue, il est non seulement essentiel pour le décentrement que des groupes différents se côtoient, se rencontrent, mais également qu'ils le fassent dans des conditions favorables au décentrement.

C. Le manque de confiance mutuelle

Le manque de décentrement trouve à mes yeux sa source émotionnelle fondamentale dans un manque de *confiance mutuelle* empêchant le développement de l'empathie, c'est-à-dire la capacité d'*éprouver* avec l'autre, de ressentir des émotions symétriques (même si pas nécessairement identiques) à celles d'autrui – corollaire affectif du décentrement. Si l'empathie constitue assurément une *source* de moralité, elle n'est cependant pas en elle-même morale. D'abord, elle peut être mobilisée à des fins stratégiques, voire hostiles[3]. Ensuite, elle peut entraîner le rejet ou le mépris de celui pour lequel on n'éprouve aucun sentiment. C'est la vertu de la rationalité morale, du décentrement, d'élargir le cercle de la communauté morale aux personnes pour lesquelles nous éprouvons peu

[1] Voir Neuberg, Kenrick & Schaller, 2010, p. 767.
[2] Voir Yzerbyt & Demoulin, 2010.
[3] Chavel, 2011, p. 117-119.

de sentiments empathiques[1]. Néanmoins, un certain degré d'empathie est sans doute nécessaire pour nourrir et motiver le décentrement. La psychologie sociale indique en effet la prévalence des intuitions morales sur les raisonnements : nous commençons par former une émotion morale avant d'entamer l'examen rationnel. Or, si notre appréciation intuitive est négative, par manque d'empathie par exemple, il est difficile de l'infléchir par la raison[2]. De sorte que la possibilité de l'empathie et du décentrement repose largement sur la non-perception d'autrui comme une menace, sur la reconnaissance en lui d'un alter ego[3].

Or, si l'humain possède une nature profondément empathique, c'est une empathie *sélective* qu'a générée notre évolution : une solidarité de groupe. De même, si certaines formes d'altruisme ont été engendrées par la sélection naturelle, c'est sans doute parce que les individus capables d'altruisme sont perçus par leurs pairs comme des partenaires plus fiables pour la coopération sociale[4] (et parce que la coopération sociale constitue un avantage évolutif). Mais de ce fait, c'est un altruisme envers les proches, les semblables et le groupe d'appartenance qui a été sélectionné. Notre évolution au sein de groupes relativement homogènes et aux frontières bien délimitées explique l'attachement persistant de nombreux individus humains à des communautés locales, mais aussi le fait que nous nous émouvions souvent davantage de la mort d'un compatriote que d'un étranger lointain, et ce même quand nous ne connaissons personnellement aucun des deux.

Malgré notre évolution morale et nos capacités de raisonnement moral, nous demeurons souvent victimes de nos émotions et réactions spontanées. Ainsi percevons-nous souvent comme des menaces les individus différents, n'appartenant pas au groupe auquel nous nous identifions. Pour la plupart d'entre nous, nous n'éprouvons pas de *confiance spontanée* face à un autre qui nous est inconnu. En fonction d'une série de préjugés, nous catégorisons autrui comme un allié ou une menace. Et nous sommes capables d'une véritable *déshumanisation* de ceux que nous percevons à la fois comme des menaces et comme des personnes inférieures[5]. Eu égard à ces personnes, nos codes moraux ne s'appliquent pas ; nous sommes prêts à tolérer la violence ou l'abandon à leur sort. L'accession d'un Donald Trump à la présidence des États-Unis ne s'explique pas sans ce sentiment

[1] Voir Singer, 1981, ch. 4 ; Pinker, 2011, p. 590-591.
[2] Haidt & Kesebir, 2010, p. 803.
[3] Ferry, 1991a ; Honneth, 2005, ch. 3.
[4] Singer, 1981.
[5] Yzerbyt & Demoulin, 2010, p. 1039.

de menace, ce manque de confiance envers les étrangers. Ce sont les murs qui nous rassurent.

Si ce manque de confiance mutuelle s'explique largement par la logique de l'évolution, qui nous a armés contre la menace, il ne constitue pas pour autant une fatalité. Les exemples abondent de solidarité transnationale, de désobéissance civile pour venir en aide aux migrants et de soutien continu envers les plus miséreux. Ces actes ne sont possibles que si leurs bénéficiaires ne sont pas perçus comme des menaces, mais comme des personnes vulnérables nécessitant notre aide et qui ne nous joueront pas un mauvais tour par la suite. Or, les circonstances sociales, le « contexte de socialisation »[1] jouent pour beaucoup dans la prévalence d'attitudes de confiance ou de défiance. Dans un monde où l'accent est mis sur la compétition, seule est mobilisée une dimension stratégique de l'empathie (comprendre autrui pour mieux en tirer profit) et de la réciprocité (rendre des services pour en bénéficier en retour, ou en vue d'une rémunération pécuniaire)[2]. Pour le reste, c'est surtout à la préservation de soi et à la méfiance vis-à-vis d'autrui qu'incite un contexte de socialisation de type capitaliste, les interactions marchandes reposant essentiellement sur la cupidité et la peur[3]. Christophe Dejours a ainsi analysé de manière éclairante la manière dont l'organisation du travail dans les sociétés néo-libérales générait la banalisation de l'injustice sociale : dans la compétition économique, la virilité, entendue comme attitude d'endurance de la souffrance, est tellement valorisée qu'elle rend les travailleurs hermétiques à la souffrance d'autrui et atrophie leur capacité d'empathie[4].

Le facteur principal qui nourrit la défiance mutuelle est sans doute la *rareté*, qui engendre la compétition. Partout où la survie est en jeu, s'expriment les réflexes d'autopréservation (individuelle ou de groupe) générés par l'évolution. Plus généralement, la simple mise en compétition

---

[1] Carens, 1981.

[2] G. A. Cohen (2009, p. 33-35) distingue ainsi la réciprocité promue par le marché de la « réciprocité communautaire », dans laquelle chacun contribue aux efforts et rend service aux autres (selon ses moyens), non pas dans l'attente d'une récompense ou d'un bénéfice, mais par sens de la communauté. L'anthropologue Marshall Sahlins (1972, ch. 5) distingue lui, à travers l'histoire et les cultures, plusieurs formes d'échanges et degrés de réciprocité. Il apparaît ainsi que la réciprocité immédiate caractéristique des échanges marchands est loin d'être la seule possible. Sous régime de réciprocité « généralisée », par exemple, l'exigence de contrepartie est implicite et conditionnée au fait de se trouver un jour dans une situation favorable au retour de faveur, ce qui fait que l'assistance unilatérale n'est pas nécessairement perçue comme une violation de la norme de réciprocité.

[3] G. A. Cohen, 2009.

[4] Dejours, 1998.

de deux groupes pour des ressources que tous deux désirent, mais ne peuvent obtenir tous les deux suffit à générer préjugés négatifs et discriminations vis-à-vis du groupe adverse[1]. Le dépassement de la rareté mènerait alors peut-être l'humanité à un stade supérieur. C'est l'hypothèse de Marx : libérée de ses luttes intestines, des conflits distributifs nourrissant la lutte des classes (et des nations), l'humanité pourrait, dans un monde d'abondance, développer ses meilleures potentialités[2].

Si l'idéal d'une société d'abondance nous paraît aujourd'hui improbable (à moins d'être réinterprété dans le sens d'une abondance *frugale*[3]), il reste néanmoins possible d'atténuer les conflits distributifs et d'échapper à la logique de la compétition pour la survie[4]. Cela demanderait toutefois de considérables transferts de richesses des pays riches vers les pays pauvres et la fin de l'exploitation des seconds par les premiers. En outre, pour réduire la xénophobie dans les pays riches, il y aurait besoin d'une réorganisation du monde du travail susceptible de générer davantage de solidarité en réduisant la crainte de perdre son emploi, principale source de revenu et de reconnaissance sociale, au profit d'un concurrent. On observe en effet assez aisément la prévalence de sentiments cosmopolites chez les personnes dont l'emploi n'est pas directement mis en danger par la mondialisation et les flux migratoires. L'insécurité sociale, au contraire, n'est pas du tout favorable à la confiance spontanée et à l'empathie. En somme, davantage de justice semble être un prérequis pour que se développent la confiance et la solidarité, elles-mêmes nécessaires à l'évolution vers un monde plus juste.

Au vu de cette circularité, la défiance mutuelle entre citoyens constitue assurément un obstacle considérable à l'impartialité. Pour rétablir la confiance mutuelle, il conviendrait également que se côtoient les populations que les conflits distributifs dressent les unes contre les autres. Or, plus les groupes se méfient des autres, plus ils se retranchent. Le manque de mixité sociale, à cet égard, est également un facteur nourrissant la défiance mutuelle – et en particulier l'hostilité à l'égard des migrants. Shapiro évoque également les « gouffres d'empathie » qui se créent dans

---

[1] Yzerbyt & Demoulin, 2010, p. 1039.

[2] G. A. Cohen, 1978, ch. 7. Reste que les conflits intergroupes ne se limitent évidemment pas aux questions matérielles. Ils naissent également de conflits *symboliques* – de valeurs, croyances et modes de vie – (Yzerbyt & Demoulin, 2010, p. 1040) négligés par le matérialisme marxiste.

[3] G. A. Cohen, 1978, p. 307 ; Van Parijs, 1993a, ch. 10. Voir aussi Sahlins, 1972, ch. 1 sur l'abondance dans les sociétés primitives.

[4] Si la rareté n'est pas la seule source des conflits sociaux, elle en constitue une des sources fondamentales.

des sociétés très inégalitaires, où les riches et les pauvres ne se côtoient jamais, avec pour effet une ignorance de la réalité vécue par les uns et les autres, réalité que la télévision ne suffit pas à rendre concrète et visible[1]. L'effet, c'est que l'accroissement des inégalités n'entraîne pas nécessairement l'augmentation des demandes de justice. De même, dans les villes, l'augmentation du nombre d'immigrés n'entraîne pas une meilleure connaissance mutuelle. Au contraire, on observe parfois un véritable « apartheid social », selon les termes de l'ancien premier ministre français Manuel Valls[2].

De ce sombre constat, on peut tirer une double conclusion : les régressions et progrès sociaux sont tous deux cumulatifs. Dans des périodes de régression, où s'accroissent les inégalités et les tensions ethniques, les dispositions morales individuelles sont également à la baisse, ce qui renforce le danger. Les années 30 en Europe en constituent un des exemples les plus frappants. Mais de la même manière, les progrès peuvent s'accumuler, car une fois libérés de leur précarité sociale, les individus s'ouvrent plus spontanément aux souffrances des autres ; la solidarité renforce la disposition à la solidarité. Ce fut le scénario de l'après-guerre en Europe et aux États-Unis notamment. Dans la conclusion de cette thèse, je reviendrai sur la question d'un éventuel progrès moral de l'humanité.

Qu'en est-il par ailleurs de la confiance entre citoyens et gouvernants ? Un certain degré de défiance mutuelle dans la relation entre représentants et représentés peut être une bonne chose, puisqu'elle peut inciter les gouvernants à davantage d'impartialité[3]. Cela étant, on observe généralement une corrélation forte entre confiance interpersonnelle dans la société et confiance à l'égard des gouvernants[4]. Qui plus est, il y a de bonnes raisons de penser que la méfiance à l'égard des politiciens et de leurs motivations a désormais été trop loin et explique en partie notre paralysie politique actuelle. On ne peut en effet pas s'attendre à ce que la politique soit à la hauteur de nos exigences si nous ne voyons les politiciens que comme des agents poursuivant leurs propres intérêts[5]. Il y aurait donc, sur ce plan également, à reconstruire une relation de confiance. Celle-ci ne doit cependant pas être tout à fait symétrique. Autant il est important que les citoyens se fient suffisamment à leurs représentants pour croire en l'action politique collective, autant il peut être

[1] Shapiro, 2003a, p. 133-137.
[2] Le Monde, 2015.
[3] Rosanvallon, 2006.
[4] Rosanvallon, 2006, p. 17
[5] Hay, 2007, ch. 5.

bon que les représentants se méfient des citoyens et de leur pouvoir de sanction, afin de ne pas abuser de leur indépendance relative. Pour une relation politique positive, il faut donc un savant mélange de confiance et de méfiance dans les deux sens, mais un peu plus de confiance de la part des représentés. En échange, les représentants doivent évidemment tâcher de se montrer dignes de cette confiance, ce qui est malheureusement trop peu souvent le cas.

D. Le manque de compréhension de la réalité sociale

Le modèle normatif du jugement politique mobilisé dans cette thèse implique des citoyens se préoccupant du sort d'autrui, capables de se décentrer par rapport à leurs intérêts et leur vision du monde particuliers. Sans cela, la démocratie se réduit au compromis entre intérêts et convictions irrémédiablement opposés, sans aucune force d'obligation morale. Mais outre cette capacité de décentrement, les citoyens soucieux de justice doivent également être capables de déceler les enjeux de politiques publiques concurrentes et leur impact sur autrui, les mécanismes fondamentaux de l'économie et le façonnement social des comportements individuels[1]. En l'absence de ces connaissances critiques fondamentales, les électeurs les plus décentrés ou altruistes qui soient peuvent en effet promouvoir des politiques injustes. Et c'est également de ce point de vue que pèchent la plupart des démocraties existantes[2], par manque d'informations et de compréhension de la réalité sociale.

Il peut paraître étrange de parler d'un manque d'informations dans les pays riches, où nous croulerions plutôt sous un trop-plein d'informations. Le problème, c'est que même là où l'information est abondante, les citoyens sont rarement armés pour identifier les informations de qualité et les informations pertinentes. Les médias de qualité ont des difficultés à s'imposer aux côtés des médias sensationnalistes qui servent à leur public ce qu'il attend et digère facilement. Qui plus est, la plupart des gens tirent désormais leurs informations de réseaux sociaux dont le fonctionnement même évite une exposition trop importante à des thèses adverses et qui placent sur un pied d'égalité des informations à la fiabilité très variable[3]. Or, l'éducation aux médias tarde, dans de nombreux pays, à prendre la place qu'elle mériterait dans l'enseignement. Pourtant, dans des pays où l'accès à Internet s'est généralisé, la priorité absolue de l'éducation devient

[1] Roemer, 1999.

[2] Sur ladite « ignorance » des électeurs, voir Somin, 2004 ; Caplan, 2006 ; J. Brennan, 2016.

[3] Girard, 2011.

d'apprendre à s'y orienter. Une masse d'informations est disponible, ce qui dispense partiellement du travail de mémorisation à l'ancienne. Ce qui est devenu déterminant, c'est de savoir rechercher et identifier des sources d'information crédibles.

Cela ne signifie pas pour autant que l'éducation soit désormais dispensée de toute mission de transmission de savoirs. Pour s'orienter dans la complexité du monde, certains outils intellectuels doivent être développés, et cela implique la familiarisation avec une série de disciplines – les sciences sociales, en particulier, pour le problème qui nous concerne ici. L'illettrisme en sciences sociales de nombreux citoyens est en effet l'un des facteurs déterminants affectant le potentiel de justice de nos démocraties.

Ainsi, la plupart des citoyens, en Europe comme en Amérique du Nord, mésestiment l'ampleur des inégalités économiques dans leur pays, jugeant presque systématiquement la distribution réelle plus égalitaire qu'elle ne l'est en réalité et plus proche qu'elle ne l'est en réalité de ce qu'ils considéreraient spontanément comme une distribution juste[1]. De manière générale, les bas revenus sous-estiment les hauts revenus tandis que les seconds surestiment les premiers. Une fois confrontés à la réalité des chiffres, la plupart des gens jugent les inégalités « trop fortes » et se montrent favorables à davantage d'intervention correctrice de la part de l'État[2].

Cette appréciation dépend cependant de la manière dont les personnes interprètent les causes de ces inégalités, ainsi que de leur position sociale[3]. La plupart des gens semblent ainsi accepter l'idée générale (mais pas forcément ses implications) selon laquelle nul ne devrait être pénalisé en raison de facteurs échappant à son contrôle, mais chacun doit être tenu pour responsable de ce qui dépend réellement de ses choix. D'où l'idée de mérite dans l'appréciation des revenus d'une personne[4]. Cependant,

---

1 Forsé & Parodi, 2007 ; Norton & Ariely, 2011.

2 Même si cette demande d'intervention est plus forte en Europe qu'en Amérique du Nord.

3 Elle dépend également de la croyance dans la nécessité des inégalités pour le bon fonctionnement de l'économie. Voir Galland, Lemel & Frénod, 2013.

4 S'il existe un consensus assez large parmi les populations des sociétés capitalistes sur l'importance du mérite, la définition de ce dernier varie d'une personne à l'autre et est souvent ambiguë puisque la plupart des gens rejettent l'idée que le talent ou les capacités puissent déterminer le mérite, mais basent néanmoins leurs appréciations de mérite sur une combinaison d'efforts *et de résultats*. Or, les résultats ne peuvent pas être entièrement déterminés par les efforts si des différences de capacités existent. Donc, en pratique, on juge souvent (de manière incohérente) le mérite en fonction de la capacité ou du talent. Voir Miller, 1992, p. 562-563.

l'impact de la responsabilité individuelle sur les trajectoires sociales et sur les différences de revenu est très souvent surestimé[1]. Une explication proposée par Thomas Piketty est que n'ayant pas tellement d'informations à leur disposition quand ils réfléchissent à l'impact de l'effort sur le revenu, les gens analysent leur propre parcours[2]. Ceux qui ont vu s'améliorer leur condition socio-économique sont alors tentés de s'en attribuer la responsabilité – c'est l'hypothèse la plus simple et la plus flatteuse. Tandis que ceux qui l'ont vue se dégrader ne se font généralement pas d'illusions sur le rôle du mérite. Or, la plupart des gens se démènent pour améliorer leur niveau de vie, et beaucoup connaissent au cours de leur existence une certaine progression (les salaires évoluant souvent avec l'âge et l'expérience). Ce qui fait que beaucoup vont surévaluer la possibilité de s'en sortir par sa seule volonté.

Cette surévaluation vient aussi de l'angoisse que génèrent l'idée que nous vivons dans un monde profondément injuste et celle que nous n'avons pas notre sort entre nos mains. De ce point de vue, la croyance dans l'équité globale du système capitaliste et dans la réalité de l'égalité des chances est une réaction adaptative prévisible face à un environnement incertain et angoissant[3], tout comme l'internalisation par les plus désavantagés d'une idéologie de la débrouille selon laquelle il vaut mieux se démener pour s'en sortir par soi-même plutôt que de se plaindre auprès de l'État[4]. Les espoirs fous d'ascension sociale que font notamment miroiter les médias renforcent ce culte de la réussite aux dépens du sentiment de responsabilité collective pour le sort de chacun. De manière générale, les personnes discriminées ou désavantagées n'aiment pas se percevoir comme telles[5]. Elles aiment croire qu'elles vivent dans un monde qui permet l'ascension sociale, à force de volonté. C'est un obstacle majeur à la mobilisation collective en vue de la réduction des inégalités.

La compétition acharnée du monde du travail fait aussi, nous l'avons vu, qu'on devient moins sensible aux malheurs et souffrances des autres. Elle dissout les liens de solidarité en provoquant la déshumanisation des « profiteurs » ou « parasites » qui, dit-on, vivent sur le dos

---

1 Pour les États-Unis, voir Bartels, 2008, p. 148. Plus généralement, voir Barry, 2005.

2 Piketty, 1995.

3 Bartels, 2008, p. 149 ; Jost & Kay, 2010, p. 1136. C'est ce qui explique que même ceux qui souffrent le plus du système économique dans lequel nous vivons intègrent parfois les discours qui le justifient et qui stigmatisent l'absence d'efforts de la part des plus démunis.

4 Shapiro, 2003a, p. 129 ; Jost & Kay, 2010, p. 1138.

5 Yzerbyt & Demoulin, 2010, p. 1060.

des honnêtes travailleurs[1]. Or, le manque d'informations sur les sources des inégalités et sur les motivations réelles d'autrui renforce ce processus, brisant toute forme de solidarité de classe[2].

Dans ce contexte, le mérite est donc l'explication privilégiée donnée aux inégalités. Pourtant, qu'est-ce qui détermine les revenus globaux ? Les revenus du capital, d'abord, dont on sait qu'ils sont redevenus beaucoup plus profitables que ceux du travail[3]. Or, le patrimoine dont dispose une personne est rarement dû à ses efforts. Il dépend principalement de ce dont elle a hérité, mais également de la chance qu'elle a connue dans ses investissements. Même si on pourrait voir un certain mérite dans le fait de faire fructifier son capital de départ en faisant preuve de patience et de jugement, cet enrichissement découle le plus souvent de dotations initiales inégales – y compris en capital humain. Et qu'est-ce qui détermine fondamentalement les revenus du travail (outre les conventions collectives obtenues par les syndicats) ? La rareté et la demande pour telle ou telle compétence professionnelle dans un marché de l'emploi donné, dont j'ai déjà souligné le caractère largement arbitraire d'un point de vue moral, loin de toute notion crédible de mérite (§ 2.5.C).

En outre, la position occupée par une personne sur l'échelle des revenus conditionne également souvent son rapport aux inégalités. Non pas tant, cependant, l'attachement abstrait à la valeur de l'égalité, qui est largement partagé[4], que la volonté de soutenir des politiques égalisatrices. Plus les gens sont satisfaits de leur salaire, plus ils jugent que les efforts sont bien rétribués dans leur pays[5]. Ceci indique combien nos jugements sont biaisés, outre par nos considérations d'intérêt personnel, par nos expériences et notre situation particulière. Ils sont en outre influencés par la culture scolaire et familiale dans laquelle nous baignons, et l'image qu'elle renvoie des chômeurs, des syndicats, des entreprises, etc. Mais aussi par des critères relativement absurdes. Larry Bartels montre par exemple que les électeurs ont tendance à baser leur évaluation de la santé économique nationale sur la croissance des revenus des familles les plus

---

1 Shapiro, 2003a, p. 130-132.

2 S'ajoute à cela la diversification des situations professionnelles. Dans un contexte où des employés pauvres faisaient face à des employeurs riches, la mobilisation collective était plus aisée que dans le contexte actuel. Aujourd'hui, selon leurs compétences et origines, les travailleurs ont des opportunités très variables d'enrichissement individuel. Le soutien électoral en faveur d'un État social fort défendant les plus vulnérables s'affaiblit alors considérablement (Offe, 1987).

3 Piketty, 2013.

4 Bartels, 2008, p. 132.

5 Forsé & Parodi, 2007.

riches. C'est une des raisons pour lesquelles beaucoup de citoyens états-uniens qui bénéficieraient d'une présidence démocrate votent néanmoins pour les républicains[1].

Sur ces bases, sur ces biais et préjugés, nous construisons tous une compréhension intuitive du fonctionnement de l'économie et de la société, et nous en déduisons nos considérations sur ce qui est juste et injuste. C'est en réalité une base bien fragile, très éloignée des connaissances exigées par le modèle normatif du citoyen éclairé.

Il semble même que contrairement à ce qui a longtemps été tenu pour évident par l'approche économique de la politique, les performances économiques d'un gouvernement – mesurées par la croissance du PIB ou le taux de chômage – ont peu d'impact sur ses résultats électoraux[2]. Pour grande partie, cela est dû à la difficulté pour les citoyens d'évaluer ces performances – ainsi que la responsabilité du gouvernement, ou de tel ou tel parti d'une coalition, ou de tel ou tel ministre, dans ces performances. Face à cette complexité, les citoyens se rabattent sur d'autres critères, plus simples, qui peuvent même parfois avoir un impact sur leur choix qu'ils ne soupçonnent pas eux-mêmes (la confiance dans la personnalité d'un candidat, par exemple, ou l'influence de discours entendus autour de soi). Renforcer la qualité de l'*input* démocratique[3] – les critères sur lesquels les citoyens construisent leurs jugements politiques – est donc un enjeu central pour la quête démocratique de la justice.

Certains pourraient au contraire voir dans ce constat de manque d'information et de compréhension une raison de limiter la démocratie[4]. Ce serait commettre l'erreur précédemment dénoncée (§ 1.2.H et 3.5) qui consiste à réduire la politique à des questions techniques. Des décideurs mieux informés que le plus grand nombre ne prendront pas nécessairement des décisions plus justes que ce dernier. Par contre, si le plus grand nombre était mieux informé, il augmenterait ses chances de pousser dans le sens de la justice. Il existe en effet de bonnes raisons de croire que « les citoyens les plus informés sont aussi les mieux capables de discerner leurs intérêts »[5]. Or, les moins informés sont souvent ceux dont les intérêts sont les plus injustement négligés – ceux dont la plupart des intérêts s'alignent avec la justice[6].

---

[1] Bartels, 2008, p. 116.

[2] Cheibub & Przeworski, 1999 ; Maravall, 2016, p. 25.

[3] J'emprunte la formule à Goodin, 2003, ch. 8.

[4] Caplan, 2006 ; J. Brennan, 2016.

[5] Blondiaux, 2007, p. 772.

[6] La plupart, seulement, car la justice peut être dans leur intérêt au niveau national sans l'être au niveau mondial.

E. Un manque de redevabilité ?

Tous les facteurs identifiés dans les sections qui précèdent contribuent à expliquer pourquoi la démocratie n'a pas été (du moins jusqu'à présent) une grande marche vers l'égalisation des conditions de vie. Non seulement la demande d'égalité de la part des citoyens manque de conviction : beaucoup se montrent hostiles à l'impôt[1], en particulier pour venir en aide à des individus qu'ils imaginent responsables de leur pauvreté. Mais en outre, les gouvernements se détournent des aspirations (modérément) égalitaristes du plus grand nombre. C'est du moins un constat largement partagé parmi la population, en particulier au sein de l'électorat de gauche, dont une bonne partie déplore l'abandon de l'idéal socialiste et la résignation devant les inégalités de marché. On soupçonne alors les dirigeants sociaux-démocrates de s'être convertis au libéralisme économique et, de manière plus générale, les politiciens de défendre des intérêts de classe au mépris des aspirations du plus grand nombre. Cela serait rendu possible par l'indépendance relative dont jouissent les représentants – et donc leur manque de redevabilité envers les représentés.

S'il existe une majorité de citoyens favorable à des redistributions de richesses et à une certaine réduction des inégalités, pourquoi quand elle est au pouvoir, la gauche – qui se réclame depuis toujours de l'idée d'égalité[2] – ne met-elle pas en œuvre de telles politiques ? Les explications sont multiples et sans doute pas réductibles l'une à l'autre. Je souhaiterais ici en examiner deux (les contraintes structurelles et l'indépendance des représentants), qui devraient nous permettre de mieux juger s'il existe un manque de redevabilité des gouvernants dans nos démocraties qui expliquerait qu'ils puissent se détourner sans vergogne des aspirations du plus grand nombre.

La première explication est proposée par José María Maravall, politologue espagnol ne cachant pas ses affinités sociales-démocrates. D'après lui, on ne peut pas dire que la social-démocratie ait abandonné

---

[1] Le taux d'imposition d'une personne n'est évidemment pas le seul déterminant de son hostilité à l'impôt. Les convictions politiques et l'idéologie jouent également un rôle essentiel. L'idéologie joue un rôle d'autant plus important que les citoyens sont *mal informés* sur la fonction de l'impôt et les facteurs déterminant le revenu. Cela expliquerait la forte hostilité de la population afro-américaine, aux États-Unis, face aux taxes (Bartels, 2008, p. 141), alors qu'une majorité de cette population bénéficierait de dépenses sociales accrues. Cela explique également le soutien populaire pour les réductions de taxes massives au profit des plus riches sous le premier mandat de G. W. Bush (Bartels, 2008, ch. 6 et 7), ainsi que le soutien à Trump venant d'une certaine classe populaire.

[2] Bobbio, 1995.

purement et simplement ses objectifs redistributifs. Si l'on analyse toutes les années où elle a gouverné, dans différents pays de l'OCDE, on constate qu'elle s'est pratiquement toujours distinguée de ses adversaires de droite par un degré de redistributions et de dépenses sociales plus important (bien qu'insuffisant pour freiner l'accroissement des inégalités)[1]. Si cela ne lui a cependant pas permis de vivre en conformité avec ses idéaux – beaucoup plus exigeants en termes redistributifs –, ce serait en raison de contraintes macro-économiques et électorales. Alors que les gouvernements sociaux-démocrates obtenaient généralement un taux de croissance similaire aux gouvernements de droite jusque dans les années 1990, la donne a changé depuis, en conséquence de la mondialisation des marchés financiers principalement, augmentant le pouvoir de négociation des détenteurs de capitaux (voir plus loin, § 3.6.I). Si bien que la social-démocratie fait face, depuis, à une tension accrue entre productivité et redistribution. Si la période de gloire du keynésianisme avait permis un heureux mariage de ces deux objectifs[2], il est désormais beaucoup plus difficile de poursuivre « l'égalité avec une bourgeoisie heureuse », selon la formule d'Esping-Andersen[3]. Or, explique Maravall, le maintien au pouvoir des gouvernements sociaux-démocrates a toujours dépendu à la fois de leur modération économique (pas de réformes trop radicales) et de leur capacité à maintenir néanmoins un « différentiel de parti » important, c'est-à-dire de montrer en quoi ils se différenciaient de leurs adversaires de droite[4]. Si bien que la combinaison d'une ambition égalisatrice et d'une modération une fois au gouvernement peut s'expliquer en termes de stratégie politique pure dans un contexte économique défavorable. De ce point de vue, l'hypothèse d'un changement idéologique de la part des politiciens sociaux-démocrates est superflue : même s'ils étaient restés fidèles à leurs convictions socialistes, ils auraient été poussés dans ce sens par les contraintes structurelles (économiques et politiques).

Mais pourquoi une bourgeoisie heureuse est-elle importante au maintien au pouvoir des partis de gauche ? J'ai évoqué le fait surprenant que beaucoup de citoyens évaluent la santé de l'économie et votent en fonction de

---

[1] Maravall, 2016, p. 86-89. Le « différentiel de parti » semble encore plus importante aux États-Unis, où les gouvernements démocrates bénéficient clairement, d'un point de vue économique, aux classes moyenne et pauvre, au contraire des gouvernements républicains, qui bénéficient uniquement au tiers supérieur de l'échelle des revenus (Bartels, 2008, ch. 2).

[2] Przeworski, 1985.

[3] Esping-Andersen, 2012.

[4] Maravall, 2016, ch. 2.

l'évolution des revenus des riches[1]. Mais il y a d'autres raisons plus fondamentales pour lesquelles la gauche au pouvoir ne s'est finalement jamais vraiment attaquée aux avantages de la bourgeoisie[2]. D'abord, la nécessité d'alliances électorales avec les classes moyennes, qui a poussé à préférer des politiques sociales universalistes plutôt que ciblées sur les plus démunis. Ensuite, la capacité de la bourgeoisie à perpétuer ses avantages, que ce soit par l'optimisation fiscale ou la reproduction sociale (homogamie et transmission d'un capital culturel élevé aux enfants). De sorte que, dans les pays où la social-démocratie a obtenu un pouvoir durable, elle a contribué à rapprocher la classe pauvre de la classe moyenne sans rapprocher ces deux-là de la classe aisée.

Quant aux 1% les plus riches, à propos des richesses desquels s'indignent à juste titre les 99%, le maintien de leurs privilèges s'explique largement, nous l'avons vu (§ 3.6.A), par la dépendance structurelle de l'État par rapport au capital. Celle-ci explique en grande partie la modération des gouvernements de gauche, puisque les réformes radicales autrefois envisagées risquent d'entraîner (au moins dans un premier temps) récession et chômage et de mettre en péril leur maintien au pouvoir[3].

De ce point de vue, la persistance d'inégalités invraisemblables n'est pas tant la résultante d'un manque de redevabilité des gouvernants, d'un manque d'attention de leur part aux aspirations de l'électorat, que d'une iniquité structurelle du capitalisme – mondialisé en particulier. Même si les gouvernants devaient rendre des comptes plus souvent, même s'ils étaient susceptibles de révocation, il se pourrait qu'ils ne parviennent pas à efficacement redistribuer les richesses. Dans le contexte économique *et politique* actuel[4], il semble que la gauche est capable de limiter l'expansion des inégalités (qui serait plus importante sans la social-démocratie)[5] et ses effets sur le précariat, mais pas de réduire massivement ces inégalités.

Ce n'est cependant pas le fin mot de l'histoire. Comme l'a analysé de manière convaincante Larry Bartels dans le contexte des États-Unis, les gouvernants, en régime représentatif, disposent malgré tout d'un certain pouvoir discrétionnaire leur permettant de négliger les aspirations de la

---

1 Bartels, 2008, ch. 4.

2 Ces raisons sont analysées dans Esping-Andersen, 2012.

3 Même si la probabilité de réélection ne dépend pas des résultats économiques, elle peut évidemment dépendre des politiques poursuivies et de leur perception (éventuellement erronée) par l'électorat.

4 Il en pourrait en aller autrement dans le contexte d'une démocratie supranationale réduisant la concurrence fiscale entre nations. Voir plus loin, § 3.6.I.

5 Maravall, 2016, p. 98.

majorité sans trop craindre de sanction. C'est ce qui explique notamment l'érosion continue du salaire minimum aux États-Unis[1] malgré un soutien populaire fort (à peu près 80% des citoyens et deux tiers des partisans des Républicains[2]) et continu depuis plusieurs décennies en faveur de son augmentation. L'exemple est intéressant pour examiner sous une nouvelle lumière le thème de l'indépendance des représentants (contre le mandat impératif et le pouvoir de révocation)[3]. Une relative indépendance[4] a historiquement été défendue pour trois raisons principales[5] :

1) Si les conditions (économiques, sociales, politiques) changent en cours de mandat, il est important que les représentants puissent s'adapter et ne soient pas strictement tenus à des promesses formulées dans des conditions différentes.
2) Les représentants sont parfois mieux placés (notamment du fait de leur investissement à temps plein dans la tâche) que les représentés pour apprécier certains besoins ou certaines contraintes. Pour cette raison, il y a un gain épistémique à leur laisser une certaine marge de manœuvre[6].
3) L'indépendance des représentants est cruciale pour l'équité de la démocratie en ce qu'elle permet l'égale considération des opinions. Si les représentants étaient liés par des mandats impératifs, le pouvoir de la majorité serait renforcé au détriment des minorités[7]. Or, le rôle des représentants n'est pas de *strictement* représenter les intérêts de leur électorat. Tocqueville parlait ainsi de représentation *politique* par opposition à une représentation des *intérêts*[8].

---

[1] Et ce malgré l'augmentation de 2007, qui n'a pas suffi à enrayer l'érosion continue de la *valeur réelle* du revenu minimum due à l'inflation (Bartels, 2008, p. 223-224).

[2] Bartels, 2008, p. 238.

[3] Voir, sur ce thème, Pitkin, 1967 ; Manin, 1995 ; Przeworski, Stokes & Manin, 1999 ; Urbinati, 2006.

[4] Comme l'explique Pitkin (1967, ch. 7), les représentants ne peuvent pas agir de manière totalement indépendante de la volonté de ceux qu'ils représentent. Leurs actions doivent de manière générale se conformer à cette volonté. Cependant, ils doivent jouir d'un degré minimal d'indépendance leur permettant d'agir dans l'intérêt de ceux qu'ils représentent quand ceux-ci ne perçoivent pas cet intérêt ou sont moins bien placés pour identifier quelles politiques sont dans leur meilleur intérêt.

[5] À côté de ces arguments normatifs, il y a évidemment l'explication socio-historique : une classe privilégiée qui ne souhaitait pas céder son pouvoir ; la volonté des députés d'être maîtres plutôt que serviteurs de ceux qu'ils représentaient (Weber, 1956, p. 384-385).

[6] Cette idée remonte vraisemblablement à Edmund Burke. Elle a également été défendue par Madison, Paine et Sieyès.

[7] Kelsen, 1929.

[8] Voir Urbinati, 2006, p. 131-132.

En outre, s'il y a mandat impératif, il n'y a plus de délibération possible au parlement[1] ni de négociation, ce qui peut bloquer toute prise de décision. En somme, selon cette logique, les représentants doivent être légalement indépendants (de la volonté de leurs électeurs), mais politiquement dépendants de l'influence de l'opinion publique (et pas spécialement de l'opinion de la majorité).

En l'occurrence, avec le salaire minimum, on a une majorité de la population favorable, de manière largement désintéressée, à une politique (l'augmentation de ce salaire) dont elle pense qu'elle serait bénéfique pour la minorité constituée par les travailleurs les plus précaires. Quelle est la légitimité des représentants pour refuser de mettre en œuvre une telle politique ? Il pourrait y avoir la conviction, nourrie par la science économique néo-classique, qu'une augmentation du salaire minimum est défavorable aux plus démunis du fait qu'elle accroît le chômage. Il s'agirait donc d'arbitrer entre les intérêts des demandeurs d'emploi (ainsi que de ceux qui perdraient leur emploi) et ceux des travailleurs qui bénéficieraient de cette mesure. L'indépendance des représentants pourrait alors être favorable à une décision juste basée sur des informations que ne maîtrise pas la majorité de la population.

Cependant, l'hypothèse selon laquelle une hausse du salaire minimum accroît nécessairement le chômage est largement contestée. D'abord, il se peut que beaucoup d'entreprises bénéficient d'imperfections du marché pour sous-payer leurs employés (c'est-à-dire qu'elles pourraient se permettre de les payer mieux). Ensuite, la mesure peut avoir un effet d'incitation au retour à l'emploi pour certains chômeurs. Enfin, elle peut avoir un effet de relance par la hausse du pouvoir d'achat des travailleurs affectés positivement. Si je ne prétends pas avoir l'expertise suffisante pour émettre un jugement définitif sur ce débat ni pour en percevoir tous les aspects, ces quelques éléments de réflexion amènent cependant à remettre en question l'orthodoxie économique sur le salaire minimum[2]. Qui plus est, une analyse critique ne peut pas fermer les yeux sur l'intérêt de la part de la classe dominante à ne pas augmenter le salaire minimum (et donc à croire qu'il est contraire à la justice). Il en va en effet du loisir d'exploiter les travailleurs à son profit. Or, l'indépendance relative dont

[1] Urbinati, 2006, p. 131-132.

[2] Des sondages répétés parmi les membres de l'American Economic Association indiquent que l'hypothèse néo-classique traditionnelle a de moins en moins de soutien à travers le temps (62% en 1990, pour 46% en 2000). Voir Bartels, 2008, p. 227. Aujourd'hui, d'ailleurs, même des gouvernements conservateurs (en Allemagne, au Japon, au Royaume Uni, par exemple) instaurent un salaire minimum ou en augmentent le montant (Askenazy, 2016, ch. 6).

jouissent les représentants les rend plus vulnérables à la corruption, ou du moins à l'influence de groupes d'intérêts puissants. Ce qui fait qu'on imagine bien d'où pourrait venir le rejet du salaire minimum par les représentants[1].

Toutefois, leur indépendance peut également parfois servir la cause de la justice. Un bon exemple, dans le même contexte états-unien, est le fait que les Démocrates parviennent depuis longtemps à préserver un impôt successoral (*estate tax*)[2] faisant face à un (mystérieux) rejet de la part de l'opinion publique alors qu'il n'affecte que les 2% les plus riches de la population et constitue une source importante de revenus pour l'État[3]. Sur ce sujet, une redevabilité accrue des représentants aurait vraisemblablement pour effet une réforme fiscale mettant en péril un grand nombre de programmes sociaux aux États-Unis. Leur indépendance, en l'occurrence, leur permet d'agir dans l'intérêt du plus grand nombre même si ce dernier ne perçoit pas clairement son intérêt.

Que doit-on en conclure ? D'abord, il faut admettre qu'une redevabilité accrue n'ira pas nécessairement dans le sens de la justice. Ensuite, il faut reconnaître que ce qui pose problème n'est peut-être pas tant l'indépendance des représentants en elle-même que le pouvoir de l'argent évoqué plus haut, qui annule pratiquement cette indépendance. Alors que l'indépendance des représentants devait leur permettre d'être attentifs aux minorités vulnérables, elle les rend vulnérables aux minorités attentives (et déjà privilégiées). Le problème, c'est donc que les inégalités socio-économiques se transforment de manière nette en inégalités politiques. Ayant étudié la sensibilité des sénateurs états-uniens aux aspirations de leurs électeurs dans les années 80-90, Bartels observe que les aspirations du tiers le plus riche des électeurs ont eu 50% de poids en plus que celles du tiers moyen, tandis que celles du tiers le plus pauvre de l'électorat n'ont eu *aucun* poids[4]. On est donc à mille lieues de l'égalité politique.

---

[1] Si la classe politique états-unienne ne subissait pas de telles pressions du monde de l'entreprise, elle aurait défendu, à la place d'une hausse du salaire minimum, une formule alternative permettant d'augmenter les revenus des plus pauvres sans pertes d'emplois, tels un revenu de base inconditionnel ou un crédit d'impôt pour les bas revenus. Si cette dernière option a été plus ou moins retenue (plus exactement sous la forme d'une subvention salariale), la mesure est si modeste qu'elle n'a pas suffi à compenser l'érosion continue de la valeur réelle du salaire minimum depuis la fin des années 60 (Bartels, 2008, p. 246).

[2] Si les Républicains étaient parvenus à abroger temporairement cette taxe en 2002, elle a été automatiquement réintroduite en 2011 puis 2013.

[3] Bartels, 2008, ch. 7.

[4] Bartels, 2008, p. 254. La tendance a été confirmée plus récemment, pour les États-Unis toujours, par Gilens & Page, 2014.

Dans l'idéal, l'indépendance des représentants devrait offrir de meilleures perspectives d'impartialité. Mais dans un monde dominé par l'argent, n'y a-t-il pas un sérieux problème de *second best* ? Certes, renforcer le pouvoir de l'électeur médian[1] (ce qui est l'effet du mandat impératif et du pouvoir de révocation) paraît loin de l'idéal d'impartialité. Qui plus est, une redevabilité accrue peut renforcer le court-termisme diagnostiqué plus haut. Mais la volonté de l'électeur médian n'est-elle pas néanmoins préférable à celle de l'électeur le plus riche ? Dans un monde non idéal, il se peut qu'un contrôle accru des représentants et la possibilité de les révoquer[2] – pratique existante dans plusieurs États des États-Unis[3] – contribuent à davantage de justice, bien qu'il n'y ait évidemment pas de lien garanti entre popularité et justice[4]. Mais dans ce monde non idéal, il est également peu probable que les gouvernants renoncent à leur indépendance.

F. Un manque de similarité entre gouvernants et gouvernés ?

Outre le pouvoir de l'argent et l'indépendance des représentants, un soupçon porte également souvent sur les motivations réelles de ces derniers. On dresse ainsi fréquemment le portrait d'une classe politique détachée du monde réel et défendant des intérêts qui lui sont propres. Cela contribuerait à expliquer, même en l'absence d'influence du monde

---

[1] L'électeur médian est celui susceptible de faire basculer la majorité politique dans un camp ou dans l'autre. La théorie économique de la démocratie prédit que les décisions collectives s'aligneront généralement sur les intérêts de l'électeur médian (voir Van Parijs, 2011, p. 9). Je ne partage pas du tout le présupposé selon lequel les électeurs votent exclusivement selon leurs intérêts, mais il me paraît indéniable qu'une procédure majoritaire a de bonnes chances d'être *biaisée* (en dehors des inégalités d'influence) en faveur de la classe moyenne. Ses aspirations (quelles qu'elles soient) ont plus de chances de prévaloir que celles des groupes qui ne disposent ni d'un pouvoir d'influence supérieur ni de cet avantage électoral que constitue le fait d'être courtisé par les deux camps.

[2] Une autre possibilité est le référendum abrogatif permettant d'annuler une décision impopulaire prise par le gouvernement, comme c'est permis en Suisse et en Italie notamment. À moins que les conditions réunies pour annuler une loi soient exigeantes et que ce mécanisme ne soit effectif que contre des lois extrêmement impopulaires, le risque est cependant la paralysie politique au profit du statu quo. Voir plus loin, § 3.6.H.

[3] Où le bilan est mitigé. Voir Cronin, 1989, ch. 6.

[4] Comme le souligne Van Parijs (2014, p. 49), des lois bénéficiant aux étrangers ou aux générations futures au détriment des nationaux ou de la génération présente peuvent être très impopulaires et pourtant désirables.

financier sur leurs décisions, que les gouvernants se détournent des aspirations du plus grand nombre.

Cette hypothèse est cependant plus de l'ordre de l'intuition. Il est en effet difficile de prouver que des personnes défendent telle ou telle option *du fait* de leur appartenance à un certain groupe social (plutôt que par conviction profonde ou influences diverses). On aurait toutefois tort de la négliger complètement. Force est en effet de constater que la plupart des politiciens se ressemblent sous plusieurs aspects. Nous avons déjà mentionné la thèse aristocratique selon laquelle l'élection favorise la sélection de personnes considérées comme supérieures par leurs pairs. Ce qui est fascinant, c'est à quel point les élus poursuivent des trajectoires de carrière similaires, fréquentent les mêmes écoles, étudient plus ou moins les mêmes disciplines. Qui plus est, les professionnels de la politique transmettent souvent leur passion et leur ambition à leurs enfants ou à leurs proches, renforçant la reproduction au pouvoir d'une certaine catégorie sociale. Les candidats sont également souvent cooptés par leurs pairs et placés par la hiérarchie des partis sur des listes électorales fermées. S'il n'existe pas de barrières formelles à l'entrée en politique, tous ces mécanismes contribuent à réduire la diversité des profils sociaux se présentant aux électeurs[1], avec pour résultat une sous-représentation des femmes et d'un certain nombre de minorités.

Cela pourrait ne pas être un problème en soi[2] si ces personnes aux profils relativement similaires n'étaient pas exposées au risque de penser de la même manière, ou de souffrir de distorsions identiques du jugement[3]. Comme nous l'avons vu à propos des vertus épistémiques de la démocratie, le manque de diversité sociale et cognitive introduit de multiples biais affectant négativement la qualité des décisions prises. Du fait de leur manque de diversité, de leur position particulière et d'habitus propres au métier de politicien, il se peut que les élus ne parviennent pas à envisager les questions auxquelles ils font face à partir de perspectives radicalement différentes de la leur. Il se peut qu'ils perdent largement le contact avec la réalité sociale vécue par les plus bas revenus. Ils peuvent ignorer complètement ce que cela signifie d'être au chômage ou de travailler dans certains secteurs. En conséquence, certaines idées ou

---

[1] Pour une étude approfondie de ce phénomène et de ses conséquences, dans le contexte britannique, voir Norris & Lovenduski, 1995.

[2] À moins de défendre une conception de la démocratie représentative comme *présence*, qui implique la représentation de divers groupes sociaux à travers des représentants auxquels ils s'identifient du fait de certains *traits communs*. Voir Leydet, 2002 et Stojanović, 2013, ch. 3. Ce n'est cependant pas la voie empruntée ici.

[3] Sunstein, 2000, p. 114-115 ; Landemore, 2013a, p. 108-117.

aspirations sont parfois regrettablement négligées. Bien entendu, ces idées et aspirations circulent dans le débat public, sont relayées par différents acteurs de la société civile. Mais l'urgence de traiter certains problèmes n'est parfois pas perçue par ceux qui ne les vivent pas au quotidien. C'était d'ailleurs déjà une préoccupation exprimée par Alexander Hamilton aux premiers jours des démocraties modernes[1]. Et la fonction du parlement, dans cette perspective, a souvent été interprétée comme une fonction de *reflet* en miniature de la diversité de la population[2].

Tout ceci explique qu'une partie de la population ne se sente pas réellement *représentée*. Et pas seulement dans le sens simple d'une représentation statistique ou « miroir ». Ce n'est pas nécessairement qu'ils voudraient être représentés par des gens similaires à eux, mais parfois par des gens ayant vécu des situations suffisamment proches pour les comprendre.

Cela implique, nous le verrons (§ 4.2), de réfléchir sérieusement à l'usage de quotas ou du tirage au sort dans le processus de désignation des représentants politiques[3]. Certes, il est impossible que chacun soit représenté par des personnes qui lui ressemblent, voire par une personne qui lui ressemble de près. En outre, la similarité des apparences ou des vécus ne garantit en rien la similarité des idées. Enfin, une plus grande diversité parmi les élus ne résoudrait pas les problèmes liés à la corruption ni aux barrières économiques à la poursuite de la justice dans un monde capitaliste. Mais un gain de diversité pourrait remédier à certains biais affectant le monde politique sans remise en cause de la représentation ni de l'indépendance relative des représentants.

G. Un manque de participation ?

Mais le problème n'est-il pas précisément la représentation elle-même ? Les demandes de démocratie directe, assez répandues parmi les

---

[1] Hamilton, Madison & Jay, *The Federalist Papers*, # 35.

[2] Adams, 1776.

[3] Les effets de la diversité sociale sur les choix politiques sont assez controversés. Comme le montrent Norris et Lovenduski (1995, ch. 11), la classe et l'ethnie d'origine des représentants ont peu d'impact sur leurs choix politiques (au contraire de leur sexe). L'hypothèse du manque de diversité cognitive est toutefois différente : ce qui manque, ce n'est pas tant la diversité des *origines* (et sexes) parmi les représentants élus que la diversité de la société civile en elle-même. C'est-à-dire que le processus même d'accès au pouvoir par l'élection sélectionne un certain type de profil (malgré la diversité d'origines et de sexes). De ce fait, l'argument de la diversité sociale et cognitive penche davantage dans le sens du tirage au sort que des quotas.

populations des démocraties contemporaines[1], s'expliquent par cette crainte. J'ai déjà examiné dans le premier chapitre les principaux arguments en faveur de la représentation par rapport à la démocratie directe pure (§ 1.3.E). Il est cependant possible d'introduire, dans un système représentatif, des éléments de démocratie directe, tels que l'initiative citoyenne ou le référendum[2], ou de démocratie participative, tels que la consultation populaire ou le budget participatif[3]. Nous l'avons vu, la participation est souvent valorisée en raison de ses vertus éducatives. De ce point de vue, impliquer davantage les citoyens dans le gouvernement collectif pourrait constituer un remède au repli sur la sphère privée et à la perte du sens individuel de la responsabilité politique[4], si tant est que ces phénomènes soient avérés. Qui plus est, cela pourrait renforcer la confiance des citoyens dans leurs institutions – nécessaire à la mobilisation en faveur de la justice – et la légitimité politique des décisions. De ce point de vue, des outils tels que la consultation populaire ou les budgets participatifs sont certainement à encourager, en particulier à l'échelle locale. Mais dès qu'on passe à l'échelle nationale (ou supranationale), les procédures de participation du public se font inévitablement moins délibératives ou moins inclusives. Soit on n'inclut dans le processus de consultation/décision qu'un sous-ensemble de la population, et la logique se fait *représentative* (avec des problèmes de légitimité politique[5]), soit on inclut tout le monde et la logique devient inévitablement *agrégative*, centrée sur le vote[6]. Si la participation citoyenne peut être institutionnalisée à tous les échelons du pouvoir, ce qui m'intéresse ici est la question de la participation à l'échelle gouvernementale, dont les deux outils principaux sont donc l'initiative citoyenne et le référendum.

Il convient de juger séparément ces deux outils. Le premier offre la possibilité aux citoyens de mettre des questions à l'agenda politique moyennant la collecte d'un certain nombre de signatures. La question ou proposition de loi peut alors être débattue au parlement et éventuellement

---

[1] Cronin, 1989, p. 4 ; Bowler, Donovan & Karp, 2007.

[2] Max Weber (1956, p. 382) voyait également dans la *révocation* et le *mandat impératif* « l'équivalent de la démocratie directe, impossible dans les groupements de masse ». Thomas Cronin (1989), pour sa part, considère la révocation comme le troisième grand instrument de démocratie directe, avec l'initiative et le référendum. Pour ma part, je ne considère pas ces outils comme des instruments de démocratie directe puisqu'il s'agit de *contrôler des représentants*.

[3] Blondiaux, 2008.

[4] J. Cohen & Fung, 2011, p. 117-118.

[5] Parkinson, 2006.

[6] Nous verrons dans la section 4.3 comment tâcher de rendre cette participation de masse plus délibérative.

soumise à un vote ou plus directement soumise à un référendum. En Suisse, il est possible depuis 1848 pour les citoyens de soumettre une proposition à consultation nationale si 100.000 signatures sont rassemblées en l'espace de 18 mois[1]. Dans l'UE, un mécanisme relativement similaire a été établi par le Traité de Lisbonne (2007). Les conditions sont cependant plus exigeantes : l'initiative doit émaner d'au moins sept citoyens de différents pays de l'UE ; il faut rassembler un million de signatures en un an, et ce avec un seuil à atteindre dans sept pays différents. L'effet est également mineur : la Commission européenne est tenue d'examiner la proposition et d'y répondre, et à condition d'être en accord avec les pouvoirs du Parlement européen, la proposition y est discutée[2]. Ce pouvoir d'initiative casse le monopole des représentants sur l'agenda politique, ce qui est une bonne chose d'un point de vue épistémique, puisque cela compense un certain nombre de biais et permet un *input* supplémentaire de la société civile.

L'outil référendaire, par contre, pose une série de problèmes. Le premier, c'est sa logique très majoritaire : un référendum est moins délibératif que les procédures traditionnelles de décision étant donné la difficulté d'organiser un débat public de qualité qui soit suivi avec attention par l'ensemble des votants. Le secret du vote renforce également ce caractère peu délibératif : une majorité difficilement identifiable tranche, sans fournir davantage de justifications que le poids du nombre. Une question abordée dans le dernier chapitre concernera la possibilité de rendre la participation référendaire plus délibérative (§ 4.3).

Quoi qu'il en soit pour le moment, on peut déjà souligner que le référendum possède davantage de légitimité quand la question à traiter ne concerne pas certains intérêts vitaux d'une minorité en défaveur de laquelle la procédure serait d'avance biaisée[3]. Dworkin distingue de ce point de vue les questions de principe, qui concernent des droits fondamentaux et ne doivent pas être soumises à la logique majoritaire, des questions proprement politiques, où sont en jeu les préférences des citoyens entre différents moyens d'action ou entre différentes options moralement équivalentes (comme l'aménagement de l'espace public)[4]. Les citoyens pourraient par exemple être amenés à voter sur le *type* de protection sociale qu'ils préfèrent – modèle traditionnel, revenu de base,

---

[1] Stojanović, 2006.

[2] Jacobs, 2014.

[3] Aux États-Unis, entre 1959 et 1993, moins d'un tiers des propositions soumises à référendum ont été approuvées, mais plus de trois quarts l'ont été quand il s'agissait de propositions restreignant les droits des minorités (Papadopoulos, 1998, p. 185).

[4] Dworkin, 1985.

impôt négatif –, mais pas sur le *niveau* de cette protection (le montant que touchent les personnes sans emploi). Certes, la distinction ne sera pas toujours facile à établir dans la pratique (elle sera certainement contestée), mais elle pourrait néanmoins inspirer un usage prudent du référendum, qui donnerait par exemple aux cours constitutionnelles un droit de regard sur les projets référendaires, qu'ils émanent du gouvernement ou d'une initiative populaire. Les cours pourraient éventuellement suggérer des modifications de la question posée de manière à la rendre plus neutre ou moins hostile à certains droits fondamentaux.

Un autre reproche souvent adressé aux référendums est qu'ils sont vulnérables à des manipulations de l'opinion par des groupes d'intérêts bien organisés. Comme les citoyens sont souvent mal informés sur les enjeux des questions à traiter, il est relativement aisé de les influencer par des mensonges ou fausses promesses. Que l'on songe, dans le contexte du référendum sur le Brexit (2016), à la promesse mensongère faite par le parti souverainiste britannique UKIP que l'argent épargné grâce à la sortie de l'UE (434 millions d'euros hebdomadaires selon leurs calculs) irait directement renflouer les caisses des services de santé britanniques[1].

Il ne s'agit pas ici de remettre en question l'intelligence collective sur laquelle j'ai jusqu'à présent basé mon argumentation, mais simplement d'observer certaines limites du modèle référendaire traditionnel. La division du travail politique que permet la représentation va de pair avec une professionnalisation de la politique et des difficultés pour le grand public de rester bien informé sur la multitude des sujets et enjeux politiques. Qui plus est, l'éducation politique est extrêmement peu développée dans la plupart des pays. Il faut dès lors réfléchir à la manière de préparer les référendums de manière à ce que l'information sur les enjeux circule mieux (voir plus loin, § 4.3). Quant au risque de détournement par des groupes d'intérêts privés[2], le bilan de la démocratie électorale est tel qu'on ne peut pas considérer cette menace comme un argument défavorable au référendum[3]. Tout au plus cela permet-il de nuancer les

---

[1] Le Soir, 2016.

[2] Aux États-Unis, depuis le référendum californien de juin 1978 en faveur d'une réduction de moitié de la taxe foncière, la pratique référendaire est devenue très attrayante aux yeux des groupes d'intérêts et politiciens conservateurs (Cronin, 1989, p. 3).

[3] Le bilan semble d'ailleurs contrasté. À la fois, on constate des dépenses de campagnes référendaires souvent très inégales entre les parties, et en même temps la tâche est plus complexe pour les lobbies en régime référendaire, puisqu'ils doivent convaincre de plus larges segments de la population. Voir Papadopoulos, 1998, p. 171-173.

promesses enthousiastes souvent liées aux appels à davantage de démocratie directe, qui négligent souvent cet enjeu important[1].

Une autre limite liée à la pratique fréquente du référendum est la démobilisation progressive de l'électorat trop souvent appelé aux urnes. En Suisse, par exemple, le taux moyen de participation aux consultations populaires et référendums est proche de 50%[2] et plus faible encore pour les élections législatives[3]. Dans un sens, ce n'est pas un problème si ce sont les personnes qui se sentent les plus concernées qui se mobilisent ; cela irait dans le sens de l'idéal de proportionnalité[4]. Rien n'indique cependant que ce soit le cas. Si, par exemple, les extrémistes se mobilisent plus facilement et les plus désavantagés participent peu, l'idée de « rendre le pouvoir au peuple » perd un peu de son attrait. On pourrait par contre vouloir préserver l'usage du référendum pour les grandes réformes d'ordre *constitutionnel*, qui mettent en jeu des principes fondamentaux d'organisation de la vie politique[5] (et non des droits fondamentaux), comme c'est déjà l'usage dans de nombreux pays.

Une dernière grande difficulté à laquelle font face les référendums[6], c'est qu'ils sont souvent utilisés comme un outil de sanction du gouvernement entre deux élections, si bien qu'on ne sait pas toujours si la population a réellement rendu un jugement sur le contenu des questions soumises à examen ou simplement sur son appréciation du travail du gouvernement ou de la classe politique en général. Un bon exemple est sans doute le référendum du 7 juin 2015, au Luxembourg, qui a vu trois propositions du gouvernement massivement rejetées. L'ampleur du rejet des trois propositions (80% contre le droit de vote à 16 ans ; 78% contre le droit de vote des résidents étrangers ; 70% contre la limitation à 10 ans des mandats ministériels) fut telle et a tellement surpris les observateurs qu'elle peut difficilement s'expliquer par la seule opposition au contenu des propositions. Cette difficulté ne se pose cependant que lorsque ce sont les gouvernements qui sont à l'initiative. D'où l'intérêt qu'il peut y avoir à lier la pratique référendaire à celle de l'initiative citoyenne.

---

[1] Cronin, 1989, p. 123-124.

[2] Avec 20% de citoyens ne participant jamais, en plus des 20% de résidents non-citoyens qui ne sont pas autorisés à voter (Van Parijs, 2014, p. 56).

[3] 38% en 2004 (Norris, 2004, p. 152).

[4] Saunders, 2012b.

[5] Martí, 2016.

[6] D'autres pourraient encore être évoquées, comme le pouvoir discrétionnaire dont jouissent ceux qui formulent la question, le caractère manichéen du vote binaire empêchant le recours éventuel à une solution de compromis, ou encore le caractère difficilement réversible d'une décision référendaire. Voir Cohen, Grunberg & Manin, 2016.

En somme, il n'est pas garanti qu'une participation populaire accrue constitue un remède à la partialité politique. Un pouvoir d'initiative plus important de la part de la société civile pourrait néanmoins contrer certains biais élitistes dans la détermination des thèmes mis à l'agenda politique. Un usage plus fréquent du référendum pourrait pour sa part restaurer une certaine confiance de la part des citoyens dans leur système politique, et assouvir une certaine soif de participation. En outre, ce serait une voie supplémentaire d'expression pour la sagesse du nombre, qui pourrait combler un certain écart entre représentants et représentés. Mais nous avons vu qu'il y a néanmoins un certain nombre de conditions à satisfaire pour que le référendum soit également vecteur d'impartialité : utilisation pas trop fréquente, initiative populaire, respect des minorités, débat public de qualité.

Si le manque de participation ne constitue pas une entrave certaine à l'impartialité, qu'en est-il cependant du manque de participation *des plus pauvres* ? Même si ce n'est pas le cas dans tous les pays du monde, les pauvres sont en effet généralement moins susceptibles de voter que les riches[1]. Et ils sont également moins susceptibles de s'engager dans d'autres formes d'action politique[2]. C'est une explication fréquemment avancée pour expliquer que leurs intérêts soient délaissés par les représentants du peuple. Il est vrai, comme le soulignait Mill, que la participation de tous est la meilleure garantie contre le risque de négliger certains intérêts fondamentaux. Pour cette raison, il est essentiel d'être attentif à la reproduction des inégalités dans les dispositifs participatifs[3]. Et ce problème doit être pensé en lien avec celui de l'éducation, puisque les personnes les mieux informées sont aussi celles qui sont les plus susceptibles de participer au jeu politique (et d'y défendre efficacement leurs intérêts)[4].

Du point de vue de la participation de masse, l'obligation de voter peut être vue comme un incitant paternaliste à défendre ses intérêts. Tant qu'il est possible de voter blanc et que les sanctions en cas d'abstention ne renforcent pas certains désavantages, une telle obligation n'apparaît pas excessivement coercitive. Au vu des analyses qui précèdent, il faut cependant être conscient du fait que la situation des plus démunis ne serait sans doute pas transformée par une participation électorale accrue. D'abord, parce que leur pouvoir d'influence non électorale demeurerait très faible (toutes choses égales par ailleurs). Ensuite, parce que rien ne

[1] Norris, 2004, p. 175 ; Kasara & Suryanarayan, 2015.
[2] Bohman, 1997.
[3] Blondiaux, 2008, p. 70-73 et 109-110.
[4] Blondiaux, 2007, p. 772.

garantit qu'ils votent dans leur meilleur intérêt. Enfin, parce que même les aspirations des plus démunis *qui votent* (et ils sont malgré tout nombreux) semblent, dans certains contextes politiques, n'avoir aucun impact sur les politiques poursuivies par les représentants[1]. Le problème est donc plus profond.

H. Un manque de gouvernabilité ?

Un autre aspect devant être pris en compte dans l'analyse des entraves à l'impartialité est le nombre de *veto players* existant dans tel ou tel contexte politique, à savoir les règles institutionnelles réduisant le nombre de politiques susceptibles de modifier le statu quo et affectant ainsi la gouvernabilité d'un pays[2]. L'exigence d'une majorité qualifiée pour certaines décisions, le fédéralisme, le bicamérisme, l'obstruction parlementaire, le pouvoir de l'administration, le veto présidentiel, le contrôle de constitutionnalité ou encore les banques centrales indépendantes sont autant de *veto players* susceptibles d'entraver tout projet de réforme (et en particulier ceux qui auraient des implications redistributives fortes). Dans seize États des États-Unis, par exemple, une majorité qualifiée est nécessaire pour l'augmentation de taxes[3]. D'après le politologue George Tsebelis, c'est la constellation de ces *veto players* qui distingue avant tout un système politique d'un autre (davantage que les règles électorales, par exemple)[4].

Chacune des institutions mentionnées ci-dessus possède un certain pouvoir de veto. Ce pouvoir peut être suspensif, c'est-à-dire ralentir la prise de décision, ou absolu, c'est-à-dire empêcher une décision[5]. Même si ces institutions ont des fonctions différentes et peuvent être justifiées indépendamment les unes des autres, il est important de voir l'effet de leur combinaison : la protection du statu quo du fait du nombre d'acteurs ou d'institutions devant marquer leur accord avant qu'une réforme ne soit entérinée. On ne dira donc pas que le fédéralisme en lui-même[6], ou le

[1] Bartels, 2008, p. 275.
[2] Tsebelis, 2002 ; Shapiro, 2003a ; 2016b ; Schwartzberg, 2014.
[3] Schwartzberg, 2014, p. 1-2.
[4] Tsebelis, 2002.
[5] J'emprunte la distinction à Schwartzberg, 2014, p. 178-179.
[6] Que l'on songe par exemple au blocage des négociations du traité de libre-échange entre le Canada et l'Union européenne (CETA) en 2016 par le parlement wallon. En l'occurrence, beaucoup d'acteurs se sont accordés à dire que le traité en est sorti grandi. Le droit de veto dont dispose pour certaines compétences chaque région ou État dans un système fédéral peut parfois s'avérer positif. Mais c'est l'image d'ensemble qu'il faut examiner.

contrôle de constitutionnalité en lui-même constituent des entraves à l'impartialité, mais éventuellement la multiplication de tels *veto players* lorsque le statu quo est partial, c'est-à-dire qu'il privilégie injustement certaines catégories de la population.

Que faire face à un tel constat ? D'abord interroger une par une ces institutions et leur légitimité. Je n'ai ni l'espace ni la compétence pour le faire ici d'une manière autre que superficielle[1], mais il me semble que certaines institutions traditionnelles – le veto présidentiel et le bicamérisme fort[2] en particulier – ayant une fonction de *check and balance*, c'est-à-dire d'équilibre des forces politiques, ne résisteront pas à l'analyse critique. Ce n'est en effet pas pour rien que la démocratie états-unienne, qui combine la plupart des *veto players* habituels, est si inégalitaire et si difficile à réformer : elle a été conçue pour protéger les privilèges de l'élite contre tout enthousiasme réformiste et redistributif[3].

Ensuite, il convient de se méfier des propositions d'introduction de *veto players* supplémentaires, caractéristiques notamment d'une certaine approche républicaine de la démocratie dont Philip Pettit s'est récemment fait le porte-parole principal[4]. Même quand les intentions sont louables – protéger les minorités, renforcer le pouvoir contestataire du peuple – les résultats peuvent être néfastes pour tout projet de justice sociale. En effet, la perte de pouvoir de transformation du réel par les gouvernements tend à démobiliser les électorats. Plus les processus de décisions sont

---

[1] Je laisse notamment de côté l'évaluation difficile de ce qu'on appelle parfois le « constitutionnalisme économique » (Rosanvallon, 2008, ch. 6), c'est-à-dire le rôle des banques centrales indépendantes. Il me semble toutefois recommandable de prendre avec précaution cette formule comparative : les arguments valides pour la protection constitutionnelle de droits ne sont pas nécessairement valides concernant la protection d'objectifs économiques tels que la stabilité et la croissance, dont les effets distributifs sont loin d'être neutres (voir notamment Fontan, 2016).

[2] On distingue parfois le bicamérisme *fort*, dans lequel la seconde chambre a le pouvoir d'annuler une décision, du bicamérisme *faible*, dans lequel la seconde chambre ne possède qu'un pouvoir d'amendement. Au vu de son inefficacité et de l'érosion de la validité de ses justifications historiques, certains pays, comme les pays scandinaves, ont purement et simplement renoncé au bicamérisme. Le monocamérisme est d'ailleurs bien plus répandu dans le monde (Shepsle & Muthoo, 2008). Le bicamérisme se justifie encore, dans les contextes fédéraux, par la représentation des États ou régions fédérées dans la seconde chambre, et hors contextes fédéraux par une fonction délibérative. Ces objectifs doivent cependant être mis en balance avec son pouvoir de blocage – ce qui fait plutôt pencher en faveur d'un bicamérisme faible tout au plus. J'y reviens plus loin (§ 4.2).

[3] Przeworski, 2010 ; Shapiro, 2016b, ch. 4.

[4] Pettit, 1999 ; 2000 ; 2012. Voir la critique adressée à ce type de républicanisme par Shapiro, 2016b, ch. 4.

complexes, plus ils sont dépolitisés en faveur d'institutions indépendantes, plus l'arène politique formelle perd de son pouvoir d'attraction. De ce point de vue, la désaffection croissante de la part des citoyens envers la politique serait moins l'effet d'une apathie de leur part, ou d'un individualisme croissant, que d'un manque de pouvoir de transformation de la société selon des projets politiques attrayants[1].

Qu'en est-il toutefois du rôle des cours de justice, dont la fonction est de protéger les droits fondamentaux ? Chaque démocratie contemporaine reconnaît l'existence de tels droits dont le respect contraint les décisions majoritaires. Ces droits ne sont cependant pas toujours protégés par une constitution écrite. Nous avons d'ailleurs vu qu'il n'y a pas d'indications empiriques de ce que ces droits seraient mieux protégés là où ils sont inscrits dans une constitution[2]. Même si, au cours des dernières décennies, la plupart des démocraties existantes ont opté pour la constitutionnalisation (partielle, comme nous le verrons) de ces droits, le potentiel de justice des constitutions existantes est sujet à débats. En effet, on ne peut nier leur effet – en tant que *veto player* – de préservation d'une certaine stabilité politique contre le réformisme. De ce fait, elles peuvent servir d'outil aux élites souhaitant renforcer leur pouvoir, en protégeant l'ordre économique existant face aux aspirations redistributives du plus grand nombre[3] et en rassurant de la sorte les investisseurs potentiels[4]. La constitutionnalisation de règles d'austérité budgétaire au sein de l'UE en réaction à la crise de la zone euro ressortit clairement, à mes yeux, à cette logique.

Comme je l'ai déjà souligné au sujet de l'exigence d'unanimité, on ne peut pas dire que le fait de protéger le statu quo soit *en soi* injuste. D'un point de vue épistémique, la question qui se pose n'est pas « comment maximiser la gouvernabilité ? », ou « comment maximiser l'ensemble de politiques faisables ? », mais « comment maximiser le potentiel de justice de nos démocraties ? » Quand le statu quo est profondément injuste et qu'il existe une forte demande populaire pour y remédier, maximiser le potentiel de justice peut impliquer d'augmenter le pouvoir de contrôle populaire et de gouvernabilité. Mais ce pourrait être l'inverse si le statu quo était juste et la volonté majoritaire réactionnaire.

En l'occurrence, quel est le statu quo protégé par l'ordre constitutionnel existant ? Un monde extrêmement inégalitaire, où les droits des pro-

---

[1] Hay, 2007.

[2] Dahl, 1956, p. 21-22 ; 1989, p. 153-161 ; Shapiro, 2003a, p. 19-21 ; McGann, 2006, ch. 5 ; Przeworski, 2010, p. 170.

[3] Hirshl, 2000.

[4] Weingast, 1995.

priétaires sont bien mieux protégés que les droits de ceux qui ne possèdent rien d'autre que leur force de travail. L'ordre constitutionnel existant est, de ce point de vue, profondément déséquilibré, partial. Les droits sociaux – droits au logement, à l'alimentation, à l'éducation, à la santé, à la sécurité sociale –, qui ont précisément pour fonction de protéger les plus vulnérables (notamment), ne jouissent en effet pas de la même protection que les droits civils et politiques. Bien que certains pays aient incorporé certains droits sociaux dans leur constitution[1], nombreux sont ceux qui continuent de les considérer comme *secondaires* par rapport aux droits civils et politiques. Cette position a cependant perdu le soutien intellectuel dont elle pouvait jouir dans le passé. On admet désormais plus aisément que la distinction entre droits de première et de seconde génération est simplement le fruit d'un contexte géopolitique ayant opposé pays libéraux et socialistes au cours du XX^e^ siècle[2]. Il reste que ces droits continuent de jouir, dans les faits, d'un statut différent. Que l'on songe à la différence de statut entre le Pacte international relatif aux droits civils et politiques (PIDCP) et le Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels (PIDESC). Cette distinction juridique engendre des conséquences politiques importantes[3] : tandis que les droits civils et politiques doivent être *respectés immédiatement*, les droits économiques et sociaux sont considérés comme étant de l'ordre de l'*aspiration*. L'obligation qui incombe aux États signataires est de prendre des mesures progressives allant dans ce sens, mais dans les limites de leurs ressources. Qui plus est, jusqu'à 2008 et l'adoption du « Protocole facultatif », il n'existait pas de mécanisme de plainte pour le second Pacte. Si ce nouveau protocole contribue à « rapprocher le PIDCP et le PIDESC »[4], de nombreux pays demeurent réticents face à l'application judiciaire des droits sociaux (en particulier)[5].

Au vu de ce déséquilibre, la constitutionnalisation des droits sociaux pourrait transformer le caractère injustement conservateur des constitutions nationales et conventions internationales. En offrant une égale

---

[1] Voir notamment Ben-Bassat & Dahan, 2008 ; Magalhães, 2013.

[2] Voir Langford, 2008, p. 9, n. 50.

[3] Mantouvalou, 2011, p. 94.

[4] Mantouvalou, 2011, p. 95.

[5] En témoigne également le statut du Comité européen des droits sociaux, qui sert d'équivalent à la Cour européenne des droits de l'homme pour ce qui concerne les droits sociaux. Les juges y sont remplacés par des experts, qui émettent des conclusions sur les rapports des États, ainsi que des recommandations aux États suite à des plaintes (qui doivent être collectives), recommandations qui n'ont pas la force légale des jugements de la CEDH et qui sont souvent ignorées par les États incriminés.

protection aux plus démunis, à ceux dont les revenus ne suffisent pas à couvrir les besoins fondamentaux ou à contracter des assurances privées, le potentiel de justice de ce *veto player* pourrait être transformé. Ce qui serait désormais protégé de manière conservatrice, ce seraient les acquis de l'État social contre la tentation de faire systématiquement payer aux plus faibles le prix des crises économiques récurrentes[1]. J'y reviendrai dans la dernière partie (§ 4.4).

Outre ce rééquilibrage, on pourrait conférer un rôle plus délibératif aux cours en ne leur donnant pas de droit de veto absolu et en atténuant ainsi leur pouvoir de blocage. Les groupes minoritaires pourraient interrompre un processus législatif pour entendre l'avis de la cour constitutionnelle et l'intégrer à la délibération, sans que cet avis ait valeur de décision[2] – nouvelle pratique qui se développe largement depuis les années 80[3]. Cela rendrait le système politique plus délibératif sans le rendre moins gouvernable.

Que pouvons-nous conclure de cette discussion ? La multiplication des *veto players* a un effet conservateur généralement hostile à la justice sociale. Certains pourraient de ce fait être abandonnés ou réformés. Leur suppression n'offre cependant aucune garantie de justice. Un pays plus aisément gouvernable, plus ouvert aux réformes, s'expose évidemment autant aux bonnes qu'aux mauvaises réformes. Quand un Donald Trump arrive au pouvoir, on est soulagés que ces freins et contrepoids existent[4]. Les *veto players* doivent donc être (ré-)évalués un par un d'un point de vue épistémique, à la manière dont j'ai ici évalué le rôle des cours constitutionnelles.

---

[1] On pourrait s'inquiéter du fait que le modèle de l'État social de l'après-guerre ne corresponde plus aux circonstances qui sont les nôtres aujourd'hui (voir notamment l'épilogue pour l'édition française de Esping-Andersen, 1990). Une constitutionnalisation des droits sociaux n'empêcherait cependant pas d'adapter les *formes* de protection sociale, ni l'âge légal de la retraite, par exemple. Ces droits posent juste un standard de protection garantissant une vie digne pour tous, objectif qui peut être poursuivi par une série de moyens sur lesquels les cours de justice ne se prononcent pas.

[2] Schwartzberg, 2014, p. 179.

[3] Gargarella, 2014.

[4] Même si, en l'occurrence, Trump bénéficie d'un alignement idéologique particulièrement favorable du Congrès, du Sénat et de la Cour constitutionnelle, ce qui diminue ces freins et contrepoids.

I. Un problème d'échelle ?

Outre toutes ces entraves à l'impartialité que l'on pourrait qualifier de « domestiques », se pose évidemment le problème de la relation entre démocratie et mondialisation économique. Avant de l'aborder, il convient toutefois de nuancer d'emblée le constat de « mondialisation ». En effet, ce qui est généralement décrit comme un phénomène de mondialisation consiste plus souvent en une intégration économique *régionale* accrue (comme dans le cas de l'UE), ou en des interactions économiques certes transnationales, mais pas mondiales. Colin Hay parle à ce sujet de « triadisation », c'est-à-dire une intégration économique accrue entre l'Amérique du Nord, l'Europe et l'Asie du Sud-Est[1]. Le résultat, c'est que le reste du monde ne bénéficie pas de cette intégration économique supranationale et se voit même de plus en plus distancé par rapport à ces grandes puissances commerciales[2]. Il apparaît donc plus juste de parler d'ouverture économique, d'intégration économique supranationale, de libéralisation (partielle) du commerce international, de régionalisation ou de triadisation selon les réalités qu'on souhaite désigner. Quel que soit le nom qu'on donne à ce phénomène, cependant, les dangers qu'il fait courir à la poursuite démocratique de la justice restent les mêmes.

D'abord, l'importante mobilité du capital et la relative mobilité des entreprises (qui peuvent plus ou moins aisément délocaliser leurs activités selon les secteurs) réduisent le pouvoir de taxation de la part des États, renforçant encore le pouvoir de négociation des détenteurs de capitaux (qui n'en manquaient déjà pas). On a de fait pu observer une réduction significative des taxes sur les entreprises dans le monde depuis le début des années 80[3]. C'est le résultat de la compétition fiscale internationale qu'engendre la volonté de la part de chaque État de se montrer attrayant pour les investisseurs. Et il ne s'agit malheureusement pas seulement d'une rhétorique néo-libérale visant à légitimer la dérégulation : quand un pays de l'OCDE diminue de 1% son taux de fiscalité sur les entreprises, on observe que les autres suivent le mouvement et diminuent le leur de 0,7%[4].

Ensuite, l'ouverture économique met généralement en danger les standards de protection des droits des travailleurs. Alors que toutes les régulations du travail – âge minimal, salaire minimum, horaire maximum, conditions de licenciement, droit à une représentation syndicale, etc. – ont

[1] Hay, 2007, p. 139-140.
[2] Milanovic, 2016.
[3] Rodrik, 2011, p. 193.
[4] Rodrik, 2011, p. 194.

pour visée de protéger les travailleurs contre l'exploitation, le simple fait de permettre aux entreprises de sous-traiter à l'étranger, dans des pays où ces régulations sont plus faibles, met en péril cette lutte contre l'exploitation. Non seulement les travailleurs de ces pays étrangers ne sont pas protégés, mais en plus, leur situation exerce une pression à la dérégulation dans les pays protégeant davantage les travailleurs[1], où le coût du travail apparaît, comparativement, démesuré – alors même qu'il est justifié.

Enfin, dans une logique assez proche, le commerce international restreint l'autonomie des États dans la définition de critères sanitaires ou environnementaux. S'ils préservent un droit à une certaine autodétermination en la matière, celle-ci entre souvent en tension avec les principes du libre-échange que protège l'OMC, et cette tension est souvent arbitrée en faveur du libre-échange et donc en défaveur de la régulation[2]. Le même problème se pose face aux tribunaux d'arbitrage privés qui accompagnent souvent les accords commerciaux bilatéraux. Ceux-ci permettent d'ailleurs parfois à des acteurs comme les États-Unis ou l'Europe d'imposer à des pays partenaires pauvres des conditions plus strictes encore que ne le permet l'OMC, notamment sur les politiques industrielles autorisées[3].

Bien entendu, les accords de libre-échange internationaux *peuvent* inclure des clauses de protection des standards sociaux, sanitaires et environnementaux. C'est cependant rarement le cas, ou pas de façon significative. Qui plus est, quand des partenaires commerciaux n'ont pas le même degré d'exigence en la matière, il y a un risque important de nivellement vers le bas de ces standards – a fortiori quand le partenaire le moins favorable à la régulation est aussi le plus puissant d'un point de vue économique.

Le résultat de tout cela est remarquablement saisi par une formule de Wolfgang Streeck : c'est la « diminution du pouvoir d'achat du bulletin de vote »[4]. Bien entendu, diminution ne signifie pas nullification. Et c'est sur ce point qu'il faut impérativement distinguer la rhétorique de la mondialisation de sa réalité. En effet, la réalité n'est pas celle des modèles économiques « idéalisés » qui prédisent une convergence totale des taux de taxation et des politiques nationales. D'abord, la mobilité du capital n'est pas totale. S'il est évidemment dans l'intérêt des détenteurs de capitaux de faire croire que c'est le cas, pour augmenter leur pouvoir de négociation, il y a néanmoins un certain coût à déplacer du capital investi dans de

[1] Rodrik, 2011, p. 190-192.
[2] Rodrik, 2011, p. 194-197.
[3] Rodrik, 2011, p. 198-200.
[4] Cité dans Habermas, 2001b.

l'infrastructure, des machines et du personnel[1]. Ensuite, il est faux de croire que les détenteurs de capitaux cherchent à investir là où les politiques sociales sont les plus faibles. En effet, la qualité de la main d'œuvre, qui dépend d'investissements sociaux, est une autre source de profits. Ce qui explique que les États sociaux les plus généreux sont aussi ceux qui attirent le plus d'investisseurs et que les dépenses étatiques ne montrent pas de signes de nivellement par le bas dans les économies les plus ouvertes[2]. Les attaques contre l'État social au nom de la mondialisation ne sont donc pas fondées empiriquement, et ce d'autant plus qu'une protection sociale forte semble rendre les populations plus ouvertes à la mondialisation[3] – ce qui signifie qu'il y aurait une certaine complémentarité entre État social et mondialisation et des raisons de répandre le modèle de l'État social.

Si la libéralisation du commerce international n'empêche donc pas toute poursuite de la justice au niveau national et mondial, elle exerce néanmoins une pression néfaste à la quête d'impartialité. D'une part, elle réduit quand même drastiquement les moyens d'action pour transformer la société. En effet, ce ne sont que les politiques d'investissement social qui maintiennent la compétitivité (éducation, formation, santé) qui sont compatibles avec une ouverture économique accrue. Il y a par contre une pression à la baisse sur les transferts redistributifs qui auraient plutôt une fonction de *compensation* pour les inégalités que génère l'ouverture économique[4]. D'autre part, une ouverture économique qui ne compense pas adéquatement ceux qui y perdent tend à accroître le ressentiment des populations à l'égard de leurs représentants politiques et du commerce international, voire à l'égard des étrangers. Si cela se traduit par la montée du populisme nationaliste, comme c'est le cas dans de nombreux pays à l'heure actuelle, nous faisons face à une très sérieuse entrave à l'impartialité.

Cela fait dire à l'économiste Dani Rodrik qu'on ne peut pas avoir, sur le long terme, à la fois l'État-nation, la démocratie et la mondialisation. Il faut choisir deux éléments et sacrifier le troisième[5]. En effet, si l'intégration économique mondiale se poursuit et que le pouvoir politique demeure au niveau des États, ceux-ci verront leur pouvoir de manœuvre toujours plus contraint, à la fois par la compétition fiscale internationale et les décisions d'instances de régulation non étatiques protégeant la liberté

---

[1] Hay, 2007, p. 130.
[2] Hay, 2007, p. 131 et 144. Voir aussi Bardhan, Bowles & Wallerstein, 2006.
[3] Bardhan, Bowles & Wallerstein, 2006, p. 10.
[4] Bowles, 2006.
[5] Rodrik, 2011, p. 200-205.

de marché. La démocratie perdrait alors progressivement l'essentiel de sa substance. Si, par contre, le pouvoir politique se déplaçait à une échelle supérieure pour réguler efficacement le commerce international, les États-nations perdraient leur prédominance. Ils pourraient même devenir un échelon de pouvoir caduc, entre les sous-régions (comme la Flandre ou la Wallonie), les macro-régions (comme l'Europe) et les instances politiques mondiales. La dernière option consiste évidemment à préserver les États-nations et la démocratie, mais cela ne pourra se faire sans une réduction de l'intégration économique supranationale, sans un abandon du projet de mondialisation. En somme, le trilemme de Rodrik est mieux formulé de la manière suivante : on ne peut pas avoir, sur le long terme, à la fois des États-nations *prédominants*, une démocratie *forte* et une intégration économique *accrue*.

Peut-on en conclure que la démocratie ne se situe pas à l'échelle adéquate ? Pas exactement, puisqu'il y a toujours l'option consistant à renoncer à l'intégration économique mondiale. Mais quelle serait la meilleure option du point de vue de l'impartialité ? L'idéal serait sans doute une intégration économique, politique et démocratique mondiale, qui permettrait de poursuivre démocratiquement la justice *pour tous*. Mais il existe aussi un sérieux problème de *second best*[1], puisque l'intégration politique mondiale pourrait aller de pair avec une harmonisation au rabais des standards de régulation du travail, de la santé et de l'environnement[2], et avec une technocratie accrue, comme dans le cas de l'UE, ou encore avec un accroissement de l'impérialisme occidental. De l'autre côté, le renoncement à l'intégration économique mondiale pourrait certes redonner une marge de manœuvre accrue aux démocraties nationales, mais il pourrait aussi aller de pair avec un repli nationaliste qui porterait durablement atteinte aux espoirs de justice mondiale. L'honnêteté oblige à concéder que, sur ce point, la meilleure voie démocratique vers la justice est très incertaine. Cependant, l'ampleur des défis environnementaux qui se posent aujourd'hui à l'*ensemble* de l'humanité m'amène à penser que l'intégration politique mondiale, en ce qu'elle seule permettrait une coordination efficace dans la réduction des émissions de gaz à effets de serre et dans la protection des ressources naturelles, est la voie la plus susceptible de satisfaire nos obligations de justice à l'égard des générations futures[3].

---

[1] Pour un point de vue sceptique sur l'intégration politique mondiale et sa capacité à réduire les injustices, voir Shapiro, 2016b, p. 116-119.

[2] Rodrik, 2011, p. 204.

[3] Voir notamment Van Parijs, 1995, p. 227-232 ; Habermas, 1998 ; Barry, 2005. Le changement d'échelle que cela requiert n'implique cependant pas l'abandon total des

Mais en attendant des progrès significatifs dans l'intégration *politique* mondiale, l'intégration *économique* doit être limitée – ce qui n'implique pas le protectionnisme généralisé[1] – ou étendue de manière à bénéficier aux pays pauvres et s'accompagner alors de standards sociaux (et environnementaux) ambitieux tel un salaire minimum mondial[2].

3.7. Conclusion : une promesse frustrée

L'objectif de ce chapitre était d'abord de souligner les liens historiques entre démocratie et impartialité, d'en examiner les différentes interprétations et d'en clarifier le sens. J'en ai conclu que l'impartialité devait être comprise comme absence de privilèges, de favoritisme, plutôt que comme absence de parti pris ou d'engagement politique, et comme visée d'un système politique plutôt que comme vertu d'individus supérieurs à la multitude ou prétendument indépendants des luttes partisanes. J'ai ensuite défendu une approche réaliste de la poursuite de l'impartialité consistant à viser l'amélioration du potentiel épistémique de la démocratie en ayant conscience de tout ce qui fait entrave à davantage d'impartialité dans les décisions démocratiques.

L'analyse de ces entraves a fait la part belle aux exemples tirés du contexte états-unien, qui est sans doute assez particulier. Le propos, malgré cela, a une visée plus générale. Chaque démocratie est susceptible de faire face à ces entraves, même si elles seront plus ou moins sérieuses selon les contextes. Les références aux États-Unis ne se justifient pas uniquement par le plus grand nombre de ressources théoriques de qualité analysant ce contexte, mais également par le fait qu'il s'agit d'un exemple paradigmatique de démocratie injuste. Le poids de l'argent, la mésinformation, la méfiance mutuelle et le conservatisme institutionnel y sont tels que la quête de justice paraît parfois bien illusoire. Il existe cependant d'autres contextes où les institutions démocratiques – et des circonstances sociales particulières – sont bien davantage favorables à l'impartialité. On cite ainsi souvent en exemple les pays scandinaves, qui ont réussi à combiner une certaine limitation des inégalités et un enrichissement collectif[3]. On pourrait trouver également des signes

---

États-nations. Voir notamment Bohman, 2007. C'est à une plus grande diversité de niveaux que se jouerait la démocratie.

[1] Voir Rodrik, 2011, ch. 11.

[2] Voir Shapiro, 2016b, p. 124-130.

[3] Esping-Andersen, 2012.

d'espoir dans certains pays d'Amérique latine, bien que le pluralisme, vital pour la santé démocratique d'un pays, y soit encore souvent contraint par un certain autoritarisme présidentiel.

De manière générale, il me semble approprié de caractériser la plupart des démocraties existantes comme des régimes *mixtes*, plus ou moins démocratiques et plus ou moins oligarchiques selon les contextes – certains pays comme les États-Unis étant très proches de l'oligarchie[1] dès lors que le pouvoir d'influence y est quasiment proportionnel aux contributions financières et que les aspirations du tiers le plus pauvre de la population n'ont pratiquement aucun impact politique[2]. Ce caractère mixte des régimes que nous connaissons n'est pas tant lié au caractère aristocratique de l'élection qu'au déséquilibre de pouvoir qu'induit la concentration des richesses dans quelques mains. Ce ne sont en effet pas tant les représentants eux-mêmes qui bénéficient de leur indépendance relative pour s'attirer des avantages économiques, mais surtout ceux qui sont en position d'exercer une influence sur leurs décisions[3]. Pour des aristocrates, en effet, les gouvernants sont assez dépendants : ils dépendent de ceux qui sont capables de financer leurs campagnes, ainsi que de ceux qui tiennent les rênes de l'économie nationale, en conséquence de quoi ils se trouvent en partie dans une position de subordination. Il existe certes souvent un certain degré de recoupement et de collusion entre la classe des politiciens élus et celle des plus grosses fortunes, mais malgré tout une différence de pouvoir. Les plus puissants, en démocratie capitaliste, ne sont pas ceux qui jouissent du pouvoir politique ; ce sont ceux qui jouissent du pouvoir économique.

De ce point de vue, on ne peut que conclure que la promesse d'impartialité liée au gouvernement démocratique a été largement frustrée. Qui plus est, les appels à l'impartialité ont souvent permis de masquer la défense d'intérêts de classe par les dirigeants. Cela ne signifie pas pour autant qu'il faille renoncer à cette ambition. Comme je l'ai défendu dans le second chapitre, la visée d'impartialité et la visée de justice vont de pair.

---

[1] Les citoyens états-uniens ne s'y trompent pas, eux qui sont à peu près un tiers à estimer ne pas vivre dans une démocratie (Foa & Mounk, 2015). Dahl (1989, p. 220 sq.) parle pour sa part depuis longtemps de polyarchie, régime à mi-chemin entre démocratie et autoritarisme. Peut-être mésestime-t-il cependant le pouvoir de l'argent et l'insuffisance du pluralisme face à cet élément oligarchique fort – qu'on peut également qualifier de ploutocratie, ou gouvernement par l'argent (voir notamment Milanovic, 2016, p. 199-204).

[2] Bartels, 2008, ch. 9.

[3] Ferejohn & Rosenbluth, 2009.

Vouloir la justice, c'est donc chercher à dépasser les entraves à l'impartialité.

La frustration citoyenne face aux promesses déçues de la démocratie s'exprime le plus souvent dans des réclamations de démocratie « réelle » ou « directe ». Si l'idée de démocratie réelle renvoie à un réel respect de l'égalité politique, malmenée par les inégalités socio-économiques, c'est un objectif qu'on ne peut qu'approuver[1]. Mais l'aspiration à une démocratie réelle, c'est-à-dire conforme à ses objectifs, ne dit rien des institutions qui doivent être privilégiées. Une démocratie réelle est-elle nécessairement une démocratie directe ? Pas du point de vue de la définition générale de la démocratie que j'ai proposée dans l'introduction. Si l'idée de démocratie renvoie à une *forme de gouvernement ou de désignation des gouvernants 1) reposant sur une égalité de pouvoir des gouvernés, 2) selon un mode de décision allant de la majorité simple à l'unanimité, 3) dans un contexte – de liberté d'opinion, d'expression et d'association, ainsi que de pluralité des sources d'information – favorable aux débats publics et à la libre formation du jugement individuel*, la question reste ouverte et doit être tranchée en fonction du contexte. Dans le contexte d'une démocratie de masse, il est probable que la représentation soit plus favorable aux débats publics et à la formation du jugement individuel. Cela n'empêche pas, nous l'avons vu, d'associer à la représentation des éléments de démocratie directe, mais en ayant conscience de leurs limites – autant que des limites de la représentation électorale.

Il faut également avoir à l'esprit la manière dont plusieurs objectifs peuvent entrer en conflit. Le contrôle populaire sur les agissements des représentants est évidemment essentiel pour les inciter à une certaine impartialité. Néanmoins, plus on augmente ce pouvoir de contrôle, plus on s'expose aux risques de court-termisme, de biais national et de satisfaction exclusive des aspirations de l'électorat médian. Un certain degré d'indépendance des représentants est à cet égard utile, mais l'opinion publique et les règles institutionnelles doivent impérativement inciter ceux-ci à faire un usage impartial de leur indépendance. C'est tout le défi du *design* institutionnel.

On pourrait par ailleurs s'étonner du fait que, dans la typologie des entraves à l'impartialité, je n'ai pas relevé un *manque de délibérations*. C'est que les délibérations constituent à mes yeux un instrument plus global, susceptible de générer plusieurs biens : le décentrement, grâce à la logique de l'argumentation et aux vertus de la publicité ; la circulation de

[1] Dahl (1989, p. 174) suggère d'ailleurs que la tension entre démocratie et justice est souvent exagérée et qu'une démocratie plus conforme à ses objectifs serait déjà beaucoup plus susceptible de justice. Il n'analyse cependant pas les conflits qui pourraient demeurer entre justice et démocratie réelle.

l'information ; la redevabilité, quand le débat public pousse les gouvernants à justifier leurs actions. Il découle donc assez logiquement de l'analyse des différentes entraves à l'impartialité que nos systèmes politiques ne sont pas assez délibératifs. J'examinerai deux pistes de solution dans ce sens dans la dernière partie (§ 4.2 et 4.3).

Je n'ai pas non plus abordé, parmi les différentes entraves à l'impartialité, les divisions politiques parmi les désavantagés sur des critères comme l'ethnie et/ou la religion, qui brisent la solidarité de classe et affaiblissent la pression populaire en faveur de redistributions[1]. La raison pour laquelle j'ai laissé de côté cette question, c'est qu'il ne s'agit pas à mes yeux d'une entrave liée à un malfonctionnement démocratique. La division de la population sur de multiples critères est propre à la démocratie, et même souhaitable si l'on veut éviter la tyrannie de la majorité. Elle permet en effet les *cycles*, c'est-à-dire les variations entre différentes coalitions majoritaires possibles, ce qui confère l'espoir aux minorités d'un jour intégrer une majorité[2]. En d'autres termes, l'absence d'unité entre les désavantagés constitue davantage un problème *politique* (pour les partis de gauche en particulier) qu'un problème *démocratique*. Certes, le délitement de la solidarité de classe a des effets dommageables sur la préservation des acquis de l'État social[3] – et il faut s'en inquiéter –, mais à moins de mobiliser une conception normative de la démocratie comme lutte des classes ou comme représentation proportionnelle de groupes sociaux déterminés une fois pour toutes, on ne peut pas faire le constat d'un manquement démocratique à ce sujet. Et du point de vue de l'impartialité, il est préférable de viser une coalition rassemblant diverses catégories sociales en faveur de la justice plutôt que d'être nostalgique des

---

[1] Voir Roemer, 1999, ainsi que Frank, 2004, qui montre comment le parti républicain états-unien a réussi à convaincre bon nombre d'électeurs (et en particulier la classe ouvrière blanche) de voter pour lui contre leurs intérêts socio-économiques, en les fédérant autour de diverses formes de résistance « morale » face au relativisme libéral, c'est-à-dire en concentrant les débats sur des questions religieuses et bioéthiques. D'après Bartels (2008, p. 66-78), cependant, ce n'est pas tant la classe *ouvrière* blanche qui a rejoint le camp républicain que la classe moyenne blanche non-universitaire (en particulier dans les États du sud, suite au mouvement des droits civiques). En somme, les plus pauvres savent bien où sont leurs intérêts, mais une part de la classe moyenne vote systématiquement contre ses intérêts. En 2016, cependant, il semble que la division *ethnique* ait pris davantage le pas sur la division « éthique ». Même si une majorité d'électeurs pauvres ont voté pour Clinton, Trump en a séduit davantage – les blancs en particulier – que ses prédécesseurs républicains (Slevin, 2016).

[2] McGann, 2006.

[3] Offe, 1987.

« fidélités partisanes »[1] traditionnelles, qui offraient de toute façon peu d'espoir de solidarité entre classes.

Contrairement à l'approche minimaliste de la démocratie, ainsi qu'à certaines approches procédurales, l'approche épistémique ici adoptée ne craint pas « la critique permanente des promesses déçues de la démocratie »[2]. Elle prend plutôt au sérieux cette frustration, afin d'en comprendre les ressorts et d'indiquer des moyens de rassembler les déçus de nos démocraties autour de projets de réforme émancipateurs, afin de remotiver l'action politique collective. L'esquisse de tels projets est l'ambition du quatrième et dernier chapitre de cette thèse.

[1] Manin, 1995.
[2] Saffon & Urbinati, 2013, p. 445.

4. Propositions pour des démocraties plus justes

Nous voici donc en mesure d'entamer la dernière partie de cette recherche, celle qui doit offrir des pistes de solutions face aux entraves à la poursuite démocratique de la justice qui ont été identifiées à la fin du troisième chapitre, et ce en vue d'accroître le potentiel épistémique de nos démocraties.

Il existe au moins trois manières d'agir dans ce sens. La plus répandue dans la littérature consiste à agir sur les *incitants* institutionnels. L'objectif est de façonner les institutions de manière à ce que les citoyens autant que les gouvernants soient incités à aller dans le sens de la justice, ou plus minimalement désincités à se conduire mal. La question n'est donc pas de savoir sur quels motifs ils basent leurs décisions, mais de quel type seront ces décisions. La publicité des votes parlementaires oblige par exemple les parlementaires à rendre des comptes au grand public, ce qui les incite à anticiper le jugement du public. Elle incite également à la discipline de parti, avec pour effet de réduire les risques de corruption individuelle. Peu importe, de ce point de vue, que les représentants votent pour des motifs intéressés (être réélus ou donner une bonne image d'eux-mêmes) ; l'essentiel est qu'ils ne fassent pas un usage privé du pouvoir.

La seconde voie consiste au contraire à agir sur les *motivations* des agents, en développant leur sens de la justice. C'est essentiellement l'éducation qui peut y contribuer, mais également la sphère culturelle[1]. Certaines pratiques politiques y sont aussi plus favorables que d'autres. Des délibérations pacifiques entre groupes diversifiés, par exemple, ont certainement un effet éducatif (amenant à prendre en compte le point de vue d'autrui) plus important que le simple vote anonyme dans l'isoloir. L'inconvénient de l'approche éducative est qu'elle est beaucoup plus exigeante que celle par les incitants, qu'elle prend beaucoup de temps et que son succès n'est pas garanti. Mais l'avantage est qu'elle est beaucoup plus stable. Ce qui importe en effet pour la justice, c'est que les individus aillent dans son sens de manière régulière et systématique, et non pas seulement quand ils perçoivent que c'est dans leur intérêt. Or, la meilleure façon de s'en assurer à long terme est de les motiver à agir par désir de justice plutôt que par appât du gain[2].

---

[1] Voir Nussbaum, 2011.

[2] Goodin, 1992, p. 9.

Enfin, il est possible de prévoir des *garde-fous* afin de réduire les risques de décisions injustes de la part d'une communauté politique. Si certains incitants ont une fonction de protection contre les abus ou injustices[1], je vise ici surtout les règles qui *empêchent* (plutôt qu'elles ne désincitent) certaines décisions injustes. La protection constitutionnelle de droits fondamentaux en est l'exemple par excellence[2]. De ce point de vue, on ne renonce pas nécessairement à éduquer et inciter les acteurs à faire preuve de justice, mais on s'assure que certaines limites ne puissent pas être dépassées en cas d'échec de ces stratégies plus positives[3].

Il me paraît souhaitable de combiner ces trois approches, ce qui est malheureusement rarement le cas[4]. En effet, les incitants ne suffisent pas – et en particulier ces incitants, chers aux économistes, qui se basent sur nos intérêts. Du fait qu'elle prend les acteurs tels qu'ils sont (c'est-à-dire largement égocentrés), l'approche par incitants possède un certain caractère conservateur. Elle peut en effet renforcer dans l'esprit des acteurs le sentiment qu'il est naturel et non problématique de maintenir une perspective égocentrée. Ce problème apparaît avec une certaine clarté dans le domaine de la transition écologique. Un débat oppose ainsi d'une part l'*économie environnementaliste*, qui vise à orienter les comportements des agents (supposés rationnels et maximisateurs de profit) par incitations et sanctions (en faisant payer le coût de la dégradation de l'environnement à ceux qui en sont responsables), et d'autre part l'*économie verte*, ou *écologiste*, qui tente plutôt de repenser nos modes de vie, notre rapport à la consommation, au travail, etc., afin que s'opère par l'éducation et la conscientisation une transformation positive des conduites susceptible de remédier durablement à la crise environnementale[5]. L'avantage de la première option est évidemment son efficacité à court terme. Cependant, elle possède ce défaut majeur de maintenir potentiellement les individus dans un rapport problématique à l'environnement et à la consommation, et d'être en définitive une théorie qui renforce le réel, voire une

---

[1] Voir en particulier Elster, 2013.

[2] Voir Dworkin, 1977.

[3] Ces garde-fous que constituent les droits fondamentaux peuvent également être présentés de manière plus positive, comme des aspirations ou engagements moraux collectifs.

[4] Shapiro (1999), Vermeule (2007), Van Parijs (2011) et Elster (2013) se concentrent essentiellement sur les incitants ; Dworkin (1977 ; 1996a) sur les garde-fous, bien qu'il envisage très brièvement la question de l'éducation (et encore plus brièvement le possible recours au tirage au sort en politique) dans Dworkin, 2006, p. 148 et 139.

[5] Voir Cato, 2009.

« prophétie autoréalisatrice »[1]. Dès lors, d'un point de vue normatif, une approche émancipatrice des conduites individuelles paraît préférable.

Cela ne signifie évidemment pas que l'on puisse se passer d'incitants et de garde-fous. Ceux-ci se justifient pleinement d'un point de vue conséquentialiste. On ne peut en effet pas présupposer des intentions moralement irréprochables de la part de citoyens votant sans avoir de comptes à rendre, et surtout de la part de personnes occupant des positions de pouvoir. C'est seulement l'*insuffisance* de ce type d'incitants et des garde-fous que je souhaite ici souligner.

D'autres types d'incitants peuvent avoir un effet plus positif sur les motivations. Il ne s'agit cette fois pas d'incitants à se conduire bien par appât du gain, mais d'incitants à prendre en compte autrui dans son jugement. Le fait de devoir justifier une décision devant toutes les personnes affectées, typiquement, incite à anticiper leur jugement et à prendre une décision qui soit justifiable à leurs yeux. Dans le cas de représentants politiques, la perception publique étant cruciale pour le succès électoral, il s'agira d'un incitant jouant sur l'intérêt personnel. Mais dans le cas de citoyens ordinaires ou de détenteurs de postes à responsabilité qui ne doivent pas se soucier de réélection, l'incitant jouera plutôt sur l'empathie et le sens moral[2].

On pourrait préférer l'approche par les incitants du fait qu'elle repose sur des présupposés moins exigeants. Elle ne suppose en effet ni une entente sur ce qu'est un bon citoyen (approche éducative) ni sur ce que sont des décisions injustes (garde-fous). En ce sens, elle serait à la fois moins perfectionniste et plus procédurale. Il n'est cependant pas nécessaire de mobiliser un idéal du bon citoyen pour l'approche éducative. Éduquer au décentrement constitue une visée très susceptible de consensus dès lors que toutes les morales supposent la prise en considération d'autrui[3]. Par ailleurs, la protection de certains droits fondamentaux largement reconnus ne me paraît pas non plus reposer sur des

---

[1] Si la plupart des théories économiques (et des politiques publiques) postulent des agents maximisateurs et envisagent les solutions uniquement dans ce cadre, il y a fort à parier que les agents se comporteront effectivement comme des maximisateurs de profits. Voir Arnsperger, 2010, p. 189-194.

[2] Bien entendu, on peut toujours essayer de ramener tout comportement à une rationalité intéressée (voir Elster, 2009a). On peut dire, par exemple, qu'il est dans notre intérêt d'être bien perçu par autrui. Mais dans ce cas, du moins, les motifs d'action sont moins autocentrés.

[3] La fonction sociale des codes moraux étant de supprimer ou réguler l'égoïsme (Haidt & Kesebir, 2010, p. 800).

présuppositions excessivement controversées. L'approche par les incitants me semble donc excessivement restrictive.

Et c'est en vue d'illustrer l'approche que je qualifierais de « pluraliste », que quatre propositions de réformes en vue d'évoluer vers des démocraties plus justes seront envisagées dans ce dernier chapitre. La première est d'ordre éducatif et joue donc sur les motivations ; la deuxième et la troisième sont de l'ordre des incitants institutionnels (bien qu'elles puissent avoir des effets éducatifs) ; la quatrième promeut un garde-fou. L'objectif est donc de donner une idée de la diversité des champs d'action à travers quatre exemples appartenant respectivement aux champs de l'éducation politique, de la représentation démocratique, de la participation citoyenne et des droits fondamentaux. L'articulation entre ces champs peut s'exprimer comme suit : l'éducation prépare les citoyens à la participation et au contrôle des représentants, tandis que les droits protègent les citoyens face aux échecs ou manquements potentiels de la participation et de la représentation.

Face aux injustices, l'approche est donc multidimensionnelle. On ne se fie ni aux seuls représentants ni à la seule société civile. Et on ne postule pas non plus la plausibilité que les conflits politiques puissent être surmontés par la seule diffusion d'une attitude délibérative au sein de la société. Il s'agit à la fois d'éduquer et d'inciter les plus avantagés à se soucier des plus désavantagés (§ 4.1 et 4.3), et de renforcer le pouvoir des plus désavantagés, leur capacité de défendre leurs intérêts (§ 4.4 et, dans une moindre mesure, 4.2) – et ce dans un contexte où la démocratie ne se joue pas à l'échelle adéquate (§ 4.5), les institutions démocratiques nationales n'étant plus adaptées à la réalité de la mondialisation.

Bien entendu, il y a une part d'arbitraire dans la sélection des quatre propositions retenues. Il en existe en effet une multitude d'autres qui auraient pu faire l'objet d'un examen approfondi[1]. Outre la visée de diversité, un autre critère a cependant guidé cette sélection : la généralité. Si le critère de l'impartialité se veut susceptible d'entrer dans l'évaluation de tout projet de réforme politique, quel que soit le contexte, les circonstances les plus favorables à l'impartialité peuvent varier en fonction du contexte. Comme le dit Mill, la meilleure forme de gouvernement est celle qui, dans des circonstances données, promet les meilleures conséquences à court et long terme[2]. Or, les quatre propositions qui seront faites dans ce chapitre sont suffisamment générales pour pouvoir s'appliquer dans une grande variété de contextes politiques. Elles gagnent

[1] Voir notamment Van Parijs, 2011 ; Vermeule, 2007 ; Elster, 2013.

[2] Mill, 1861, p. 186.

cependant en plausibilité dans des pays où la préservation de la paix civile n'est pas l'enjeu premier, où les institutions sont suffisamment établies pour que ces considérations minimalistes laissent place à des attentes de justice sociale de la part des citoyens, et où l'offre de partis est suffisamment diversifiée pour que ces attentes puissent effectivement influencer ceux-ci.

Je voudrais enfin faire une précision sur l'ambition de l'approche ici adoptée. Elle cherche à se frayer un chemin entre le minimalisme et l'idéalisme pur. Certaines approches minimalistes, telles que développées notamment par Vermeule et Elster[1], sont entièrement compatibles avec le cadre de travail que je cherche à développer. Les résultats qu'elles visent contribueront en effet à davantage d'impartialité. Il me semble toutefois utile de présupposer qu'on peut faire davantage, à l'avenir, que des retouches marginales de nos institutions. S'il est important de connaître les limites du gouvernement démocratique afin d'éviter les appels démagogiques à des changements en réalité impossibles[2], il est également crucial de pouvoir mobiliser les citoyens derrière des projets ambitieux, sur lesquels ils puissent baser leurs espoirs de changement et à travers lesquels ils puissent exprimer leur insatisfaction par rapport à l'état actuel du monde. Qui plus est, comme le dit Rawls, « les limites du possible ne sont pas données par le réel »[3]. Dans l'incertitude face à ce qu'il est possible d'obtenir par la lutte politique et étant donné l'ampleur des injustices existantes, mieux vaut viser un peu trop haut qu'un peu trop bas.

Cela étant, sans préjuger de la possibilité d'un bouleversement de civilisation à long terme, j'ai choisi de me focaliser ici sur des projets de réformes de l'ordre de l'utopie réaliste chère à Rawls[4]. Cela signifie que je prendrai – d'une manière inévitablement arbitraire – certaines contraintes comme données. Je ne défendrai pas, par exemple, un système de vote idéal, qui inclurait toutes les personnes affectées par la décision, et/ou qui accorderait à chaque personne un pouvoir de vote proportionnel à la mesure dans laquelle ses intérêts sont affectés par la décision à prendre[5]. Je partirai plutôt du principe qu'en l'état actuel des choses, les procédures de décision excluent le plus souvent certaines des parties affectées et que la règle de majorité constitue un pis-aller inévitable.

Plus fondamentalement, je prends également comme contrainte le système capitaliste de propriété privée des moyens de production. Il est

---

[1] Vermeule, 2007, ch. 1 ; Elster, 2013.
[2] Voir la conclusion de Przeworski, 2010.
[3] Rawls, 1999 (trad. fr. 2006, p. 25).
[4] Rawls, 1999.
[5] Brighouse & Fleurbaey, 2008. Voir § 3.3.A.

fort possible que l'idéal d'impartialité soit mieux respecté dans une société où les moyens de production seraient collectivisés et où les inégalités de revenu ne s'expliqueraient que par des différences de besoins, de temps de travail ou de pénibilité du travail. La question qui m'occupe, cependant, est comment avancer vers la justice en partant d'un contexte capitaliste comme le nôtre.

C'est une des raisons pour lesquelles je ne mobilise pas une définition très exigeante de la démocratie. Dans la tradition socialiste, par exemple, il n'y a de démocratie véritable que quand les citoyens possèdent un pouvoir de contrôle sur l'ensemble des institutions sociales[1]. La propriété privée des moyens de production, de ce point de vue, est incompatible avec l'idéal démocratique, puisqu'elle concentre le pouvoir économique (et à travers lui un pouvoir social et politique important) dans quelques mains, qui n'ont pratiquement pas de comptes à rendre. Je reconnais pour ma part une tension fondamentale entre démocratie et capitalisme[2] – a fortiori entre démocratie et capitalisme financier –, mais je m'intéresse aux manières de poursuivre la justice dans ce contexte non idéal. C'est pourquoi je rejette l'approche circulaire qui fait de la justice sociale un prérequis pour la démocratie véritable. Certes, l'égalité politique véritable requerrait une importante égalisation socio-économique. Mais comme le souligne Iris Young, adopter cette approche revient à affirmer, comme certaines théories idéales de la délibération, que pour devenir juste, une démocratie doit déjà être juste[3]. En réalité, poursuit Young, « les groupes opprimés et désavantagés n'ont pas d'autre alternative que le combat pour une plus grande justice dans des conditions d'inégalité »[4]. L'objectif de ce dernier chapitre est donc d'identifier comment orienter les institutions démocratiques, dans la limite (incertaine) de ce qui peut obtenir dans un relativement court terme un soutien majoritaire, en vue d'évoluer vers une société juste dans le long terme.

Les contraintes du réel expliquent en partie également le fait que je n'aborde pas, dans les sections qui suivent, la question de la régulation du rôle de l'argent en politique, pourtant identifiée comme une entrave centrale à l'impartialité dans le chapitre précédent (§ 3.6.A). Qui plus est, je n'ai rien d'original à dire à ce sujet. En 1861, déjà, Mill avait vu clair sur la question, lui qui se demandait de quelle valeur pouvait être la représentation si ceux qui dépensaient le plus pour leur campagne étaient élus et

[1] Cunningham, 1987, p. 26-28.
[2] Voir également Fleurbaey, 2006.
[3] I. Young, 2000, p. 35.
[4] I. Young, 2000, p. 50.

si les représentants pouvaient être corrompus[1]. L'essentiel était déjà dit. Il existe par ailleurs toute une littérature sur le sujet aujourd'hui[2], à laquelle je n'ai rien à ajouter. Tout ce que je peux souligner, c'est que, bien que les obstacles soient considérables[3], réguler l'influence de l'argent en politique est un objectif d'une importance cruciale. Cela étant dit, je me tourne vers le champ de l'éducation.

4.1. Éducation

Il y a deux manières principales dont l'éducation publique peut contribuer à la justice. La première consiste à égaliser les capacités des citoyens, c'est-à-dire leur *earning potential*, de manière à égaliser les chances et contenir à la source les futures inégalités de revenu. Il s'agit d'une mission prépondérante de l'enseignement. Cependant, même une fois éliminées toutes les inégalités sociales, on se heurterait encore à cette limite que constitue l'inégale répartition naturelle des talents. Tout le monde ne naît pas avec le même potentiel. Une augmentation de la qualité générale de l'enseignement, y compris de la remédiation, n'empêchera donc pas les inégalités. L'éducation étant un bien positionnel, la position relative d'une personne importe plus que sa position absolue. Qui plus est, les talents sont très inégalement valorisés par le marché, et plus se développe l'éducation publique, plus augmente le degré de qualification moyen, plus apparaissent des inégalités de compétences entre élèves face à des tâches très complexes. Or, le degré grandissant de spécialisation étant socialement bénéfique, nul ne souhaite limiter l'acquisition par les bons élèves de compétences très développées qui ne manqueront pas de les privilégier sur le marché de l'emploi[4]. De ce point de vue, l'éducation publique fait face à deux missions en conflit : 1) égaliser les chances et 2) développer au maximum le potentiel de chacun. Tant que les revenus des citoyens seront déterminés par le marché, l'éducation publique contribuera donc à nourrir les inégalités de revenu. Cette tendance pourra

---

[1] Mill, 1861, p. 166-167. En conséquence de quoi il suggérait de limiter fortement le coût d'entrée en politique et les dépenses de campagne (p. 313-316).

[2] Voir notamment Ackerman & Ayres, 2002 ; Lessig, 2011.

[3] Przeworski (2010, p. 97) considère par exemple que la corruption de la politique par l'argent constitue une caractéristique structurelle de la démocratie dans des sociétés inégales d'un point de vue économique. En effet, bien qu'une certaine régulation soit possible, il existe une infinité de moyens par lesquels l'argent peut pénétrer dans le système économique.

[4] Przeworski, 2010, p. 90.

être adoucie par une égalisation des chances, à potentiel égal, mais l'inégalité fondamentale de la chance[1] persistera étant donné l'inégalité des potentiels[2]. En outre, l'amélioration de la qualité de l'enseignement dans un contexte national ne manquera pas de creuser les inégalités au niveau mondial.

En raison de ces limites au potentiel de justice de l'éducation publique, celle-ci doit également contribuer à la diffusion d'un véritable *ethos* de justice dans la société, c'est-à-dire une volonté d'agir selon des principes qui soient justifiables devant toutes et tous[3]. Tandis qu'elle arme inégalement les individus face aux aléas du marché, elle doit leur inculquer un sens de la solidarité susceptible d'atténuer les inégalités de marché par des politiques redistributives. Idéalement, personne ne devrait sortir de l'école publique en pensant qu'il ou elle mérite de gagner plus d'argent que les autres. Personne ne devrait dériver un sentiment de supériorité de la possession de compétences plus valorisées par le marché. Et la réflexion sur l'arbitraire moral des talents devrait s'élargir à une réflexion sur l'arbitraire moral des frontières, puisqu'à peu près deux tiers de nos revenus professionnels seraient déterminés par notre pays de naissance[4].

Cette éducation *à la justice* requiert deux composantes, qui seront analysées dans ce qui suit : une éducation au décentrement, ainsi qu'une compréhension critique de la réalité sociale. Ceci en vue de remédier à deux entraves à l'impartialité identifiées à la fin du troisième chapitre : le manque de décentrement et le manque de compréhension de la réalité sociale. Bien entendu, ces deux composantes n'épuisent pas les missions de l'éducation publique[5] ni sa contribution à la poursuite de la justice. Eu égard à l'importance de la confiance mutuelle et de l'empathie pour le décentrement, il est également important que l'éducation publique vise le développement de ces sentiments de solidarité et l'élargissement du cercle des personnes auxquelles s'adressent ces sentiments. Il s'agit sans doute là d'une compétence transversale à plusieurs cours[6] et qui requiert l'aide de supports artistiques[7], de rencontres avec des publics précarisés ou

[1] Sur cette distinction, voir plus haut, § 2.5.C.
[2] Voir notamment Dubet, 2004.
[3] Voir plus haut, § 2.1.C.
[4] Milanovic, 2016, p. 5.
[5] Gutmann (1987, p. 287) suggère néanmoins de façon convaincante que l'éducation politique a priorité, d'un point de vue moral, sur tous les autres objectifs attachés à l'éducation publique.
[6] Bien qu'il existe dans l'enseignement public danois un cours spécifique visant le développement de l'empathie. Voir Bouillon, 2017.
[7] Voir Nussbaum, 2011 sur la contribution des arts et lettres au développement de l'empathie.

stigmatisés, de visites de centres d'accueil pour demandeurs d'asile, etc. Par ailleurs, l'ouverture à la diversité des cultures et convictions, le développement du respect et de la tolérance, la valorisation de la différence dans la construction d'un horizon commun[1] sont des compléments indispensables du travail intellectuel de décentrement, même si je n'aborderai pas ces aspects dans ce qui suit. Enfin, on pourrait aussi légitimement poser la question de la responsabilité de l'éducation publique en ce qui concerne le façonnement des habitudes de consommation des élèves, eu égard aux enjeux de la justice entre les générations[2].

Je ne livre donc ici qu'*un* point de vue sur l'éducation citoyenne. Celui-ci pourrait être qualifié de « rationaliste », dans le sens où l'accent est mis sur les dispositions cognitives des élèves : leurs capacités de raisonnement moral et d'interprétation de la réalité sociale. Cependant, privilégier un tel point de vue n'empêche pas d'être conscient de l'impact limité de la rationalité sur la disposition à *agir* moralement[3]. L'éducation ici prônée doit assurément être complétée par le développement de *sentiments* moraux et d'*habitudes démocratiques*, même si je n'en parlerai pas davantage dans ce qui suit.

L'idée fondamentale qui guide la poursuite de la justice par l'éducation est que la démocratie n'est pas réductible à une compétition entre élites pour le pouvoir et que l'*input* provenant des citoyens constitue un déterminant décisif du potentiel de justice des démocraties. Une analyse synchronique peut donner l'impression que les élites gouvernantes déterminent seules l'agenda politique, mais une perspective historique montre clairement que quand les masses pressent avec conviction dans un sens, les lignes politiques évoluent dans le même. Comme l'humoriste états-unien Will Rogers le rappelait au Président Hoover en son temps, si le peuple a faim, il mangera, quoi qu'il en soit du budget de l'État ou de l'avis de Wall Street[4]. L'élection de Donald Trump en 2016 témoigne également du pouvoir des masses : les élites ont beau s'allier contre un candidat, si ce dernier répond (même d'une manière pauvre et illusoire) aux préoccupations du plus grand nombre, il sera élu.

A. Une éducation au décentrement

La qualité de l'*input* des citoyens, d'un point de vue moral, dépend pour grande partie du degré de décentrement dont ils font preuve. Si chacun

[1] Guibet-Lafaye, 2009, p. 141-142.
[2] Zwarthoed, 2015.
[3] Voir Leming, 1981.
[4] Cité dans Goodin, 1992, p. 16.

vote et agit de façon strictement intéressée, aucune main invisible n'ordonnancera les votes d'une manière qui contribue spontanément à la justice. La poursuite de la justice comme impartialité, nous l'avons vu (§ 2.1.C), requiert le décentrement individuel, dans le domaine politique en particulier. Il est en effet essentiel que les citoyens (du monde) se soucient les uns des autres et soient capables de situer leurs actes sous un angle collectif – qu'ils comprennent, par exemple, comment leurs actions individuelles peuvent contribuer à la crise écologique ou à sa solution, à la reproduction des injustices ou à leur réduction.

Or, qu'indiquent la psychologie et la sociologie politiques ? Que les citoyens semblent voter de façon sociotropique, c'est-à-dire sur base de considérations qui concernent la société dans son ensemble plutôt que des intérêts particuliers (§ 3.4.A). Il y a diverses explications possibles de ce phénomène. 1) Une norme sociale largement partagée et internalisée par les acteurs qui condamne l'usage instrumental-stratégique du pouvoir politique[1]. 2) L'hypothèse de l'« altruisme bon marché » : puisque notre vote individuel a généralement peu d'effet, autant se donner bonne conscience en étant altruiste[2]. 3) Le rôle joué par le biais de complaisance déjà évoqué, qui fait que nous aimons nous percevoir comme décentrés même si nous rationalisons nos intérêts – ce qui renforce la seconde explication.

La prévalence d'une telle attitude de décentrement dans l'acte de vote doit être interprétée comme un signe encourageant du point de vue de l'impartialité, mais certainement pas comme une donnée suffisante. Le manque de décentrement tel qu'il se manifeste dans le biais national et le court-termisme, notamment, a été analysé au chapitre précédent (§ 3.6.B). Ce qu'il importe de comprendre, c'est que le décentrement est un processus graduel[3], qui vise une certaine impartialité, et que l'adoption d'une attitude minimalement décentrée ne suffit donc pas d'un point de vue moral. Il ne suffit par exemple pas, nous l'avons vu, de relier son

[1] On considère généralement cette norme comme ayant beaucoup plus d'emprise en public qu'en privé (Elster, 1986 ; 1994 ; Goodin, 1992, ch. 7). On pourrait donc s'étonner de son emprise dans l'isoloir. Cela témoigne à mes yeux de la force morale de cette norme.

[2] Une étude empirique de Feddersen, Gailmard et Sandroni (2009) va dans ce sens, en montrant que les électeurs deviennent de plus en plus égocentrés à mesure que le poids de leur voix augmente. Or, dans des élections nationales, la probabilité d'avoir un impact étant faible, les motivations éthiques l'emportent souvent sur les motivations strictement intéressées. Voir aussi J. Brennan, 2011, p. 163.

[3] Qui opère spontanément à travers le développement de l'enfant (Piaget, 1964), mais qui n'est pas pleinement accompli à l'âge adulte et qui peut être stimulé tout au long de la vie. Voir Vandamme, 2017a.

intérêt à celui de ses concitoyens, de chercher ce qui bénéficie à tous, l'avantage mutuel étant potentiellement distinct de l'impartialité[1] (en particulier si l'on tient compte des générations futures). Or, c'est bien une forme d'avantage mutuel que poursuivent la plupart des citoyens à travers leur vote : l'intérêt national[2]. Comme je l'ai déjà souligné, c'est faire preuve d'un décentrement insuffisant. Ce qui est juste se distingue en effet potentiellement de l'intérêt public ou national en ceci que ce n'est pas *nécessairement* dans l'intérêt (même « bien compris ») de tous. Si nous désirons la justice, ce n'est pas *parce que* c'est dans notre intérêt, mais parce que nous nous sentons obligés vis-à-vis d'autrui. Dès lors, plutôt que de relier notre intérêt à celui de nos concitoyens, il convient plutôt de nous interroger sur les effets des politiques qui trouvent grâce à nos yeux et d'examiner à qui elles bénéficient réellement, ou quelle vision du monde particulière elles favorisent. Encore une fois, on trouvera parfois une convergence entre son intérêt propre et ce que réclame la justice. Mais la visée de l'éducation au décentrement est d'inculquer la priorité du juste[3] sur l'intérêt, ainsi que la volonté d'agir selon ce principe[4].

Comment s'y prendre ? Il existe de multiples opérations mentales par lesquelles un individu peut se décentrer. La plus simple consiste à se mettre à la place d'autrui, exercice facilité par le sentiment plus ou moins spontané d'empathie. Les philosophes en ont inventé ou analysé d'autres, cependant. Hume et Smith proposent d'imaginer comment un spectateur éloigné et impartial jugerait nos normes et coutumes[5]. Kant suggère que la clef de la moralité consiste à universaliser la maxime de son action, afin d'évaluer si l'on pourrait vouloir que tous agissent de la sorte[6]. Arendt, inspirée par le Kant de la *Critique de la faculté de juger*, voit dans le désintéressement caractéristique de l'attitude du spectateur face à une œuvre d'art, et dans la pensée élargie qu'elle induit, les fondements du jugement moral et politique[7]. Rawls, inspiré d'Harsanyi, propose une situation hypothétique dans laquelle tout individu, ignorant sa position

---

[1] Voir § 2.1.D et 3.2.A.

[2] Kinder & Kiewiet, 1981 ; J. Brennan, 2011, ch. 7.

[3] Et non pas du bien public comme le suggère Guibet-Lafaye, 2009, p. 134. Pour le reste, je me retrouve largement dans sa vision de l'éducation à la citoyenneté.

[4] Je n'aborderai cependant pas ici la question de la motivation à agir selon les principes que l'on reconnaît comme justes. Il s'agit certainement d'une visée éducative cruciale, mais beaucoup plus difficile à stimuler que le décentrement lui-même, puisqu'elle se heurte au problème de la faiblesse de volonté. Voir Elster, 2009b.

[5] Smith, 1759 ; Sen, 2009.

[6] Kant, 1785.

[7] Arendt, 1972 ; 1991.

sociale et sa conception de la vie bonne, doit sélectionner les meilleurs principes de justice[1]. Scanlon suggère de nous imaginer plutôt cherchant l'entente avec l'ensemble des personnes concernées dans une discussion libre et sans contrainte[2]. Toutes ces expériences de pensée, qui peuvent être mobilisées en classe, contribuent au développement chez chacun d'une « attitude communicationnelle »[3] marquée par l'ouverture à autrui.

Bien entendu, ces formes de « délibérations intérieures »[4], pour échapper aux pièges du monologisme (les biais et la représentation erronée des intérêts et aspirations d'autrui, notamment) doivent être complétées par l'exercice de la délibération *collective*, en classe, avec pour modèle philosophique l'éthique habermassienne de la discussion et pour méthode pédagogique la discussion à visée démocratique et philosophique[5]. Selon cette perspective, la discussion favorise le décentrement en poussant à l'adoption de rôles, en obligeant à comprendre les objections d'autrui, à les intégrer, à réévaluer ses propres convictions, à les délester de ce qui s'est vu raisonnablement rejeter, etc. Au-delà de cette dimension purement « cognitive », la communication effective permet également une ouverture aux récits d'autrui, la forme narrative étant souvent plus apte que les arguments à exprimer la singularité d'une histoire personnelle et d'une situation, ainsi qu'éventuellement les souffrances qui en découlent[6]. Eu égard à ce rôle formateur fondamental de la discussion pour la rationalité morale, l'éducation citoyenne passe par l'enseignement d'une certaine éthique de la communication. Sa visée serait la « probité » intellectuelle, au sens donné au terme par Édouard Claparède, c'est-à-dire le respect des principes de non-infaillibilité (chacun peut être dans l'erreur), non-opportunisme (ne pas adapter ses convictions à ses intérêts), réciprocité (ce qui vaut pour les autres vaut pour moi aussi) et impartialité[7], principes auxquels on pourrait ajouter l'égalité de parole, d'écoute, d'autorité dans la discussion et autres règles de courtoisie discursive.

De ce point de vue, l'éducation au décentrement se distingue de l'éducation à l'argumentation, qui constitue déjà une des visées fondamentales de l'éducation publique. Elle en est le complément essentiel du point de vue moral. On peut en effet argumenter brillamment des idées profondément injustes, tout comme l'exercice solipsiste de l'argumen-

---

1 Rawls, 1971.
2 Scanlon, 1982 ; 1998.
3 Ferry 1991b, p. 146-147.
4 Goodin, 2003.
5 Herla, 2013.
6 Ferry, 1991a, ch. 4 ; 1996.
7 Claparède, 1940, cité dans Meirieu, 1991, p. 152.

tation (ou la discussion dans un groupe trop homogène) peut renforcer les biais et les convictions erronées. Pour que l'argumentation pénètre le champ de la rationalité morale, il faut lui adjoindre 1) l'échange, obligeant au décentrement des perspectives et 2) l'attitude communicationnelle de décentrement, exercée par les expériences de pensée déjà évoquées.

Cela implique de repenser ou de compléter l'exercice scolaire traditionnel de la dissertation. Bien souvent, les enseignants se concentrent uniquement sur la forme du raisonnement ou sur l'appropriation d'idées enseignées, et bien trop peu sur le contenu plus personnel des argumentations, prétextant le respect de la pluralité des opinions. Or, éduquer au décentrement implique de renoncer au relativisme moral. Ce serait une abdication intellectuelle grave de se résigner à présenter comme un fait indépassable la pluralité des conceptions du juste et des normes morales. Il convient d'abord d'apprendre à distinguer convictions privées et raison publique (avec toutes les nuances qu'implique une telle distinction), puis à confronter les unes aux autres les normes à prétention publique et apprendre à les évaluer à l'aune de ce critère normatif décisif qu'est le décentrement : plus une norme est décentrée, plus elle est susceptible de recevoir l'assentiment raisonnable de tous. Pour cette raison, l'enseignant[1] ne doit pas se limiter à évaluer la forme d'une argumentation, mais doit chercher à mettre en évidence, pour que l'élève puisse les dépasser, les divers biais et préjugés qui habitent son propos.

Pour ne pas demeurer uniquement dans l'abstraction et afin d'illustrer les considérations théoriques qui précèdent, considérons maintenant un exemple de parcours pédagogique visant l'éducation au décentrement[2]. Imaginons ici une classe de l'enseignement secondaire supérieur (ou lycée)[3], au public culturellement et socialement mixte (ce qui est évidemment crucial pour le décentrement[4]). Profitant de cette circonstance, l'enseignant du cours de philosophie, de citoyenneté ou de morale viserait à amener sa classe à produire une réflexion individuelle et collective sur la

[1] Terme à entendre évidemment au sens épicène.

[2] Je suis redevable envers Anne Pelsser pour notre travail en commun sur ce parcours pédagogique.

[3] Les idées générales proposées sont également valables pour le degré secondaire inférieur (ou collège) et pour l'enseignement primaire, mais demandent évidemment à être adaptées en fonction de l'âge. Pour un exemple de méthode de formation du jugement moral par la discussion avec un public de 5 à 12 ans, voir Leleux, 2009.

[4] En particulier en raison de la tendance des discussions dans des groupes homogènes à polariser le groupe et à renforcer ses biais et préjugés initiaux. Voir Sunstein, 2000 ; Manin, 2011 ; Landemore, 2013. Ceci constitue d'ailleurs un argument puissant en faveur de la mixité scolaire.

question des migrations et de la diversité culturelle – enjeu majeur de notre époque.

Le premier exercice proposé serait une production écrite dans laquelle chacun se mettrait à la place d'un autre, le plus différent possible, en imaginant à lui et à sa famille un récit de vie qui expliquerait les raisons pour lesquelles il se trouve aujourd'hui dans tel pays et comment il le vit (quel est, par exemple, le regard que la société pose sur lui et réciproquement). Cela peut se faire sur base des récits de vie réels des élèves ou, s'ils se connaissent déjà bien ou si l'on ne souhaite pas les obliger à dévoiler des informations aussi personnelles, sur base de photos d'inconnus. Ensuite, par deux, les élèves ayant échangé leurs positions respectives (ou ayant travaillé sur base de la même image) se regroupe-raient et échangeraient leurs productions, lisant chacun celle de l'autre puis la confrontant à la vérité, en essayant notamment d'identifier ensemble les préjugés culturels ou positionnels ayant affecté le jugement. Dans un second temps, après avoir expliqué aux élèves que le récit seul ne peut faire office d'argument valide dans une discussion[1], l'enseignant leur demanderait de construire un propos argumenté sur base des récits, en relevant les raisons qu'ils ont identifiées pour expliquer la migration ou la non-migration de l'un et l'autre. Chaque groupe de deux ayant alors décidé de ce qui serait rapporté à la classe (en excluant éventuellement, dans le premier scénario, ce qui apparaît comme trop intime), présenterait son rapport devant tout le monde. Enfin, la classe tirerait, avec l'enseignant, les conclusions générales de l'expérience. On évoquerait, d'une part, les préjugés individuels et culturels, en soulignant à la fois le caractère inévitable des biais positionnels et la possibilité du décentrement. D'autre part, après avoir distingué les bénéfices des migrations ainsi que les souffrances et difficultés liées au phénomène, on examinerait dans leur diversité et leurs tendances lourdes les problèmes qui sont à l'origine et ceux qui sont la conséquence des nombreuses migrations forcées qui caractérisent l'époque.

Le deuxième exercice consisterait en une argumentation écrite sous voile d'ignorance, où chacun devrait proposer, par exemple, trois règles concernant l'organisation du rapport entre les différents pays du monde (sans savoir, donc, auquel on appartient ni quelle est notre situation sociale), pour remédier aux problèmes qui ont été identifiés dans le

[1] S'il peut être très efficace d'un point de vue émotionnel, le récit se révèle inapte à nourrir une argumentation valide. En effet, centré sur une histoire ou une expérience personnelle, on ne peut lui opposer de contre-argument. Dès lors, il est essentiel que les élèves parviennent à placer leurs expériences personnelles au sein d'une réflexion plus globale, à portée universalisable.

premier exercice. Dans la correction de l'exercice, l'enseignant veillerait à évaluer le degré de décentrement des arguments et à identifier ce qui, dans les idées émises, repose sur la position (géographique et socio-économique) que l'élève occupe dans la société mondiale. Ces corrections seraient ensuite transmises aux élèves, qui auraient pour tâche de préparer le troisième exercice à venir en reconstruisant ceux de leurs arguments qui auraient été malmenés par l'enseignant – en les améliorant ou en les modifiant.

Le troisième exercice prendrait la forme d'un débat « public », dans la classe, régulé par l'enseignant[1], où l'on donnerait successivement la parole à chacun pour proposer au collectif les idées formulées seul. Après chaque prise de parole individuelle, on demanderait les réactions constructives de la classe. Tout le monde ayant pris la parole, les élèves, chargés de prendre note des propositions qui leur paraîtraient les plus intéressantes, choisiraient individuellement, mais devant tous, l'idée *autre que la leur* (ou la leur plus une autre) qu'ils auraient retenue comme la plus intéressante. L'enseignant ferait alors apparaître au tableau, pour clôturer le débat, des ensembles regroupant les idées compatibles les plus plébiscitées.

À partir de là, deux issues sont possibles. La première, la plus audacieuse, vise à chercher tous ensemble un consensus raisonnable, à l'instar des modèles habermassien et scanlonien. À charge alors pour l'enseignant de définir et d'expliquer la notion de « raisonnable », selon les critères de faillibilité, réciprocité, impartialité et non-opportunisme mentionnés plus haut. La seconde option, plus aisée, prend acte de l'impossibilité (liée au temps imparti ?) du consensus, et fait procéder à un vote, en évoquant les limites de la règle de majorité. Dans tous les cas, il peut être formateur d'aboutir à une recommandation collective, à publier dans une brochure de l'école, à médiatiser ou, pourquoi pas, à envoyer à des politiciens.

Une dernière opération potentiellement intéressante pour l'enseignant consiste alors à demander aux élèves (éventuellement par le biais d'un questionnaire anonyme, pour encourager la franchise) lesquels ont changé d'avis après le premier ou le second exercice. Cela doit lui permettre soit de tirer des conclusions devant la classe, preuves à l'appui, sur l'importance de la discussion dans la résolution des conflits d'opinion et la quête d'impartialité morale, soit de remettre en question la manière dont le

[1] Tout ce qu'il peut déléguer aux élèves, à cet égard, est bénéfique. Il est en effet préférable d'éviter la posture autoritaire du régent du débat, qui n'existe normalement pas dans le débat public démocratique. Mais il convient évidemment, pour l'exercice, de veiller à la courtoisie discursive, à l'égalité de parole et d'écoute, ainsi qu'à la progression du débat.

parcours a été mené et d'évaluer si le problème réside dans la procédure ou dans la tension entre l'idéal et le réel, la justice et la démocratie – le fait que nous ne sommes pas égaux et que nous avons tendance à nous accrocher à nos avantages.

B. Une compréhension critique de la réalité sociale

Le citoyen éclairé, figure utopique, est quelqu'un qui se préoccupe du sort d'autrui et est capable de se décentrer par rapport à ses intérêts et sa vision du monde. C'est également quelqu'un qui connaît ses droits et ceux des autres. Mais en outre – et c'est moins souvent souligné – il doit être capable de déceler les enjeux de politiques publiques concurrentes et leur impact sur autrui et sur l'environnement, les mécanismes fondamentaux de l'économie et le façonnement social des comportements individuels. Car en l'absence de ces connaissances critiques, les électeurs les plus décentrés qui soient peuvent néanmoins promouvoir des politiques injustes. Bien souvent, en outre, des politiques concurrentes sont toutes revêtues d'une apparence impartiale (ou mutuellement avantageuse), et leur impartialité réelle dépend de facteurs socio-économiques qu'il faut comprendre pour être capable de poursuivre réellement l'impartialité[1]. Pour cette raison, l'éducation citoyenne ne peut pas se réduire à une éducation morale ou philosophique (ni juridique). Se questionner, se décentrer, entrer en débat constituent des capacités citoyennes capitales. Toutefois, elles ne pourront amener davantage de justice sociale que si elles s'exercent sur une série de savoirs citoyens fondamentaux.

Il est en effet nécessaire d'être capable d'articuler les valeurs auxquelles on croit, les normes que l'on défend, avec une appréciation correcte des faits sociaux et des politiques qui promeuvent effectivement nos valeurs et normes. J'ai déjà évoqué dans le chapitre précédent (§ 3.6.D) l'exemple de la surévaluation de l'impact de la responsabilité personnelle sur les trajectoires sociales. En l'occurrence, il existe une norme morale largement partagée recommandant la solidarité avec les malchanceux. Pourtant, en fonction de l'appréciation que l'on se fait des causes de la pauvreté (facteur principal déterminant le soutien populaire envers les politiques sociales[2]), on peut en venir à défendre des politiques ayant des impacts totalement différents sur les opportunités des plus pauvres. Une erreur d'appréciation des faits peut ainsi nous faire défendre une politique qui bafoue nos principes.

---

[1] Roemer, 1999, p. 60-61.

[2] Bowles & Gintis, 2008.

Un autre exemple frappant de mésinformation, déjà évoqué brièvement plus haut (§ 3.6.E), est le rejet en 2001 par une majorité de citoyens des États-Unis de la taxe sur le transfert de propriété (*estate tax*), qui ne concernait que les 2% les plus riches de la population. L'opposition de l'opinion publique face à cette taxe était et est toujours considérable, alors même qu'une majorité des citoyens se disent favorables à l'égalité des chances et montrent davantage de sympathie pour les classes pauvre et moyenne que pour les plus riches[1]. Même parmi les bas revenus se disant favorables à davantage de dépenses gouvernementales et disant regretter l'augmentation des inégalités et le manque de taxation des plus riches, 63% se montraient à l'époque défavorables à cette taxe[2]. Or, puisque la réforme n'avait aucun impact financier direct sur eux (et certainement aucun impact positif à long terme), les conditions étaient favorables à l'évaluation la plus impartiale de la réforme[3]. Il n'en fut rien ; la taxe fut abrogée (temporairement, en raison de contraintes légales).

Cet exemple est particulièrement éloquent, du fait que ce sont à la fois les intérêts et les normes de la majorité des citoyens qui militent pour le maintien de cette taxe, et pourtant ils sont une majorité à soutenir son abrogation. Les explications de cette hostilité sont certainement multiples, et certaines nous échappent sans doute. Mais ce qui est clair, c'est que la mésinformation joue un rôle prépondérant. Nombreux sont en effet ceux qui ignorent le fait que cette taxe ne concerne que les 2% les plus riches de la population. Beaucoup surestiment largement la probabilité d'être un jour soumis à cette taxe. Beaucoup d'autres, enfin, ne perçoivent pas la manière dont la transmission de grandes propriétés par l'héritage constitue une entrave à l'égalité des chances qu'ils appellent de leurs vœux.

Ceci donne une idée de l'ampleur du chantier de l'éducation citoyenne ou politique[4] – et pas seulement aux États-Unis. Outre les capacités de jugement, il faut développer les capacités de compréhension de la réalité sociale. Comment naissent et se reproduisent les inégalités ? Pourquoi nous fions-nous aux marchés pour réguler nos échanges économiques ?

---

[1] Bartels, 2008, ch. 7.

[2] Bartels, 2008, p. 202.

[3] Forsé et Parodi (2004) montrent de manière convaincante, sur base d'études empiriques, combien le désintéressement favorise l'impartialité de jugement sur les questions politiques.

[4] Cette mission d'information et d'éducation touche d'ailleurs, au-delà de l'éducation publique, à la régulation et au financement des médias par les autorités publiques. L'offre d'une information de qualité aux citoyens ne se fera pas sans soutien financier de la part de l'État. On ne peut en effet pas supposer que les citoyens sont prêts à payer directement eux-mêmes le prix d'une information de qualité. Tous les organes de presse en font aujourd'hui l'expérience.

Quelle est notre responsabilité dans la dégradation continue de l'environnement ? Quelles sont les causes et conséquences des migrations ? Comment naissent les stéréotypes et préjugés ? Qu'est-ce qui distingue les différents partis politiques ? Pourquoi devons-nous payer des impôts ? Aborder toutes ces questions cruciales implique de faire une place beaucoup plus importante, dans les programmes de cours existants – ou au sein d'un nouveau cours spécialement dévoué à cette mission[1] – aux sciences sociales telles que l'économie, la sociologie, la science politique ou encore la psychologie sociale. Et ce, dans le but de développer cette compétence fondamentale qu'est la capacité de comprendre les mécanismes du monde dans lequel on évolue[2].

Ce faisant, il faut avoir conscience du fait que l'information brute ne suffit pas. On remarque en effet que les informations pertinentes pour le jugement politique sont assimilées très différemment selon les préconceptions idéologiques. Par exemple, confrontés aux chiffres de l'augmentation des inégalités, la plupart des progressistes en viennent à reconnaître cette augmentation, tandis que le nombre de conservateurs qui reconnaissent ce fait *diminue*. Autrement dit, les conservateurs sont plus proches de la vérité, sur ce sujet, quand ils sont mal informés ! Cela s'expliquerait par une méfiance vis-à-vis des élites intellectuelles, poussant les publics conservateurs à croire que ces élites veulent les faire penser de telle ou telle manière[3]. C'est une donnée à prendre en compte pour les enseignants, qui peuvent de manière similaire être perçus comme biaisés par les élèves. On peut également voir dans ce phénomène de refus de l'information une réaction de défense face à la déstabilisation que provoque une information remettant en question un système de croyances. Cette déstabilisation est nécessaire dans le développement de l'élève, mais elle ne peut être obtenue que dans un contexte de classe où les élèves sont en confiance et ne se sentent pas attaqués dans leurs opinions. Il faut donc d'abord créer ce climat de confiance, ce qui prend du temps.

---

[1] Dworkin (2006, p. 148) propose l'introduction d'un cours obligatoire de « Politique contemporaine ». En Belgique, c'est la voie d'un cours de « Philosophie et citoyenneté » qui a été empruntée. Une alternative, que je défendais (Vandamme, 2014b), était un cours d'« Éthique et société ». Mais en réalité, le nom importe bien moins que le contenu, ici discuté.

[2] Cette compétence étant requise de la part de tout citoyen, elle ne peut évidemment pas être cantonnée à l'enseignement général, au détriment de l'enseignement technique et professionnel, comme c'est malheureusement souvent le cas (Guibet-Lafaye, 2009, p. 146-147 ; Hirtt, Kerckhofs & Schmetz, 2015).

[3] Bartels, 2008, p. 155-158.

Côté progressiste, par contre, l'information est reçue à bras ouverts puisqu'elle renforce une préconception défavorable à l'égard des inégalités. Mais on trouverait vraisemblablement des réactions similaires d'hostilité aux faits si on confrontait des progressistes à des faits allant à l'encontre de leurs préjugés. Le résultat, c'est qu'un accroissement de l'information brute n'aura pas les effets désirés – faire converger vers la justice – sans décentrement critique dans la réception de l'information et interrogation des préconceptions. L'acquisition des savoirs critiques fondamentaux doit donc se faire conjointement à l'éducation au décentrement. Il s'agit dès lors d'un programme qui excède largement l'espace d'un seul cours et les capacités d'un seul enseignant. Dans une réalité scolaire marquée par l'étanchéité entre les différents cours, une telle interdisciplinarité constitue assurément un défi de taille.

Par ailleurs, pour éviter la méfiance dans la réception de l'information, il est préférable que les élèves se l'approprient par eux-mêmes. La raison principale pour laquelle l'information renforce les préjugés dans les enquêtes d'opinion étudiées par Bartels, c'est qu'elle est délivrée de haut en bas, par les organisateurs de l'enquête (ou, dans d'autres contextes, par les médias), dont la neutralité est questionnée par les citoyens recevant l'information. De même, à l'école, la transmission verticale pure est sans doute la pire méthode, en particulier sur des sujets mobilisant les passions et concernant lesquels l'enseignant sera aisément considéré comme biaisé. Il faut donc doter les élèves d'outils de recherche critique leur permettant de s'orienter dans la masse d'informations qui les entoure. Comment obtenir de l'information de qualité ? Comment juger la fiabilité d'une source ? Quelle est la crédibilité de médias financés par l'État ou par des multinationales ? Et celle des théories du complot ? Quels sont les avantages et dangers de l'information par les réseaux sociaux ? Ce sont toutes ces questions d'éducation aux médias qu'il faut également affronter avec les élèves en parallèle de l'éducation aux sciences sociales. La visée finale est alors d'allier les apports théoriques des sciences sociales et les compétences de recherche d'informations pour analyser l'actualité sociale et politique, en incitant les élèves à discuter des informations collectées et à confronter leurs interprétations.

C. La crainte de l'endoctrinement

Une des raisons principales pour lesquelles beaucoup de gens se méfient de l'idée d'éducation politique réside dans la crainte de l'endoctrinement, à savoir l'inculcation de certaines idées par le biais d'une position d'autorité, sans présentation des idées ou interprétations adverses, voire par le biais

d'une présentation erronée de celles-ci. Plus que tout autre domaine du savoir, ce qui touche à la politique mobilise en effet passions et convictions profondes. Élèves, parents et directions ne manqueront pas de remettre en question la neutralité des enseignants en la matière. Ce n'est pas une raison suffisante pour renoncer à toute éducation politique, mais cela oblige à s'interroger sur l'attitude que l'on attend des enseignants dans cette tâche d'éducation à la justice.

Le premier principe qui doit guider l'éthique enseignante, de ce point de vue, c'est la *faillibilité*. Tout comme il doit chercher à faire prendre conscience aux élèves de la faillibilité de leurs jugements, l'enseignant doit avoir conscience de sa propre faillibilité et le faire transparaître dans ses rapports à ses élèves par une forme d'humilité et d'ouverture aux contre-arguments et objections[1]. C'est l'esprit de la « communauté de recherche » chère à Matthew Lipman : ce sont tout à la fois les élèves et l'enseignant qui entreprennent l'élucidation d'un problème ou d'une question qui se présente à eux – même si l'enseignant occupe également une certaine position d'extériorité puisque c'est à lui que revient la responsabilité de « transformer la classe en une communauté de recherche »[2]. Quoi qu'il en soit, l'enseignant ne doit pas présupposer qu'il a réponse à l'ensemble des questions des élèves ni qu'il a pour mission de leur transmettre une liste de savoirs entièrement définie. Sa mission est plutôt d'outiller les élèves pour l'enquête. Et si c'est évidemment une mission qui requiert de sa part une série de savoirs, elle ne requiert aucune certitude.

Le second principe est l'*objectivité* face aux faits. Tout en ayant conscience des biais qui risquent d'affecter son jugement, l'enseignant doit viser la plus grande objectivité possible. Cela requiert d'abord de bien distinguer les jugements de fait des jugements de valeur, et de permettre aux élèves de les distinguer. Ensuite, cela implique de tâcher de ne pas laisser les valeurs et convictions normatives orienter la compréhension des faits. La compréhension critique de la réalité sociale qu'ils visent à développer chez les élèves n'est pas à confondre avec une explication de la réalité chargée de normativité (à l'instar de la sociologie critique, par exemple). L'adjectif « critique », en effet, ne signifie pas ici que l'enseignant peut exposer librement sa critique du fonctionnement social et que ses élèves doivent partager cette critique. Il doit plutôt être entendu dans le sens kantien d'une attitude réflexive, d'un examen critique de ses propres

[1] Hytten, 2015, p. 7-8.

[2] Lipman, 1992, p. 20. Sur la discussion philosophique en classe sous forme de communauté de recherche, et sur le rôle de l'enseignant, voir aussi Buchler, 1954.

présupposés et convictions[1]. Pour développer un tel esprit critique, la quête faillible d'objectivité dans l'appréciation et l'enseignement des faits est cruciale.

Le troisième principe, sans surprise, est l'*impartialité*, qui ne doit surtout pas être confondue avec le relativisme. L'enseignant se doit d'abord d'être impartial dans la manière dont il traite ses élèves[2], et ce non seulement dans la distribution du temps de parole ou dans l'évaluation de l'acquisition des compétences, mais également dans son rapport à leurs convictions. En cohérence avec son attitude faillibiliste, il ne peut pas hiérarchiser les convictions de ses élèves ni affirmer que certaines sont préférables ou supérieures à d'autres. Par contre, il doit les aider à juger eux-mêmes de la manière la plus objective et impartiale possible. Cela implique d'identifier avec eux tout ce qui biaise le jugement – les intérêts, les biais, la mécompréhension des faits, ou encore les craintes irrationnelles. Cela signifie, encore une fois, que toutes les convictions ne se valent pas. Mais contrairement à l'attitude dogmatique consistant à réfuter une conviction au nom d'une autre conviction, l'enseignant doit adopter l'attitude plus procédurale consistant à interroger les motifs, présupposés et inférences qui nourrissent le jugement. C'est aussi ce qui conditionnera la relation de confiance au sein de la classe – nécessaire, comme nous l'avons vu, au travail du décentrement critique. Les convictions de personne ne doivent être heurtées de front, mais elles ne doivent pas non plus être tenues pour données ou protégées contre toute intervention de la part de l'enseignant[3]. L'enjeu est de déstabiliser les élèves dans leurs convictions[4], mais d'une manière suffisamment bienveillante pour qu'ils ne se braquent pas. Pour ce faire, ils doivent avoir le sentiment d'appartenir à une véritable communauté de recherche, ce qui

---

[1] Lipman (1992, p. 26) offre une définition intéressante de cette attitude réflexive : « La pensée réflexive est une pensée consciente de ses propres présupposés et implications, ainsi que des raisons et indices [*evidences*] qui soutiennent telle ou telle conclusion. […] La pensée réflexive est disposée à reconnaître les facteurs responsables de biais, préjugés et illusions [*self-deception*]. »

[2] Ce qui, nous l'avons vu, n'est pas incompatible avec une attention plus importante aux plus désavantagés.

[3] L'éducation étant le moment par excellence de *formation* du jugement personnel, l'exigence de respect des préférences et convictions d'autrui ne s'applique pas de la même manière que dans le relation de l'État avec des citoyens adultes. Une forme de « paternalisme faible » (Prairat, 2013, p. 126-127), dans le sens (non patriarcal) d'une prise de décision pour autrui, dans son intérêt, est non seulement justifiée, mais recommandable.

[4] Hytten, 2015, p. 4.

n'est pas possible s'ils ont l'impression que l'enseignant possède ou prétend posséder la réponse définitive à chaque question.

Ces principes suffiront-ils à rendre les enseignants neutres ? Certainement pas si la neutralité est entendue comme abstention d'intervention, puisque certains actes et propos portant atteinte à la dignité des personnes peuvent légitimement être bannis des classes[1]. Et probablement pas si la neutralité est entendue comme absence de parti pris. Le choix des thèmes abordés, des textes étudiés, etc. trahira inévitablement un certain parti pris[2]. Mais la combinaison de la conscience de sa propre faillibilité et de la visée d'objectivité et d'impartialité contribuera certainement à une plus grande neutralité, dans le sens d'une minimisation des partis pris et prises de position controversées, cette visée de neutralité étant susceptible de légitimer aux yeux des parents l'idée d'une éducation politique *publique*. Si ces principes sont respectés, cette éducation sera moins partisane dans le sens d'une fidélité à des intérêts particuliers ou à un parti politique défini, mais cela ne doit évidemment pas empêcher les enseignants de prendre le parti de la justice, en développant le sens de l'injustice et de la justice chez leurs élèves. Non pas à partir d'une conception de la justice définie à l'avance, mais de manière coopérative et discursive.

Concrètement, cela signifie-t-il que l'enseignant doit cacher ses convictions profondes ou qu'il peut les dévoiler ? Thomas Kelly distingue l'impartialité *neutre*, qui consiste à examiner différentes positions en dissimulant la sienne de l'impartialité *engagée*, qui consiste à dévoiler ses propres convictions tout en examinant avec la plus grande honnêteté les positions adverses[3]. Il me semble que l'impartialité « neutre » doit être privilégiée face à un public de jeunes enfants aisément influençables[4], mais qu'elle peut peu à peu laisser la place à l'impartialité « engagée », à mesure que les élèves ou étudiants acquièrent une compétence critique suffisante. À partir de ce moment, d'ailleurs, ils en viennent à faire de plus en plus d'hypothèses sur les convictions profondes de leurs enseignants. De ce point de vue, une certaine transparence peut devenir souhaitable, à

[1] C'est la raison pour laquelle les visées d'objectivité et d'impartialité ont été préférées à la visée de neutralité dans le programme québécois d'Éthique et culture religieuse (Gravel & Lefebvre, 2012, p. 203-206).

[2] Hytten, 2015, p. 3. Ceci n'implique cependant pas de rejeter complètement toute idée de neutralité ou d'impartialité, comme le fait Hytten en proposant une « éthique de l'éducation activiste ». Il demeure important que l'enseignant vise une certaine neutralité tout en ayant conscience de ses biais et partis pris. L'attitude activiste ne me semble pas appropriée à la posture pédagogique.

[3] Kelly, 1986. Voir aussi Gravel & Lefebvre, 2012, p. 210.

[4] Ce qui n'implique pas à mes yeux de chercher à dissimuler tout signe extérieur pouvant trahir une conviction particulière.

condition de préserver l'attitude faillibiliste, ainsi que les visées d'objectivité et d'impartialité.

L'exemple de parcours pédagogique pour une éducation au décentrement montre par ailleurs que c'est l'acquisition d'une rationalité morale qui est visée, non l'intégration de contenus moraux substantiels. Bien entendu, l'idéal délibératif, outil privilégié du décentrement, implique des injonctions substantielles à l'écoute, au respect, à l'honnêteté, etc. Cependant, il n'est pas fait appel à une conception particulière et articulée du bien ni à une tradition religieuse ou morale déterminée. Même si des raisons ayant trait au développement psychologique des enfants incitent à instiller *progressivement* l'esprit critique, après avoir inculqué le respect de normes démocratiques fondamentales[1], toutes les normes deviennent progressivement à disposition des élèves, auxquels il revient d'apprendre à sélectionner ou valider les plus adéquates d'un point de vue moral – ce point de vue étant construit en classe. Cela distingue l'éducation citoyenne ici défendue de l'approche républicaine à la française, par exemple, telle qu'elle se manifeste dans le cours de morale laïque visant la transmission de valeurs républicaines jugées comme non négociables[2]. Cela permet ainsi d'éviter le piège du « moralisme »[3].

L'approche ici défendue se distingue également du libéralisme républicain tel que conçu par Richard Dagger[4]. La démarche est en effet plus minimaliste : c'est une seule vertu civique – le décentrement – qu'il s'agit de promouvoir, non un ensemble de vertus correspondant à un idéal donné de citoyenneté. Si le décentrement est proche de l'attitude « orientée vers le public » que promeut Dagger, il s'en distingue en ceci qu'il n'implique pas nécessairement de valoriser en elle-même la citoyenneté *active*, c'est-à-dire l'importance de la participation politique pour une

---

[1] Voir Gutman, 1987, p. 43 et MacMullen, 2015, p. 8, se référant à Harry Brighouse.

[2] Voir la justification du projet d'enseignement de la morale laïque par l'ancien ministre de l'éducation nationale, Vincent Peillon : « Si la république ne dit pas quelle est sa vision de ce que sont les vertus et les vices, le bien et le mal, le juste et l'injuste, d'autres le font à sa place » (Durand & Fabre, 2014, p. 6).

[3] Gutmann, 1987, p. 56 sq. ; Prairat, 2013, p. 118-122 ; R. Ogien, 2014. Contrairement à ce que laissent penser certains discours politiques sur l'éducation, de nombreux problèmes sociaux que nous connaissons (violence, domination, radicalisme) sont moins le résultat d'un *manque* de principes moraux que d'un *trop-plein* de morale et d'un manque de distance critique à l'égard de codes moraux rigides (religieux ou virils par exemple). Voir Pinker, 2011 (notamment p. 622). La solution n'est donc pas de substituer à un code moral familial ou religieux un code public ou républicain, mais d'insuffler (progressivement) l'esprit critique, y compris son pouvoir de relativisation des normes.

[4] Dagger, 1997.

vie bonne ou réussie[1]. L'objectif n'est pas d'encourager les futurs citoyens à être politiquement actifs, mais plutôt à être conscients de leurs responsabilités à l'égard d'autrui en jeu dans la politique. En effet, qu'ils s'abstiennent ou qu'ils participent, les gouvernants agiront en leur nom[2]. Le droit de vote, qu'il soit utilisé ou non, confère en outre un pouvoir sur autrui qui génère chez autrui un droit à la justification[3]. En raison de notre nature sociale, nous sommes inscrits dans des relations de pouvoir et le gouvernement démocratique nous rend responsables de leur maintien ou de leur transformation.

4.2. Représentation[4]

Même si l'éducation politique remplissait sa mission à la perfection, la part la plus importante de l'activité politique, dans des sociétés comme les nôtres, demeurerait l'apanage d'une portion congrue de la population – les représentants du peuple. J'ai déjà évoqué dans le premier chapitre (§ 1.3.E) les avantages épistémiques de la représentation par rapport à la démocratie directe pure. À ceux-ci s'ajoutent, rappelons-nous, ses avantages pratiques. La représentation – quand elle n'est pas trop défaillante – constitue en effet une division du travail bénéficiant à tout le monde. Elle permet un gain de temps considérable pour les citoyens, qui seraient inévitablement débordés par la quantité de décisions informées à prendre régulièrement en l'absence de représentation[5]. Bentham utilisait une analogie amusante (bien qu'élitiste) pour expliquer l'avantage d'une division du travail politique. « Chaque homme ne peut pas faire ses propres chaussures : mais chaque homme peut choisir la personne qui lui en fera et se débarrasser d'elle à l'occasion si elles ne sont pas conformes à son désir »[6].

---

[1] Voir Dagger, 1997, p. 152.

[2] Beerbohm, 2012.

[3] Vandamme, 2017b. J'y reviens dans la section 4.3.

[4] Cette section s'inspire très largement de Vandamme & Verret-Hamelin, 2017. Je remercie Antoine Verret-Hamelin de m'avoir autorisé à reprendre ici ces réflexions largement élaborées en commun.

[5] Ce jugement est en partie lié au temps qu'occupe le travail dans nos vies. Toutefois, même si nos sociétés devaient évoluer vers une diminution substantielle du temps de travail, l'absence de division du travail politique (donc de représentation) impliquerait une charge considérable pour les citoyens. Le temps libéré par le travail serait accaparé par l'action politique, ce qu'on ne peut supposer nécessairement désirable pour tous.

[6] Bentham, cité dans Peonidis, 2013, p. 10.

La représentation politique (complétée par des mécanismes plus participatifs) est donc désirable à la fois du point de vue de l'organisation sociale et d'un point de vue épistémique. La question qui importe ici, cependant, est « quel type de représentation possède le plus de potentiel épistémique ? » Et là, on est en droit de manifester une insatisfaction importante à l'égard de nos systèmes représentatifs.

La représentation démocratique contemporaine peut être considérée comme étant en crise du fait de la méfiance régulièrement exprimée par le grand public, dans la plupart des démocraties établies, à l'égard de la classe politique[1]. En conséquence, la participation des citoyens aux élections est en déclin dans la plupart de ces démocraties[2], de même que l'affiliation et l'identification aux partis politiques[3]. Ceci peut être interprété comme étant la résultante de deux facteurs distincts : 1) beaucoup de citoyens doutent que leurs représentants agissent dans leur meilleur intérêt ou selon leurs aspirations (problème de la *représentation*) ; 2) les États-nations démocratiques ont perdu beaucoup de leur pouvoir de régulation dans une économie caractérisée par la compétition internationale et l'importante mobilité du capital[4], ainsi qu'une complexité croissante des processus de décision[5] (problème de la *régulation*). Il me semble que le second problème explique en grande partie cette crise de confiance, mais seulement en partie. En effet, il existe également un véritable problème lié à la représentation elle-même, et c'est sur celui-ci que je vais ici me pencher – le problème de régulation étant partiellement envisagé dans l'ultime section (4.5) comme un problème d'*échelle* de la démocratie. Cependant, la mise en évidence de la dualité du problème implique que la solution qui sera proposée dans ce qui suit ne suffira pas à régler la crise de confiance.

Quel est donc le problème proprement lié à la représentation ? Avant de répondre à cette question, il convient de distinguer trois sens du terme « représentation ». La représentation « statistique » ou « descriptive » vise à *refléter*, tel un miroir, la diversité du peuple[6]. La représentation « active », quant à elle, consiste à *agir dans le meilleur intérêt des représentés*[7]. Enfin, la représentation « mandat » consiste à *agir selon les aspirations* des représentés. Les démocraties modernes n'utilisant pas le mandat impératif, le rôle des représentants peut être interprété comme consistant à agir dans le meilleur

---

[1] Norris, 1999 ; Rosanvallon, 2006 ; Hay, 2007.
[2] Mair, 2013.
[3] Dalton & Wattenberg, 2000.
[4] Voir plus haut, § 3.6.I.
[5] Papadopoulos, 2013. Voir plus haut, § 3.6.H.
[6] Phillips, 1995 ; I. Young, 2000, ch. 3-4 ; Stojanović, 2013, ch. 3.
[7] Pitkin 1967 ; Przeworski, Stokes, & Manin 1999, p. 2.

intérêt des citoyens sans trop s'éloigner de leurs aspirations si celles-ci sont différentes de ce qui est perçu comme leur meilleur intérêt. Ce modèle repose donc sur une certaine forme de confiance[1]. Or, une bonne part de la crise contemporaine de la représentation vient du fait que les représentants élus ne sont pas perçus comme agissant en conformité avec les aspirations de ceux qu'ils représentent, et pas non plus dans leur meilleur intérêt (alors même qu'ils le prétendent)[2]. J'ai déjà exploré quelques explications possibles de ce phénomène dans le chapitre précédent (§ 3.6). L'une d'elles, très populaire quelle que soit sa pertinence, est que c'est *précisément parce qu'ils sont différents* d'un point de vue descriptif, parce qu'ils appartiennent à une classe sociale particulière possédant ses propres intérêts, que les représentants négligent les intérêts du plus grand nombre. Leurs décisions sont dès lors interprétées comme étant biaisées en faveur de ces intérêts spécifiques de classe.

D'un point de vue historique, comme nous l'avons vu, cette perception est fondée. Faisant le bilan de l'histoire des démocraties modernes, Przeworski juge ainsi qu'on ne serait pas loin de la vérité en affirmant que le « problème stratégique des pères fondateurs, pratiquement partout, était comment construire un gouvernement représentatif pour les riches tout en le protégeant des pauvres »[3]. Cependant, nos démocraties se sont démocratisées avec le temps. L'accès aux positions de pouvoir est plus ouvert qu'il ne l'était auparavant, et la distance sociale entre représentants et représentés n'a sans doute pas augmenté, toutes choses considérées. À la fois, les parlements se sont un peu diversifiés avec le temps, et en même temps, le déclin des partis ouvriers et de la représentation ouvrière dans les partis socialistes a eu pour effet de diminuer le nombre de représentants (locaux et nationaux) issus de milieux populaires[4]. Quoi qu'il en soit, il reste certainement une distance, plus ou moins importante selon les contextes politiques, qui peut assurément engendrer des biais et qui génère en tout cas un mécontentement manifeste.

---

1 Pitkin 1967, p. 127-129.

2 Et cela fait quelques années déjà. Ainsi, dans un sondage de 1996 au Royaume-Uni, 83% de répondants jugeaient que les représentants poursuivaient prioritairement leur intérêt propre (56%) ou celui de leur parti (27%), plutôt que l'intérêt des électeurs (7%) ou du pays (1%) (Hay, 2007, p. 37). Plus récemment, en France, 89% de répondants se disaient en accord avec l'affirmation suivante : « Les responsables politiques en général ne se préoccupent pas de ce que pensent les gens comme vous » ; 75% jugeaient les élu(e)s et dirigeant(e)s politiques français(es) « plutôt corrompu(e)s » ; 67% jugeaient que la plupart « ne se soucient que des riches et des puissants » (CEVIPOF, 2017).

3 Przeworski, 2010, p. 162.

4 Voir Lefebvre, 2006.

Outre cette crise de confiance et de légitimité, une critique relativement distincte est formulée à l'encontre du système représentatif existant. Elle concerne son potentiel épistémique, son potentiel de justice. On ne juge pas, de ce point de vue, que nos démocraties devraient mieux respecter la volonté ou les intérêts de la majorité, mais devraient générer des décisions plus justes, ce qui n'est pas forcément équivalent – en particulier si l'on considère les intérêts des minorités, des étrangers et des générations futures. Ici, c'est surtout le mécanisme électoral qui est visé. En concentrant les préoccupations des gouvernants sur celles des électeurs influents, il induit un certain nombre de biais : en faveur des plus riches, des classes moyennes, des plus âgés, des nationaux, des détenteurs d'un emploi, etc.

En lien avec ce double diagnostic (représentation inadéquate et injuste), on observe aujourd'hui un retour en grâce de la participation citoyenne par tirage au sort. Ainsi, les dernières décennies ont vu se multiplier, à travers le monde, les expériences avec des mini-publics, assemblées de citoyens tirés au sort et amenés à se pencher sur une ou plusieurs questions politiques. De telles expérimentations démocratiques demeurent néanmoins marginales : elles sont généralement isolées, temporaires, brèves, et dépendantes de la volonté des gouvernements élus en ce qui concerne leur impact macro-politique[1]. Qui plus est, dès lors qu'elles prennent place en dehors de la sphère formelle des décisions politiques et que la participation y est limitée à quelques *happy few*, leurs recommandations manquent assurément de légitimité démocratique[2]. Ces expériences sont donc surtout informatives pour les politologues qui y observent les débats et formatrices pour les citoyens qui y prennent part. Les mini-publics pourraient également jouer un rôle de consultation délibérative ou de mise à l'épreuve de certaines idées politiques[3]. Plus intéressantes, d'un point de vue macro-politique, sont cependant les assemblées citoyennes recevant une mission politique claire de la part du gouvernement : qu'il s'agisse d'une réforme des règles électorales ou d'une révision de la constitution[4]. On est alors en présence d'institutions temporairement intégrées à la sphère politique formelle et recevant une visibilité publique devant accroître leur légitimité politique[5]. C'est dans la continuité de telles pratiques que s'inscrit la proposition qui sera ici

---

[1] Goodin, 2008, ch. 2.

[2] Parkinson, 2006 ; Pourtois, 2013 ; Lafont, 2015.

[3] Pourtois, 2013, p. 38-39.

[4] Voir respectivement Fournier et al., 2011 ; Reuchamps & Suiter, 2016.

[5] Rummens, 2016. Cette légitimité, cependant, n'est pas garantie. Elle dépend pour grande part de la qualité de la couverture médiatique. Voir Fournier et al., 2011, ch. 8.

défendue, celle d'une véritable *chambre* de représentants tirés au sort, à vocation délibérative.

A. Une chambre tirée au sort

La proposition concrète consiste à remplacer, dans les systèmes bicaméraux, la seconde chambre (dont l'utilité est souvent mise en cause) par une chambre composée par un tirage au sort parmi l'ensemble de la population en âge de voter. Cette seconde chambre coexisterait avec une chambre élue dont les pouvoirs et prérogatives demeureraient intacts. L'ambition n'est donc pas de substituer entièrement au mécanisme électif le mécanisme aléatoire. En effet, le premier a des vertus que ne possède pas le second – en particulier l'espace qu'il offre pour une participation de tous, ainsi que pour marquer son consentement ou son désaccord[1].

Historiquement, le bicamérisme a revêtu deux fonctions différentes[2]. Dans sa fonction *aristocratique*, la chambre dite « haute » offre aux élites ayant dû concéder l'extension du suffrage un certain degré de contrôle sur la chambre dite « basse ». Dans sa fonction *fédérale*, la seconde chambre assure la représentation des États ou régions. C'est le cas aux États-Unis, en Allemagne et en Belgique, par exemple. Cette logique est même adoptée dans des États non fédéraux comme la France. Là où la seconde chambre n'est plus qu'un lointain héritage aristocratique, comme au Royaume-Uni, la proposition ici défendue prend tout son sens. Il y a même une certaine ironie à remplacer cette chambre, qui reste parfois l'apanage de politiciens plus âgés et plus expérimentés, par une véritable assemblée populaire. Mais la raison principale pour remplacer la chambre haute plutôt que la basse vient de son rôle secondaire, comme nous le verrons. Les choses se compliquent cependant un peu en ce qui concerne les pays où le bicamérisme constitue un compromis entre représentation du peuple et représentation des États ou régions (ou territoires). Si ce rôle dévoué à la seconde chambre est crucial pour l'équilibre de la fédération (ce qui n'est pas nécessairement le cas), une troisième chambre tirée au sort pourrait être préférable[3]. Dans les systèmes politiques unitaires comme la France, cependant, l'intérêt d'une représentation des territoires n'a rien d'évident. Il me semble dès lors que la seconde chambre pourrait y être remplacée. Enfin, dans les pays monocaméraux (comme les pays scandinaves), la proposition consisterait à créer ou réintroduire une

[1] Pourtois, 2016.
[2] Voir notamment Shepsle & Muthoo, 2008.
[3] C'est l'option défendue, dans le contexte français, par Sintomer, 2011.

seconde chambre, qui se justifierait par son mode de sélection nettement distinct. En effet, c'est lorsque le mode de sélection des deux chambres est (relativement) similaire que la pertinence d'une seconde chambre est le plus fréquemment remise en question.

La chambre tirée au sort (CTS) aurait deux rôles principaux. Elle aurait d'abord le pouvoir d'initier un projet de loi, la chambre élue gardant le dernier mot. Ceci afin d'amener une ouverture vers des projets de loi émanant de la société civile. Cette dernière pourrait alors voir la seconde chambre comme un nouveau canal d'influence, peut-être plus attentif à ses revendications qu'une chambre élue agissant sur base de résultats électoraux et composée de partis ayant annoncé à l'avance leurs programmes. Ensuite, elle aurait un pouvoir de seconde lecture et d'amendement. Les représentants tirés au sort (RTS) se pencheraient sur certaines matières définies à l'avance et prendraient le temps d'examiner en détail certains projets de loi. La visée, ici, est délibérative. Il s'agit de ralentir (sans le paralyser) le processus législatif afin de s'assurer de la qualité et de la justifiabilité des projets de loi devant un public de citoyens ordinaires, mais informés. La perspective d'une seconde lecture par la CTS obligerait ainsi les représentants élus à anticiper, en dehors des périodes électorales, le jugement d'une certaine opinion publique[1].

Afin de créer des conditions favorables à la délibération, la CTS combinerait un travail en séances plénières publiques – où seraient auditionnés des experts et des représentants de la société civile, menées des discussions collectives et prises les décisions finales – et en séances à huis clos, en sous-groupes, en présence de modérateurs, où les RTS pourraient se familiariser plus posément avec les enjeux et poser toutes les questions qui leur passeraient par la tête, sans craindre le regard du public. L'ensemble du processus pourrait être supervisé par un comité nommé par la première chambre et composé, outre de spécialistes des assemblées délibératives, de représentants de tous les grands groupes politiques. Du reste, je laisse une série de détails pratiques (concernant notamment la durée et la rotation des mandats, ainsi que les domaines de compétence, voire le pouvoir d'autosaisine de la CTS) ouverts à la discussion.

Les raisons motivant le choix de ne conférer à la CTS qu'un rôle secondaire (la chambre principale demeurant élue) apparaîtront progressivement au cours de la discussion des différents défis qui se présenteraient à une telle assemblée. Comme nous le verrons, il s'agit de

[1] Sintomer (2011, p. 219) parle d'« opinion publique contrefactuelle » dès lors qu'une telle assemblée est censée représenter ce que serait l'opinion publique si elle jouissait de l'information nécessaire et était placée dans des conditions favorables à la délibération. Voir aussi Fishkin, 2009.

préserver son indépendance, son potentiel délibératif et sa légitimité politique. Mais il s'agit également d'éviter la paralysie politique identifiée dans le chapitre précédent comme une des entraves à l'impartialité (§ 3.6.H). Si la CTS disposait d'un véritable pouvoir de veto sur les propositions de la première chambre (et vice versa), la tension probable entre les deux chambres deviendrait une protection supplémentaire du statu quo. Le rôle subordonné, au contraire, permet une forme d'*input* délibératif additionnel contribuant à la qualité délibérative du système législatif dans son ensemble.

Certains pourraient par ailleurs suggérer, plutôt qu'une CTS, une assemblée mixte composée à la fois d'élus et de citoyens tirés au sort. Une telle proposition pourrait même se passer d'une seconde chambre. Ma crainte, cependant, est qu'une telle assemblée ne récolte pas tous les fruits du tirage au sort. Les RTS souffriraient en effet probablement d'une forme de domination intellectuelle exercée, consciemment ou non, par les politiciens professionnels. Qui plus est, les partis politiques seraient fortement incités à accueillir ces nouveaux venus dans leurs rangs. On perdrait alors beaucoup des avantages liés au fait d'entendre la voix de citoyens ordinaires et de pouvoir contourner la discipline de parti.

Cette idée d'une CTS n'est pas neuve[1], mais il me semble qu'elle n'a pas encore reçu l'attention qu'elle mérite. Beaucoup de ses promoteurs limitent en effet la discussion à ses vertus (son caractère anti-aristocratique en particulier), négligeant l'examen attentif des défis auxquels ferait face une telle chambre. Or, ces défis sont considérables et requièrent un regard

[1] La première discussion moderne de la représentation par tirage au sort – qui était pratiquée en Grèce ancienne et dans différentes Républiques italiennes du Moyen Âge (voir Manin, 1995) – est probablement due à Robert Dahl (1970, p. 122-125). Dahl rejette l'idée mais suggère d'utiliser le tirage au sort pour la composition de comités consultatifs attachés à chaque représentant élu (p. 123). En réaction, Mueller, Tollison et Mullett (1972) défendent, à partir d'une perspective de choix public, le remplacement complet des élections générales par la sélection aléatoire. L'idée plus spécifique d'une chambre tirée au sort (à côté d'une chambre élue) a été défendue par Callenbach et Phillips (1985) pour les Congrès états-unien ; Sutherland (2008) pour la Chambre des Communs au Royaume-Uni (mais sans éligibilité universelle) ; Barnett et Carty (2008) pour la Chambre des Lords ; Van Reybrouck (2013) pour le Sénat belge. Buchstein et Hein (2010) défendent la création d'une seconde chambre, tirée au sort, au Parlement européen. Sintomer (2011) recommande une troisième chambre pour la France. Bouricius (2013) propose un schéma plus complexe combinant une pluralité d'institutions tirées au sort. Enfin, une variété d'auteurs tels que Goodwin (1992), Stone (2011), Landemore (2013c) et Guerrero (2014) ont discuté l'idée de représentation par tirage au sort dans une perspective plus philosophique. Une bonne vue d'ensemble des arguments en faveur du tirage au sort (mais moins en défaveur) est proposée par Delannoi et Dowlen (2010).

réaliste, informé par les expériences de mini-publics et autres assemblées citoyennes, mais également conscient des difficultés particulières qui se présenteront à une CTS. On ne peut en effet tenir pour acquis qu'une telle chambre « serait indépendante, représentative et délibérative »[1].

Avant d'en venir à ces défis, il me faut cependant développer davantage l'argument positif en faveur d'une telle chambre. De manière générale, c'est évidemment la promesse d'un gain d'impartialité qu'elle me semble offrir (sous certaines conditions). Et pas seulement l'impartialité procédurale évidente liée au tirage au sort, celui-ci étant moins biaisé que l'élection en faveur d'une certaine partie de la population, mais également une impartialité plus substantielle.

B. L'argument épistémique

Dans le premier chapitre, j'ai évoqué les vertus épistémiques de la diversité comme argument en faveur de la démocratie (§ 1.2.C). Ceci constitue l'un des arguments les plus puissants en faveur du tirage au sort[2]. Comme nous l'avons déjà vu, en effet, les élections possèdent ce caractère aristocratique poussant à la sélection de personnes qui se distinguent (par des traits communs) de la masse. Bien qu'il n'y ait pas de critère de sélection explicite, on observe que les gens tendent à élire un certain type de personnes : « bien » éduquées, confiantes, rassurantes et à l'aise à l'oral. Le rôle capital joué aujourd'hui par les médias visuels renforce cette tendance en conférant un avantage aux candidats charismatiques, capables de séduire en quelques mots. En outre, nous l'avons vu, la passion de la politique se transmet de génération en génération dans certaines familles. Et quand elle n'est pas le fruit d'une transmission familiale, la vocation politique est souvent le résultat d'un parcours scolaire et universitaire élitiste. Le résultat, c'est que beaucoup de représentants élus se ressemblent sous certains aspects et diffèrent de la masse. Or, ce manque de diversité sociale est fortement susceptible d'introduire un manque de diversité cognitive et un manque de perspective par rapport à certaines réalités sociales vécues par les citoyens. Le risque est que les représentants élus, par manque de diversité, tendent à penser et concevoir le monde de manière relativement identique[3].

---

[1] MacKenzie, 2016, p. 283.

[2] Landemore, 2013a, p. 108 sq. ; 2013c.

[3] Voir plus haut, § 3.6.F. Certains pourraient voir dans la polarisation importante de la plupart des arènes politiques un démenti de cette hypothèse. Il ne faut cependant pas sous-estimer l'incitation électorale à la polarisation. Les élus font en effet face à une incitation à distinguer leur position de celles des autres – et ce, même s'ils sont peut-

Le tirage au sort apparaît alors comme une réponse naturelle à ce manque de diversité. En *réduisant* le biais de sélection[1] et en offrant une opportunité d'accès au pouvoir à des personnes n'ayant pas hérité de la vocation politique ni des traits favorables à l'élection, la sélection aléatoire est en effet susceptible d'accroître significativement la diversité des représentants –, et ce sans devoir recourir à des quotas et à l'hypothèse problématique liée à la représentation descriptive[2]. Même si les RTS gagneraient vraisemblablement le même revenu pendant leur mandat, partageraient une expérience commune et feraient face, globalement, aux mêmes informations, ils apporteraient avec eux la diversité de leurs expériences passées, ce qui aurait pour effet d'élargir la perspective collective sur les questions politiques en jeu. Ce serait souhaitable du point de vue de la rationalité instrumentale, étant donné le gain de diversité cognitive. Et ce serait également souhaitable du point de vue de l'impartialité, puisque les biais, ayant pour effet de négliger les intérêts et aspirations de certains citoyens, seraient réduits.

Par ailleurs, il y a de bonnes raisons de penser qu'une CTS aurait un potentiel plus délibératif qu'une chambre élue, ce qui accroîtrait encore son potentiel épistémique. En effet, le fait que les RTS n'aient pas été élus sur base d'un programme et de promesses à respecter les placerait dans des conditions plus favorables à l'adoption d'une attitude délibérative se caractérisant par l'ouverture à la discussion, aux arguments d'autrui, aux opinions expertes, ainsi que par la disposition à changer d'avis. Bien entendu, ils amèneraient avec eux leurs préjugés et attachements politiques antérieurs à leur sélection, mais les incitants seraient néanmoins très différents. En effet, une des principales entraves psychologiques à l'attitude délibérative est le désir individuel d'apparaître cohérent et constant dans ses idées[3]. Ce trait est fortement renforcé quand les individus ont déjà faire part publiquement de leurs idées, comme le font

être fondamentalement d'accord sur beaucoup de sujets avec leurs opposants politiques.

[1] Comme nous le verrons dans ce qui suit, le biais de sélection ne disparaîtra pas complètement mais pourrait être significativement réduit par rapport à l'élection. De même, il sera plus que probablement réduit par rapport à l'autre alternative, défendue par López-Guerra (2011), consistant à tirer au sort un collège délibératif d'électeurs. Cette dernière option ne fait que reporter le moment de sélection des élites.

[2] Cette hypothèse affirme que les intérêts d'un groupe ne peuvent être représentés que par des personnes issues de ce groupe, en conséquence de quoi les représentants ayant bénéficié de quotas doivent impérativement représenter les intérêts (supposés homogènes et non contradictoires) de leur groupe d'appartenance *objective*. Voir Stojanović, 2013, ch. 3.

[3] Voir Parkinson, 2006, p. 37.

tous les élus. L'avantage d'une CTS, de ce point de vue, serait de réduire drastiquement le nombre de représentants ayant déjà fait part au public de leurs idées[1]. En outre, le fait pour les RTS de ne pas être (nécessairement) reliés à un parti politique accroîtrait également l'indépendance de jugement. Une telle assemblée serait débarrassée des effets négatifs sur la délibération de la discipline de parti[2]. Certes, on peut imaginer que se construisent des coalitions politiques au sein de la CTS, mais il demeure plus que probable que les positions ne seront pas aussi fixées qu'elles le sont dans une chambre élue. Enfin, la position subordonnée de la seconde chambre (le fait de n'avoir qu'un pouvoir de veto suspensif, pas absolu) devrait réduire la pression des lobbies ainsi que les luttes de pouvoir en son sein, ce qui accroît l'incitation à produire des recommandations raisonnées au terme de délibérations de qualité. On observe en effet que le potentiel délibératif d'une assemblée est souvent inversement proportionnel à son pouvoir de décision[3]. Assurément, il y a là une certaine tension entre l'objectif délibératif et celui consistant à donner du pouvoir à des citoyens ordinaires pour contrebalancer le pouvoir des élites traditionnelles. Nous verrons cependant qu'il y a d'autres raisons de limiter quelque peu le pouvoir de la CTS.

Un autre facteur contribuant au potentiel épistémique d'une CTS est le gain d'humilité[4]. En effet, les RTS sauront que leur sélection ne doit rien à quelque mérite de leur part, qu'ils n'ont pas été choisis pour leur compétence. Or, cela change entièrement les incitants face à la collecte d'informations. Bien que les élus s'entourent toujours de multiples conseillers, ils n'oublient pas qu'ils ont été élus pour leurs idées et leur compétence (c'est du moins ce qu'ils aiment croire), ce qui leur confère de la confiance et les rend peu susceptibles de se fier à des experts qui ne pensent pas comme eux. Au contraire, des RTS seraient très probablement demandeurs d'avis experts ou de témoignages du terrain, et avides d'en apprendre davantage sur les enjeux et conséquences probables des questions qu'ils auraient à traiter. Ils seraient sans doute également plus vulnérables à la manipulation, c'est certain. Et de ce point de vue, on pourrait juger préférable d'avoir des représentants dotés de convictions fortes et confiants en leur propre expertise, puisque cela protège de l'influence d'experts biaisés. Cependant, un autre avantage du tirage au sort, de ce point de vue, est qu'une attention beaucoup plus importante ne

[1] Reste bien sûr que les RTS pourraient vouloir garder la face vis-à-vis de proches qui percevraient négativement un changement d'opinion de leur part.
[2] Voir Leydet, 2015 sur l'impact mitigé des partis sur la qualité des délibérations.
[3] Shapiro, 2016, p. 75.
[4] Goodwin, 1992 ; Courant, 2018.

manquera pas d'être apportée à la sélection des experts chargés d'informer les représentants. En effet, concernant les élus, nous sommes moins inquiets de mauvaises influences, car nous savons à l'avance quelles sont les idées déclarées par les candidats et leurs partis. Dans le cas de RTS, en réalité, le fait qu'il y ait un risque plus élevé de mauvaise influence (d'expertise biaisée) augmente l'incitation pour le grand public et le comité de supervision à examiner de manière critique les mécanismes de sélection des experts invités. En fin de compte, la probabilité d'une expertise plus objective, ou au moins plus diversifiée pourrait donc être plus importante au sein d'une CTS. Et une exposition équilibrée à des avis experts (et témoignages de terrain) contradictoires est susceptible de faire adopter aux RTS un jugement de meilleure qualité.

Enfin, le dernier atout épistémique du tirage au sort vient de la perspective temporelle plus élargie qu'offre l'émancipation par rapport aux cycles électoraux[1]. Le fait pour les RTS de ne pas être sujets à la réélection offre en effet davantage de liberté pour prendre en compte des intérêts de long terme, voire les intérêts des générations futures, ce qui peut s'avérer crucial en cette période de profonds bouleversements environnementaux. Bien entendu, nous n'avons aucune *garantie* que des RTS se montreraient effectivement plus soucieux du futur, mais nous pouvons nourrir l'espoir que la suppression d'un désincitant important atténue à tout le moins le court-termisme de nos systèmes représentatifs. Certaines expériences d'assemblées délibératives ont d'ailleurs fait émerger des recommandations encourageantes du point de vue de la justice intergénérationnelle[2], à l'instar de l'inattendue conversion du Texas à l'éolien à la suite d'un sondage délibératif.

Il existe donc au moins quatre avantages épistémiques du tirage au sort : le gain de diversité, le potentiel délibératif, l'humilité et l'horizon temporel élargi. Le pari ici défendu est que ces bénéfices surpasseront le coût en termes d'expertise et de professionnalisation qu'entraîne le remplacement partiel de l'élection par le tirage au sort. En effet, il est certain qu'il faudra du temps aux RTS pour se familiariser avec les problèmes politiques qu'ils auront à affronter, les contraintes juridiques et les règles du jeu parlementaire[3]. Et il est vrai qu'à cet égard certains bénéfices de la division du travail politique seront perdus. Mais il ne faut pas perdre de vue les désavantages, en termes de biais, de la spécialisation et de la professionnalisation. C'est aussi parce que nos systèmes représentatifs se

[1] Voir plus haut, § 3.6.B, ainsi que Bourg & Whiteside, 2010 ; MacKenzie, 2016.

[2] Voir Fishkin, 2009, p. 152-154 ; Zwarthoed, 2017.

[3] Une période de formation intensive avant l'entrée en fonction serait certainement bienvenue. Voir Gastil & Wright, 2018.

basent sur une logique de professionnalisation qu'ils s'exposent à la pensée de groupe. Le gain de diversité, dont le bénéfice est accru par l'humilité et l'attitude délibérative, serait à cet égard non négligeable du point de vue de l'impartialité. Cependant, les bénéfices d'une certaine expertise politique que génère la possibilité de faire carrière dans le domaine font partie des raisons de ne pas remplacer entièrement l'élection par le tirage au sort (en particulier pour ce qui concerne l'exécutif).

C. La question de la confiance

Outre le gain épistémique, l'usage du tirage au sort dans la sélection d'une partie des représentants est également en mesure de restaurer une part de la confiance perdue à nos systèmes représentatifs. Il y a fort à parier, en effet, que les citoyens s'identifieront plus aisément à des RTS qu'à des élus, même s'ils n'ont pas été *consultés* dans la sélection des premiers. L'avantage d'un système bi-représentatif, pour reprendre la formule de David Van Reybrouck[1], c'est qu'il combine plusieurs formes de légitimité politique. D'une part, les légitimités d'*autorisation* et de *redevabilité* que confère l'élection. D'autre part, la légitimité de *similarité*. Les RTS seraient sans doute considérés comme légitimes représentants du fait qu'ils sont en réalité des citoyens ordinaires, que leur mandat ne constitue qu'une interruption dans le cours d'une vie qui n'est pas dédiée à la politique[2]. L'adjonction d'une telle forme de légitimité à la légitimité électorale serait intéressante en réaction à l'idée de plus en plus populaire selon laquelle les représentants politiques forment une classe à part et ne se soucient pas des citoyens ordinaires (les mécanismes de redevabilité étant déficients). À condition de prendre au sérieux l'avis de la seconde chambre, d'entrer en véritable dialogue avec elle (ce à quoi les inciterait vraisemblablement la popularité de cette seconde chambre), les représentants élus pourraient eux aussi regagner en popularité. Rien ne le garantit, mais c'est une perche qui leur serait tendue. Et à vrai dire, on voit peu d'autres manières de restaurer la confiance minimale[3] nécessaire entre gouvernants et gouvernés[4].

---

[1] Van Reybrouck, 2013 (trad. fr. 2014, p. 179).

[2] Voir Courant, 2018.

[3] Minimale car il n'est ni nécessaire ni souhaitable que les représentés aient pleinement confiance en leurs représentants. La défiance constitue en effet également un instrument de la démocratie. Voir Bentham, 1843, p. 314 ; Rosanvallon, 2006.

[4] Certains jugeront qu'une assemblée mixte s'exposerait moins au risque de voir décroître encore la popularité des élus (le contraste avec les citoyens tirés au sort étant

Or, pourquoi cette confiance minimale est-elle nécessaire ? Parce que dans une perspective de justice, il est important que les citoyens voient la représentation comme un moyen de véhiculer leurs aspirations. Quand ce n'est pas le cas, la désillusion et la colère mettent en péril la quête démocratique de la justice. On observe soit la démobilisation des populations désavantagées, s'enfonçant alors dans leur condition, soit la multiplication des votes populistes, qui dans le meilleur des cas demandent l'impossible et dans le pire se tournent vers des boucs émissaires à sacrifier. En outre, quand la confiance dans le gouvernement est très basse, on observe une tolérance plus grande de la corruption[1]. En somme, la démocratie ne peut pas être vectrice de justice sociale sans cette dose de confiance.

Cela étant, on aurait tort, dans un élan de confiance, d'attribuer à une CTS une légitimité d'*impartialité*, comme le fait par exemple Sintomer en s'inspirant de Rosanvallon[2]. L'impartialité de cette chambre ne peut en effet pas être tenue pour acquise. Comme nous l'avons vu (§ 3.4), l'impartialité n'est pas à opposer à la défense partisane d'un projet de société. Dans ce sens, il ne suffit pas de se débarrasser des partis politiques pour gagner en impartialité. Au contraire, un parti politique pourrait défendre des idées plus impartiales qu'une CTS. Et comme nous allons le voir, ce sera le rôle du grand public de rappeler la CTS à sa mission d'impartialité. Dans ce sens, une certaine défiance à son égard pourrait également être saine. D'autant, comme nous le verrons (§ 4.2.F), que les risques de corruption des RTS seraient à prendre au sérieux.

Quoi qu'il en soit, le regain potentiel de confiance constitue donc le second grand atout d'une CTS. Il convient maintenant d'examiner les défis qui se présenteraient à une telle institution.

D. Qui accepterait de siéger ?

Le premier défi auquel fait face tout usage du tirage au sort dans l'attribution de charges est évidemment celui du taux d'acceptation et de participation, c'est-à-dire le nombre de personnes qui acceptent la mission. Dans les expériences d'assemblées citoyennes tirées au sort, ce taux est généralement très faible. Il était d'environ 6% pour les assemblées sur la

---

moins mis en scène), mais cela me semble biaiser la confrontation en faveur des élus, qui disposeraient d'un certain ascendant sur les RTS.

[1] Rosanvallon, 2006, p. 17.

[2] Sintomer, 2011, p. 220 ; Courant, 2018. Sur la légitimité d'impartialité, dont il reconnaît qu'elle n'est pas garantie par l'indépendance politique, voir Rosanvallon, 2008, ch. 2.

réforme électorale en Colombie britannique (2004), en Ontario (2006) et aux Pays-Bas (2006)[1], et proche de 3% lors du G1000 en Belgique (2011)[2]. Lorsqu'on interroge les citoyens sur les raisons pour lesquelles ils refusent de participer à de telles expériences, ils invoquent le plus souvent un manque de temps, ce qui est probablement une explication valide, mais peut aussi cacher d'autres raisons plus profondes. Ces autres raisons sont également parfois évoquées explicitement par les citoyens : la peur de s'exprimer en public, le manque de confiance en soi, l'hostilité à la politique, les doutes à propos de l'organisation, ou encore l'auto-exclusion (« ce n'est pas mon rôle, c'est pour les politiciens »)[3]. Si le prétexte du manque de temps ne sera plus vraiment valide dans le scénario d'une CTS, dès lors qu'il s'agira d'une mission à temps plein et rémunérée, il ne fait pas de doute que la plupart des autres motifs joueront toujours. Et le taux d'acceptation pourrait bien être encore plus faible étant donné l'exposition nationale et la pression publique qu'elle entraînerait pour ceux qui accepteraient la charge. Rien que pour de petits jurys citoyens recevant une mission politique de moindre ampleur, on observe en effet déjà la « charge morale » pesant lourdement sur les épaules des citoyens tirés au sort[4].

La seule façon d'éviter un taux d'acceptation extrêmement faible serait de rendre la participation obligatoire[5] – et de rendre cette obligation contraignante. Après tout, la participation à des jurys populaires est généralement obligatoire. Et il en va de même pour le vote dans certains pays. Cependant, une obligation de siéger une ou plusieurs années dans une assemblée politique est beaucoup plus exigeante que de se déplacer tous les quatre ans pour voter, et même que de participer quelques mois à un jury d'assises. C'est pourquoi une obligation d'accepter poserait des problèmes à la fois pratiques et éthiques. D'un point de vue pratique, on imagine mal comment s'assurer que l'obligation soit contraignante sans d'importantes sanctions. La simple obligation légale, voire morale, ne serait certainement pas suffisante. Le vote a beau être obligatoire dans certains pays, beaucoup de gens s'abstiennent néanmoins[6]. Parfois parce qu'ils savent qu'ils ont très peu de chances d'être sanctionnés, mais parfois aussi parce qu'ils préfèrent payer une amende. Or, étant donné le caractère

---

[1] Fournier et al., 2011, p. 148.

[2] Caluwaerts & Reuchamps, 2014, p. 17.

[3] Jacquet, 2017.

[4] Barbier, Bedu & Buclet, 2009.

[5] Cette option est notamment défendue par Buchstein et Heine (2010, p. 147).

[6] Van Reybrouck (2013, p. 14) mentionne 10% d'abstention en moyenne, lors des élections belges, où le vote est pourtant obligatoire.

particulièrement exigeant d'une obligation de siéger dans une assemblée, beaucoup de citoyens pourraient préférer payer une amende qu'accepter. Si cette amende est faible, elle serait donc inefficace. Et si elle est importante, cela créerait une inégalité à tout le moins problématique : certaines personnes seraient simplement en mesure de s'exempter de la charge grâce à leur situation économique. Ce n'est probablement pas ce qu'ont à l'esprit ceux qui défendent l'obligation de participer. Qui plus est, on peut légitimement s'interroger sur la valeur ajoutée que générerait une obligation forte de siéger pour des personnes non motivées[1]. Les gains épistémiques seraient sans doute très faibles, et l'effet net pourrait même être négatif si ces personnes ne participent pas de manière adéquate aux délibérations, en faisant obstruction par exemple.

Par ailleurs, on peut raisonnablement douter de l'existence d'une obligation morale de montrer de l'intérêt pour la politique. Nous avons certainement un devoir moral de prendre en considération autrui quand nous prenons des décisions politiques[2]. Il se peut même que nous ayons pour devoir de voter quand nous estimons avec confiance qu'une option avancerait mieux la cause de la justice que les autres[3]. Par contre, il est très peu certain que nous ayons pour devoir d'accepter de passer une ou plusieurs années de notre vie dans une assemblée exposée à la pression publique et en charge de décisions d'une grande importance. On peut avoir de multiples bonnes raisons de refuser l'honneur : le fait d'habiter trop loin de la capitale, de devoir prendre soin au quotidien d'enfants ou de personnes âgées, de n'être tout simplement pas intéressé par la politique ou de se considérer, modestement, incompétent pour la mission. Une des vertus de la démocratie représentative est précisément le fait qu'elle offre la liberté de déléguer et d'échapper aux tâches politiques quotidiennes. Le problème actuel est que la délégation de pouvoir a été trop loin et que l'élite jouit d'un certain monopole du pouvoir politique[4]. Mais la solution est une meilleure distribution des *opportunités* de participer au pouvoir, et certainement pas une *obligation* d'y participer.

Quelles sont maintenant les implications du rejet de cette obligation pour les promoteurs d'une CTS ? Premièrement, cela signifie qu'il faut

---

[1] Gastil et Wright (2018) suggèrent même de donner la possibilité, à ceux qui ont accepté, de se désister en échange d'une certaine somme d'argent (l'équivalent de trois mois de salaire) à la fin de la phase de formation qui précéderait leur entrée en fonction, de façon à se débarrasser des personnes uniquement motivées par l'argent. En raison de la valeur de la diversité, je n'irais pas aussi loin.

[2] J. Brennan, 2011 ; Beerbohm, 2012 ; Vandamme, 2016 ; 2017b.

[3] Vandamme, 2016.

[4] Voir plus haut, § 3.6.E et 3.6.F.

abandonner toute prétention à une forme de représentation statistique ou descriptive de la population[1]. Les biais d'autosélection seront en effet inévitables. Cela ne doit cependant pas nous préoccuper outre mesure si l'objectif est d'accroître la diversité plutôt que d'obtenir une parfaite représentation statistique. L'argument épistémique en faveur du tirage au sort n'est pas affecté de manière décisive par des taux d'acceptation faibles tant qu'une CTS fait nettement mieux qu'une chambre élue du point de vue de la diversité. Or, on peut raisonnablement s'attendre à ce que cela soit le cas, étant donné que la nécessité de mener une campagne (et ce que cela implique en termes d'investissement personnel et financier, mais aussi de confiance en soi) s'ajoute, dans le cas de l'élection, aux autres facteurs dissuadant d'opter pour une carrière politique (l'exposition publique, l'interruption de carrière, etc.)[2]. Les biais d'autosélection sont donc encore plus importants dans le cas de l'élection.

Deuxièmement, en vue de maximiser la diversité, il faut certainement s'interroger sur l'opportunité d'utiliser des quotas en plus de la sélection aléatoire[3], ou encore la méthode de l'échantillonnage stratifié[4]. Ceci ne résoudrait pas entièrement le problème des biais de sélection, puisque ceux qui accepteraient de siéger partageraient sans doute malgré leurs différences une série de caractéristiques communes telles que la confiance en soi et la conscience politique. Il est en effet malaisé d'imaginer des quotas de personnes timides, incapables de s'exprimer en public ou sans aucun intérêt préalable pour la politique. Néanmoins, si des quotas permettent d'accroître la diversité, ce serait suffisant. Reviennent alors les interrogations traditionnelles par rapport aux quotas[5] : comment s'entendre sur les groupes qui doivent et ceux qui ne doivent pas avoir une représentation garantie ? Est-ce que les représentants de certains groupes doivent nécessairement défendre, en toutes circonstances, les intérêts spécifiques à leur groupe ? Ne provoquerait-on pas une essentialisation des divisions sociales, ethniques, etc. ? L'avantage du tirage au sort simple (non stratifié) est précisément qu'il permet d'éviter toutes ces difficultés. On pourrait donc préférer se contenter de la diversité plus modeste qu'il

---

[1] Caluwaerts & Reuchamps, 2014, p. 17-18 ; Van Parijs, 2014, p. 51.

[2] Il faut néanmoins admettre qu'un usage massif de quotas dans les élections réduirait l'écart, en termes de diversité, entre élections et tirage au sort, même si le processus menant à l'élection constitue un filtre supplémentaire par rapport à la sélection aléatoire.

[3] Caluwaerts & Reuchamps, 2014.

[4] Tirage au sort parmi des groupes prédéfinis (Stone, 2011, p. 134). Un tel mécanisme était déjà utilisé aux XIVe et XVe siècles en Espagne (Sintomer, 2011, p. 83).

[5] Voir Stojanović, 2013.

offre, ou se limiter à des quotas peu controversés comme les quotas linguistiques et la parité hommes-femmes, par exemple.

Troisièmement, il faut prendre au sérieux la possibilité d'utiliser l'anonymat pour inciter à la participation. Comme cela a été mentionné, la CTS pourrait combiner des séances plénières en public et des séances de travail en sous-groupes. Étant donné l'importance démocratique du principe de publicité[1], les échanges, dans les séances en sous-groupes, pourraient être retranscrits tout en préservant l'anonymat des participants, afin que tous se sentent à l'aise de s'exprimer. Par ailleurs, les participants aux sous-groupes pourraient désigner un rapporteur, seul chargé de s'exprimer lors des séances plénières. De cette manière, l'un des désincitants à participer – l'exposition et la pression publiques – disparaîtrait en grande partie. Et le coût serait limité en ce qui concerne les interactions délibératives possibles entre la CTS et le grand public (voir plus loin), puisqu'il serait possible pour ce dernier de suivre dans son entièreté le processus de réflexion collective, sans savoir cependant qui pense quoi à quel moment. Par ailleurs, même si cela peut paraître de plus en plus malaisé à l'heure d'Internet, on pourrait tâcher de garder secrets les noms et/ou adresses des RTS, comme ce fut le cas lors de la Convention irlandaise sur la Constitution (2012-2014).

Quatrièmement, il convient également de penser aux incitations matérielles à accepter la charge. Il est certain qu'un salaire généreux attirerait davantage de monde et augmenterait ainsi la diversité collectée. En même temps, il faut prendre en compte au moins deux aspects négatifs d'un salaire élevé. D'abord, cela pourrait avoir pour effet d'attirer davantage de personnes n'étant motivées que par l'argent et peu par le sens civique. Or, le fait que les personnes motivées par le sens civique sont plus susceptibles que les autres d'accepter une charge publique exigeante est sans doute une bonne chose, à mettre en balance avec la recherche de diversité. Ensuite, étant donné que l'élite est déjà surreprésentée dans les assemblées élues, on pourrait voir dans un salaire modéré un désincitant à participer pour les personnes aisées[2], ce qui pourrait être bénéfique du point de vue de l'équilibre et de la diversité dans les deux chambres, ou dans la perspective de réduire l'influence politique des plus riches[3].

---

[1] Gutmann & Thompson, 1997, ch. 3 ; Bobbio, 1984, ch. 8.

[2] Guerrero (2014, p. 156, n. 17) suggère pour sa part, afin que les incitants soient les mêmes pour tous, un salaire proportionnel aux revenus habituels de chaque personne. Il me paraît cependant inacceptable qu'une institution publique reproduise, dans sa politique de salaires, l'arbitraire de la détermination des revenus par le marché.

[3] McCormick (2011, p. 183) suggère la création d'un Tribunat du Peuple composé de 51 citoyens *non riches* tirés au sort, avec des pouvoirs rappelant ceux du Tribunat de la

Le salaire adéquat serait donc le même pour tous les représentants, suffisamment élevé pour convaincre les personnes motivées par la mission d'interrompre leur carrière, et pour convaincre certaines personnes de vaincre leur timidité, mais suffisamment bas pour dissuader les plus riches (qui sont d'ailleurs généralement absents des assemblées législatives élues) et les personnes moyennement riches qui ne seraient motivées que par l'aspect pécuniaire de l'emploi.

Par ailleurs, un autre incitant qui n'est pas directement monétaire, mais qui pourrait s'avérer décisif pour attirer des personnes peu qualifiées est la garantie de retrouver son emploi au terme du mandat. Les personnes disposant d'un CDI jouiraient ainsi d'une sorte de congé payé, ou de crédit-temps, subsidié par l'État, pendant la durée de leur mandat[1]. Il serait probablement impossible d'offrir la même garantie aux personnes qui ne disposent que de contrats temporaires, mais étant donné leur situation, celles-ci pourraient se montrer moins hésitantes à quitter leur emploi pour un emploi public temporaire (en particulier si l'on peut supposer que la plupart des CDD sont peu rémunérés, et probablement moins bien rémunérés que ne le seraient les RTS).

E. Quelle légitimité politique ?

Une autre source de préoccupation, pour les promoteurs du tirage au sort, doit être la perception de légitimité de la CTS. Les représentants élus dérivent en effet leur légitimité politique du fait que chaque citoyen a eu l'opportunité de voter et donc d'influencer leur sélection. Voter implique de consentir[2] à être représenté et d'accepter les règles du jeu ; les élus ont

---

Plèbe dans la Rome ancienne. Cette nouvelle institution exclurait tout simplement l'élite économique et politique de toute éligibilité de façon à atténuer leur pouvoir politique disproportionné. Exclure ainsi les élites n'est pas discriminatoire, aux yeux de McCormick, puisque pour avoir accès à cette institution, il leur suffit de se débarrasser de leur surplus de richesses (p. 13). Le risque que je perçois cependant, outre l'essentialisation d'un conflit de classes indépassable, est l'augmentation de l'incitation, pour les élites, à exercer une influence cachée. Une assemblée populaire inclusive telle qu'une CTS pourrait atténuer le pouvoir des élites sans hostilité explicite à leur égard, sans consacrer le caractère inévitable de la lutte des classes.

[1] Concernant les indépendants, il s'agirait de subsidier l'engagement d'un remplaçant pour que leur activité puisse continuer le temps du mandat.

[2] C'est la prise d'importance croissante de cette notion de consentement qui expliquerait que le tirage au sort ait été complètement éclipsé par l'élection dans les démocraties modernes, alors même qu'il était considéré comme plus démocratique, voire plus égalitaire (Manin, 1995, p. 123). À cette explication s'ajoute celle de Sintomer (2011) selon laquelle les fondateurs des démocraties modernes ne

le droit de prendre des décisions au nom du peuple pendant la durée de leur mandat. Bien entendu, voter n'exclut pas de s'opposer aux décisions du gouvernement, mais cela implique de respecter, de manière générale, leur autorité. Une distinction potentielle est introduite entre justice et légitimité démocratique. Si on participe aux élections, on peut à la fois juger les décisions du gouvernement comme légitimes et injustes. Outre l'autorisation ou le consentement, la légitimité démocratique des élus provient du fait qu'ils auront des comptes à rendre et qu'ils sont donc minimalement tenus d'agir en fonction des intérêts et aspirations de leur électorat.

Le tirage au sort ne génère pas de la légitimité de la même manière. Les citoyens devraient certainement consentir à l'usage du tirage au sort dans la sélection d'une partie des représentants, mais ce consentement ne serait pas régulièrement renouvelé comme il l'est avec l'élection[1]. Par ailleurs, dans un sens, le tirage au sort rend la redevabilité superflue. En effet, si la fonction du tirage au sort est de sélectionner une diversité d'intérêts et de visions du monde, on pourrait juger légitime que les RTS défendent leurs intérêts et leur vision du monde propres, sans avoir de comptes à rendre à qui que ce soit[2]. Pourrait en résulter une crise de légitimité : une situation où les citoyens auraient accepté l'usage du tirage au sort, mais ne se reconnaîtraient pas dans les RTS et se trouveraient sans moyen d'obliger ces derniers à agir selon leurs aspirations.

Assurément, ce genre de scénario ne serait pas propre à une CTS. Les représentants élus font également face à un déficit de légitimité. Mais si l'un des objectifs d'une CTS est d'accroître la légitimité du système représentatif dans son ensemble, une telle chambre doit pouvoir générer davantage de confiance qu'une assemblée élue. Or, il y a deux différences importantes, de ce point de vue, entre élection et tirage au sort. 1) Sous régime électoral, ceux qui ne se sentent pas adéquatement représentés savent néanmoins qu'ils auront la possibilité de choisir de meilleurs représentants à la prochaine élection[3]. Sous régime aléatoire, ils ne peuvent

---

possédaient pas la notion de l'échantillon représentatif ; ils percevaient dès lors dans le tirage au sort un instrument valable uniquement dans des communautés politiques plus réduites, où chacun peut être à son tour gouverné et gouvernant.

[1] On pourrait cependant imaginer un consentement renouvelé sous forme de référendum, tous les trois, quatre ou cinq mandats, sur la désirabilité d'une CTS.

[2] Pourtois, 2016 ; Sutherland, 2011. Voir aussi Pitkin, 1967, p. 89-90.

[3] Il y a évidemment des limites importantes au contrôle citoyen que permet la réitération des élections. D'abord, pour que le mécanisme fonctionne correctement, il faut que les citoyens soient suffisamment informés, condition qui n'est pratiquement jamais satisfaite (voir Przeworski, Stokes & Manin, 1999). Ensuite, en l'absence de mécanismes de révocation, les élus jouissent tout de même d'une liberté importante

qu'*espérer* être mieux représentés à la prochaine rotation. 2) Sous régime électoral, les citoyens ont eu la possibilité de choisir leurs représentants en ayant une idée des politiques qu'ils seraient susceptibles de promouvoir – même si les promesses électorales sont rarement tenues. Sous régime aléatoire, par contre, pour accepter la légitimité des décisions d'un corps de représentants qui ne doivent leur présence qu'au hasard, le raisonnement est plus complexe. Il faut une compréhension minimale des probabilités et une capacité d'abstraction pour accepter que les décisions prises par les RTS sont *probablement* conformes à celles que les citoyens prendraient eux-mêmes s'ils étaient placés dans des conditions similaires de délibération[1]. Il faut accepter l'idée que les RTS sont placés dans une position d'information et de délibération qui peut légitimement leur faire voir les choses différemment par rapport à ceux qu'ils représentent. Cependant, un tel raisonnement n'est valide qu'à deux conditions. 1) Les taux d'acceptation doivent (ou le processus de sélection doit) être tel(s) que la CTS reflète véritablement la diversité des citoyens. 2) Les citoyens perçoivent effectivement ce lien hypothétique (« je ferais de même si j'étais dans les mêmes conditions ») et se considèrent représentés sans avoir à interagir avec leurs représentants et sans même s'identifier à leurs idées.

La première condition n'est pas plausible, pour les raisons déjà indiquées. Concernant la seconde condition, diverses expériences d'assemblées citoyennes montrent qu'elle n'a rien d'évident non plus. En effet, quand des propositions élaborées par des assemblées citoyennes ont été soumises à référendum, elles ont à plusieurs reprises été rejetées[2]. Le grand public ne semble pas nécessairement se fier à la seule représentativité des assemblées tirées au sort – du moins pas suffisamment pour abdiquer son propre jugement sur la question posée. Les gens semblent plutôt voter selon leur propre jugement (ou leurs préjugés). C'est sans doute en partie lié au manque de couverture médiatique des travaux de ces assemblées citoyennes. Mais cela amène dans tous les cas à ne pas tenir pour acquis que le grand public se fiera aisément à l'avis d'une CTS.

---

entre les élections. Cependant, malgré ces défauts, la redevabilité électorale est peut-être préférable à l'absence totale de redevabilité. Il suffit qu'elle ait un effet minimal sur les élus pour avoir une vertu civilisatrice. Or, si elle n'avait absolument aucun effet, les élus se montreraient bien moins concernés par les sondages d'opinion.

[1] Guerrero, 2014, p. 159. On peut en effet raisonnablement s'attendre à des divergences entre l'opinion publique réelle et l'opinion publique « contrefactuelle » des RTS si les délibérations ont les effets (qu'ils soient positifs ou négatifs) qu'on leur attribue souvent.

[2] Voir Fournier et al., 2011. Il est cependant important de noter qu'une exigence de majorité qualifiée biaise parfois le vote en faveur du statu quo, comme ce fut le cas par exemple en Colombie britannique en 2004.

Et ce d'autant plus qu'un soupçon ne manquera pas d'accompagner le processus de sélection. On peut en effet s'attendre à ce que certains doutent de la pureté ou de l'impartialité du tirage au sort, cette méthode de sélection étant moins transparente que l'élection[1] et susceptible de générer des surprises statistiques que certains ne manqueront pas d'interpréter comme de la fraude[2].

Par ailleurs, on peut également ne pas se satisfaire d'une simple représentation à prétention descriptive (a fortiori si elle est imparfaite), puisque la similarité ne garantit en rien le fait que les représentants agiront dans le sens désiré par les représentés[3]. Si beaucoup de citoyens souhaitent davantage de similarité entre gouvernants et gouvernés, ce n'est pas forcément parce qu'ils croient que seule une femme peut représenter une femme ou seul un pauvre peut représenter un pauvre. On peut tout à fait juger que le manque de représentativité descriptive biaise les décisions d'une assemblée tout en attendant des représentants une forme *active* de représentation, c'est-à-dire qu'ils *agissent pour* les citoyens, quelle que soit leur identité. Hannah Pitkin suggère à ce sujet que les caractéristiques identitaires des représentants n'ont d'intérêt que dans la mesure où elles influencent leurs actes de représentants[4]. De ce point de vue, la redevabilité redevient cruciale. On ne peut simplement se fier à la représentativité. D'abord, parce qu'une pleine représentativité descriptive est impossible. Ensuite, parce qu'il n'est même pas certain qu'une telle représentativité, si elle était possible, serait perçue et acceptée par le grand public.

En vue d'encourager une forme de représentation active de la part des RTS, il faudra miser sur la reddition de comptes *délibérative*, ou *discursive*[5], en encourageant les échanges communicationnels entre les RTS et le grand public[6]. Les RTS auraient à rendre compte publiquement de leurs décisions, par le biais de rapports publics obligatoires, par exemple, mais aussi plus informellement par leurs interactions avec la presse et la société civile. De telles interactions pourraient avoir un effet délibératif intéressant de par leur contribution au débat public. Une forme de discussion

---

1 López-Guerra, 2011, p. 224-225.

2 Par exemple, la présence de quelqu'un d'influent dans l'assemblée tirée au sort, ou une certaine disproportion entre certaines catégories sociales par rapport à leur présence dans la population – le risque étant renforcé par la possibilité de refuser la charge.

3 Pitkin, 1967, p. 88-89 et 142.

4 Pitkin, 1967, p. 142.

5 Goodin, 2008, p. 155-185.

6 Rappelons-nous ici simplement de la tension entre l'objectif de large participation et celui de publicité.

triangulaire permanente serait instaurée entre représentants élus, RTS et grand public, les premiers et les seconds devant systématiquement motiver leurs désaccords devant le troisième[1].

Le rôle joué par les médias sera déterminant pour cette redevabilité discursive. J'ai mentionné le fait que le manque de couverture médiatique de certaines assemblées citoyennes avait contribué à leur manque de visibilité et au rejet de leurs recommandations. Effectivement, il est arrivé plusieurs fois qu'une majorité des citoyens s'exprimant sur celles-ci par référendum ignore qu'elles émanaient d'une assemblée citoyenne tirée au sort[2]. Les choses seraient cependant probablement différentes dans le cas d'une CTS, dès lors qu'il s'agirait d'une institution publique centrale, non d'une expérience occasionnelle. Certes, une CTS n'offrirait sans doute pas cette forme d'opposition dramaturgique entre partis qui contribue à la visibilité et à l'accessibilité pour le grand public des processus politiques[3]. Ceci rendra la tâche plus malaisée pour les médias, mais pourrait être contrebalancé par un surcroît de curiosité et de sympathie naturelle de la part du grand public vis-à-vis de cette assemblée composée de citoyens ordinaires. Une perte de qualité délibérative découlera inévitablement du processus de médiation des arguments, étant donné que les médias préfèrent généralement les récits simples, personnalisés et polarisés aux nuances, complexités et abstractions des processus microdélibératifs[4]. Il n'empêche que la médiatisation est essentielle à la publicité, elle-même essentielle à la perception de légitimité.

Il se peut malgré tout que cette redevabilité discursive ne suffise pas à assurer la légitimité politique de la CTS. Les gens pourraient rechigner à faire confiance à ces représentants un peu particuliers si rien ne les rend *institutionnellement* redevables, comme c'était par exemple le cas dans la Grèce antique, où les citoyens tirés au sort pour siéger dans la Boulè[5] ou dans des tribunaux devaient rendre des comptes, pouvaient être déposés à tout moment par un vote de l'assemblée et sanctionnés a posteriori pour leurs actions et décisions, les sanctions pouvant aller jusqu'à l'exil ou la

---

[1] Eu égard à la confiance (conditionnelle) qu'engendre la similarité, certains pourraient craindre que l'opposition entre les deux chambres devant le public tourne systématiquement à l'avantage de la CTS, l'opposition de celle-ci renforçant encore la perte de confiance du grand public envers les élus. On pourrait alors observer un intéressant conflit de légimités. Cela reste pour moi une question ouverte de savoir si ce conflit aurait des effets principalement positifs ou négatifs. J'y vois en tout cas matière à recherches futures.

[2] Fournier et al., 2011, p. 136-139.

[3] Rummens, 2016.

[4] Parkinson, 2006, p. 19 et ch. 5.

[5] Conseil de citoyens disposant de fonctions administratives et judiciaires.

mort[1]. Dès lors que la reddition de comptes discursive est sans doute moins efficace pour inciter à une certaine impartialité que la reddition de comptes électorale (les RTS n'ayant pas d'incitation forte à anticiper le jugement rétrospectif de ceux qu'ils représentent), on pourrait très bien imaginer garantir la redevabilité par un mécanisme de révocation individuelle. Il pourrait par exemple être possible pour les citoyens de lancer une pétition contre un RTS et de le destituer à certaines conditions – un certain nombre de signatures, ou une majorité qualifiée dans un vote, par exemple. Bien entendu, ce serait assez dur à l'égard des RTS, qui n'ont après tout rien demandé, mais la simple anticipation de la possibilité d'être révoqué pourrait suffire à les inciter à ne pas adopter des positions extrêmes – racistes ou misogynes, par exemple.

Il y a cependant certaines raisons de résister à l'idée d'instaurer un tel mécanisme de révocation, qui sanctionnerait probablement les vues non orthodoxes (ce qui ne veut pas nécessairement dire les plus mauvaises). Une de ces raisons est la valeur délibérative de la diversité des points de vue, déjà abordée. Une autre est la volonté d'encourager une participation large à une telle institution. Or, beaucoup pourraient être effrayés au moment de la sélection par la perspective d'une révocation publique. Par ailleurs, il est important que la CTS soit perçue comme un espace de liberté d'expression. Si l'une de ses visées est de restaurer la confiance du public, qui se méfie de la langue de bois des élus, une condition de réussite pourrait être la possibilité d'exprimer des idées non orthodoxes en son sein. Pour toutes ces raisons, il se peut que la redevabilité discursive demeure la meilleure option disponible. Mais on pourrait également y ajouter un mécanisme de révocation dont les conditions seraient si exigeantes qu'il ne serait pratiquement jamais utilisé. Sa fonction consisterait seulement à donner le sentiment aux citoyens qu'ils gardent un certain contrôle sur cette seconde chambre : le pouvoir (même s'il est faible et hypothétique) de se « débarrasser des canailles [*rascals*] », selon la formule de Popper. Cela étant dit, comme le précise bien Van Parijs, « les moins populaires ne sont pas nécessairement les canailles »[2] ; ce peut aussi être ceux qui défendent les étrangers ou les générations futures contre les intérêts de la majorité.

La leçon principale qu'il faut à mes yeux tirer de cette discussion sur la perception de légitimité d'une CTS, c'est que le tirage au sort ne devrait jamais *remplacer* entièrement les élections. Sa légitimité particulière est liée à

[1] Manin, 1995, p. 25-26 ; Papadopoulos, 1998, p. 18 ; Elster, 1999 ; Sintomer, 2011, p. 204.
[2] Van Parijs, 2014, p. 49.

un rôle particulier : un *input* délibératif dans un système délibératif plus large dans lequel la redevabilité électorale joue également un rôle prépondérant[1]. Malgré tous leurs défauts, les élections ont en effet des vertus qui sont complémentaires à celles qu'offre le tirage au sort[2]. Elles fournissent en effet la possibilité d'une *redevabilité* potentiellement efficace, même si déficiente. Elles assurent une légitimité de *consentement* par la répétition des élections. Elles offrent à tous les citoyens une *possibilité* d'influence par la participation électorale – cette possibilité universelle se distinguant de la simple *probabilité* égale qu'offre le tirage au sort[3]. Enfin, elles possèdent certaines vertus épistémiques propres, liées notamment au mécanisme de feed-back induit par l'élection[4].

F. Quelle indépendance ?

En lien avec la question de la redevabilité se pose celle de l'indépendance. Nous souhaitons certes que nos représentants se laissent influencer par la qualité des arguments entendus, mais nous ne voulons pas non plus qu'ils soient à la merci de personnes influentes ou de puissants groupes d'intérêt. En d'autres termes, nous voulons des délibérations avec le public, mais pas de corruption. La tâche est donc plus compliquée que dans le cas de jurys d'assises, qu'on coupe de toute interaction avec le public précisément pour éviter toute influence indue. Dans le cas d'une CTS, le principe de publicité, qui incite à la reddition de comptes délibérative, rend également les RTS plus vulnérables à la corruption. Quand on sait qui défend quelle position, on sait qui corrompre pour arriver à ses fins.

Pourquoi, toutefois, devrions-nous nous en soucier davantage que dans le cas d'élections ? Après tout, les parlementaires élus font également face à une exigence de publicité et sont donc également plus vulnérables à la corruption que si leurs décisions étaient prises dans le secret. Mais la discipline de parti possède cet effet collatéral désirable de rendre la corruption plus malaisée. En effet, si les parlementaires suivent rigoureusement les consignes de vote de leur groupe politique, il devient nécessaire de corrompre l'ensemble du parti pour orienter l'issue d'un vote[5]. On pourrait aussi chercher à ne corrompre que le leader du parti,

---

1 Parkinson, 2006, p. 34-35.

2 Pour ce qui suit, voir Pourtois, 2016.

3 Leydet, 2016.

4 Anderson, 2006 et, plus haut, § 1.2.E.

5 C'est évidemment moins le cas dans des pays (comme les États-Unis) où les élus sont plus indépendants des partis qu'en Belgique ou en France.

celui qui décide du vote collectif, dans l'hypothèse où une telle décision dépend de la volonté d'un seul, mais cela reste nettement plus difficile que de corrompre une personne tirée au sort. En effet, les partis sont élus sur base d'idées, auxquelles on peut les faire déroger un peu, mais pas trop, ni systématiquement. Au contraire, un RTS arrive au parlement sans promesses ni programmes, et parfois sans idées personnelles très claires ; c'est la cible idéale pour les lobbies. Et ceci est renforcé par l'absence de redevabilité des RTS envers un électorat : ils sont libres d'adopter la position qu'ils souhaitent, même si elle ne leur offrait aucune chance de succès électoral. C'est bien sûr un avantage, d'un point de vue délibératif, mais aussi une source de danger. Rappelons ici encore la fonction de contrôle contre les abus de la redevabilité électorale. Moins les représentants sont redevables envers un électorat, plus ils deviennent des cibles attrayantes pour les groupes d'intérêt puissants envers lesquels ils risquent de devenir redevables[1].

Le tirage au sort possède cependant également des avantages par rapport à l'élection du point de vue de l'indépendance. D'abord, il y a le fait qu'il devient extrêmement difficile pour les plus riches d'influencer le processus de *sélection* des représentants. Aux yeux d'Oliver Dowlen, une telle protection contre la manipulation constitue même le potentiel politique le plus important du tirage au sort[2]. Comme nous l'avons vu (§ 3.6.A), la possibilité de financer (parfois sans limites) la campagne électorale de son candidat favori constitue une des failles majeures des élections telles qu'elles sont pratiquées. Cette liberté endommage non seulement l'égalité politique, mais elle fausse également le processus législatif en rendant les élus aussi (voire plus) redevables envers ceux qui ont soutenu financièrement leur campagne qu'envers leurs électeurs. Sous régime aléatoire, les choses seraient différentes. « Bien qu'il soit toujours possible qu'une fois au pouvoir, un citoyen [tiré au sort] devienne corrompu ou accepte des pots-de-vin, le fait qu'il ou elle ne doive sa sélection à personne signifie que personne n'est dans la position potentielle de demander des faveurs à une date ultérieure »[3]. Dans ce sens, les CTS seraient mieux protégés contre la corruption que les élus. Le risque principal de corruption, au stade de la sélection, viendrait d'une distorsion délibérée du processus de sélection par des acteurs malveillants, ce qui n'est évidemment pas impossible, mais malaisé dans des pays de

[1] Guerrero, 2014, p. 142.
[2] Dowlen, 2009, p. 308.
[3] Dowlen, cité dans Peonidis, 2013, p. 46.

longue tradition démocratique et où la presse jouit d'une liberté importante.

Demeure cependant le risque de corruption après la sélection, pendant la législature. Certes, l'arrivée continue de nouvelles personnes dans le système politique donnerait un peu de fil à retordre aux corrupteurs, qui ne pourraient pas compter sur l'allégeance à long terme (au-delà d'un mandat) de tel ou tel représentant[1]. Néanmoins, les risques demeureraient réels et doivent donc être pris au sérieux au moment de réfléchir aux détails de cette réforme potentielle. En vue de remédier à ce problème, le secret est évidemment une solution[2]. Toutefois, au vu de l'objectif de redevabilité discursive et en raison de la motivation à restaurer une partie de la confiance du grand public envers les représentants (ce qui serait sans doute malaisé sans une forme de transparence des processus de sélection et de décision), les pistes permettant de lutter contre la corruption sans renoncer au principe de publicité (au moins partielle) sont à privilégier.

Si l'on décide de maintenir la publicité partielle des échanges et décisions au sein de la CTS, une possibilité pourrait à nouveau être d'offrir aux RTS un salaire très important, dans l'espoir de les rendre moins vulnérables à la corruption. Ceci entrerait cependant en tension avec d'autres objectifs mentionnés plus haut (représentation réduite de l'élite et motivations adéquates). En outre, cela pourrait diminuer l'identification du public à leurs représentants « ordinaires » – identification qui, nous l'avons vu, est cruciale pour la perception de légitimité de cette chambre – en jetant un doute sur leurs motivations réelles (l'argent plutôt que le service public). Enfin, pourrait-on ajouter, il s'agit d'un mécanisme bien incertain pour son coût. S'il apparaît intuitivement clair qu'un salaire trop maigre rend particulièrement vulnérable à la corruption, il n'est pas certain que les augmentations au-delà d'un certain seuil de niveau de vie confortable continuent de réduire les risques de corruption. Il existe même des études empiriques montrant que les personnes plus riches sont généralement plus susceptibles de triche que les personnes plus pauvres[3].

On peut toutefois imaginer d'autres incitants contre la corruption, tels qu'une prime de dénonciation pour des RTS rapportant preuve à l'appui des tentatives de corruption, ou une prestation de serment accompagnée d'une sanction importante en cas de violation. Dans tous les cas, si les risques de corruption doivent être pris très au sérieux, ils ne constituent pas un argument décisif en défaveur du tirage au sort. Quand on compare

---

[1] Guerrero, 2014, p. 164.

[2] Recommandée notamment par Sutherland (2011, annexe 1).

[3] Piff et al., 2012.

sur ce point élections et tirage au sort, les perspectives sont contrastées. La conscience du risque, cependant, a ce mérite de nous permettre d'éviter la naïveté et de ne pas attribuer a priori à une CTS une vertu ou une légitimité d'impartialité. Comme en ce qui concerne la démocratie électorale, une certaine dose de méfiance sera toujours bienvenue.

G. Un modèle bi-représentatif

On peut donc placer un certain nombre d'espoirs dans le tirage au sort, et en particulier l'espoir d'une démocratie plus juste : une démocratie qui ne serait plus le monopole de l'élite, qui serait plus à l'écoute des citoyens, plus ouverte à la diversité de leurs perspectives. Cependant, pour être crédible, cette proposition doit rester modeste. D'abord, il ne faut pas croire que l'introduction d'une CTS réglera tous les problèmes qui affectent la représentation contemporaine. Demeurera par exemple le problème de l'impuissance des parlements nationaux par rapport aux dynamiques économiques internationales, ou encore les inégalités de pouvoir d'influence. Mais surtout, il ne faut pas perdre de vue les mérites propres à la démocratie électorale. Si c'est en réaction aux maux de cette dernière que l'idée du tirage au sort séduit, c'est la *complémentarité* de ces deux modes de sélection qui doit être soulignée. Autant un système politique entièrement électoral est défectueux, autant un système entièrement aléatoire serait indésirable. Trois principes fondamentaux de la démocratie, qu'incarne le suffrage universel, seraient malmenés : le droit pour tous de *participer* au processus de décision ; la liberté de *choisir* ses représentants ; le pouvoir de les *contrôler* et de les sanctionner. En outre, le tirage au sort se prête adéquatement à la sélection d'une assemblée, mais pas à la nomination d'un ministre ou d'un président. C'est du grand nombre qu'on peut en effet attendre une certaine sagesse (les atouts des uns compensant les faiblesses des autres)[1], pas de la nomination de n'importe quel individu à n'importe quel poste. C'est donc vers un modèle bi-représentatif (qui combine élection et tirage au sort) qu'il nous faut nous tourner – et pas seulement de manière transitoire[2].

---

[1] Landemore, 2013a.

[2] David Van Reybrouck (2013), auquel j'emprunte la notion de « modèle bi-représentatif », semble y voir une étape politiquement faisable vers un système plus complexe, inspiré par Bouricius (2013), où le tirage au sort remplacerait entièrement l'élection. Il souligne cependant, de manière quelque peu ambiguë, les mérites respectifs du tirage au sort et de l'élection, de ce qu'il appelle le « populisme » et l'« expertise ».

Dans ce modèle, je préconise un rôle subordonné pour la CTS, c'est-à-dire un pouvoir d'initiative, de seconde lecture et d'amendement, mais pas de veto. C'est une position controversée. Certains pensent en effet qu'on ne tire pas pleinement les fruits du tirage au sort si on limite ainsi le pouvoir de la CTS[1], qu'un manque de pouvoir pourrait affaiblir encore le taux d'acceptation, ou accroître le ressentiment du grand public à l'encontre de la classe politique face à ce qui serait perçu comme un simulacre de participation citoyenne[2]. À vrai dire, il y a une bonne dose d'incertitude sur la répartition des compétences susceptible de générer les meilleurs effets, de tirer le meilleur des deux chambres. Ce qui nourrit ma position, c'est que plus la CTS aura du pouvoir, plus les citoyens sélectionnés seront intimidés par la mission (participation), plus ils seront vulnérables à la corruption (indépendance), et plus leur légitimité sera remise en question. Par ailleurs, j'ai souligné combien nos démocraties gagneraient à devenir plus délibératives. Or, un pouvoir de veto absolu menacerait le potentiel délibératif de la CTS en rendant cette dernière plus vulnérable aux lobbies et jeux de pouvoir. Enfin, j'ai déjà souligné l'inconvénient d'un *veto player* supplémentaire[3] dans des sociétés souffrant d'un profond besoin de réformes. C'est pourquoi la version ici défendue d'une chambre tirée au sort subordonnée à une chambre élue me paraît la plus souhaitable.

Il me semble par ailleurs que cette position de subordination ne réduirait pas à néant le pouvoir de cette seconde chambre. Étant donné la perception très positive dont elle jouirait probablement auprès du grand

---

[1] Voir notamment Gastil & Wright, 2018.

[2] Voir Blondiaux, 2008, p. 78-80.

[3] Face aux arguments traditionnels contre le pouvoir de veto, McCormick a cependant une suggestion intéressante. Il affirme que le pouvoir d'influence disproportionné dont jouissent les riches ainsi que le pouvoir discrétionnaire dont bénéficient les officiers d'État (*magistrates*) constituent *de facto* un pouvoir de veto contre des politiques que pourrait vouloir poursuivre la majorité (McCormick, 2011, p. 151). D'où son idée, pour rétablir un certain équilibre, de conférer un pouvoir de veto explicite au Tribunat de la Plèbe (ou à la seconde chambre). Dès lors que cette dernière institution représenterait vraisemblablement la volonté majoritaire, la situation ne serait pas plus biaisée en faveur du statu quo que dans un système majoritaire sans aucun pouvoir de veto. En effet, les propositions de réforme minoritaires seront bloquées par la seconde chambre (au moins), mais elles ne se seraient de toute façon pas imposées dans un système purement majoritaire, voire monocaméral. Je ne suis pas certain qu'on puisse assimiler si facilement la volonté d'une CTS avec la volonté majoritaire. Quoi qu'il en soit, même si le raisonnement de McCormick était valide, il resterait suffisamment d'autres bonnes raisons de rejeter le pouvoir de veto.

public en raison des effets de similarité et d'« ordinarité », les élus seraient fortement incités à courtiser son consentement, et donc à prendre en compte son avis et ses propositions d'amendement, voire à s'emparer de ses propositions législatives. Si la majorité ne le fait pas, l'opposition s'empressera vraisemblablement de se réclamer de cette légitimité non électorale, gagnant probablement en popularité. En réaction, la majorité serait obligée de se montrer elle aussi plus attentive aux avis de la CTS. Il y a donc fort à parier que l'effet délibératif visé s'avère réel.

4.3. Participation

La fin de la section qui précède a insisté sur l'importance du vote comme outil de participation populaire. Il s'agit en effet de l'instrument de participation le plus égalitaire et le plus inclusif. Il existe évidemment d'autres moyens de participation politique, spontanée (activisme, manifestation, grève, débat d'idées) ou institutionnalisée (budgets participatifs, consultation populaire[1]), qui ont tous un rôle important à jouer dans la formation de l'opinion publique et de son pouvoir d'influence essentiel à la vitalité de la démocratie et à son potentiel de justice. Je me concentrerai néanmoins ici sur le vote (ainsi que le suivi des votes parlementaires).

J.-S. Mill, s'il défendait la supériorité des institutions représentatives, était particulièrement conscient de l'importance de la participation citoyenne pour la démocratie – la participation contribuant à ses yeux à l'éducation citoyenne en plus d'encourager l'égale considération des intérêts. Cependant, une certaine éthique de la participation lui paraissait nécessaire. Les institutions représentatives, disait-il,

> sont de peu de valeur et peuvent n'être que de simples instruments de la tyrannie ou de l'intrigue lorsque la plupart des électeurs ne s'intéressent pas assez à leur gouvernement pour lui accorder leurs suffrages ou, s'ils votent, ne le font pas sur la base de considérations d'ordre public, mais pour de l'argent ou pour soutenir une personne qui a un pouvoir sur eux et dont ils veulent, pour des raisons privées, se concilier les faveurs. L'élection populaire ainsi pratiquée, loin d'être un garde-fou contre le mauvais gouvernement, n'en est qu'un rouage supplémentaire[2].

---

[1] Blondiaux (2008, ch. 2) ajoute les jurys citoyens (ou mini-publics). Il me semble toutefois qu'on est dans une logique *représentative* plutôt que *participative* dès que la participation est restreinte à un sous-ensemble de la population, cette forme de représentation par tirage au sort se distinguant de la représentation électorale.

[2] Mill, 1861 (trad. fr. 2009, p. 19).

Il identifiait donc deux dangers distincts : 1) le manque d'intérêt et de participation à la vie publique de la part des citoyens ; 2) une instrumentalisation de la participation à des fins privées. Aujourd'hui encore, ces deux problèmes se posent de manière aiguë.

Si l'on cherche à juste titre à encourager la participation afin de tirer profit de la sagesse de la multitude, il faut également reconnaître que le vote constitue un bien pauvre moyen d'expression pour les citoyens. Non seulement il ne permet pas de véhiculer un message clairement identifiable (il ne transmet que des signes, parfois trompeurs), mais en outre il n'incite pas forcément à adopter une attitude de décentrement, le secret de l'isoloir donnant l'impression que chacun peut voter selon les critères qui lui paraissent adéquats. Le problème est plus saillant dans le cas d'un référendum que dans celui d'une élection, où on assiste au moins à un affrontement public clair et où les élus sont soumis au principe de publicité. La participation par référendum, en outre, « ne prévoit en soi aucune procédure de conciliation des points de vue, pourtant nécessaire dans les sociétés contemporaines aux intérêts fragmentés »[1]. Elle possède de ce fait un effet clivant.

Eu égard à cette pauvreté du vote comme outil de participation, constate Claus Offe, « il devient la plupart du temps inadéquat d'en appeler à une plus large participation : il faut plutôt miser sur un processus de formation plus affiné, plus délibératif et plus réflexif des motivations et des revendications qui composent le processus de participation de masse déjà existant »[2]. Une participation massive aux élections ou à un référendum offre sans doute davantage de légitimité politique aux résultats, mais elle n'offre pas (nécessairement) cette réflexivité susceptible d'accroître le potentiel épistémique de la démocratie. « Une telle réflexivité, suggère Offe, pourrait être facilitée par des dispositifs qui remédient à la solitude monologique du vote dans l'isoloir (sans doute nécessaire) en la complétant par des formes plus dialogiques de participation »[3]. C'est l'ambition de certains promoteurs de la démocratie délibérative : déplacer l'accent du vote vers la discussion, de l'expression de la volonté vers sa formation discursive.

C'est un tort, cependant, de considérer une fois pour toutes le vote comme un moment anti-délibératif et de chercher à en minimiser l'importance. La délibération, en effet, n'est pas un mode de décision, ce qui implique qu'on ne pourra jamais faire l'économie du vote dans des

[1] Papadopoulos, 1998, p. 135.
[2] Offe, 1997, p. 228.
[3] Offe, 1997, p. 230.

assemblées d'une taille telle qu'elle rend le consensus improbable, voire indésirable (car suspect)[1]. Or, le vote, l'élection, négligés par beaucoup de théoriciens de la délibération[2], sont les éléments centraux de la participation démocratique. En effet, la participation de quelques *happy few* à une CTS ou à des mini-publics ne suffira jamais à assurer la légitimité démocratique. Et la participation démocratique de masse ne fera jamais l'économie du vote. Comme le souligne Hervé Pourtois, « la promesse de la théorie délibérative de la démocratie est d'inclure tous les citoyens dans un processus de formation discursive d'une opinion politique. Cela ne peut se faire en désélectoralisant la vie publique, mais plutôt en essayant d'inscrire un moment délibératif au cœur même de la démocratie électorale »[3]. En outre, me semble-t-il, il convient d'examiner s'il n'est pas possible d'améliorer l'outil référendaire par rapport aux objections traditionnelles qui lui sont adressées – en particulier sur le plan délibératif. Étant donné le bilan plus que mitigé de la démocratie électorale, il serait absurde de rejeter tout usage du référendum sous prétexte que l'instrument est défectueux. Cette section s'interroge donc sur la manière dont pourrait être amélioré le potentiel épistémique du vote, électoral et référendaire.

A. Vote secret et droit à la justification

Le caractère insatisfaisant du vote tient à la fois à la réduction de complexité qu'il implique dans la transmission de l'opinion publique et à son caractère peu dialogique. D'un point de vue délibératif, on ne peut que regretter que des visions du monde complexes soient ramenées à un choix entre des alternatives réduites (souvent binaires), et ce dans un contexte de secret[4] ne favorisant pas du tout les échanges et explications. Alors qu'on souhaite que les citoyens discutent collectivement, échangent points de vue et perspectives, justifient leurs positions, considèrent avec impartialité tous les intérêts en jeu – ce à quoi incitent les délibérations publiques –, il

[1] Manin, 1985.
[2] Mackie, 2008 ; Pourtois, 2016 ; 2017.
[3] Pourtois, 2017, p. 13.
[4] Aujourd'hui, dans les élections générales et référendums de toutes les démocraties du monde, le scrutin est formellement secret – mais organisé sous le regard du public (Elster, 2013, p. 8 ; Przeworski, 2015). Par opposition, les votes sont publics dans les parlements, principalement pour des raisons de redevabilité. Le parlement italien a pour sa part privilégié le secret jusque 1988 (Giannetti, 2015).

leur est demandé de poser l'acte crucial du vote[1] dans la solitude et le secret. N'y a-t-il pas une contradiction à vouloir que chacun puisse être influencé, dans la formation de ses opinions, par autrui et par la force des arguments, mais que personne ne puisse être influencé au moment de voter ? Ne défait-on pas ainsi ce à quoi l'on voudrait inciter : l'influence mutuelle, le décentrement, la discussion ?

Conscients de cette tension, des penseurs tels que Montesquieu, J.-S. Mill, Tocqueville et Durkheim se sont montrés très sceptiques à l'égard du scrutin secret à une époque où il ne s'était pas encore imposé avec la même évidence qu'aujourd'hui. Dans toute élection politique, disait Mill, « il y a pour l'électeur une obligation morale absolue de prendre en considération l'intérêt public, non son avantage personnel, et de voter selon son meilleur jugement, exactement comme s'il était l'unique électeur et que l'issue de l'élection dépendait de lui seul »[2]. En conséquence de quoi, continuait-il, « le devoir de voter, à l'instar de tout autre devoir public, [devrait] être accompli sous l'œil critique du public ; chacun ayant non seulement un intérêt à ce qu'il soit accompli, mais aussi toute légitimité à considérer avoir subi un préjudice s'il n'est pas accompli honnêtement et soigneusement »[3].

Bon nombre de théories politiques s'accordent aujourd'hui à considérer, à l'instar de Mill, que l'exercice d'un pouvoir (politique, au moins) s'accompagne d'un devoir moral de justification. La légitimité morale de décisions politiques vient en partie de ce qu'elles peuvent être justifiées devant l'ensemble des personnes affectées ou au moins sujettes au respect de ces décisions[4]. Même si, comme le dit Manin, « [l]e gouvernement représentatif n'est pas un régime où tout doit naître de la discussion », il reste que « tout doit être *justifié* dans la discussion »[5]. C'est l'importance de ce processus d'échange de justifications qui fait la valeur des délibérations publiques. Le vote, quant à lui, échappe largement à cette exigence de justification. Bien qu'il doive être considéré comme le complément nécessaire aux délibérations[6] et bien qu'il puisse être informé par le processus délibératif, son exemption de l'exigence de justification pose

---

[1] Voir J. Brennan, 2011 et Beerbohm, 2012 sur la responsabilité morale des citoyens face à l'urne.

[2] Mill, 1861 (trad. fr. 2009, p. 179-180).

[3] Mill, 1861 (trad. fr. 2009, p. 180).

[4] Scanlon, 1982 ; Habermas, 1992 ; Rawls, 1993 ; Barry, 1995 ; Gutmann & Thompson, 1996, p. 128 ; Dworkin, 2000 ; Estlund, 2000, p. 111 ; Benhabib, 2004, p. 14 ; G. A. Cohen, 2008, p. 43-45 ; Forst, 2007. Voir plus haut, § 2.2.C.

[5] Manin, 1995, p. 244.

[6] Manin, 1985 ; Goodin, 2008, p. 108-124 ; Landemore, 2013, p. 89 ; Pourtois, 2017.

problème d'un point de vue délibératif. On ne peut en effet que regretter la substitution brutale de la « force non coercitive de l'argument meilleur »[1], caractérisant l'idéal délibératif, par la cruelle loi du plus grand nombre sanctionnant un rapport de force électoral. Pratiquement plus personne n'accepte le simple argument de majorité comme suffisant. S'imposer dans les urnes ne dispense pas de devoirs à l'égard des minorités ; celles-ci préservent leur droit à la justification. Aux yeux de Benn et Peters, la différence entre la démocratie et le simple gouvernement par la majorité réside précisément en ceci que les décisions démocratiques doivent être justifiées par des raisons[2].

Et ce devoir ne s'adresse pas seulement, à mes yeux, aux gouvernants. Il y a cependant là une certaine tension entre ce que certains appellent le principe libéral de légitimité et un principe délibératif plus exigeant. Le premier affirme que, d'un point de vue moral, « l'autorité politique ne peut pas exister à moins de pouvoir être justifiée au moyen de principes devant toutes les personnes qu'elle entend contraindre [*bind*] »[3]. Certaines approches délibératives vont cependant plus loin. De leur point de vue, comme l'affirme Benhabib : « chaque personne […] qui peut se trouver affectée d'une manière ou d'une autre par mes actes est un partenaire potentiel de conversation morale : j'ai une obligation morale de *justifier mes actions par des raisons* devant cet individu »[4].

Il y a donc là sujet de désaccord, certaines personnes jugeant que l'exigence de justification et de reddition de comptes ne s'adresse qu'aux représentants politiques, pas aux citoyens. Avons-nous réellement tous une obligation morale de nous justifier ? C'était le point de vue de Mill, qui considérait le droit de vote comme un geste de confiance accordée par l'État aux citoyens. Mais ne devrions-nous pas au contraire considérer le vote comme un droit fondamental pour lequel nul n'a besoin de rendre des comptes[5] ? Urbinati, par exemple, affirme que « nous ne sommes redevables à personne quand nous votons » et qu'il s'agit là de « la condition de notre autonomie »[6]. Si elle veut dire par là qu'il n'existe aucun mécanisme forçant les citoyens à rendre des comptes et que c'est une bonne chose du point de vue de l'autonomie de choix, elle a sans doute raison. Comme nous allons le voir, il s'agit de l'argument principal en faveur du scrutin secret. Mais si elle entend suggérer également que les

[1] Habermas, 1992.
[2] Benn & Peters, 1959, p. 352.
[3] Estlund, 2000, p. 111.
[4] Benhabib, 2004, p. 14. Voir également Gutmann & Thompson, 1996, p. 128.
[5] Lever, 2007.
[6] Urbinati, 2014, p. 25.

citoyens ne devraient pas se sentir moralement redevables envers leurs concitoyens quand ils votent, nous sommes en désaccord. Il est vrai que le vote constitue un droit fondamental, et ce droit n'est ici nullement remis en question. Mais c'est aussi un acte par lequel un citoyen exerce un pouvoir (indirect) sur les autres. Et c'est cette dimension de pouvoir qui entraîne le devoir de justification. Ce dernier est légitime du fait que les citoyens choisissent de faire usage de ce pouvoir à travers leur vote[1]. Comme le dit Forst, les raisons motivant cet acte « ne sont pas de l'ordre de la propriété privée »[2].

Certes, comme le souligne à juste titre Annabelle Lever, ce n'est pas le même pouvoir qui est en jeu dans la relation entre citoyens – qui partagent tous (plus ou moins) le même pouvoir face à l'urne – et dans celle entre les citoyens et leurs représentants – qui gouvernent avec leur confiance[3]. Pour cette raison, l'exigence de justification peut être jugée plus importante dans le second cas. Cela ne peut toutefois pas impliquer que les citoyens soient exemptés de ce devoir de justification. En effet, si les représentants ont pour devoir de justifier leurs actes et si ces actes sont contraints par la volonté de leurs électeurs, ces derniers ont certainement également pour devoir moral de justifier leurs votes. Il s'agit d'un cas très simple de transitivité : si X est redevable à Y mais agit au nom de Z[4], alors Z est redevable à Y.

Or, la pratique du scrutin secret engendre une interruption brutale du processus délibératif marqué par l'échange d'arguments et de justifications. Elle semble délier les citoyens de tous leurs devoirs à l'égard d'autrui. Comme le suggère Mill, l'esprit de cette institution, l'idée qu'elle véhicule, est que le droit de vote peut être utilisé à toutes fins jugées utiles par le citoyen, qu'elles soient autocentrées ou altruistes, et que nul n'est tenu de s'en justifier[5]. Et encore une fois, Mill n'était pas le seul à s'inquiéter de cet effet pervers du secret. Bien que le scrutin secret soit désormais considéré comme une évidence – et même comme une preuve d'équité d'un

---

[1] Voir Gosseries, 2005 et Beerbohm, 2012, p. 259. J'estime également que le refus de faire usage de ce pouvoir doit être justifié, car il peut également avoir des conséquences importantes sur autrui. Voir Vandamme, 2016. Mais cette thèse-là n'est pas nécessaire pour l'argument que j'entends développer ici.

[2] Forst, 2007, p. 14.

[3] Lever, 2007, p. 359-361.

[4] Et si Z est d'accord avec les agissements de X, pourrait-on ajouter. Cependant, il me semble qu'il est de notre devoir d'essayer d'anticiper les agissements des représentants auxquels nous accordons notre faveur, ce qui nous rend redevables même dans les cas où ceux que nous avons choisis n'honorent pas leurs promesses.

[5] Mill, 1861 (trad. fr. 2009, p. 177).

processus électoral[1] –, cela n'était absolument pas le cas au moment de sa généralisation dans les démocraties modernes. Montesquieu et Tocqueville s'étaient montrés pour le moins suspicieux à son égard[2]. Durkheim le critiquait pour cette raison qu'il n'offrait aucune incitation aux citoyens à engager une véritable réflexion politique ni à se confronter à leurs pairs, la démocratie se limitant ainsi à la simple expression d'opinions privées convoquées de temps à autre[3]. Carl Schmitt craignait, dans la même veine, l'avènement d'une époque où les citoyens finiraient par exprimer leurs opinions sans même quitter leur chambre[4]. Un tel rappel historique a le mérite d'attirer notre attention sur le caractère insatisfaisant du scrutin secret et d'inciter à lui chercher des alternatives.

Plus récemment, certaines personnes ont d'ailleurs cherché à raviver ce vieux débat[5]. Sur base de recherches de psychologie sociale confirmant que la publicité incite à une certaine impartialité, à la prise en égale considération des intérêts de tous, à la construction d'un jugement défendable devant autrui, elles ont renouvelé les anciennes critiques à l'encontre du scrutin secret, appelant de leurs vœux des mécanismes incitant le développement d'une attitude plus orientée vers l'intérêt public[6]. Car même si, comme nous l'avons vu, les citoyens semblent avoir intégré une certaine norme d'impartialité, le secret du vote ne permet pas aux prétentions à l'impartialité qui accompagnent les votes d'être contredites. Le décentrement véritable n'est donc pas stimulé.

Pourtant, personne n'ose aujourd'hui réclamer l'abolition pure et simple du vote secret, et ceci pour des raisons de prudence. Dans un monde exempt de domination, il faudrait sans doute que chacun soit tenu de voter publiquement et disposé à rendre compte de ses choix face aux autres. Il y a d'ailleurs fort à parier qu'un Donald Trump ne serait pas devenu président des États-Unis sous régime de vote public[7]. Cependant,

---

[1] Le scrutin secret est d'ailleurs protégé par l'Article 25 du Pacte international relatif aux droits civiques et politiques de l'ONU.

[2] Buchstein, 2015.

[3] Buchstein, 2015.

[4] Voir Elster, 2013, p. 8.

[5] G. Brennan & Pettit, 1990 ; Beerbohm, 2012 ; Engelen & Nys, 2013.

[6] Eux-mêmes ont proposé de tels mécanismes – un vote semi-ouvert dans le cas de G. Brennan et Pettit ; une journée de la justification dans le cas d'Engelen et Nys – que je discute de manière critique dans Vandamme, 2017b.

[7] Beaucoup des personnes qui l'ont élu semblaient même réticentes à dévoiler leur préférence dans les nombreux sondages d'opinion qui ont précédé l'élection, ce qui contribue à expliquer l'erreur de nombreuses prédictions pré-électorales (un autre facteur étant la complexité du système de grands électeurs pour les sondages

dans le monde réel, une telle pratique pourrait avoir des effets extrêmement pervers. Rien ne permet en effet de préjuger que la publicité et la possibilité qu'elle offre à chacun de scruter les choix des autres seront utilisées à des fins publiques plutôt que privées[1].

La publicité du vote permet d'abord une corruption plus aisée. Dans des pays où règne la faim, il deviendrait encore plus facile d'acheter les voix des personnes les plus démunies. Dans des pays plus riches, cependant, acheter une élection coûte si cher qu'on ne se préoccupe plus vraiment de cette crainte, les smartphones étant même admis dans l'isoloir – ce qui permet en théorie la corruption puisqu'on peut acheter le vote d'une personne et lui demander de prendre une photo de son bulletin de vote[2].

La publicité permettrait également l'intimidation, au détriment des personnes les plus vulnérables. Après tout, Cicéron et Montesquieu défendaient le vote public à leurs époques respectives comme un moyen de s'assurer que les citoyens ordinaires seraient guidés dans leurs choix par les élites influentes[3]. On observe par ailleurs aujourd'hui que la confiance dans le secret du vote a un impact sur le conformisme des électeurs. Aux États-Unis, où 25% des gens semblent douter de la protection du secret de leur vote, il a été constaté que ce doute poussait à voter en conformité avec les attentes de l'entourage[4]. Sur ce point, on est loin du potentiel émancipateur du vote public.

Une crainte additionnelle à l'égard de ce dernier est qu'il désinciterait probablement à participer aux élections, alors qu'on observe déjà des taux de participation en diminution à peu près constante[5]. On peut en effet s'attendre à ce que les citoyens rechignent à se rendre aux bureaux de vote s'ils savent qu'on va en outre leur demander de justifier leur vote devant tout le monde – ou même devant certaines personnes qu'ils connaissent. Il existe d'ailleurs une certaine corrélation historique entre l'extension du

---

nationaux). C'est d'ailleurs fréquemment le cas s'agissant d'opinions contraires à la norme sociale d'impartialité.

[1] Manin, 2015, p. 212.

[2] Elster, 2013, p. 8. Notons que ce n'est pas possible dans tous les systèmes de vote. Parfois l'électeur doit déposer un papier de son choix dans une enveloppe. Dans ce cas, on peut prendre la photo d'un papier et déposer un autre dans l'enveloppe. Avec le vote électronique, par contre, il est souvent possible de voir, a posteriori, une confirmation de son vote. Pour éviter le risque de corruption, il est alors important de s'assurer qu'il existe toujours une possibilité de revenir en arrière et de changer son vote, ce qui n'est pas toujours le cas aujourd'hui.

[3] Voir Elster, 2015.

[4] Gerber et al., 2012.

[5] Mair, 2013.

suffrage et la réintroduction du bulletin secret, ainsi que des indications selon lesquelles le scrutin secret a dans un premier temps augmenté les taux de participation aux élections[1].

Enfin, outre la domination sociale, le scrutin secret protège également contre la domination *politique* – l'intimidation de l'opposition par le parti au pouvoir. Semble en témoigner le fait que les partis au pouvoir aient remporté 92% des élections à scrutin public pour lesquelles nous disposons de données, pour 76 % des élections à scrutin secret[2].

Le vote public apparaît donc comme une mauvaise idée dans un monde où il y a de bonnes raisons de craindre l'intimidation de certains citoyens[3] – généralement ceux dont la voix, déjà négligée, compte le plus d'un point de vue moral. Et ce n'en déplaise à J.-S. Mill, qui prenait déjà ces risques au sérieux, mais estimait qu'à son époque les craintes de corruption, chantage et intimidation n'étaient plus vraiment d'actualité. Malgré les progrès sociaux qui ont jalonné le XX^e^ siècle, il demeure que dans des conditions d'inégalités importantes de revenu, d'éducation et de confiance en soi, il vaut mieux préférer la prudence de Bentham à l'optimisme de Mill – et donc le secret[4] à la publicité du vote citoyen – en essayant d'encourager l'*influence* mutuelle par d'autres moyens, moins vulnérables à la *domination*.

---

[1] Buchstein, 2015. Le passage au scrutin secret peut alors être vu comme une concession aux classes ouvrières face à la menace révolutionnaire, à l'instar de l'extension du suffrage (Przeworski, 2015). Cela dit, l'élite pouvait également voir certains avantages dans le secret, qui permettait certes de protéger les ouvriers de l'influence des patrons, mais également de celle des syndicats. Voir Goodin, 1992, p. 127-128, renvoyant aux travaux de Bendix et Rokkan (1964).

[2] Przeworski, 2015, p. 104. D'après Przeworski, cet objectif de protection de l'opposition pourrait constituer la seconde explication historique des transitions du vote public au vote secret, après la réduction de la domination sociale.

[3] Ce type de raisonnement fut au cœur de la défense du scrutin secret dès l'époque de la République romaine tardive (Yakobson, 1995 ; Manin, 2015, p. 213-214), ainsi qu'au moment de sa réintroduction au XIX^e^ siècle (Buchstein, 2015).

[4] En tout cas le secret temporaire. On pourrait en effet imaginer ne dévoiler les votes qu'un certain nombre d'années plus tard, de manière à réduire le risque de corruption mais à garder les électeurs redevables envers leurs concitoyens et leurs enfants, par exemple. Voir Vermeule, 2007, p. 203-208 ; Beerbohm, 2012, p. 259. Ce qui serait toutefois perdu, c'est l'articulation directe entre votes et délibérations. Et il faudrait certainement prendre au sérieux les risques d'abus de ces informations par le gouvernement ou leur récupération par des acteurs mal intentionnés. Ce n'est qu'à condition d'avoir pleinement confiance dans la possibilité de préserver le secret pendant plusieurs années que le dispositif pourrait avoir un effet intéressant sur les électeurs.

Cette distinction entre influence et domination est centrale pour toute approche délibérative. Rousseau, par exemple, craignait tellement les influences indues qu'il préconisait la délibération solitaire plutôt que les discussions[1]. Pourtant, nous l'avons vu, la discussion et l'influence mutuelle qu'elle peut provoquer sont essentielles au décentrement des perspectives individuelles. On peut dire qu'un jugement est socialement influencé quand il serait différent si l'agent ne prenait pas les autres en considération[2]. Il y a par contre domination quand un jugement est altéré à la suite d'un usage illégitime d'une position de pouvoir par une personne ou un groupe[3]. La domination est donc une forme d'influence, mais l'influence sociale ne se réduit pas à la domination. Une influence peut être légitime, quand elle encourage le décentrement par exemple.

Outre cette attention au risque de domination, ce qu'il faut retenir de cette discussion du secret du vote, c'est qu'il n'a de valeur qu'instrumentale[4]. Si les citoyens ont droit à une procédure électorale équitable et à une protection contre l'intimidation, ils n'ont pas pour autant un droit moral au secret. À leur droit fondamental à la justification correspond, selon les termes de Forst un « devoir inconditionnel de justifier [leurs] actions pertinentes d'un point de vue moral »[5]. Or, le vote constitue à mes yeux le cas emblématique d'une telle action. Autrement dit, la protection légitime des votants ne les dispense pas de leurs obligations morales liées à l'acte de vote.

Considérer ainsi le secret du vote comme un pis-aller a le mérite de créer une insatisfaction incitant à se mettre à la recherche d'innovations permettant de combiner les avantages respectifs de la publicité et du

---

[1] Rousseau, 1762 ; Manin, 1985.

[2] Dans un sens trivial, tous les jugements humains sont socialement influencés, dès lors que nous les construisons nécessairement à travers des interactions communicationnelles. Je m'intéresse ici à l'influence *synchronique* (au moment du vote), pas à l'influence *diachronique* (l'effet de notre éducation et de nos expériences de vie sur nos jugements).

[3] Shapiro, 2016, p. 23. Comme l'explique Shapiro, il peut aussi y avoir domination « sans ordres explicites émanant d'agents identifiables » (p. 21). C'est le cas par exemple quand quelqu'un anticipe la possibilité d'une sanction illégitime sans qu'il y ait eu menace explicite.

[4] Pour un point de vue contraire, voir Lever, 2007 ; 2015, dont je discute les arguments dans Vandamme, 2017b. Notons que les arguments en faveur de la publicité du vote sont également instrumentaux. L'essentiel, pour moi, est de reconnaître qu'il n'y a aucune valeur intrinsèque au fait de voter en secret ou en public. Les deux possibilités doivent être évaluées sur base de leurs conséquences probables.

[5] Forst, 2007, p. 21.

secret. La publicité pousse à l'impartialité grâce à l'hypocrisie[1], oblige les citoyens à se décentrer, à prendre en considération les intérêts et attentes légitimes d'autrui, ainsi qu'à ne poser que des actes qu'ils pourraient justifier face à un interpellateur. Le secret permet aux personnes vulnérables de défendre leurs intérêts légitimes sans crainte de représailles ou d'interférences illégitimes. Il offre aussi plus de liberté à l'opposition. C'est la combinaison de certains de ces avantages que vise le vote justifié.

B. Le vote justifié

Le vote justifié consiste en un bulletin sur lequel sont proposées plusieurs justifications publiques possibles pour le choix qui est à effectuer – qu'il s'agisse du choix d'un candidat dans une élection (figures 2 et 3), ou d'une option dans un référendum ou dans un vote parlementaire (figure 1). Suite au vote, le secret est préservé, mais les statistiques des justifications sélectionnées sont dévoilées au public en même temps que les résultats. L'idée est de stimuler les délibérations et le processus d'échange de justifications tout en évitant les risques de corruption et d'intimidation affectant le vote public. C'est dans cette perspective qu'il est utile de séparer les idées, les justifications, des personnes. Ces dernières s'exprimeront ainsi plus librement, tant dans l'isoloir que dans les débats subséquents.

Bien entendu, une telle dissociation a également un coût puisqu'elle permet l'hypocrisie – on peut sélectionner des justifications qui n'ont en rien motivé notre choix, ou prétendre qu'on a voté pour une option alors qu'on a choisi l'autre. Toutefois, cette dissociation permet aussi de libérer les discussions des arguments *ad hominem*. Quant à l'hypocrisie, rappelons-nous, Elster a bien montré comment elle pouvait avoir une « force civilisatrice »[2]. D'abord, elle produit une dissonance cognitive chez l'hypocrite, qui peut parfois le pousser à finir par croire ce qu'il dit plutôt que d'admettre son égoïsme intérieur. Ensuite, elle permet de débarrasser les débats publics d'arguments autocentrés, ce qui rend les positions des hypocrites plus vulnérables, puisqu'elles peuvent être contestées sur le terrain de la raison publique (§ 3.4.A).

[1] Elster, 1986 ; 1994 ; Goodin, 1992.
[2] Elster, 1986 ; 1994 ; 2013.

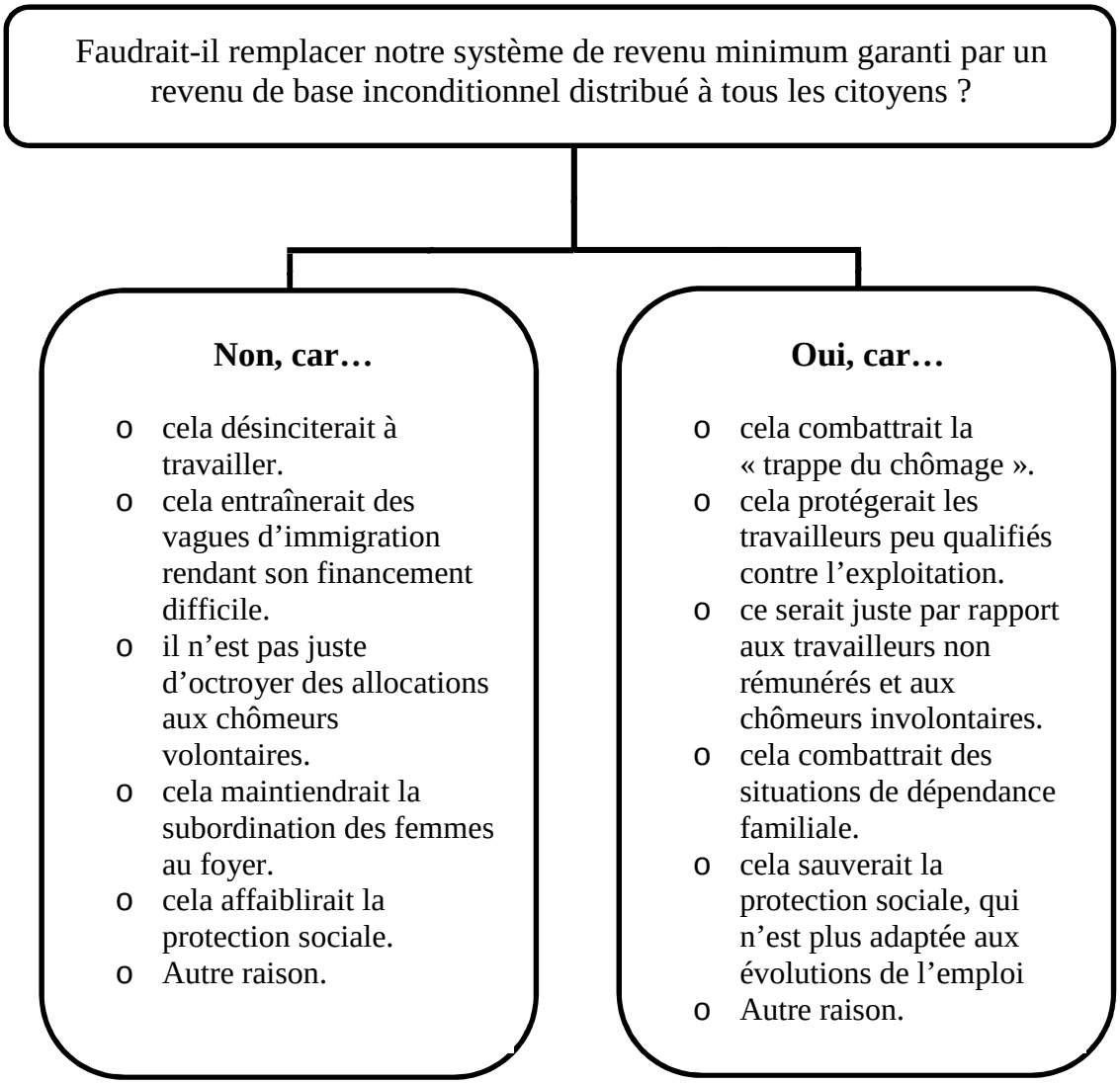

Figure 1 : exemple de bulletin référendaire justifié

Le premier atout d'une telle pratique de vote justifié pourrait être son effet sur l'attitude des citoyens face à l'urne. La demande de justifier leur choix les inciterait en effet à s'emparer du langage de la raison publique, à situer leurs inclinations politiques dans ce cadre délibératif, et à considérer avec impartialité l'ensemble des intérêts affectés, dès lors que seuls des arguments d'apparence impartiale trouveront vraisemblablement leur place sur les listes de justifications[1]. Par ailleurs, un tel mécanisme inciterait aussi à voter pour des raisons pertinentes par rapport à l'enjeu. Il s'agirait, selon la formule de Robert Goodin, d'un « aimable rappel de rôle »[2] – rappelez-vous comment vous êtes supposés vous comporter en tant que citoyens – qui pourrait « encourager les agents démocratiques à internaliser un

[1] Cela dépend en partie de la procédure d'élaboration de la liste, question sur laquelle je reviendrai dans la section 4.3.D.
[2] Goodin, 2004, p. 111.

ensemble de raisons plus susceptibles de justice qu'ils ne le feraient autrement, et à les soupeser d'une manière plus appropriée qu'ils ne le feraient autrement »[1]. Ce mécanisme encouragerait donc la « délibération intérieure »[2], complément nécessaire des délibérations réelles.

Au niveau collectif, une telle pratique devrait permettre, si pas de stimuler la délibération publique, au moins de mieux articuler le moment délibératif et le moment du vote. Les justifications possibles feraient l'objet de discussions publiques avant le vote, en vue d'en clarifier les termes et enjeux (songeons par exemple à la « trappe du chômage » dans l'exemple donné), d'évaluer leur validité respective et de composer la liste définitive. Après le vote, la divulgation des justifications retenues ne manquera pas de relancer le débat sur la validité de celles-ci, recentrant l'attention sur ce qui apparaîtra alors être au cœur des préoccupations des citoyens. Le vote ne serait donc plus cette sanction par le nombre venant interrompre brusquement le processus délibératif. Il constituerait désormais un *moment* de ce processus sans fin, marquant la nécessité de décisions temporaires.

En rendant nécessaire et automatique l'accompagnement de la décision individuelle et collective par une ou des justification(s), ce mécanisme pourrait contribuer à la création d'une véritable « communauté de justification »[3], à savoir une communauté démocratique ayant pour ambition de s'autogouverner au moyen de normes qui puissent être justifiées devant toutes et tous. Les justifications accompagnant les résultats du vote pourraient de ce point de vue permettre également un type de délibération d'ordre « reconstructif »[4] permettant la compréhension collective et l'évaluation critique rétrospective de la décision prise par la communauté. Cette possibilité d'un processus ininterrompu d'échange de raisons et de justifications est importante dans l'optique de réduire la tension entre les interactions délibératives lentes qui précèdent toute décision et l'interruption brutale du débat public provoquée par la décision majoritaire. En quelque sorte, le vote justifié rendrait la démocratie moins « majoritariste », plus consensualiste – ce que regretteront peut-être ceux qui valorisent l'affrontement politique en lui-même[5], mais qui apparaît plus désirable du point de vue de la justice comme impartialité.

---

[1] Goodin, 2004, p. 109. Goodin ne parle pas du vote justifié, mais semble appeler de ses vœux un mécanisme de ce genre.

[2] Goodin, 2003.

[3] G. A. Cohen, 2008, p. 43-45.

[4] Ferry, 2009.

[5] Mouffe, 2000.

Pour illustrer cette dimension reconstructive, imaginons qu'une communauté politique convoque un référendum sur une décision cruciale, divisant profondément le peuple. Une décision collective justifiée serait plus facilement réévaluée quelques années plus tard si le débat est relancé, ou en vue de relancer le débat. Les générations suivantes seraient en mesure de mieux comprendre la décision prise alors et de questionner, dans des circonstances potentiellement nouvelles, la validité des justifications avancées à l'époque. Cela contribuerait ainsi à faire de la démocratie une véritable quête intergénérationnelle et continue de la justice sociale[1].

Dans le cas de référendums[2], on pourrait en outre imaginer que les justifications les plus souvent sélectionnées influencent le gouvernement dans la mise en œuvre de la politique concernée (si elle est acceptée) ou dans le remodelage de la proposition (si elle est rejetée). Imaginons qu'une communauté politique accepte l'instauration d'un revenu de base inconditionnel, mais tout en faisant montre d'une importante préoccupation par rapport à de potentiels effets négatifs sur la condition des femmes. Le gouvernement pourrait en prendre acte et chercher à y remédier par des politiques de promotion d'un partage équitable des rôles au sein des foyers, de manière à prendre au sérieux les préoccupations émises par le camp des « perdants ». Imaginons encore que l'instauration d'un revenu de base soit rejetée, mais que le vote justifié fasse apparaître une préoccupation importante pour les travailleurs non rémunérés et les chômeurs involontaires. Dans un tel cas de figure, le gouvernement pourrait décider d'élargir le cercle des activités comptant comme du travail et/ou adoucir ses politiques d'activation des personnes sans emploi. Dans ces deux cas, le mécanisme permettrait une approche moins majoritariste de la démocratie, une approche qui favoriserait davantage la prise en compte des vues exprimées par l'opposition. Par ailleurs, si un gouvernement s'avère favorable à une politique qu'il voit cependant rejetée par la majorité des citoyens, il pourrait faire bon usage des informations sur les justifications du rejet au moment de remodeler, plus tard, le projet de politique pour le soumettre à nouveau à référendum. Si, par exemple, l'idée d'un revenu de base est rejetée principalement parce que les gens sont inquiets de son financement (et pas spécialement en raison d'objections éthiques), le gouvernement pourrait se rabattre sur une

---

[1] Habermas, 2001a ; Rummens, 2007.

[2] Contrairement à ce que pourrait laisser croire l'exemple fourni (figure 1), le vote référendaire justifié ne doit pas nécessairement être binaire. Des recherches semblent même indiquer que les votes à multiples options sont plus favorables aux délibérations car ils réduisent la polarisation et l'attitude partisane (LeDuc, 2006).

proposition plus modeste, telle qu'une pension de base visant à combattre la précarité chez les personnes âgées. Toutes ces possibilités inciteraient d'ailleurs les citoyens à prendre l'exercice de justification au sérieux et à sélectionner la justification qui leur paraît véritablement la plus importante.

Dans le cas d'élections, assurément, l'utilisation du vote justifié serait plus complexe, étant donné la quantité des motifs pouvant guider le choix d'un candidat plutôt qu'un autre. Cependant, l'ajout de justifications pourrait avoir deux effets intéressants. Le premier, si les électeurs sont amenés à justifier leur choix en fonction des programmes présentés par les candidats (voir figure 2), serait de déplacer l'attention des caractéristiques personnelles du candidat, qui semblent aujourd'hui peser énormément dans les considérations des électeurs[1], vers ses options politiques, enjeu suprême d'une élection[2] et pourtant parfois obscurci par la personnalisation de la politique. Le second, s'il est demandé aux électeurs de s'exprimer sur ce qu'ils attendent du candidat (voir figure 3), serait de transformer quelque peu le mandat conféré aux élus, de le charger d'une mission particulière en fonction des préoccupations prioritaires des électeurs[3]. Les élus seraient alors, au terme de leur mandat, amenés à rendre des comptes sur ces points en particulier[4], ce qui contribuerait à accroître la lisibilité globale des attentes des électeurs et la reddition de comptes aujourd'hui obscurcies par l'extrême réduction de complexité

---

1 Manin, 1995, p. 279-283.

2 Je ne prétends pas ici que le caractère d'un candidat n'est pas également un enjeu d'élection. Ce pourrait même s'avérer crucial à une époque où la marge de manœuvre politique est si réduite, où « accéder au pouvoir confère peu de pouvoir » (Przeworski, 1985, p. 43). On observe en effet une tendance contemporaine à la « présidentialisation des partis » et à une forme de démocratie de plus en plus « plébiscitaire » (Papadopoulos, 2013, ch. 1). J'estime toutefois que l'enjeu prioritaire *devrait* concerner les options politiques des candidats. Parce que ce sont ces options qui ont l'impact le plus important sur autrui, c'est là que devrait aller notre attention prioritaire. Voir Vandamme, 2016.

3 Je remercie Loïc Blondiaux pour cette suggestion et pour m'avoir convaincu de la pertinence du vote justifié pour les élections.

4 Cette formule informelle est préférable à une forme de contrat qui listerait les conditions auxquelles le parti ou la personne serait réélu(e), puisqu'elle laisse la possibilité aux électeurs de changer d'avis et de juger leurs gouvernants sur n'importe quel critère. Voir Przeworski, Stokes & Manin, 1999, p. 43-44. Cela évite aussi qu'un gouvernement soit automatiquement sanctionné alors que les circonstances lui ont été défavorables. Avec le modèle informel, il peut toujours s'expliquer, montrer ce qu'il a entrepris par rapport aux souhaits des électeurs, et expliquer pourquoi cela reste peut-être en-deçà de leurs attentes.

induite par le bulletin de vote traditionnel[1]. En l'état actuel des choses, comme le dit Ferejohn, le choix le plus important au cœur de la démocratie représentative « est posé pour des raisons qui ne peuvent être que devinées ou spéculées »[2] par les représentants.

Je choisis le/la candidat(e) suivant(e) :

- o Candidate 1
- o Candidat 2
- o Candidate 3

Pour la ou les raison(s) suivante(s) :

- o Il/elle manifeste une volonté de lutter contre le chômage par des moyens adéquats et justes.
- o Il/elle possède une vision de la fiscalité de nature à favoriser davantage de justice sociale.
- o Il/elle manifeste une volonté de mener une politique migratoire juste.
- o Il/elle possède une vision de l'éducation publique susceptible de remédier à ses manquements actuels.
- o Il/elle possède une vision des moyens possibles de relever le défi environnemental.
- o (Il/elle possède les qualités personnelles que j'attends d'un représentant politique.)
- o Autre raison.

Figure 2 : exemple de bulletin électoral justifié

J'ai choisi le/la candidat(e) 1 avec le souhait qu'il/elle

- o réduise la fiscalité sur le travail.
- o offre davantage de liberté aux parents dans le choix d'écoles.
- o prenne des mesures favorables à la reprise de la croissance.
- o permette à notre pays de retrouver sa souveraineté par rapport à l'Union européenne.
- o recrée un sentiment de fierté nationale.
- o Autre raison.

Figure 3 : autre exemple de bulletin électoral justifié

[1] Il convient toutefois de noter que de tels bulletins de vote sont adéquats pour l'aspect « mandat » de la représentation, mais moins pour l'aspect « sanction », puisqu'ils ne permettent pas de dire « je vote pour X parce que Y n'a pas tenu ses promesses ». Sur la distinction entre ces deux aspects de la représentation, voir Przeworski, Stokes & Manin, 1999, p. 29-54.

[2] Ferejohn, 2015, p. 233.

En quoi une telle pratique diffère-t-elle fondamentalement d'un sondage ? Outre le fait que la plupart des sondages demandent davantage des opinions que des justifications, le vote justifié diffère en ceci qu'il *systématise* la justification et en impose le devoir à tous (même s'il reste possible d'y échapper en choisissant « Autre raison »). Dès lors, bien qu'un sondage parmi un échantillon représentatif de citoyens puisse fournir les mêmes statistiques sur les justifications préférées par la population, il ne véhicule pas du tout le message selon lequel il est naturel et désirable que toute prise de décision soit accompagnée d'une justification publique (même si anonyme). L'apport fondamental du vote justifié par rapport aux sondages est donc d'inciter les citoyens à voter d'une manière qui soit publiquement justifiable, ou du moins à voter sur base de jugements mieux pesés. Or, ce n'est que si la demande de justification s'adresse à l'ensemble des citoyens qu'elle peut avoir cet effet de rappel de rôle évoqué précédemment.

C. Différents usages possibles

La méthode du vote justifié peut être utilisée dans une grande variété de contextes – référendums, élections, votes parlementaires, décisions internes à une entreprise ou association. L'usage politique qui me paraît le plus prometteur est l'usage référendaire ou consultatif. J'y vois en effet un outil de nature à enrichir la participation démocratique à grande échelle en remédiant à certains défauts inhérents au référendum. C'est donc cet usage que je souhaite examiner le plus en détail, l'usage électoral (dont je ne fais que mentionner la possibilité) ouvrant pour sa part vers un tout autre ordre de considérations. J'ajoute que je ne prétends pas développer ici un argumentaire en faveur de la démocratie référendaire, mais simplement souligner l'intérêt d'un certain usage du référendum.

Par rapport aux multiples reproches adressés à l'outil référendaire (§ 3.6.G), l'usage du vote justifié offre des perspectives très intéressantes. Il permet notamment de réduire l'opacité du résultat caractéristique du référendum, puisqu'on ne sait pas toujours ce qui a véritablement nourri les votes citoyens. Il permet par ailleurs de réduire l'effet polarisant du vote référendaire, en faisant prendre conscience aux citoyens de la diversité des points de vue raisonnables possibles. En outre, il oblige un moment plus délibératif dans la formulation de la question, puisqu'elle doit être pensée dans l'articulation avec ses diverses justifications possibles. De ce point de vue délibératif, un usage particulier du vote justifié me paraît particulièrement prometteur : son articulation avec un mini-public.

Si la sphère publique est déjà habitée de délibérations « anarchiques », selon la formule d'Habermas[1], il est important, lorsque des décisions collectives doivent être prises, que les débats soient en quelque sorte *recentrés* sur un ensemble restreint de questions. C'est dans cette perspective que les mini-publics tirés au sort sont parfois utilisés – pour réfléchir à une réforme constitutionnelle, une réforme électorale ou un ensemble de politiques publiques – avant que leurs recommandations ne soient soumises à référendum. Une telle démarche, tout informative qu'elle puisse être, possède ceci de décevant que ce sont principalement les participants aux mini-publics qui en tirent profit, intellectuellement, mais pas nécessairement le grand public. Par ailleurs, puisque ces petites assemblées délibératives manquent de légitimité politique[2], il est nécessaire de soumettre leurs recommandations à un référendum. De ce fait, il peut arriver que les participants à un mini-public consacrent beaucoup de temps et d'énergie à la discussion et l'examen critique de projets de politiques dans des conditions d'authentique délibération orientée vers l'entente, et qu'ils voient ensuite leurs recommandations rejetées par une majorité moins informée, dans l'anonymat généralisé, sans plus d'explication ou de justification[3].

Le fait que des recommandations de mini-publics ne soient pas suivies ne constitue pas en soi un problème. Cela prouve que le grand public garde un pouvoir de contrôle et de décision ultime par rapport à une institution qui n'a généralement pour mandat que d'éclaircir les enjeux d'un débat[4]. Cela peut aussi parfois compenser des effets de polarisation qui menacent les délibérations dans des groupes insuffisamment diversifiés (ce que veillent cependant généralement à éviter les mini-publics). Un problème se pose néanmoins : encore une fois, il réside dans l'articulation du moment délibératif et du moment décisionnel, dans le fait que le passage de l'un à l'autre interrompt brusquement le processus délibératif et son exigence de justification. Il réside en outre dans le caractère strictement majoritaire du référendum anonyme, où se perdent la plupart des avantages gagnés dans les mini-publics délibératifs.

Le vote justifié pourrait alléger cette tension. Les mini-publics pourraient à la fois livrer une synthèse argumentée de leurs débats au grand public[5], comme cela se fait d'ailleurs aujourd'hui dans l'État

---

[1] Habermas, 1992.
[2] Voir Parkinson, 2006 ; Pourtois, 2013 ; Lafont, 2015 ; Rummens, 2016.
[3] Voir Fournier et al. 2011, p. 153-154 ; Talpin, 2016.
[4] Sur les divers usages possibles des mini-publics, voir Goodin, 2008, ch. 1.
[5] Gastil, 2000, ch. 7.

d'Oregon[1] et préparer, sur base de leurs travaux, la liste des justifications qui seraient proposées lors du référendum. En pratiquant également en leur sein le vote justifié, les mini-publics pallieraient aussi la tension, dans leur propre fonctionnement, entre le moment délibératif et le moment décisionnel. De cette pratique émergeraient en outre les justifications principales liées à chaque décision.

Entre la fin des travaux du mini-public et le référendum, le débat public serait centré sur la validité des différentes justifications ayant émergé des recommandations du mini-public, avec l'espoir de nourrir le jugement du grand public. À la suite du référendum, le débat reconstructif pourrait avoir lieu, permettant éventuellement de mettre en lumière les raisons de la divergence entre les recommandations du mini-public et la décision du plus grand nombre.

En somme, le vote justifié pourrait contribuer à rendre la participation référendaire plus délibérative, et ce de deux points de vue. D'une part, via la promotion d'une attitude plus délibérative de la part du citoyen appelé aux urnes. D'autre part, via l'articulation discursive entre mini-publics et grand public.

Une telle participation délibérative de masse serait renforcée par l'usage de référendums justifiés, mais elle pourrait l'être également par la généralisation de consultations populaires justifiées, qui pourraient demeurer non contraignantes pour les pouvoirs publics. Par ailleurs, dans les pays ne pratiquant pas le référendum, ou si cette pratique est jugée indésirable, c'est l'élection même qui pourrait devenir plus délibérative à travers de telles pratiques. En complément du travail de John Gastil, qui propose que les élections soient systématiquement préparées par des assemblées citoyennes tirées au sort[2], la pratique de la justification systématique des choix électoraux pourrait contribuer elle aussi à l'émergence d'élections plus délibératives.

Un dernier usage possible du vote justifié concerne les votes parlementaires. Nous l'avons vu, l'exigence de justification peut être ici considérée comme plus importante encore, s'agissant de votes effectués dans le cadre d'un mandat électoral et au nom des représentés, qui ont accordé leur confiance. De ce fait, les représentants votent généralement

---

[1] En 2010 et 2012, des assemblées de citoyens tirés au sort (Citizen's Initiative Review) se penchèrent sur des propositions référendaires (concernant des sentences judiciaires et l'usage médical de la marijuana) afin d'en éclairer les enjeux et arguments principaux pour le grand public. En 2010, seule une minorité d'électeurs tint effectivement compte des rapports de ces assemblées (un par sujet) ; en 2012 ce fut une majorité. Voir Gastil & Richards, 2013, p. 265.

[2] Gastil, 2000, ch. 7.

publiquement et doivent déjà, dans l'état actuel des choses, rendre compte fréquemment de leurs actes et décisions, principalement par le biais des médias. En outre, les délibérations parlementaires incluent des échanges d'arguments et de justifications[1] (qui s'adressent souvent davantage au grand public qu'aux autres membres de l'assemblée[2]). Enfin, l'exposé des motifs qui accompagne les projets de loi en Belgique comme en France a pour fonction d'en expliquer les raisons et visées. Dans le cadre parlementaire, une certaine culture de la justification est donc déjà à l'œuvre. Le vote justifié pourrait néanmoins y jouer un rôle intéressant. Non pas comme alternative au vote secret, puisque les votes sont déjà publics, mais comme instrument permettant d'accroître la redevabilité des représentants et le caractère délibératif de leurs votes. En effet, la simple publicité ne suffit pas à générer des justifications. Elle rend certes les représentants susceptibles d'avoir à rendre des comptes (en particulier en période électorale), mais cette redevabilité serait plus importante encore et d'une nature plus délibérative si les citoyens avaient un accès aisé aux justifications sélectionnées par les représentants quand ils votent[3]. Cela se distinguerait de l'exposé des motifs en ceci que la justification serait individualisée (les membres de la majorité, voire d'un même parti pouvant soutenir un projet de loi pour des motifs différents) et requise également de la part de ceux qui s'opposent au projet de loi.

Certes, se poserait le problème de la discipline de parti, que tend à accroître la publicité des votes parlementaires en raison de l'incitation à apparaître unis face aux adversaires[4]. Le vote justifié perdrait bien entendu de sa valeur si les leaders de partis imposaient une justification unique à l'ensemble des membres du parti. Il resterait néanmoins un gain de transparence (ce qui ne signifie évidemment pas une transparence totale) dans les décisions du parti, puisque les citoyens pourraient plus aisément

---

[1] Charles-Ferdinand Nothomb a attiré mon attention sur le fait qu'à la Chambre des représentants belge, il est déjà possible pour les députés de prendre un moment pour se justifier avant de voter. Cependant, ces interventions ne doivent pas être trop longues ni généralisées, sous peine de protestations de la part des autres députés.

[2] Voir Leydet, 2015.

[3] On pourrait objecter que le problème principal n'est pas de l'ordre du déficit de justifications parlementaires, mais concerne plutôt la pauvre qualité de ces justifications, relevant le plus souvent de la rhétorique plébiscitaire (Leydet, 2015). Il faut certes penser à des moyens d'accroître la qualité délibérative des échanges parlementaires (par exemple en encourageant la dissidence au sein même des partis, comme le suggère Leydet), mais il importe également de rendre publiquement lisible le processus de justification publique, ce à quoi contribue modestement le vote justifié.

[4] Leydet, 2015, p. 249.

identifier les raisons soutenant les décisions parlementaires (positives et négatives) des différents partis. Bien que de nombreuses décisions parlementaires soient déjà justifiées par les représentants devant leurs électeurs (voire devant l'ensemble de la population), l'usage du vote justifié, couplé à la création d'une plate-forme en ligne permettant le suivi des décisions et justifications parlementaires, rendrait la pratique plus systématique et plus « lisible » pour les citoyens[1]. Des votes sans justifications deviendraient suspects et l'interaction délibérative entre citoyens et représentants pourrait s'en trouver améliorée.

On pourrait malgré tout s'inquiéter du nombre de votes effectués dans un parlement. Ceci amène deux problèmes. D'abord, l'élaboration systématique de listes de justifications pourrait être perçue comme une perte de temps. Cependant, ralentir un processus de décision n'est pas *nécessairement* une mauvaise chose, en particulier si davantage de temps est consacré à l'élaboration de choix raisonnés et justifiables, ainsi qu'à la communication envers le grand public[2]. Ensuite, se pose la difficulté suivante : le public pourrait ne pas parvenir à suivre l'ensemble des discussions et, submergé d'informations, se désintéresser des justifications apportées par les parlementaires. L'objectif n'est cependant pas de générer un intérêt universel pour la politique, ni d'amener tous les citoyens à examiner chaque décision prise, mais d'ouvrir une nouvelle fenêtre d'opportunités pour cette forme capitale de participation politique qu'est le suivi des représentants. Les médias auraient certainement leur rôle à jouer dans ce processus d'échange de justifications. Leur mission consisterait à attirer l'attention du public sur des sujets d'intérêt général discutés au parlement, ainsi que sur des justifications de votes parlementaires qu'ils jugeraient insuffisantes ou suspectes.

Enfin, on ne peut manquer de penser à l'articulation entre l'idée du vote justifié et celle d'une chambre de représentants tirés au sort. Dès lors qu'on s'inquiétait de la perception de légitimité d'une telle chambre (§ 4.2.E), où les représentants ne seraient pas soumis au contrôle électoral, la justification systématique des votes apparaît clairement comme un des moyens d'inciter à la redevabilité délibérative évoquée en réponse à ce défi.

---

[1] Il serait par exemple plus aisé de refaire le point, avant une élection, sur l'ensemble des décisions prises par un représentant (ou un parti) et sur les justifications avancées. Les justifications pourraient être plus aisément compilées et analysées par les médias.

[2] Une alternative, si l'on s'inquiète du coût de préparation de listes de justifications pour chaque vote, serait d'imaginer un système permettant aux citoyens de choisir (en ligne, par exemple, avec un seuil à franchir) sur quels sujets ils demandent des justifications.

D. Difficultés et objections

Je souhaiterais maintenant anticiper quelque peu sur les critiques qui ne manqueront pas d'être adressées à une telle proposition. J'aborderai donc, dans cette section, les difficultés pratiques qui s'annoncent, quel que soit l'usage particulier du vote justifié, puis les objections fondamentales qui peuvent être formulées à l'encontre d'une telle pratique. Aucune de ces objections ne me paraît fatale pour la modeste proposition d'expérimenter un outil qui ne coûte pas beaucoup plus qu'un peu de temps de préparation et d'usage. C'est dans la pratique qu'il devra surtout être évalué.

La première difficulté à laquelle on peut s'attendre est bien entendu la rédaction de la liste des justifications proposées. Une liste exhaustive est inimaginable, non seulement parce que les motivations d'un vote peuvent être déclinées de centaines de manières différentes, mais surtout parce qu'elle rendrait l'outil beaucoup trop lourd, voire inutilisable. Tout le défi sera alors de rédiger une liste dans laquelle un maximum de personnes puissent se retrouver, mais qui ne désincite pas non plus à la lecture du fait de sa longueur. Les délibérations préalables à sa rédaction seront donc déterminantes en ce qu'elles devront faire émerger les motivations principales des différentes options possibles. Il importera aussi, afin d'éviter la trivialité, que les justifications proposées n'atteignent pas un tel niveau de généralité qu'elles perdent tout leur caractère informatif. « Parce que ce serait injuste » constitue un exemple de justification dénuée d'intérêt. Envers qui la proposition examinée serait-elle injuste ? Et à moins qu'on ne puisse deviner la raison : en quoi serait-ce injuste ? Les justifications ne doivent cependant pas être des argumentations complètes ; simplement des indicateurs d'opinion plus précis que ce que permettent d'exprimer les bulletins de vote actuels.

Comme en ce qui concerne l'organisation de référendums ou de mini-publics, ceux qui seront en charge de déterminer la question éventuelle et les justifications se trouveront dans une position permettant la manipulation. Il sera donc irrémédiablement possible pour l'instance en charge de la rédaction de la liste de tenter de biaiser la décision ou les justifications en les orientant dans un sens jugé désirable, et c'est certainement regrettable du point de vue de l'autonomie démocratique. Cependant, ceci ne constitue pas un argument décisif contre le vote justifié en particulier. Comme le souligne Przeworski, « les élections sont inextricablement manipulées »[1]. Tandis que la fraude peut et doit être combattue, la

[1] Przeworski, 2010, p. 119.

manipulation – organiser les choses d'une manière qui convienne particulièrement au(x) parti(s) au pouvoir – est pratiquement inévitable, tout inique qu'elle soit. Tout ce qu'il est possible de faire est de compter sur le « tribunal de l'opinion publique »[1], alimenté par les médias, pour pousser les autorités en charge à faire preuve d'impartialité.

Étant donné ce danger de manipulation par le gouvernement, une possibilité consisterait à confier la rédaction des listes de justifications, pour un référendum, aux partisans de chaque camp[2], à charge pour eux de mettre en avant leurs meilleurs arguments. On peut cependant craindre que le pouvoir de manipulation soit alors simplement déplacé de l'autorité publique vers des groupes d'intérêts influents dans la société civile. Et il n'y a aucune raison de présupposer un processus délibératif pacifié au sein de chaque camp. En outre, partisans et opposants de la mesure en jeu pourraient être tentés de séduire les électeurs au moyen d'arguments rhétoriques ou jouant sur les passions, au détriment de la qualité délibérative des justifications proposées[3]. Or, bien que les discours passionnés et stratégiques aient leur place dans les débats publics, mettre l'accent sur la raison publique serait sans doute préférable d'un point de vue délibératif (j'y reviens plus loin). Dans cette perspective, il pourrait être plus prometteur de confier la rédaction de la liste à une assemblée délibérative telle qu'un mini-public (éventuellement après consultation d'experts par cette assemblée, dans le cas référendaire). Ceci contribuerait à pallier un autre défaut du référendum, à savoir son potentiel d'instrumentalisation par l'exécutif.

Une autre crainte que l'on peut nourrir à l'égard du vote justifié est qu'il incite au conformisme davantage qu'à la délibération. Si ce ne sont que quelques justifications considérées comme recevables qui sont disponibles sur le bulletin de vote, sera-t-il encore possible d'exprimer des opinions non conformistes ? Assurément. Sans doute pas sur le bulletin lui-même, mais certainement dans les débats entourant le vote. Si les électeurs ne se retrouvent pas dans les justifications proposées, il devrait leur être permis de choisir l'option « Autre raison » ou son équivalent, ceci ouvrant la

---

[1] Bentham, 1843 ; Elster, 2013.

[2] Une difficulté pourrait être d'identifier clairement les représentants de chaque camp, mais on pourrait considérer qu'il en va de leur responsabilité de s'organiser pour faire remonter une liste plus ou moins consensuelle.

[3] Ce risque concerne également les élections justifiées, pour lesquelles il est difficile d'imaginer confier la détermination des justifications à un autre acteur que les partis eux-mêmes, à charge pour chacun de mettre en avant ses meilleures justifications à la lumière de son programme.

possibilité de blâmer l'instance en charge de préparer la liste dans le cas où cette dernière option serait massivement cochée.

Ne faudrait-il pas plutôt, diront certains, permettre aux électeurs de rédiger leur propre justification personnelle (au moins dans le cas où ils ne se retrouvent pas dans celles qui sont proposées) ? Je vois deux raisons de résister à une telle tentation. D'abord, le coût administratif d'une collecte et synthèse de justifications personnalisées (du moins dans un contexte de démocratie de masse). Ensuite, l'incitation que cela fournirait à y aller de sa petite touche personnelle au détriment de la lisibilité générale des positions en présence. Une des visées du vote justifié est de recentrer le débat public anarchique sur de grandes justifications antagonistes, mais largement reconnues. Certes, il ne sera pas possible de faire droit à toute la complexité des jugements individuels, mais il n'y aurait, de toute façon, de ce point de vue, aucune régression par rapport aux pratiques existantes, qui étouffent complètement cette complexité.

Certains pourraient néanmoins craindre une forme de nivellement par le bas des délibérations publiques si les débats sont ramenés à des justifications lapidaires contribuant peut-être à une « twitterisation » de la politique[1], déjà observable aujourd'hui. Il me semble néanmoins que cette objection se méprend sur le rôle des bulletins justifiés. Leur mission ne consiste pas à limiter les échanges de justifications à une simple phrase lapidaire. Les justifications sélectionnées ont au contraire pour fonction de relancer le débat et d'inviter à la discussion. Les opposants ne se satisferont jamais d'une justification lapidaire. Ils demanderont toujours davantage d'explications, et à juste titre. La seule ambition du mécanisme est de rendre systématique l'ajout de justifications à la prise de décisions et suspecte toute décision non justifiée.

Une crainte additionnelle concerne un possible écart entre le type de justifications qui devraient *idéalement* être sélectionnées et celles qui seront *effectivement* sélectionnées. D'un point de vue normatif, nous devrions certainement préférer des *justifications publiques*, c'est-à-dire des justifications susceptibles d'être acceptées par l'ensemble des citoyens, quelle que soit leur religion ou leur conception particulière du bien[2]. Ceci n'implique pas que les discours religieux ou perfectionnistes n'ont aucun rôle à jouer dans les débats publics. Mais le raisonnement est le suivant : s'il faut concentrer les débats sur un nombre limité de justifications possibles, et si le but est d'encourager un débat public inclusif, les justifications publiques offrent des perspectives plus intéressantes,

[1] J'emprunte l'expression et dois l'objection à Andrea Felicetti.
[2] Voir Rawls, 1993.

puisqu'elles se basent sur ce qui est susceptible d'accord de la part des citoyens (même s'ils ne parviendront vraisemblablement pas à un consensus) plutôt que sur ce qui les divise. L'objectif du vote justifié est donc de s'appuyer sur des raisons qui soient « partageables »[1], qui ne puissent être raisonnablement rejetées[2]. Dans les faits, bien entendu, c'est une question ouverte de savoir quels types de justifications seront effectivement sélectionnées. Dans des contextes suffisamment pluralistes et respectueux de la diversité des convictions, il y aura un incitant naturel à sélectionner des justifications publiques puisqu'elles seront aussi les plus susceptibles d'obtenir l'assentiment du plus grand nombre. Par contre, dans des contextes où la religion est plus politisée et où une religion est majoritaire – ce qui peut coïncider avec un contexte de pluralisme, comme aux États-Unis –, des justifications d'ordre religieux pourraient obtenir un soutien important, au détriment de l'objectif de création d'une véritable communauté de justification. Une source d'espoir vient néanmoins du fait que l'instrument du vote justifié a plus de chances d'être adopté dans des communautés politiques qui sont déjà suffisamment soucieuses de justifiabilité mutuelle – et donc plus susceptibles de privilégier les justifications publiques.

Avec le vote justifié, s'affrontent cependant deux conceptions distinctes de la raison publique. L'une insiste sur la mise en avant d'arguments acceptables par tous. L'autre, plus minimale, miserait sur les bénéfices d'« accords non complètement théorisés »[3] ou de recoupements partiels et spontanés entre visions du monde antagonistes. Le risque du vote justifié, de ce point de vue, c'est que des consensus apparents s'écroulent du fait de la clarification des motifs réels de chacun[4]. C'est un risque qu'on ne peut pas nier. Mais on ne peut pas non plus miser uniquement sur ce type de recoupements spontanés. Si on suivait cette logique jusqu'au bout, il faudrait éviter les délibérations inclusives ou réduire les débats publics. Il me semble donc que les vertus des accords non complètement théorisés sont surtout stratégiques et intéressantes dans le contexte de la construction de coalitions politiques, mais qu'elles ne doivent pas nous faire renoncer, au niveau de l'organisation politique sociétale, à l'idéal délibératif.

---

1 Forst, 2007, p. 21.

2 Scanlon, 1982. Cela ne signifie évidemment pas qu'il faille fermer la porte aux contestations, comme semble le comprendre Chantal Mouffe (2000, p. 92). Au contraire, la contestation des raisons avancées est le meilleur moyen de tester leur prétention à l'acceptabilité raisonnable par tous.

3 Sunstein, 1995.

4 Voir Urfalino, 2007 sur certains avantages des consensus apparents.

Certains pourraient néanmoins insister sur l'idée qu'on n'a pas *besoin* des justifications des citoyens. Si les représentants sont contraints de justifier leurs actes publiquement et que la force civilisatrice de l'hypocrisie agit sur eux, cela suffirait. Les citoyens n'auraient alors qu'à faire leur choix parmi les différents projets de société proposés par les partis. Et peu importe dans ce cas si leur choix est motivé par des raisons privées ou intéressées, tant que l'hypocrisie pousse les partis à défendre les intérêts de tous. Cela ne me paraît toutefois pas convaincant. En effet, si cette stricte division du travail moral pourrait être valide dans un contexte quelque peu idéal où les représentants seraient véritablement mus par un désir de justice, elle me semble largement insatisfaisante dans le contexte non idéal qui est le nôtre. Dans ce contexte, on ne peut pas se fier au désir de justice des représentants, et la force civilisatrice de l'hypocrisie, tout bénéfique qu'elle soit, ne les pousse pas suffisamment vers la justice[1]. Bien souvent, les programmes proposés par les partis ne sont impartiaux qu'en *apparence*. Du fait de l'hypocrisie, la plupart des partis les présentent en effet comme servant l'intérêt général, avec toute l'ambiguïté de cette notion. Or, cela cache le plus souvent le fait qu'ils ne servent que des intérêts particuliers, et parfois de manière illégitime[2]. C'est donc la mission des citoyens d'évaluer de manière critique ces prétentions rivales à l'impartialité. Pour que les représentants aillent dans le sens de la justice, il faut qu'ils y soient poussés par les citoyens, dont le rôle est de surveiller et contrôler les actes et décisions de leurs représentants. Cela signifie que les citoyens doivent assumer une part de responsabilité pour les décisions prises en leur nom[3] et que la justice pourrait ne jamais advenir par les urnes sans une certaine transformation de l'*ethos* politique des citoyens. C'est pour cette raison que les institutions doivent encourager le décentrement, la préoccupation mutuelle et une certaine capacité de raisonnement public – ce que ne fait absolument pas le scrutin secret.

---

[1] Comme le souligne Roemer (1999, p. 63), il n'est même pas *certain* qu'avec le temps, la contrainte d'universalisation des discours politiques débouche sur des politiques aux effets plus égalitaires.

[2] Je rappelle que je ne considère pas comme illégitime la défense d'intérêts particuliers quand ils sont ceux d'un groupe souffrant d'un désavantage injuste (et quand ils se rapportent à ce désavantage).

[3] Beerbohm, 2012.

4.4. Droits

Le premier chapitre de cette thèse a examiné les raisons de se fier à l'avis de la majorité pour prendre les décisions collectives dont on souhaite qu'elles soient justes. Il a toutefois également mis en évidence le fait que la valeur épistémique de la démocratie tient aussi à la protection des droits individuels. Démocratie et libéralisme politique vont de pair, puisque la liberté d'opinion, d'expression et d'association que promeut ce dernier sont nécessaires à la démocratie[1]. Il existe cependant aussi des droits qui sont protégés dans la plupart des démocraties sans pour autant être *strictement nécessaires* pour que le régime compte comme démocratique[2]. Ils correspondent alors plutôt à des exigences de justice qu'on considère comme tellement fondamentales qu'elles ne sont pas à disposition de la majorité ; des garanties mutuelles[3] sans lesquelles les minorités n'accepteraient jamais l'autorité de la démocratie.

Dans la plupart des démocraties existantes, nous l'avons vu (§ 3.6.H), les droits civils et politiques disposent d'une protection plus forte que les droits sociaux. C'est le fruit d'une tradition libérale consacrant avant toute chose la liberté formelle (y compris la liberté d'être exploité, c'est-à-dire de vendre sa force de travail pour un salaire de misère). De ce point de vue, les citoyens ne jouissent que de droits *négatifs* prévenant l'interférence illégitime des autres citoyens ou de l'État dans leur vie. Si les droits et libertés des plus riches (en particulier le droit de propriété et la liberté d'émigrer) n'avaient pas été garantis, il y a fort à parier qu'ils n'auraient pas consenti à la démocratie[4]. Les plus démunis, étant moins influents malgré leur nombre à certaines époques, n'ont pas obtenu le même degré de protection de leurs intérêts fondamentaux. Fort heureusement, la tradition libérale a évolué. Sous l'influence de la critique marxiste, qui moquait ces droits « bourgeois » que sont les droits civils et politiques, et sous la menace révolutionnaire, nos systèmes de droits en sont venus à reconnaître des droits sociaux ayant pour mission de protéger les intérêts fondamentaux des plus démunis ou des plus malchanceux de la société – mais dans une certaine limite.

Dans une certaine limite, seulement, car ces droits sociaux continuent d'être la cible d'attaques venant des milieux libertariens et conservateurs,

---

[1] Le libéralisme et la démocratie sont cependant aussi en tension (féconde), l'un promouvant la limitation du pouvoir, l'autre exigeant sa distribution égale. Voir Bobbio, 1991.

[2] Fabre, 2000, p. 119 et 131-144.

[3] Dahl, 1970.

[4] Boix, 2003, p. 36-59.

qui ne reconnaissent pas aux citoyens des droits *positifs*, c'est-à-dire des droits réclamant une *intervention* (plutôt qu'une simple *protection*) de la part de l'État[1]. Une telle distinction est cependant profondément trompeuse, puisque même les droits considérés comme négatifs nécessitent, pour leur respect, des taxes et dépenses gouvernementales (afin de financer la justice et la police, par exemple). Dans ce sens, tous les droits sont positifs[2] ; tous requièrent l'intervention de l'État. Et rien ne justifie dès lors que l'État ne protège les intérêts fondamentaux que de ceux qui disposent de moyens suffisants pour subvenir seuls à l'ensemble de leurs besoins.

Qui plus est (et c'est le point qui m'intéressera ici), les droits sociaux sont habités d'une profonde ambiguïté, qui rend le respect du régime actuel de droits humains compatible, aux yeux de beaucoup d'acteurs, avec un degré important d'humiliation et de pauvreté. Cette ambiguïté a deux sources : 1) la volonté de préserver l'incitation à l'emploi, jugée nécessaire au développement économique ; 2) la tension entre deux principes moraux fondamentaux que sont le principe de *suffisance* et le principe de *réciprocité*. Dans les sections qui suivent, j'entends analyser cette ambiguïté avant de proposer trois pistes devant permettre d'accroître la protection des droits sociaux et, ce faisant, le potentiel de justice de toute démocratie qui respecterait ceux-ci. Assemblées, ces trois pistes consistent en la reconnaissance et la protection légale d'un droit individuel inconditionnel à un revenu suffisant pour échapper à la pauvreté et à l'exploitation (entendue dans un sens particulier[3]).

---

[1] On a longtemps parlé également de droits « créance » en opposition aux droits « liberté », en mobilisant une conception purement formelle et peu crédible de la liberté.

[2] Holmes & Sunstein, 1999, ch. 1.

[3] J'utilise le terme « exploitation » dans un sens non marxiste, qui essaye de faire droit à l'idée partagée selon laquelle certains travailleurs sont exploités et d'autres pas, quelle que soit la propriété de moyens de production. De ce point de vue, l'exploitation se caractérise par une rémunération insuffisante par rapport au travail réalisé. C'est la *vulnérabilité* économique engendrée par la nécessité de pourvoir à leurs besoins qui oblige les travailleurs à accepter des salaires relevant de l'exploitation. En termes plus analytiques, A exploite B si B reçoit de A un salaire inférieur à celui qu'il obtiendrait s'il ne devait pas travailler pour subvenir à ses besoins (Vandamme, 2014a). La notion de vulnérabilité, qu'il situe au cœur du phénomène d'exploitation, est également au centre de la défense des droits sociaux par Goodin (1988a). Plus récemment, Nicholas Vrousalis (2013) a développé une conception de l'exploitation centrée sur cette même notion et sur les rapports de domination entre capitalistes et travailleurs. Il estime pour sa part que l'exploitation ne peut être combattue sous régime capitaliste, car il subsistera toujours une forme de domination des capitalistes sur les travailleurs, rendant ces derniers vulnérables à l'exploitation. De même, aux yeux de Marx, l'obligation de vendre sa force de travail ne constituait qu'un des

Le lien entre ces considérations et le cadre général de la thèse pourrait ne pas paraître tout de suite évident. Dans ce dernier chapitre, j'examine différentes manières de rendre la démocratie plus susceptible de justice, d'impartialité. La protection de droits fondamentaux constitue un de ces moyens d'action – que j'ai identifié plus haut comme « garde-fou ». Sans respect de ces droits, une démocratie est en effet peu susceptible de justice. Or, il me semble que le régime international de droits humains ne peut vivre à la hauteur de ses ambitions si l'ambiguïté fondamentale qui entoure les droits sociaux n'est pas clarifiée. Tant que ce n'est pas fait, ce régime est *partial*, en ce qu'il désavantage les citoyens qui manquent de ressources pour subvenir à leurs besoins. Un régime de droits humains plus impartial est donc nécessaire à des démocraties plus impartiales. Une démocratie dans laquelle la majorité est autorisée à maintenir dans la pauvreté, la soumission et l'humiliation une partie de la population est en effet peu susceptible de justice.

Cet argument « épistémique » en faveur des droits sociaux se distingue de l'argument plus « procédural » qui consiste à mettre en avant la nécessité de la satisfaction des besoins de base pour l'égalité politique ou pour l'inclusion dans la communauté politique[1]. Une raison pour laquelle je n'emprunte pas cette voie argumentative est qu'elle fait dépendre les droits sociaux d'hypothèses empiriques contestables sur la relation entre ressources économiques et participation politique, qui s'avère d'autant plus malaisée si l'on considère l'abstention électorale comme un geste politique[2]. Qui plus est, il me semble qu'elle détourne potentiellement l'attention de la fonction première des droits sociaux, à savoir la protection, pour des raisons de *justice*, face aux aléas du marché et la démarchandisation des besoins fondamentaux[3].

À travers l'exemple particulier du droit au revenu, c'est aussi le rôle des droits fondamentaux dans la relation entre justice et démocratie qui sera examiné. Dans une perspective de justice, il y aurait certainement d'autres droits nouveaux à promouvoir, comme les droits des générations futures, ou les droits environnementaux, dont je ne parlerai malheureusement pas ici[4].

---

facteurs explicatifs de l'exploitation, l'autre étant la propriété privée des moyens de production. Voir Marx, 1867, p. 130-131. Sur la diversité d'interprétations possibles de la notion d'exploitation, voir Van Parijs, 1995, ch. 5.

[1] Sur ce type d'argumentation, voir notamment Marshall, 1949 ; Miller, 1978 ; Bohman, 1997 ; Anderson, 1999.

[2] Fabre, 2000, p. 125.

[3] Esping-Andersen, 1990.

[4] Voir à ce sujet Bourg et al., 2011 ; Gonzáles-Ricoy, 2016.

A. Les droits sociaux entre suffisance et réciprocité

La plupart des gens semblent accepter l'idée selon laquelle chacun devrait disposer de ressources suffisantes pour vivre une vie décente (*principe de suffisance*). Cependant, la plupart adoptent également l'opinion selon laquelle chacun doit contribuer à l'effort social – et sa version négative selon laquelle personne ne devrait recevoir des bénéfices sans réciproquer (*principe de réciprocité*)[1]. Or, ces deux principes moraux résident au cœur de tous les systèmes existants de protection sociale, et la tension qui existe entre les deux permet d'expliquer la plupart des conflits politiques concernant la forme la plus appropriée de protection sociale, ainsi que la crise normative actuelle de l'État social.

Les principes de suffisance et de réciprocité entrent en tension dès qu'on se demande si telle ou telle personne est responsable de sa situation de pauvreté, ou dès qu'on s'interroge sur les effets d'un système de protection sociale sur les incitants face à l'emploi. Si une personne refuse un emploi disponible et préfère vivre d'allocations sociales, ou si le système de protection sociale encourage de telles attitudes, il semble à certains que le principe de réciprocité est violé et que l'exigence d'amener tout le monde au seuil de suffisance perd, en conséquence, de sa force. On donne alors la priorité au principe de réciprocité, mais cela fait perdre sa substance au principe de suffisance. Le problème, en réalité, c'est que la plupart des gens ne savent pas comment articuler ces deux injonctions morales contradictoires.

Naturellement, il existe des désaccords importants quant à l'équilibre adéquat entre les deux objectifs conflictuels que sont 1) la lutte contre la pauvreté et l'exploitation, et 2) l'encouragement à la réciprocité. Dans leur histoire, les sociétés capitalistes ont toujours adopté une attitude ambiguë vis-à-vis du chômage : un étrange mélange de pitié et de culpabilisation de ses victimes. Pour se débarrasser de leur sentiment de pitié sans enfreindre la norme de réciprocité, les nantis décidèrent même à un moment de remplacer l'aumône traditionnelle par des bons de travail conférant le droit de travailler quelques heures en échange d'une maigre rémunération[2].

---

[1] Voir Forsé & Parodi, 2004 pour l'étude empirique de l'acceptation répandue de ces deux principes. Bowles et Gintis (2008), dont les travaux datent de la fin des années 90, ont pour leur part identifié deux principes similaires largement partagés : la *réciprocité forte* et la *générosité face aux besoins fondamentaux*. On distingue aussi parfois principe de *besoins* et principe de *mérite* (Miller, 1978, p. 4-5), ou encore *besoins* et *équité* (Jost & Kay, 2010), le mérite et l'équité renvoyant à l'idée de rétribution proportionnelle à la contribution (ce qui recouvre en partie l'idée de réciprocité).

[2] Loriaux, 2015, p. 60.

L'activation des personnes sans emploi dans les États sociaux contemporains rappelle quelque peu cette ancienne pratique : pas de charité sans réciprocité[1].

La Déclaration universelle des Droits de l'Homme (DUDH), le Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels (PIDESC) et la Charte sociale européenne (CSE) font également preuve d'ambiguïté concernant l'articulation de ces deux principes. Bien que ces textes reconnaissent un droit à un niveau de vie suffisant (Articles 25 de la DUDH et 11 du PIDESC), ainsi qu'un droit à la sécurité sociale pour les travailleurs (Articles 22 de la DUDH et 9 du PIDESC), ils demeurent relativement silencieux concernant les droits des personnes sans emploi. Tandis que l'*assurance* sociale (basée sur les cotisations sociales) est jugée obligatoire, l'*assistance* sociale (financée par l'impôt) ne le semble pas. Cela signifie qu'une personne qui n'a pas cotisé auprès de la sécurité sociale et qui se trouve dans le besoin n'a pas nécessairement droit à une allocation sociale. Qui plus est, rien ne semble empêcher la suspension des droits pour ceux qui ne satisfont pas aux conditions toujours attachées à l'octroi d'allocations sociales et qui vont de l'obligation de travailler (*workfare*) à l'obligation de chercher activement du travail (activation punitive[2]). La CSE révisée en constitue un exemple assez clair. Bien que le Principe 13 reconnaisse un droit à l'assistance sociale (et médicale) à « toute personne démunie de ressources suffisantes », la Charte spécifie plus loin que les États ne doivent assistance qu'à « toute personne qui ne dispose pas de ressources suffisantes *et qui n'est pas en mesure de se procurer celles-ci par ses propres moyens* »[3], ce qui ouvre clairement la porte à des exclusions de toute forme de protection sociale sous prétexte de responsabilité pour sa situation, et ce qui manifeste une attitude de suspicion vis-à-vis des demandeurs. En conséquence, le principe de suffisance peut être violé sans atteinte évidente aux droits humains[4]. Même si les États ont

---

[1] La question est évidemment de savoir si la charité est la conception adéquate de la protection sociale, si elle n'est pas plutôt une exigence fondamentale de justice. Voir Van Parijs, 1992.

[2] Les politiques d'activation existent sous une grande diversité de formes. La plupart font usage de la sanction économique, mais certaines ne visent qu'à assister les personnes sans emploi dans leur recherche, sans menace ni sanction. Voir Dumont, 2011 ; 2012. C'est pour cette raison que j'utiliserai la formule « activation punitive » pour désigner le type de politiques d'activation que je juge indésirables d'un point de vue moral.

[3] CSE révisée, Article 13 (1). C'est moi qui souligne.

[4] On pourrait juger que le droit à un niveau de vie suffisant ou à la dignité est violé – et certains juges poussent certainement dans ce sens –, mais ce n'est pas l'interprétation dominante, et certainement pas une interprétation *évidente*, le droit

l'obligation de prendre les mesures adéquates en vue d'atteindre le plein-emploi (Articles 6 (2) du PIDESC et 1 (1) de la CSE), rien ne les empêche de priver certaines personnes de protection sociale si celles-ci ne respectent pas certaines obligations (de réciprocité).

Or, on peut légitimement se demander quelle est la valeur des droits civils, politiques, économiques et culturels pour des personnes dont les besoins fondamentaux ne sont pas satisfaits. De ce fait, c'est tout le système des droits humains qui se trouve affaibli par cette ambiguïté des droits sociaux. Comment la dignité humaine peut-elle être préservée quand certaines personnes se lèvent en se demandant comment elles mangeront ou dans quel endroit elles dormiront la nuit suivante ? Il semble, de ce point de vue, que la satisfaction des besoins fondamentaux devrait jouir d'une priorité sur tous les autres droits[1].

Dans ce sens, j'aimerais ici défendre la priorité stricte du principe de suffisance sur celui de réciprocité (ce qui n'implique pas le rejet de ce dernier[2]). Cette priorité n'est pas arbitraire : elle rend plus plausible le principe de réciprocité. Une personne est-elle en effet en position adéquate pour réciproquer, pour apporter sa contribution à l'effort social, quand elle se bat pour survivre ? Certainement pas d'une manière comparable à ceux qui ont accès à des emplois bien payés et épanouissants. Ceci implique qu'en fonction de nos compétences professionnelles et de notre parcours de vie, nous sommes très inégaux face à un principe exigeant que nous contribuions à l'effort social par le biais de l'emploi. Or c'est bien sous cette forme douteuse que la norme morale de réciprocité est le plus souvent transposée des interactions interpersonnelles aux interactions sociales. Dès lors, la priorité du principe de suffisance pourrait être vue comme une façon de placer chaque citoyen dans une position

---

international des droits de l'homme étant ambigu concernant le caractère conditionnel ou inconditionnel de ce droit.

[1] Voir Miller, 1978, p. 4-5, qui suggère la priorité du principe de besoins sur le principe de mérite ; Rawls, 1993, p. 7, qui suggère la priorité d'un minimum social sur son principe d'égale liberté et ses autres principes de justice ; Christiano, 2008, p. 272-274, qui juge que l'autorité de la démocratie dépend de la garantie d'un tel minimum économique, essentiel à l'exercice des droits politiques. Par ailleurs, une comparaison internationale suggère que la grande majorité des Européens juge la satisfaction des besoins de base prioritaire par rapport à d'autres principes de justice comme le mérite (Forsé, 2014).

[2] Dans le chapitre 2 (§ 2.1.E), j'ai rejeté le principe de réciprocité comme *principe de justice*. Cela n'empêche pas de lui reconnaître une certaine validité morale, mais comme principe subordonné à celui d'impartialité. Quant au principe de suffisance, il me paraît faire partie de toute interprétation plausible de l'idéal d'impartialité, mais il n'en est pas le dernier mot. Voir § 2.5.D.

favorable à la réciprocité : une fois qu'une personne a suffisamment pour vivre, les autres peuvent raisonnablement attendre d'elle qu'elle fasse quelque chose pour la communauté (à moins d'en être dans l'incapacité physique, bien entendu). De ce fait, la sanction appropriée, si la réciprocité n'est pas respectée, ne peut certainement pas être la privation des ressources nécessaires à la réciprocité. La simple sanction sociale, qui est déjà désagréable à vivre pour ses victimes, me paraît moins contre-productive.

Par ailleurs, l'interprétation restrictive du principe de réciprocité qui rend obligatoire la contribution *par l'emploi* ne résiste pas à l'analyse critique. Des enquêtes d'opinion menées aux États-Unis révèlent par exemple que la plupart des personnes recevant des allocations sociales sont mues par une éthique du travail et reconnaissent le principe de réciprocité. Simplement, elles ne veulent pas pour autant accepter n'importe quelles conditions de travail[1]. Dès lors, si certaines personnes refusent des emplois, cela tient davantage à un refus de l'exploitation qu'à un refus de la réciprocité[2]. Et on ne peut raisonnablement dénier un droit de refuser des conditions de travail inappropriées. Le droit international reconnaît et protège d'ailleurs ce droit de refuser des emplois non convenables[3]. Cependant, les désaccords sur ce que constituent des conditions de travail convenables sont inévitables, en particulier parce que le travail possède un coût profondément *subjectif*, variant fortement d'une personne à l'autre. Cela signifie que les mieux placés pour apprécier ce coût sont les travailleurs eux-mêmes, plutôt que des employés d'une administration publique ou des juges[4]. Or, en France par exemple, un tiers des travailleurs se considèrent exploités[5], ce qui témoigne d'un écart

---

[1] Anderson, 2004, p. 249.

[2] Ce diagnostic gagne en évidence lorsqu'on tient compte des bénéfices non économiques de l'emploi (reconnaissance, inclusion, sentiment d'utilité, etc.) qui ne peuvent pas être entièrement compensés par un revenu de remplacement (voir Dubet & Vérétout, 2001).

[3] Dermine, 2014.

[4] Cela soulève la question des préférences dispendieuses (Dworkin, 2000, ch. 1) : une personne ayant une préférence très forte pour le loisir plutôt que le travail imposerait un coût injustifié à la communauté par son refus de tous les emplois qui se présentent à elle et sont pourtant jugés convenables par les autres. Je reconnais qu'il peut y avoir là une certaine injustice, mais moindre que celle liée à l'exploitation et atténuée par le fait que cette personne ne reçoive qu'un revenu modeste. Je reviens sur ces questions dans la section 4.4.C.

[5] Dubet, 2006, p. 116. Même si ces chiffres (33,7 %) datent d'il y a plus de dix ans, il y a peu de chances que la situation ait évolué dans un sens positif – en particulier si l'on tient compte des effets de la crise de 2008 et de la cure d'austérité qui a suivi.

important entre ce qui est jugé convenable par les autorités et par les travailleurs eux-mêmes. Au vu de cette réalité, il me semble que les individus devraient pouvoir choisir la manière dont ils apportent leur contribution à la société. Le principe de réciprocité ne peut donc pas être interprété comme une obligation de travailler. Tout au plus peut-on reconnaître une obligation de *contribuer*, chacun selon ses capacités et opportunités, à la vie sociale[1]. Et de ce point de vue, une garantie de suffisance pourrait rendre justice à toutes les personnes qui, aujourd'hui, se rendent utiles à la société en dehors de l'emploi.

Il me paraît par ailleurs intéressant d'interroger la popularité de l'idéal de réciprocité. Il a certainement une assise sociobiologique forte, l'explication évolutionniste de son universalité étant peu contestée. En effet, la méfiance à l'égard des *free riders*, qui profitent de bénéfices sans réciproquer, a certainement constitué un avantage évolutif[2]. De l'autre côté, le respect de la réciprocité, générant la confiance mutuelle, a permis d'importants progrès dans l'action collective mutuellement avantageuse[3]. Il y a peut-être, cependant, d'autres raisons qui permettent d'expliquer son retour en grâce contemporain – manifeste dans le soutien populaire en faveur des politiques d'activation[4]. Une des raisons principales pour lesquelles l'idéal de réciprocité a regagné du terrain, dans les États sociaux avancés, en comparaison avec celui de suffisance, pourrait être la combinaison de la logique démocratique et de la désintégration sociale. Comme l'a analysé Claus Offe, la solidarité sociale est cruciale pour la mise en place et la défense de biens collectifs tels qu'un État social fort protégeant les personnes vulnérables et malchanceuses. La démocratie et son scrutin secret offrent cependant à l'électeur une tentation peu coûteuse de déroger à la solidarité collective[5]. Elle permet en effet de voter contre la solidarité sans avoir à s'en justifier auprès des autres citoyens. Dès lors, si la solidarité sociale est faible, si les gens n'ont pas suffisamment de confiance mutuelle et se méfient particulièrement des *free riders*, la logique démocratique peut devenir antagoniste à la protection sociale. La tentation est alors grande de payer moins de taxes et de miser sur sa bonne fortune (ou de contracter une assurance privée). Le sentiment de responsabilité collective pour le sort de tous disparaît. Or,

---

[1] Vandamme, 2015.

[2] Singer, 1981.

[3] Bowles & Gintis, 2008.

[4] Bowles et Gintis (2008) mentionnent 89% de personnes « favorables à l'idée d'obliger les bénéficiaires de l'aide sociale à accepter tout travail proposé » en 1995 (sans toutefois préciser auprès de quelle population ce sondage a été réalisé).

[5] Offe, 1987, p. 520.

c'est bien ce qu'on observe, dans les États sociaux contemporains, en conséquence de l'évolution du travail, qui a beaucoup diversifié les situations et intérêts individuels, ainsi que de l'hétérogénéisation de la population engendrée par les migrations (qui accroît la crainte des *free riders*[1]). La solidarité de classe qui avait permis le compromis historique de l'État social a progressivement cédé la place à un « processus de fragmentation, de pluralisation et, en fin de compte, d'individualisation des conditions socio-économiques et des intérêts »[2].

Un système collectif de solidarité repose généralement soit sur la confiance mutuelle[3], soit sur l'intérêt commun. En raison de la compétition entre travailleurs pour des emplois trop peu nombreux et de la tendance psychologique à l'ethnocentrisme, la confiance mutuelle entre travailleurs est à la baisse. La crainte du *free-riding* se généralise et se transforme en une forme pathologique de réciprocité telle que manifeste (à des degrés variés) dans le *workfare* et les politiques d'activation punitives. L'intérêt commun, pour sa part, est moins net qu'il ne l'était autrefois. Les intérêts des travailleurs dépendent largement de leur type d'emploi (indépendant ou salarié), ainsi que de la rareté et de la demande pour leurs compétences professionnelles. De ce fait, on ne peut plus se fier à la solidarité de classe spontanée. Et c'est pourquoi les arguments de *justice* importent, plus que jamais.

Dans ce contexte, j'argumente ici en faveur d'une utopie réaliste pour l'avenir des États sociaux[4] : un droit inconditionnel à un revenu assurant des conditions de vie décentes, à tout le moins pour les personnes dont les revenus du travail ne sont pas suffisants. La défense de ce droit repose sur deux principes :

- Chacun devrait disposer de ressources suffisantes pour vivre une vie décente, sans pauvreté ni exploitation ;
- Cet intérêt humain fondamental ne peut pas être sacrifié au bien-être collectif.

---

[1] La confiance mutuelle et la disposition à la coopération sont en effet généralement plus fortes au sein de groupes préformés (Kollock, 1997).

[2] Offe, 1987, p. 527.

[3] Les recherches empiriques sur la justice distributive montrent que les distributions égalitaires ou selon les besoins sont beaucoup plus fréquentes dans des contextes fortement communautaires, au sein de groupes partageant une identité commune. Par contre, quand les liens (et la confiance mutuelle) sont plus faibles, les distributions selon la contribution sont généralement favorisées (Jost & Kay, 2010, p. 1132-1133).

[4] Ceci n'implique évidemment pas l'affirmation selon laquelle le capitalisme mitigé par l'État social constituerait la meilleure forme d'organisation sociale. J'adopte ici une perspective non idéale se donnant pour objectif la lutte contre les injustices les plus profondes du capitalisme contemporain.

Bien que le droit international des droits de l'homme reconnaisse le premier principe, il laisse ce dernier dans une situation de vulnérabilité, puisqu'il accepte sa restriction au nom de la réciprocité, mais aussi du bien-être collectif. En effet, le second principe ici affirmé est en tension directe avec l'article 4 du PIDESC, qui ouvre la voie, de manière très utilitariste, à la limitation des droits individuels « en vue de favoriser le bien-être général ».

B. Un droit au revenu

La première chose à faire, pour renforcer les droits sociaux et, de la sorte, le potentiel de justice de nos démocraties, serait de reconnaître un droit fondamental à un revenu suffisant pour vivre décemment là où on réside. Cela signifie qu'*au moins* ceux qui ne gagnent pas suffisamment via le marché de l'emploi devraient recevoir un revenu suffisant pour couvrir leurs besoins fondamentaux[1] (en tenant compte des services fournis par ailleurs), et ce même s'ils n'ont pas cotisé auprès de la sécurité sociale. Il existerait alors, pour les États, une diversité de moyens de remplir cette obligation : plein-emploi véritable[2] avec salaire minimum suffisant (ou subventions à l'emploi pour les plus bas salaires) ; revenu de remplacement pour les seules personnes sans emploi ; revenu de base distribué à tous sans condition de ressources ; impôt négatif. Je laisserai donc ici de côté l'essentiel de la discussion des mérites respectifs de ces modèles de protection sociale[3], pour la simple raison que le droit n'a pas à

---

[1] Cette notion de besoins fondamentaux est évidemment sujette à désaccords importants quant à sa portée. Comment distinguer besoins et préférences, par exemple ? Selon Fabre (2000, p. 33-34), notre langage quotidien atteste notre capacité à faire une différence entre besoins et préférences, même si la distinction est parfois malaisée et fera toujours l'objet d'interprétations controversées.

[2] Étant donné le chômage « frictionnel » (ou de transition entre deux emplois) jugé inévitable par la plupart des économistes, il est très peu plausible de se passer entièrement d'un revenu de remplacement pour certaines personnes.

[3] La formule la plus prometteuse me semble être celle du revenu de base (ou allocation universelle). D'abord, parce que fixé à un montant suffisamment élevé et combiné avec des versements particuliers destinés aux catégories les plus vulnérables, le revenu de base constituerait un instrument très efficace de lutte contre la pauvreté. Il ferait chuter le taux de non-recours (plus grand monde ne passerait entre les mailles du filet de protection sociale). Ensuite, il permettrait de lutter contre le chômage en incitant au partage du travail et en réduisant le désincitant à l'emploi qu'implique, dans le régime actuel, le retrait des allocations sociales quand une personne retourne à l'emploi. Par ailleurs, il offrirait des conditions de vie plus justes à l'ensemble des personnes qui se rendent utiles à la collectivité à travers des activités faiblement ou pas du tout rémunérées. Enfin, il accroîtrait vraisemblablement la stabilité de l'État

se prononcer sur ce sujet. Les différentes politiques poursuivies devront simplement être évaluées du point de vue de leur capacité effective à amener chaque *individu*[1] au-delà d'un certain seuil de vie décente[2].

Un droit au revenu existe déjà dans 26 des 28 pays membres de l'UE – la Grèce et l'Italie constituant les exceptions. Cependant, ce revenu résiduel cible toujours les plus démunis et est toujours conditionné à la volonté de travailler. Au Royaume-Uni et aux États-Unis, il existe également des garanties de revenus, ciblant principalement ceux qui sont dans l'*incapacité* de travailler. L'idée ici défendue consisterait donc à étendre cette forme de protection sociale à l'ensemble des résidents permanents se trouvant en situation d'insuffisance et à hisser le revenu au seuil de risque de pauvreté[3]. Or, là où une telle garantie de revenu existe aujourd'hui, le niveau est *toujours* inférieur au seuil de risque de pauvreté[4]. Il n'est d'ailleurs pas dans l'intérêt des détenteurs de capitaux qu'il en aille autrement, comme le confessait sans honte un certain Patrick Colquhoun au début du XIX^e^ siècle dans une affirmation qui, malgré son apparence caricaturale, n'a sans doute pas perdu toute sa pertinence aujourd'hui : « Sans une proportion importante de pauvreté, il n'y aurait pas de riches, puisque les riches sont la progéniture du travail, tandis que le travail ne peut résulter que d'un état de pauvreté »[5].

La raison principale motivant la défense d'un tel droit au revenu repose sur l'observation que dans les sociétés capitalistes, l'État fournit rarement

---

social : plutôt que de cibler une population stigmatisée, l'universalité de ses bénéfices élargirait le cercle des personnes mesurant au quotidien les bénéfices d'un système de redistribution continue des revenus du marché. Cependant, le revenu de base est aussi évidemment la formule la plus coûteuse (d'un point de vue statique) en raison de son caractère universel, ce qui pourrait réduire sa faisabilité politique *immédiate*.

[1] L'individualité des droits est cruciale pour éviter la dépendance au sein des ménages. Voir notamment Alstott, 2000.

[2] Il n'existe aucune modalité de mesure de la pauvreté qui ne fasse l'objet d'aucune objection. Le mérite de la mesure européenne standard – 60% du revenu médian – est au moins qu'elle tient compte de la pauvreté relative, même si elle reste très approximative et peut souffrir d'implications contre-intuitives comme la baisse du taux de pauvreté en périodes de crise.

[3] L'évaluation de ce seuil, variable d'une société à l'autre et fluctuant avec le temps, pourrait être déléguée à une instance indépendante telle qu'une Commission des Droits humains, comme il en existe déjà dans certains contextes nationaux et supranationaux. Voir Fabre, 2000, p. 169.

[4] Vanderborght, 2014, p. 213.

[5] Cité dans Marshall, 1949, p. 86. L'analyse de l'utilité sociale de la pauvreté remonte à Bernard de Mandeville, au début du XVIII^e^ siècle (Fleischacker, 2004, p. 83-84), qui affirmait : « dans une nation libre où l'esclavage est interdit, la richesse la plus sûre consiste dans la multitude des pauvres laborieux » (cité dans Marx, 1867, p. 445).

logement et nutrition (sans parler des vêtements) à l'ensemble des nécessiteux. Le revenu constitue dès lors l'accès *principal* à ces droits sociaux, ce qui fait de la garantie de revenu la condition nécessaire d'une protection sociale véritable, puisqu'elle permet une certaine démarchandisation de l'accès aux moyens de subsistance[1]. En outre, en augmentant le pouvoir de négociation des travailleurs, une telle garantie de revenu joue un rôle crucial dans la lutte contre l'exploitation[2]. Il s'agit donc du seul aspect de l'État social qui peut être perçu comme véritablement hostile à la logique du capitalisme. Les droits à l'éducation et à la santé peuvent être liés à la nécessité, déjà soulignée par Marx, d'améliorer et de reproduire la force de travail[3]. Mais la raison de la réticence à la garantie inconditionnelle de revenu, dans les sociétés capitalistes, est qu'elle supprime une des deux sources de l'exploitation identifiées par Marx, à savoir le besoin de moyens de subsistance[4].

Le droit d'exploiter sans contraintes les travailleurs vulnérables n'étant plus reconnu, examinons maintenant les principales objections recevables face à cette proposition. La première consiste à douter qu'un tel projet soit réaliste, d'un point de vue budgétaire, à l'« âge de l'austérité »[5]. Assurément, on ne peut envisager ce droit au revenu sans aucun égard pour les capacités économiques des États, c'est-à-dire l'ensemble de dépenses qu'ils peuvent se permettre en gardant un niveau d'endettement raisonnable (notion évidemment sujette à débats politiques). Les engagements envers les droits sociaux de la part des États ont toujours inclus une clause de ressources suffisantes. Le danger de cet argument de l'austérité est cependant la tentation continue pour les États d'affirmer qu'ils ne peuvent pas respecter leurs engagements en raison de la conjoncture économique. Pour cette raison, c'est le rôle du public de questionner continuellement l'évaluation, par les États, de leur capacité budgétaire (qui n'est évidemment pas donnée une fois pour toutes, en raison des diverses possibilités de recettes) et de les pousser vers des voies alternatives pour le financement de la protection sociale. S'il persistera toujours une incertitude quant à la capacité budgétaire des États, il me semble néanmoins raisonnable de penser que les États sociaux avancés pourraient faire face à une telle obligation d'amener tout le monde à un seuil de suffisance, quitte à prioriser la protection sociale par rapport à

---

[1] Esping-Andersen, 1990.
[2] Vandamme, 2014a.
[3] Marx, 1867, ch. 6.
[4] Marx, 1867, p. 130-131. L'autre source étant la propriété privée des moyens de production.
[5] Schäfer & Streeck, 2013.

d'autres types de dépenses[1]. Si un certain degré d'austérité est peut-être actuellement inévitable – ce qui est en soi controversé –, rien n'indique que les plus désavantagés doivent nécessairement en payer le coût.

L'autre objection de taille concerne la déconnexion partielle entre travail et revenu (même sans travailler ni cotiser, on aurait droit à un revenu). Beaucoup estiment que les droits sociaux ne devraient pas être dissociés de la participation à l'emploi et perçoivent la protection sociale comme, avant tout, une protection *des travailleurs*, *dans leur contribution* à la co-opération économique[2]. Dès lors, plutôt qu'un droit au revenu, ces personnes insisteraient sur la visée du plein-emploi (avec compensations pour ceux qui sont dans l'incapacité de travailler et ceux qui sont temporairement hors emploi). C'est en effet, à leurs yeux, le travail qui génère l'appartenance et la reconnaissance sociales, en plus du revenu nécessaire pour mener une vie décente. C'est d'ailleurs la logique dans laquelle s'inscrivent la DUDH et le PIDESC.

Or, l'insistance sur un droit au revenu potentiellement déconnecté de l'emploi s'origine précisément dans la faiblesse de l'approche misant sur le plein-emploi comme unique remède à la pauvreté. Loin d'être la norme dans les sociétés capitalistes de marché, le plein-emploi constituerait plutôt une exception historique[3], et ce même s'il continue de servir de norme de référence aux gouvernements de droite comme de gauche dans tous les pays industrialisés. Il n'est dès lors pas inutile de rappeler que le mode de production capitaliste ne tient pas sa valeur de sa capacité à offrir de l'emploi à chacun, mais de son potentiel inégalé de création de richesse. En acceptant la dominance de la propriété privée des moyens de production, les États ont en réalité abandonné leur pouvoir *effectif* de réguler le taux d'emploi. Tout ce qu'ils peuvent faire, c'est offrir des incitants coûteux aux entreprises dans l'espoir qu'elles s'agrandissent et engagent. L'objectif de ces dernières n'est cependant pas non plus de créer de l'emploi, mais de maximiser leurs profits tout en minimisant leur masse salariale. À tout moment, il sera plus avantageux pour une entreprise d'évoluer vers l'automatisation que d'engager de nouveaux travailleurs. Il y a donc certainement une tension entre capitalisme et plein-emploi[4].

---

[1] Y compris les dépenses de santé, qui sont en inflation continue dans tous les États sociaux et menacent la soutenabilité de la sécurité sociale. La garantie de revenu pourrait avoir priorité sur certains traitements excessivement coûteux. Par ailleurs, elle pourrait contribuer à réduire certaines dépenses de santé.

[2] Voir notamment Castel, 2013.

[3] Esping-Andersen, 1990, p. 198.

[4] Qui plus est, s'il est vrai qu'un taux de chômage persistant accroît la productivité des travailleurs et contient leurs salaires grâce à la menace du licenciement – thèse

Même si les modèles standards d'économies en concurrence pure et parfaite prédisent une situation d'équilibre dans laquelle tous ceux qui souhaitent un emploi en ont un, divers facteurs permettent d'expliquer, même dans ces conditions idéalisées, un chômage involontaire structurel[1]. Le coût que représentent le licenciement, l'embauche et la formation, par exemple, offrent un avantage à ceux qui disposent d'un emploi par rapport à ceux qui n'en ont pas, et ce même si ces derniers seraient disposés à être payés moins, ce qui fait que les salaires réels sont supérieurs aux salaires d'équilibre (c'est-à-dire ceux qui sont prédits par le modèle). Ceci est en outre renforcé par l'incitation à la productivité que représente un salaire plus élevé.

Dans cette situation, où le chômage (et pas seulement le chômage dit « frictionnel ») apparaît comme une contrainte structurelle difficilement dépassable, il est hautement problématique que les moyens de subsistance et la reconnaissance sociale proviennent uniquement – ou principalement, selon les pays – de l'occupation d'un emploi. Il est également insatisfaisant que les États puissent se débarrasser de leurs obligations sociales en promettant de tout faire pour le plein-emploi. En effet, l'appropriation des ressources naturelles et autres moyens de production par un petit nombre d'acteurs privés (qui fut plutôt, historiquement, une expropriation violente[2]) a pour effet d'exclure, pour le plus grand nombre, la possibilité de gagner sa vie par son travail indépendant ou même de vivre en autosuffisance. Dès lors, si vous êtes doté de compétences peu valorisées par le marché et que vous ne possédez pas de terres, le système capitaliste vous pousse vers l'exploitation, à moins que l'État offre une option alternative (*exit option*) suffisante : la possibilité de refuser l'emploi dans des conditions non satisfaisantes. Le droit à un revenu (potentiellement) indépendant du travail constitue donc la seule manière de justifier devant ceux qui sont privés de tout moyen de production un ordre économique basé sur la propriété privée et le marché[3]. Dans un régime socialiste, où les emplois seraient garantis par l'État, un tel droit au revenu pourrait être superflu. Mais là où les ressources naturelles et autres moyens de

---

marxiste de l'armée de réserve de travailleurs (Marx, 1867, ch. 25) –, le plein-emploi serait antagoniste à la logique du capital. Rien ne garantit, cependant, que les capitalistes agissent toujours comme un groupe uni derrière des intérêts de classe plutôt que de poursuivre leur intérêt personnel immédiat (qui pourrait les amener à embaucher jusqu'au dernier chômeur pour augmenter leurs profits personnels). Voir Van Parijs, 1995, p. 210-211.

[1] Van Parijs, 1987, p. 123-127.

[2] Marx, 1867, ch. 26-27.

[3] Van Parijs, 1995 ; Brettschneider, 2006.

production sont monopolisés par un petit nombre, les choses sont différentes.

La DUDH et le PIDESC, qui lient le droit à la sécurité sociale au droit au travail, doivent être interprétés dans leur contexte historique d'emploi élevé et de forte croissance qui rendait plus plausible le lien entre emploi et protection sociale. Or, c'est précisément parce que les systèmes d'assurance sociale ne se sont pas avérés suffisants pour protéger les citoyens de la pauvreté que de nombreux pays européens ont adopté des systèmes de revenu résiduel. De ce point de vue, la reconnaissance explicite d'un droit au revenu indépendant des cotisations vise à éliminer l'ambiguïté des droits humains et, de cette manière, à mieux protéger les chômeurs involontaires et ceux qui refusent volontairement – à raison – des conditions de travail relevant de l'exploitation.

Ce que craignent néanmoins certains, c'est l'abandon de la lutte pour le plein-emploi et la création d'une société duale, avec une classe de travailleurs et une autre de personnes sans emploi, qui jouissent peut-être de conditions de vie décentes, mais sont néanmoins privées des bénéfices non monétaires de l'emploi, tels que le sentiment d'excellence, de contribution, de reconnaissance et d'appartenance à une communauté[1]. Cela reste une question ouverte de savoir lesquels de ces bénéfices non monétaires ne seraient accessibles que par l'emploi dans une société où travail et revenu auraient été partiellement découplés. Néanmoins, en présupposant que certains bénéfices ne sont accessibles que via l'emploi, les défenseurs du droit au revenu ont malgré tout différents moyens d'action à leur disposition. Il ne leur est pas nécessaire de se résigner complètement au chômage de masse. Certes, une augmentation du pouvoir de négociation individuel face à l'emploi pourrait augmenter le chômage en augmentant le coût du travail (à supposer que cela ne soit pas entièrement compensé par l'augmentation de la demande de biens et services qu'engendrerait la revalorisation des faibles revenus). Il faut donc reconnaître une tension de premier abord entre la lutte contre la pauvreté et l'exploitation, d'un côté, et un haut niveau d'emploi, de l'autre[2]. Elle réside d'ailleurs au cœur des débats politiques contemporains sur la flexibilité de nos marchés de l'emploi. Ces objectifs, cependant, peuvent être réconciliés, et doivent l'être dans une visée de soutenabilité intergénérationnelle de nos États sociaux. Les moyens d'action sont la

[1] Voir Gheaus & Herzog, 2016, sur ces bénéfices non monétaires de l'emploi.

[2] Sur ce point, un avantage du revenu de base par rapport à la protection sociale traditionnelle est qu'il supprime la trappe au chômage : il est toujours avantageux de reprendre un emploi – même à temps partiel – puisque le nouveau revenu s'additionne au revenu de base plutôt que de le remplacer (Van Parijs, 1996).

formation, la création d'emplois publics[1] et/ou le partage du travail. Une meilleure distribution du travail pourrait être soit « forcée » par la restriction légale du temps de travail, soit obtenue de manière plus spontanée en conséquence de l'introduction d'un revenu de base universel permettant à tous la réduction flexible et volontaire du temps de travail[2]. Dans tous les scénarios, ce qui distingue l'approche ici défendue de celle qui se *focalise* sur le plein-emploi, c'est que la sécurité de revenu reçoit ici une priorité par rapport à l'emploi. Le plein-emploi ne peut pas être poursuivi au détriment de la sécurité de revenu (comme c'est souvent le cas actuellement, quand la protection sociale est affaiblie sous prétexte de relance de l'emploi), sous peine d'atteinte à un droit fondamental.

Une dernière objection à l'idée d'un droit au revenu concerne le médium monétaire. Si nous voulons rendre la subsistance des individus indépendante du marché de l'emploi, pourquoi ne pas privilégier les services pour satisfaire les besoins fondamentaux, comme des logements et cantines publics[3] ou, plus modestement, des aides au logement et des tickets-repas[4] ? D'un point de vue paternaliste, ou même du point de vue d'une théorie du *care*, on pourrait juger que les services sont préférables, par *souci* que les personnes vulnérables effectuent des choix considérés comme appropriés. Si le revenu est préférable aux avantages en nature, c'est principalement par respect pour l'*autonomie* des personnes et leur liberté de poursuivre leur propre conception de la vie bonne[5]. On ne dit d'ailleurs pas aux plus avantagés comment faire usage de leurs revenus. Dès lors, le paternalisme-pour-les-pauvres-uniquement est non seulement discriminatoire, mais également offensant.

Ceci n'est toutefois pas le dernier mot. Le contradicteur pourrait insister sur la nécessité d'une démarchandisation plus radicale et la responsabilité pour l'État d'encourager des relations non monétaires entre les gens à travers l'offre de services gratuits. En effet, si l'on veut véritablement libérer les gens des transactions marchandes, les services apparaissent préférables à l'argent[6]. Cependant, en plus de promouvoir une certaine liberté de choix, le marché encourage également une certaine responsabilité personnelle en obligeant les individus à prendre en compte le coût d'opportunité de leurs choix (c'est-à-dire, pour simplifier, leur coût pour autrui) – ce qui est particulièrement important en ce qui concerne la

[1] Harvey, 2014.
[2] Meade, 1995.
[3] Hazan & Kamo, 2013.
[4] Van Parijs, 1995, p. 41-45 ; Brettschneider, 2006, p. 128.
[5] Brettschneider, 2006, p. 129-130.
[6] Panitch, 2011.

consommation de ressources naturelles non renouvelables. Ce qui fait que l'évaluation des avantages respectifs de l'argent et des services doit être équilibrée. Du fait que certains biens absolument fondamentaux comme la santé ou l'éducation ne devraient pas être échangeables, c'est une bonne chose que ces droits sociaux soient aujourd'hui assurés sous forme de services offerts par l'État. La proposition d'un droit au revenu n'entend pas remplacer des services par de l'argent. Au contraire, ces deux types d'avantages doivent être combinés de manière à satisfaire à la fois les exigences d'autonomie et de préoccupation pour les choix des personnes, de responsabilité et d'inclusion communautaire.

Ce droit au revenu serait à mes yeux renforcé par deux caractéristiques : son inconditionnalité et sa protection légale, questions abordées séparément dans les deux sections qui suivent. Ces deux caractéristiques sont indépendantes l'une de l'autre, dans le sens où l'on peut accepter l'une et rejeter l'autre. Cependant, il me semble que la protection des droits sociaux serait accrue par leur combinaison[1].

C. La question de l'inconditionnalité

Le droit au revenu devrait à mes yeux être inconditionnel dans le sens où il ne serait *pas conditionné par la disponibilité individuelle pour l'emploi*. Cela étant, deux conditions pourraient subsister. D'abord celle liée aux capacités budgétaires des États, déjà évoquée, puisqu'un droit inconditionnel dans ce sens serait logiquement impossible. La capacité pour l'État d'honorer ce droit dépend évidemment de ses ressources et conditionne donc nécessairement le respect de ce droit. Ensuite, le droit pourrait (mais ne doit pas nécessairement) être conditionné aux ressources du demandeur. Si une personne dispose de revenus personnels suffisants, l'État n'aurait pas d'obligation de lui assurer un revenu supplémentaire. Le droit au revenu serait donc inconditionnel dans le sens restreint où « aucune condition supplémentaire ne doit être remplie au-delà de celles qui établissent l'éligibilité »[2]. Or, ceci constituerait déjà une petite révolution, puisque « tous les systèmes de protection sociale institués dans les pays industrialisés connaissent depuis l'origine des mécanismes de

[1] Cécile Fabre (2000), par exemple, ne s'intéresse qu'au second aspect – la protection constitutionnelle des droits sociaux. Elle reconnaît cependant (en communication privée) qu'une protection légale sans inconditionnalité contribue à la vulnérabilité de ces droits. Par ailleurs, il est intéressant de noter que l'inconditionnalité rend beaucoup plus aisée la tâche d'adjudication que réclame la constitutionnalisation.
[2] Barry, 2005, p. 151.

contrepartie divers et variés »[1]. Bien qu'ils aient pu ou puissent sembler inconditionnels dans certains contextes, en raison de contrôles moins stricts, les allocations de chômage et autres revenus minimums garantis sont toujours liés à une obligation pour les personnes qui en sont capables d'être disponibles pour l'emploi. Et la tendance, dans les États sociaux contemporains, est au renforcement de cette conditionnalité en vue d'*activer* les personnes sans emploi et de réduire le coût de la protection sociale[2], en conséquence de quoi certaines personnes sont privées de toute forme de protection sociale et d'autres sont forcées à accepter des emplois dégradants. La conditionnalité est donc à la fois un facteur de pauvreté et d'exploitation. Comment peut-elle être défendue ?

Le premier argument contre l'inconditionnalité a déjà été évoqué : c'est la crainte d'une augmentation des dépenses sociales dans un contexte d'austérité permanente. Dans un tel contexte, il apparaît suicidaire de la part des États de dépenser autant d'argent pour une mesure qui désinciterait au travail. Je vois deux réponses possibles face à cette crainte. D'abord, si un effet de la garantie de revenu est une certaine réduction de la masse de travail[3], et donc de la production et de la consommation globale, cela ne devrait pas nécessairement nous inquiéter. Au contraire, étant donné l'impact d'une croissance continue de la production et de la consommation sur l'environnement, une telle réduction pourrait être plus que bienvenue[4]. Cependant, le vrai défi est celui de la soutenabilité de l'État social : la protection sociale doit pouvoir être assurée pour les générations futures également, ce qui requiert un certain équilibre budgétaire. Or, si un revenu garanti a pour effet la diminution de la masse de travail, c'est également une source de revenus qui se réduit pour l'État, qui pourrait donc avoir de plus en plus de difficultés à financer ce revenu. C'est là qu'intervient la seconde réponse. Bien qu'on puisse imaginer que le revenu garanti varie quelque peu en fonction de la santé de l'économie, il faudrait malgré tout reconnaître une limite inférieure (relative plutôt qu'absolue) en dessous de laquelle il ne peut pas tomber. Dans les périodes de récession, un effort particulier sera alors demandé aux personnes plus avantagées, ou des économies pourront être faites sur des dépenses moins importantes, moins urgentes. On pourrait, par exemple, réduire les subventions accordées aux philosophes, aux sports

---

[1] Dumont, 2011, p. 452.

[2] Dermine & Dumont, 2014.

[3] L'argent n'étant toutefois pas le seul facteur poussant vers l'emploi (Dubet & Vérétout, 2001), la garantie d'un revenu modeste à tous est peu susceptible de générer un décrochage *massif* par rapport à l'emploi.

[4] Barry, 2005, p. 229.

professionnels, aux voitures de société, à la police ou à l'armée. Comme le suggère Malcolm Langford, dans certains pays, les dépenses de sécurité sociale sont minuscules par rapport aux fonds alloués à la sécurité personnelle (police, défense)[1], alors même qu'un meilleur respect des droits sociaux serait très susceptible d'accroître la sécurité personnelle. La lutte contre l'évasion fiscale et la taxation du capital viennent également immédiatement à l'esprit quand on envisage les manières de financer la protection sociale. Dans tous les cas, il n'y a aucune raison pour que ceux qui sont déjà les plus désavantagés paient un coût beaucoup plus élevé – la pauvreté – que leurs concitoyens, qui ne seraient jamais exposés qu'à une charge fiscale plus importante ou à la diminution de certains avantages. La perversité des arguments d'austérité est qu'ils cachent généralement des priorités politiques douteuses derrière des arguments de soutenabilité.

Une objection plus sérieuse est de type prioritariste. Au sens large, les prioritaristes estiment que c'est la situation des moins bien lotis qui importe le plus dans l'évaluation d'un ordre social[2]. De ce point de vue, l'incitation à l'emploi que génère la conditionnalité pourrait être préférable à l'inconditionnalité si elle a pour effet d'améliorer la situation des moins bien lotis (par exemple par le regain de motivation à améliorer sa situation qu'elle engendrerait chez les demandeurs d'emploi)[3]. Cependant, s'il est possible d'imaginer que (dans un monde « idéal ») la conditionnalité améliore la situation des moins bien lotis, cela semble très peu plausible dans le monde réel, étant donné que la préoccupation pour les moins bien lotis est souvent sacrifiée à la maximisation du bien-être collectif et que la conditionnalité joue le plus souvent à l'avantage des mieux lotis uniquement. Dès lors, même si la conditionnalité n'était pas condamnable dans son principe, nous devrions nous inquiéter des risques d'abus. Dans la pratique, en effet, elle ouvre généralement la porte à la sanction des victimes (de chômage involontaire) et à l'exploitation, en raison de l'obligation d'accepter un emploi (et de la faiblesse des standards d'emploi convenable)[4].

---

[1] Langford, 2008, p. 31.

[2] J'entends ici le prioritarisme dans un sens large, qui recouvre des positions allant du principe de différence de Rawls à des approches plus agrégatives. Sur la distinction entre égalitarisme de leximin et prioritarisme agrégatif, voir Gosseries, 2011.

[3] Tant que cette conditionnalité ne porte pas atteinte aux libertés de base ou au respect de soi, dans la version rawlsienne.

[4] On pourrait alors imaginer une clause constitutionnelle qui, à l'instar du principe de différence, imposerait que l'organisation de la protection sociale, via la conditionnalité ou l'inconditionnalité, soit la plus avantageuse possible pour ceux qui ont le moins. La conditionnalité pourrait alors être légitime si elle respecte ce principe. Cependant, même en laissant de côté les difficultés prévisibles d'adjudication (Barry, 1995, p. 95-

Un autre type d'objection se rapporte moins aux effets économiques d'un droit au revenu qu'à son *équité*. L'objection morale la plus fréquente à l'inconditionnalité, déjà évoquée plus haut, est le fait qu'elle offre le droit d'exploiter autrui, l'exploitation étant cette fois entendue dans le sens très particulier du *free riding*. Gijs van Donselaar, inspiré de David Gauthier, définit ainsi l'exploitation comme une forme de « parasitisme » consistant à bénéficier des efforts de quelqu'un d'autre sans réciproquer[1]. De ce point de vue, le chômeur volontaire qui vit des allocations sociales sans chercher à travailler « exploiterait » les personnes dont le travail est taxé en vue de financer ces allocations sociales.

Une première réponse possible à cette objection (qui est liée, mais quelque peu distincte de la question de la réciprocité déjà abordée) consiste à dénier le caractère inique du fait de vivre du travail d'autrui pour peu que cette possibilité soit offerte à tous[2]. Si certaines personnes préfèrent travailler malgré qu'elles aient le droit de ne pas le faire, c'est qu'elles préfèrent peut-être simplement l'argent au temps libre. Toutefois, une certaine quantité de travail est nécessaire pour le maintien de cette liberté de ne pas travailler, ou de travailler moins. Il se peut donc que certaines personnes choisissent de travailler pour des raisons (au moins partiellement) altruistes, étant mues par un *ethos* égalitaire ou un sens du devoir de contribuer à l'effort social. Dans ce cas, profiter du travail d'autrui est injuste ; cela va à l'encontre du principe de *fair play*, que Michael Otsuka caractérise comme suit : « si on jouit d'un bénéfice disponible pour tous, et si ce bénéfice n'existe que grâce au sacrifice des autres, alors on est obligé de participer au sacrifice nécessaire pour la provision de ce bénéfice à tous »[3].

Certains suggèrent alors en réponse que les personnes capables de travailler, mais qui ne travaillent pas reçoivent simplement leur juste part des bénéfices que les autres dérivent de l'exploitation de ressources (matérielles et immatérielles) qui sont, d'un point de vue moral, la

---

96), on peut se demander si un tel principe est susceptible de recevoir dans le court-terme le soutien démocratique nécessaire à sa reconnaissance constitutionnelle. Un revenu assurant des conditions de vie décentes, étant plus « suffisantiste », est peut-être plus en phase avec ce que certains sociologues considèrent comme la conception de la justice la plus répandue (Forsé & Parodi, 2004). Bien entendu, convaincre une large majorité de la priorité du principe de suffisance sur l'exigence de réciprocité ne sera pas simple non plus. La stratégie me paraît juste plus prometteuse.

[1] Gauthier, 1986 ; van Donselaar, 2009.

[2] van der Veen & Van Parijs, 1986, p. 726.

[3] Otsuka, 2010, p. 224. La formulation de ce principe remonte à Herbert Hart. Il a été popularisé par Rawls.

propriété de tous[1]. Ma réponse est différente. Il me semble que le fait qu'un droit inconditionnel au revenu puisse engendrer un manque de *fair play* (ou de réciprocité) ne suffit pas à la rejeter. En effet, toutes choses considérées, il pourrait avoir une prévalence de conséquences positives, parmi lesquelles la possibilité de combattre une forme d'exploitation bien plus problématique que l'exploitation donselaarienne : celle des employés vulnérables par les riches employeurs[2]. Pensons à l'analogie suivante : le droit à la liberté d'expression peut être décrit comme un droit à mentir, manipuler ou insulter. Néanmoins, la présence d'effets indésirables ne suffit pas à rejeter un tel droit, considéré par ailleurs comme fondamental au regard de l'ensemble de ses effets désirables. Pour cette raison, bien que j'aie accepté plus haut l'idée d'un devoir moral de contribuer à la vie sociale selon ses capacités et opportunités, je maintiens que ce devoir ne justifie pas la conditionnalité de la protection sociale[3]. Il devrait plutôt être stimulé par l'éducation, la pression sociale, ou encore la garantie par l'État d'une véritable « infrastructure de participation »[4] ; en tout cas pas par des normes légales ou des sanctions économiques.

Le cœur de cette objection de l'exploitation est également présent dans une intuition d'équité largement partagée[5] dont la formulation philosophique a été développée par les égalitaristes de la chance. Ce que la justice exige, selon eux, nous l'avons vu (§ 2.5.C), c'est que les gens ne soient pas pénalisés en raison de circonstances (sociales et génétiques) défavorables qui échappent à leur contrôle et affectent leurs opportunités de vie. Cependant, l'autre aspect de cette vision de la justice est une certaine sensitivité (très variable selon les auteurs) à la responsabilité personnelle, aux efforts fournis par les individus. Or, si certaines personnes choisissent volontairement de ne pas travailler, il semble selon

---

[1] Van Parijs, 1995. Ces ressources sont à la fois les ressources naturelles et les emplois, que Van Parijs considère comme des « ressources [*assets*] externes ». Van Donselaar (2009, ch. 5) rejette cet argument.

[2] Ce que reconnaît White, 2003 et semble prêt à concéder van Donselaar (communication privée).

[3] À moins que les gouvernements ne s'assurent que des emplois *ne relevant pas de l'exploitation aux yeux des premiers concernés* sont *disponibles pour tous* (Gutmann & Thompson, 1996, p. 294), ce qui me paraît extrêmement peu probable dans une économie capitaliste de marché.

[4] van der Veen, 1998, p. 159-160. Voir aussi Birnbaum, 2012, ch. 6 et 7.

[5] Voir Miller, 1992 et Van Parijs, 1995, p. 280, n. 83.

cette approche qu'elles doivent à tout le moins assumer le coût d'opportunité de leur choix[1].

Si nous acceptons la prémisse de l'égalité de la chance, comment pouvons-nous considérer l'inconditionnalité comme juste ? D'abord, il n'est pas vrai que le droit au revenu ici défendu est *insensible* à la responsabilité ou à l'effort. En effet, le revenu total des individus dépendra généralement de leur choix entre le travail et le temps libre[2]. Or, si l'équité demande une certaine proportion entre effort et récompense, cela n'implique pas nécessairement que l'absence de perception d'effort doive être sanctionnée par une absence de revenu[3] – en particulier si l'on tient compte de la difficulté de différencier manque d'effort et malchance, comme c'est typiquement le cas dans la recherche d'emploi. Ensuite, d'autres exigences de justice (ou d'autres valeurs) peuvent restreindre le principe d'égalité de la chance si sa poursuite a des implications indésirables de ce point de vue – le principe d'égal respect, par exemple[4]. Or, c'est bien le cas de la plupart des dispositifs institutionnels ayant pour objectif d'opérer une distinction entre les pauvres méritants et non méritants. Une autre possibilité soulevée par Jonathan Wolff est que la conditionnalité soit rejetée par les égalitaristes de la chance, pour des raisons d'équité, parce qu'elle engendrerait une perte de bien-être trop importante pour les personnes soumises à l'activation, alors même que la distribution du bien-être est considérée comme essentielle à la justice[5].

Enfin, comme je l'ai déjà mentionné dans le second chapitre (§ 2.5.D), il y a de bonnes raisons de préférer à l'égalitarisme de la chance pur et simple un égalitarisme de la chance avec contrainte de suffisance[6]. Rappelons brièvement l'argument. Comme nous n'avons aucune certitude

---

[1] Dworkin (2000, p. 2) va jusqu'à affirmer qu'il n'y a rien à dire de positif à propos d'un « monde dans lequel ceux qui choisissent le temps libre alors qu'ils pourraient travailler sont récompensés par le fruit du travail des industrieux ».

[2] Une exception est le cas des travailleurs les moins bien rémunérés dans des systèmes avec revenu minimal garanti. En effet, il se peut qu'ils reçoivent autant que les personnes sans emploi alors qu'ils travaillent, ce qui fait que leur revenu n'est pas influencé par leur choix entre travail et temps libre. Loin d'être un argument en défaveur de l'inconditionnalité, ceci constituerait plutôt un argument en faveur d'une certaine forme d'inconditionnalité – le revenu de base – pour sa capacité à rémunérer toute heure de travail supplémentaire pour les bas revenus. Voir plus haut.

[3] Arneson, 1992, p. 508 ; Van Parijs, 1995, p. 160-169 ; Olsaretti, 2009.

[4] Wolff, 1998.

[5] Wolff, 1998. Cet argument est possible pour Arneson (1989) et G. A. Cohen (2011), mais pas pour Dworkin (2000), qui ne se soucie que des ressources dont disposent les personnes, pas de leur bien-être.

[6] Voir Casal, 2007.

concernant l'existence d'un véritable libre arbitre, assigner la responsabilité pour tel ou tel choix sera nécessairement affaire de conventions sociales[1] soumises à délibérations démocratiques. Dans cette perspective, je vois quatre raisons principales de limiter l'assignation de responsabilité par une contrainte de suffisance. 1) Nous devrions éviter la possibilité que des mauvais choix s'enchaînent et finissent par placer une personne dans une situation de vulnérabilité à la pauvreté et à l'exploitation[2]. 2) Les enfants potentiels ne devraient jamais avoir à pâtir des mauvais choix de leurs parents[3]. 3) L'État devrait s'assurer de couvrir les besoins des personnes faisant le choix de rester en dehors du marché de l'emploi ou prenant d'autres formes de risques volontaires pour des raisons altruistes[4]. 4) Il est peu plausible que des personnes puissent faire le choix volontaire de se retrouver en situation d'insuffisance. Hors situations pathologiques (qui diminuent la responsabilité), tout le monde souhaite vivre bien. Dès lors, l'assignation de responsabilité pour nos choix de vie ne devient véritablement plausible qu'une fois qu'on a assez pour vivre décemment[5]. L'objection inspirée de l'égalitarisme de la chance peut donc elle aussi être contrée.

D. Une meilleure protection légale

La solidité du droit au revenu (et des droits sociaux en général) dépendra à la fois du soutien public dont ils jouissent et de leur degré de protection légale. Les droits législatifs sont en effet plus fragiles que les droits constitutionnels, étant donné qu'ils peuvent être renversés par une majorité simple[6]. La constitutionnalisation apparaît alors comme un

---

1 Ripstein, 1994 ; Spitz, 2008.

2 Barry, 2005 ; Olsaretti, 2009. Notons que ceci constitue également un argument pour garantir certains droits sociaux cruciaux comme la santé et l'éducation sous forme de services.

3 Shapiro, 1999, p. 107 ; White, 2003, p. 144 ; Barry, 2005.

4 Anderson, 1999 ; 2004.

5 Joseph Wresinsky, auteur d'un célèbre rapport sur la précarité, dit de celle-ci qu'elle « compromet gravement les chances […] de réassumer ses responsabilités par soi-même dans un avenir prévisible » (Wresinsky, 1987, p. 14), au désarroi des personnes précarisées, qui sont généralement habitées d'un sentiment de responsabilité, notamment à l'égard de leurs enfants.

6 Au contraire des droits constitutionnels, qui exigent souvent (mais pas nécessairement) une majorité qualifiée pour être modifiés. Schwartzberg (2014, ch. 6) suggère de manière originale que la hiérarchie des normes et les bienfaits d'une constitution peuvent être préservés sans recours à une règle de majorité qualifiée, nécessairement arbitraire et biaisée à l'encontre de certaines minorités.

moyen effectif de garantir un droit dans le long terme. Et ce non seulement de par sa protection égale, mais également grâce à la fonction symbolique des constitutions et déclarations de droit. De ce point de vue, la constitutionnalisation d'un droit est sans doute « la meilleure expression du sérieux de notre engagement [envers ce droit] »[1]. C'est pourquoi j'estime qu'à l'instar d'Ulysse face aux sirènes[2], nos gouvernements devraient se contraindre contre la tentation de sacrifier le droit au revenu quand les sirènes de l'austérité rentameront leur chant corrupteur[3].

Certains pays ont déjà intégré des éléments de droits sociaux dans leurs constitutions[4]. Par ailleurs, des institutions supranationales comme le Conseil économique et social des Nations unies ou le Comité européen des droits sociaux sont en charge d'évaluer le respect par les États de ces droits. Cependant, nous l'avons vu, les droits sociaux ne jouissent pas de la même protection légale que les droits civils et politiques. La méfiance à leur égard vient évidemment de leur coût, jugé beaucoup plus important que celui des droits civils et politiques. Trop souvent, ce coût est envisagé de manière statique : on regarde seulement les implications budgétaires d'une réalisation effective de ces droits. Or, il faudrait également en considérer les effets dynamiques, qui pourraient s'avérer positifs. Les investissements sociaux et redistributions qu'ils requièrent, ainsi que la meilleure protection sociale qu'ils engendrent pourraient à la fois augmenter la demande de biens et services et diminuer les coûts de sécurité et de santé. Qui plus est, nous l'avons vu, tous les droits sont coûteux, dans le sens où ils requièrent une action de la part de l'État pour être protégés de manière effective[5]. Contrairement aux droits civils et politiques, cependant, les droits sociaux peuvent effrayer les investisseurs en raison de la désincitation à travailler, de la hausse du coût du travail, du risque d'inflation et de la menace d'une fiscalité accrue. Ils entrent donc en tension avec la « dépendance structurelle de l'État par rapport au capital »[6], c'est-à-dire l'importance considérable des investissements privés pour les économies capitalistes, quel que soit le parti au pouvoir. C'est pour cette raison que la voie supranationale – l'inscription du droit au revenu dans la CSE ou le PIDESC – serait plus prometteuse que l'initiative de

---

1 Mantouvalou, 2011, p. 88.

2 Elster, 1984.

3 Bien entendu, la comparaison est limitée du fait que dans le cas d'une constitution, une génération contraint les suivantes, et pas seulement elle-même (Nino, 1996, p. 183, renvoyant à Stephen Holmes).

4 Voir Ben-Bassat & Dahan, 2008 pour une étude comparative.

5 Holmes & Sunstein, 1999.

6 Przeworski & Wallerstein, 1988.

constitutionnalisation nationale ; cela pourrait résoudre un problème d'action collective dans un contexte de compétition économique internationale.

La justiciabilité des droits sociaux, c'est-à-dire la possibilité de porter plainte à leur sujet auprès d'une cour, me semble essentielle pour renforcer leur protection. Je ne prétends cependant pas qu'il s'agisse là de la seule voie possible pour protéger ces droits[1]. On peut au contraire voir la constitutionnalisation comme faisant partie d'un processus plus large de *constitution* et de *légalisation* de ces droits[2]. Je me concentrerai cependant ici sur les questions de constitutionnalisation et de justiciabilité, qui me paraissent les plus controversées. Une remarque s'impose avant de poursuivre : bien que je me concentre sur le droit au revenu en particulier, il faut reconnaître qu'il est peu susceptible d'être constitutionnalisé seul étant donné la réticence dominante par rapport à la constitutionnalisation des droits sociaux en général. Il y a donc derrière l'argument en sa faveur un plaidoyer plus large pour la constitutionnalisation de l'ensemble des droits sociaux. Mais nous verrons que certaines objections à cet égard perdent particulièrement de leur force face à la simplicité du droit au revenu.

Un des motifs de la réticence dominante est l'idée qu'une focalisation sur les droits pourrait avoir un effet de *dépolitisation* de la population[3]. Dans une perspective moins philosophique, certains craignent la colonisation de la politique par l'empire du droit, alors même que la voie la plus efficace pour défendre les droits humains serait le processus politique lui-même[4]. Ces craintes légitimes n'affectent cependant pas l'argument ici développé, qui ne consiste pas à défendre la constitutionnalisation des droits sociaux hors de tout processus démocratique, par l'activisme d'un « Deus ex machina judiciaire »[5]. L'argument est au contraire *politique* : il vise la construction d'un consensus suffisamment large autour de l'idée d'un droit au

[1] Une série de voies non juridiques sont explorées dans Campbell, Ewing & Tomkins, 2011, pour les droits sociaux en général, et par De Wispelaere & Morales, 2015, pour un droit à un revenu de base.

[2] Catherine Young (2012) suggère de *constituer* ces droits plutôt que de simplement les *constitutionnaliser*, c'est-à-dire les « instituer socialement », construire un soutien populaire en leur faveur afin d'en garantir une réalisation effective par le droit. Dans le même esprit, Virginia Mantouvalou (2011) parle de *légalisation* de ces droits, concept qui va également au-delà de la *protection juridique* en reconnaissant aux gouvernements « l'obligation première de promouvoir les droits sociaux » (p. 89).

[3] Walzer, 1981. Voir aussi Habermas, 1992, p. 442-447, même si la position est plus ambiguë.

[4] Gearty, 2011, p. 22.

[5] Gearty, 2011, p. 27.

revenu et réfléchit à la manière de protéger durablement ce droit, sachant d'expérience qu'un consensus peut disparaître avec le temps[1].

Je reconnais que les droits humains devraient être politisés plutôt que de servir comme moyen pour les juges de faire de la politique. L'arène politique et l'arène judiciaire me semblent néanmoins complémentaires s'agissant de ces droits. Les déclarations de droits fondamentaux sont en effet le produit de combats politiques et doivent rester ouvertes aux évolutions politiques – en l'occurrence l'évolution de notre rapport à l'emploi. Par ailleurs, le rôle de ces déclarations va au-delà de la question de la justiciabilité. La reconnaissance du caractère fondamental de certains droits sert également de guide à l'action législative. De ce point de vue, la constitutionnalisation des droits sociaux peut envoyer le message aux législateurs qu'il en va de leur « devoir constitutionnel de considérer la satisfaction des besoins fondamentaux de tous comme une question ayant la priorité sur d'autres »[2]. Je rappelle par ailleurs que la participation du public dans la défense de ces droits sera également cruciale. Puisque les gouvernements peuvent essayer de se défaire de leurs obligations sous prétexte de manque de ressources, un « contrôle » de la validité de cet argument de la part du public sera absolument nécessaire. Des droits sociaux constitutionnalisés pourraient alors devenir de véritables instruments de contestation politique. En somme, je ne vois pas de raison de croire qu'ils dépolitiseraient des débats essentiels. Et même si c'était le cas, si c'était le prix à payer pour plus de justice, cela ne me paraîtrait pas constituer un prix déraisonnable. Après tout, la conquête du suffrage puis des droits sociaux a sans doute dépolitisé les classes ouvrières, mais on aurait tort de regretter le temps antérieur à ces conquêtes.

Une autre objection fréquente contre la justiciabilité des droits sociaux affirme qu'il est *illégitime* que des cours de justice disent aux gouvernements comment allouer les ressources collectives. Étant donné qu'il s'agit là d'une question très controversée au sein de la société, ce devrait être la prérogative du pouvoir législatif[3]. Ceci ne constitue cependant pas un argument contre les droits sociaux en particulier, puisque les droits civils et politiques ont également parfois des implications budgétaires. Cette objection questionne plutôt la légitimité du contrôle de constitutionnalité de manière générale, question souvent confondue avec

---

[1] On pourrait suggérer que si le consensus s'efface, c'est peut-être pour des raisons légitimes. En l'occurrence, il me semble plus plausible de penser que le droit au revenu sera plutôt remis en question pour son coût que pour son injustice, ce qui ne me paraît pas recevable pour les raisons déjà indiquées.

[2] Mantouvalou, 2011, p. 132.

[3] Waldron, 1999 ; Gearty, 2011.

celle des droits sociaux[1]. Or, un type de contrôle de constitutionnalité fort (conférant un pouvoir de veto absolu aux juges) n'est pas nécessaire pour protéger les droits sociaux en général et le droit au revenu en particulier. L'argument développé ici est par ailleurs indépendant d'une défense générale du constitutionnalisme[2]. Il doit plutôt être conçu comme visant à atténuer les effets négatifs de l'ordre constitutionnel existant et à le rendre plus impartial en corrigeant le déséquilibre de pouvoir qu'il consacre entre classes ou groupes sociaux. Certains droits sont en effet déjà protégés et appliqués par les cours, et l'ordre constitutionnel existant est loin d'être neutre d'un point de vue distributif puisqu'il protège les plus aisés contre l'expropriation, mais peine à protéger les plus vulnérables contre l'exploitation et l'exclusion sociale. La question de recherche n'est donc pas ici « Devrions-nous adopter le contrôle de constitutionnalité ? », mais « Comment corriger ce déséquilibre dans la protection légale des droits individuels ? »

Par ailleurs, comme c'est le cas dans certains pays, on pourrait insister sur le fait que les cours ne jouent qu'un rôle modeste dans la protection des droits[3]. Leur mission consisterait alors à intervenir lorsque des droits sociaux ont été violés (ou sont susceptibles de l'être) par une disposition légale et à demander aux gouvernements de formuler une alternative plus respectueuse de ces droits, sans donc dire aux gouvernements ce qu'ils devraient faire précisément, quel type de loi serait préférable – car ce n'est pas leur rôle[4]. Il est ainsi possible – et souhaitable – de combiner la légitimité *entrante* du pouvoir législatif et la légitimité *produite* par le pouvoir judiciaire. Un pouvoir représente les citoyens comme auteurs de la loi ; l'autre les défend comme sujets de la loi[5]. Tous deux contribuent à la redevabilité des gouvernements : du fait qu'elles ne sont pas redevables envers la majorité, les cours peuvent plus aisément rendre les gouvernements redevables envers les minorités[6].

---

[1] Mantouvalou, 2011, p. 116.

[2] J'ai mentionné dans la section 3.6.H des raisons de se méfier de la tendance contemporaine au transfert de pouvoir du législatif vers le judiciaire.

[3] Voir Gargarella, 2014, sur l'idée d'un constitutionalisme « dialogique », qui permettrait aux juges de relancer une procédure délibérative pour ralentir une législation, mais qui ne leur conférerait aucun droit de veto autre que suspensif, temporaire.

[4] Shapiro, 1996, p. 256-260 ; Fabre, 2000, p. 148-150.

[5] Beitz, 1989 ; Brettschneider, 2006.

[6] Mantouvalou, 2011, p. 125. Cela rend évidemment aussi les cours vulnérables à l'influence des minorités puissantes. Ce danger est cependant diminué si les droits des plus démunis sont affirmés explicitement.

Outre la question de la légitimité démocratique, un certain nombre d'auteurs s'inquiètent du supposé *manque d'expertise* de la part des juges pour juger des questions d'ordre économique. D'après cet argument, souvent considéré comme central dans la littérature sur le sujet[1], les juges ne seraient donc pas porteurs des compétences nécessaires pour statuer sur le respect des droits sociaux. Cette vision est d'ailleurs tellement populaire que les juges eux-mêmes semblent avoir adopté une forme de retenue judiciaire sur ces questions[2] – ce qui peut aussi en partie être expliqué par le manque relatif de jurisprudence. Quoi qu'il en soit, cet argument en défaveur de la justiciabilité des droits sociaux est controversé. Les raisons pour lesquelles il serait beaucoup plus difficile de statuer sur les droits sociaux que sur les droits civils et politiques ne semblent plus si claires quand on considère des implications difficiles des deux côtés[3] et que l'on se débarrasse de la vieille distinction entre droits négatifs et positifs. En outre, même si l'on acceptait la thèse de la complexité plus importante des droits sociaux, cela ne suffirait pas à rejeter leur constitutionnalisation. On pourrait plutôt décider de restreindre davantage le rôle des cours – en conformité avec l'idée d'un « contrôle de constitutionnalité faible »[4] – et/ou rendre leur tâche plus aisée. Cécile Fabre suggère par exemple que le contrôle de constitutionnalité *ex ante* (avant l'entrée en vigueur de la loi) demande moins d'expertise et d'informations que le contrôle *ex post*[5]. Par ailleurs, un principe tel que celui de *standstill* ou de non-régression – interdisant la diminution du niveau de la protection sociale sans justification raisonnable[6] – n'apparaît pas excessivement exigeant pour les juges (même si la notion de « raisonnable » est évidemment sujette à de nombreux débats). Enfin, le droit au revenu ici défendu peut être vu comme une simplification des droits sociaux –

---

[1] Voir Fabre, 2000 ; Brettschneider, 2006 ; Tushnet, 2008.

[2] De Wispelaere & Morales, 2015, p. 16.

[3] Fabre, 2000.

[4] Tushnet, 2008.

[5] Le contrôle *ex ante* [*judicial preview*], qui est pratiqué notamment en France et en Irlande, est en effet plus aisé que l'évaluation de l'impact d'une loi particulière sur des cas individuels (la situation d'un individu dépendant d'une grande diversité de facteurs parmi lesquels il est difficile d'isoler l'impact d'une loi). Concernant le contrôle *ex post*, Fabre suggère alors de juger des plaintes *collectives*, à l'instar de ce que fait le Comité européen des droits sociaux, du fait que dans le scénario *individuel* 1) il est difficile d'évaluer la situation d'une personne sans comparer avec celle de tiers à propos desquels une cour pourrait manquer d'informations ; 2) une réparation pour un plaignant ne s'applique pas automatiquement à toutes les personnes se trouvant dans une situation similaire.

[6] Voir Dumont, 2013 dans le contexte belge.

l'inconditionnalité rendant la tâche des juges encore plus aisée. La seule difficulté consisterait à déterminer le niveau de vie « décente », ce qui ne devrait sans doute pas être la tâche des cours.

Certains pourraient néanmoins demeurer sceptiques quant au potentiel de justice de la constitutionnalisation d'un droit au revenu. Un exemple d'inefficacité de la protection constitutionnelle de droits sociaux serait l'Afrique du Sud[1], qui possède l'une des constitutions les plus progressistes en la matière et qui sert souvent de modèle aux promoteurs des droits sociaux. Or, comme nous l'avons vu, les obligations liées aux droits sociaux sont toujours limitées par la capacité budgétaire des États. Qui plus est, les cours pourraient être complaisantes avec les États, les juges partageant souvent les opinions de la majorité des élites[2]. En conséquence, malgré l'engagement à protéger une série de droits sociaux inscrits dans la constitution, la Cour constitutionnelle sud-africaine n'a pas objecté au remplacement rapide du très redistributif « Programme pour la reconstruction et le développement » mis en place par le gouvernement Mandela par un « Programme pour la croissance, l'emploi et la redistribution » « qui visait la croissance continue plutôt que la réparation des injustices, et qui adoptait les schémas économiques néo-libéraux de privatisation, libéralisation et compétitivité en vue de satisfaire ses objectifs de croissance »[3].

On peut évidemment contrer cette objection pessimiste en attirant l'attention sur une série d'expériences positives dans la défense des droits sociaux par diverses cours de justice un peu partout dans le monde[4]. Il semble y avoir une série de cas d'impacts directs sur la pauvreté et la discrimination et indirects sur la mobilisation citoyenne et la prise de conscience[5]. Cependant, l'efficacité de la défense judiciaire des droits sociaux dépend de multiples facteurs contextuels tels que « le type d'ordre [juridique], le pouvoir politique et organisationnel des plaignants et la puissance institutionnelle de l'État »[6]. Elle dépend également de la formulation de ces droits. Eu égard à l'ambiguïté du droit international des droits de l'homme sur les questions de protection sociale, il n'est pas

---

[1] Cette objection m'a été suggérée par Ian Shapiro.

[2] Hirschl, 2000.

[3] C. Young, 2012, p. 21. La Cour constitutionnelle sud-africaine est néanmoins souvent citée en exemple pour une série d'autres décisions plus récentes allant bel et bien dans le sens de la protection des droits sociaux (voir par exemple Gargarella, 2006, p. 245).

[4] Voir Gargarella, Domingo & Roux, 2006 ; Langford, 2008 ; Føllesdal, 2017.

[5] Langford, 2008, p. 45.

[6] Langford, 2008, p. 45.

surprenant que la reconnaissance de certains droits soit insuffisante pour s'attaquer de manière effective à la pauvreté et à l'exploitation. Il pourrait en aller autrement avec un droit inconditionnel au revenu.

Enfin, on peut également souligner que même si une protection légale accrue n'aura pas forcément d'effets désirables immédiats du point de vue de la justice, ces droits pourraient servir d'outils à des luttes politiques futures. Songeons par exemple à la clause de Protection égale dans la constitution états-unienne. Qui aurait pensé, lorsqu'elle fut adoptée, qu'elle justifierait d'un point de vue juridique la fin de la ségrégation raciale ? Le droit et la politique évoluent par le biais d'interactions dynamiques, les constitutions et déclarations de droits possédant un fort caractère d'aspirations poussant généralement les gouvernements dans la direction de plus de justice[1]. Sans activisme politique ni large soutien au sein de la société civile, les droits sociaux ne transformeront pas seuls nos sociétés. Ils constituent néanmoins un instrument non négligeable de prévention contre les abus, potentiellement crucial dans la quête démocratique de la justice sociale.

4.5. Justice et démocratie au-delà des nations

Si la démocratie est, de manière générale, le mode de gouvernement qui offre le plus de perspectives de justice, la démocratie *nationale* possède un potentiel de justice limité dans un contexte caractérisé par la mondialisation croissante (mais partielle) des échanges économiques, des inégalités importantes d'accès aux ressources naturelles et de développement, ainsi que par la restriction du droit d'immigrer. Le fait que l'ensemble des personnes consultées dans la prise de décision ne coïncide pas avec l'ensemble des personnes affectées par ces décisions limite en effet, pour des raisons abordées au premier chapitre, le potentiel d'impartialité du mode de décision. C'est pourquoi je souhaiterais brièvement examiner, en conclusion de ce chapitre, la manière dont les réformes préconisées dans ce qui précède peuvent contribuer à davantage de justice à l'échelle mondiale[2]. L'argumentation développée dans ce dernier chapitre prend en effet place dans un contexte non idéal.

---

[1] Voir Benhabib, 2004, ch. 5.

[2] La question tout aussi cruciale de la justice entre les générations a quant à elle été abordée directement dans les différentes propositions. L'éducation citoyenne sera déterminante pour cette dimension de la justice. Les bénéfices d'une CTS dans la prise en compte du long terme ont été mentionnés. L'impact du vote justifié est incertain, mais il est très peu probable qu'il soit négatif pour les générations futures,

L'idéal serait une meilleure coïncidence entre les personnes affectées et les personnes incluses dans la prise de décision : une forme de fédéralisme mondial, le fédéralisme étant le mode de gouvernement combinant les avantages de la centralisation (l'efficacité dans l'application de l'égalité des droits et dans la poursuite de l'égalité des opportunités) et de la décentralisation (l'autonomie de sous-groupes politiques aux préférences culturelles variées, dans les limites du respect de ces droits et opportunités pour tous)[1]. Cet idéal constitue peut-être l'horizon de l'humanité, mais il fait face à des obstacles tels qu'on ne peut manquer de réfléchir à la manière de poursuivre la justice mondiale dans un monde non idéal, marqué par une certaine prédominance des États-nations.

Cette prédominance doit évidemment être nuancée. On ne peut plus prendre les États-nations comme lieu unique de la démocratie ni comme le seul espace de validité des principes de justice. D'abord parce qu'ils ont subi une importante perte de souveraineté vis-à-vis d'institutions supranationales diverses qui ont un impact considérable sur les politiques qu'ils sont autorisés à mener. Que l'on songe à cet égard aux décisions du FMI ou aux contraintes imposées par la Commission européenne. Ensuite, parce qu'ils font face au développement d'un droit supranational[2] à la force de contrainte certes relative, mais néanmoins réelle. Enfin, parce qu'une certaine souveraineté a été transférée à une échelle supranationale. Au vu du développement de l'Union européenne en particulier, et de la prise d'importance croissante de son parlement[3], on ne peut plus réduire la démocratie à la souveraineté nationale.

Du point de vue du problème de *régulation* identifié plus haut, il faut s'en réjouir, puisque le changement d'échelle démocratique est sans doute la réponse la plus crédible à la perte de souveraineté des États[4]. Mais cela

---

surtout s'il parvient à stimuler une attitude plus délibérative face à l'urne. Enfin, le droit au revenu est tourné vers l'avenir. Il vise à assurer de génération en génération, avec un principe de non-régression, la garantie d'un minimum assurant à tous une vie décente. Un des défis identifiés de ce point de vue était, rappelons-nous, la soutenabilité intergénérationnelle de l'État social, qui doit guider nos choix de *types* de protection sociale, question qui n'est pas abordée de manière approfondie dans cette thèse. Notons encore qu'on pourrait, sur le modèle du droit au revenu, défendre le droit à un environnement sain et un principe de non-régression environnementale (voir Bourg et al., 2011, ch. 4).

[1] Voir Habermas, 1995b ; Marchetti, 2012.

[2] Habermas, 1998 ; Colliot-Thélène, 2010.

[3] Costa & Magnette, 2003.

[4] Ce qui n'implique pas qu'il soit *toujours* préférable d'aller dans le sens d'une plus grande intégration supranationale. L'exemple de la zone euro est à ce titre instructif. Si une monnaie unique avec une politique économique et fiscale commune aurait

engendre également de nouveaux problèmes de *représentation*. Dans un contexte où de nombreuses décisions importantes sont prises par des acteurs (comme la Commission européenne) qui ne jouissent d'aucune légitimité d'autorisation et ne font face à aucune exigence de redevabilité envers les citoyens, il est illusoire d'espérer que ceux-ci se sentent adéquatement représentés. S'ajoutent à cela la diversité linguistique et le manque de mobilité transnationale qui empêchent la création d'une véritable communauté politique postnationale[1]. Tout au plus peut-on diagnostiquer une certaine européanisation des sphères publiques nationales – ce qui signifie que les questions européennes sont de plus en plus discutées dans les contextes nationaux, mais pas forcément sous un jour positif[2].

En dépit de ce processus de décentrement des démocraties nationales, donc, les États-nations demeurent malgré tout aujourd'hui les lieux où se joue encore au premier plan la relation entre justice et démocratie. Cela reste en effet à ce niveau que les citoyens ont le plus de « prise » sur la politique. Et ce, même si, dans le même temps, les États-nations perdent leur « prise » sur l'économie[3], ce qui ne va pas sans générer de la frustration chez les citoyens, généralement privés de pouvoir là où les décisions se prennent réellement (le Parlement européen constituant l'heureuse exception). C'est au niveau national que se joue en priorité (mais pas exclusivement) la justice mondiale, puisque c'est aux nations que revient le pouvoir de s'accrocher à une illusoire souveraineté nationale ou de pousser la démocratie vers le haut.

Du point de vue de l'impartialité, l'ordre mondial est certainement injuste, puisqu'il favorise largement les personnes qui naissent dans les pays riches – en particulier celles qui naissent dans des familles privilégiées et/ou disposent de capacités valorisées par le marché. Leurs opportunités de vie sont tellement incomparables à celles des plus défavorisés de cette planète que l'injustice de cette situation tient de l'évidence. La difficulté

---

probablement constitué un progrès, le *second best*, à savoir la monnaie unique toute seule, était sans doute une erreur, qui apparaît d'ailleurs aujourd'hui susceptible d'entraver l'intégration européenne étant donné le ressentiment croissant (et légitime) des populations à l'égard des institutions européennes.

[1] Peut-être faudrait-il simplement abandonner le lien entre démocratie et communauté, pour envisager la démocratie postnationale comme un ensemble complexe d'appartenances à des communautés diverses – locales, régionales et mondiales (voir Bohman, 2007). Reste qu'un certain sens de communauté de destin et de responsabilité me paraît nécessaire, à l'échelle mondiale, pour soutenir la démocratie et la quête collective de justice.

[2] T. Risse, 2015.

[3] Voir plus haut, § 3.6.I.

revient à évaluer la répartition entre les différents acteurs de ces injustices – citoyens, États, entreprises multinationales, organisations transnationales – des obligations d'y remédier. Quelle que soit exactement cette répartition, il me semble que les citoyens des pays les plus favorisés ont certainement une obligation morale de pousser leurs gouvernements dans le sens de la justice mondiale *et* de promouvoir la démocratisation de l'ordre mondial. Dans un contexte de justice mondiale, on pourrait reconnaître des obligations prioritaires à l'égard de ses compatriotes, ou à l'égard des personnes géographiquement les plus proches, comme on reconnaît des obligations spéciales à l'égard des membres de notre famille par rapport aux autres citoyens. Il s'agirait simplement d'une forme de division du travail politique[1]. Mais dans un monde aussi injuste que le nôtre et en l'absence de structure fédérale mondiale assurant que les intérêts de chacun seront mieux protégés par une telle division du travail, nos obligations dépassent le cadre de notre communauté, de notre nation, etc. Il faut donc penser à la manière dont nos institutions démocratiques encouragent la prise en compte des intérêts des étrangers.

L'éducation au décentrement et l'appréciation critique des faits sociaux joueront certainement un rôle très positif dans ce sens, puisque leur visée est d'amener les futurs citoyens à porter un regard critique sur les avantages dont ils jouissent et sur la répartition des opportunités dans le monde dans lequel ils vivent. Bien entendu, on pourrait craindre une forme d'éducation nationaliste à la citoyenneté, comme cela existe dans de nombreux pays et comme cela a longtemps existé chez nous étant donné la fonction d'intégration nationale qu'a longtemps exercée l'éducation. Cependant, dès l'instant où l'éducation publique se donne pour mission d'éduquer véritablement à la pensée critique, les visées fonctionnalistes (intégrer à la nation et au marché de l'emploi) deviennent de moins en moins tenables : il devient difficile d'empêcher les élèves d'interroger, par exemple, le bien-fondé des frontières et la justice des relations internationales. À condition que les cours d'histoire incitent eux aussi au décentrement critique (ce qui n'est pas l'approche promue par les gouvernements conservateurs), l'éducation peut donc constituer un vecteur essentiel de justice mondiale.

Le vote justifié stimulant lui aussi le décentrement, on peut également s'attendre à ce qu'il joue un rôle positif du point de vue de la justice mondiale, bien que beaucoup plus modeste. L'espoir qu'on peut placer en lui est lié à la force civilisatrice de l'hypocrisie. Si celle-ci est effective, les justifications proposées excluront le plus souvent les arguments

[1] Goodin, 1988b ; Barry, 1998.

nationalistes ou ouvertement ethnocentrés. Cela n'empêchera certes pas les citoyens de voter pour des motifs ethnocentrés, voire xénophobes, mais cela les obligera à réfléchir à leurs choix dans un langage plus impartial, ce qui n'est pas sans intérêt éducatif. On ne peut cependant pas exclure tout à fait la possibilité que la préférence nationale soit considérée comme à ce point naturelle, dans certains contextes politiques, que la sélection de justifications « impartiales » mais dans un sens restreint ne choque personne. Comme le souligne Elster, l'exigence d'impartialité est généralement interprétée dans un sens restreint plutôt qu'universaliste : ne favoriser aucun *membre de la société*[1]. De ce fait, l'impact réel que pourrait avoir le vote justifié sur un décentrement cosmopolite demeure une question ouverte. Ce qui est certain, c'est qu'il offre davantage d'espoir que le scrutin secret traditionnel, dans lequel la validité du vote ethnocentré n'est même pas mise en question.

Concernant l'idée d'une chambre de représentants tirés au sort, rien n'est certain non plus. Du fait que leurs emplois sont moins menacés par la mondialisation et les migrations, les élites se montrent souvent plus cosmopolites que les masses et plus favorables à l'immigration[2]. A priori, on pourrait y voir un avantage, du point de vue de la justice mondiale, d'une chambre élue sur une CTS. Il ne faudrait cependant pas minimiser l'incitant électoral à prioriser les intérêts nationaux, quelles que soient les convictions profondes des élus. Une série de résultats électoraux pendant l'année 2016 montrent que les représentants élus s'alignent largement sur la montée de la xénophobie. En comparaison, même si des citoyens ordinaires pourraient partir avec un biais nationaliste plus important que les élites, le fait qu'ils soient tirés au sort les libérerait de cette perversité de la contrainte électorale. Et on peut espérer que le caractère favorable à la délibération d'une CTS l'amène à un décentrement plus important que la chambre élue, en particulier en raison du gain de diversité sociale et ethnique qu'on peut attendre en son sein. Rien n'indique à ce jour, dans les diverses expériences impliquant des assemblées citoyennes tirées au sort, un penchant particulièrement xénophobe ou une préférence nationale systématique – ni d'ailleurs un cosmopolitisme particulièrement prononcé. À titre d'exemple, le G1000, en Belgique, s'est penché sur les politiques liées aux migrations. Si l'accroissement de la coopération au

[1] Elster & Landemore, 2012, p. 395.

[2] Rodrik, 2011, p. 231. La preuve que le facteur principal déterminant cette attitude d'ouverture est la concurrence sur le marché de l'emploi plutôt qu'un plus grand degré d'éducation ou de culture, c'est qu'on observe des réticences face à l'immigration qualifiée de la part des travailleurs qualifiés qui sont par contre ouverts à l'immigration peu qualifiée (Murard, 2015).

développement a reçu 20% de soutien, 18% des participants ont recommandé une politique migratoire plus stricte et 13% un renvoi des criminels étrangers dans leur pays[1]. On ne peut rien en conclure de définitif. Il faudrait, à l'avenir, creuser cette question d'un éventuel biais nationaliste ou d'une ouverture cosmopolite de la part des assemblées citoyennes tirées au sort. Ce qu'on peut dire, à ce stade, c'est qu'un système bi-représentatif offre certainement plus de perspectives de justice mondiale qu'une démocratie strictement référendaire (grâce aux délibé-rations et à la force civilisatrice de l'hypocrisie) et peut-être même plus qu'un système représentatif strictement électoral (grâce au gain de diversité et à l'indépendance par rapport à la majorité), mais cela reste à vérifier empiriquement.

Enfin, l'apport d'un droit au revenu à la justice mondiale demande une analyse un peu plus complexe. Bien entendu, dans l'idéal, ce droit serait reconnu comme un droit humain fondamental et ferait partie intégrante d'un nouveau pacte international relatif aux droits humains, le revenu de vie décente et les modalités de son octroi variant d'un contexte à l'autre. L'intégration économique mondiale pourrait en effet être source de justice mondiale si elle s'approfondissait et s'accompagnait d'une mondialisation (dans le sens d'une généralisation) du modèle de l'État social[2]. Mais dans un avenir plus proche, la proposition d'un droit au revenu pourrait faire face à une série de dilemmes si elle n'est appliquée qu'au niveau national, dans un contexte de pression migratoire qui n'est pas près de se tarir.

En effet, les cours de justice font souvent montre d'une interprétation inclusive des droits, élargissant progressivement leur portée des seuls citoyens aux étrangers résidant sur le territoire. La raison de cette interprétation inclusive est que les principes moraux qui résident au cœur de la plupart des constitutions nationales modernes ont une portée transnationale : ils sont formulés dans des termes universels qui excèdent la portée politique stricte de ces constitutions[3]. L'étude de la jurisprudence internationale est instructive de ce point de vue. En 2004, le Comité européen des droits sociaux a par exemple considéré que la France portait

---

[1] G1000, 2012, p. 47. Pour le reste, les propositions étaient assez consensuelles et ambiguës quant à leurs soubassements moraux : devoir d'intégration (31%) ; procédures rapides et critères objectifs (26%) ; gouvernance européenne harmonisée (25%) ; améliorer les possibilités d'intégration (21%) ; jeter des ponts entre les cultures (14%). Notons quand même un rejet assez ferme de la proposition de recruter selon les besoins du marché du travail (8% de soutien), dont la moralité est assez douteuse bien qu'il s'agisse d'une pratique tout à fait courante.

[2] Bardhan, Bowles & Wallerstein, 2006.

[3] Benhabib, 2004, p. 175-176 ; Habermas, 2011.

atteinte aux droits des enfants en ne donnant pas accès aux soins médicaux aux enfants de sans-papiers. Pourtant, la Charte sociale européenne exclut explicitement les non-nationaux des porteurs de droits sociaux. Ce qui explique cette décision, c'est que la politique poursuivie était considérée par le Comité comme contraire à la dignité humaine, valeur fondamentale, à portée universelle, sur laquelle repose la Charte[1] comme la plupart des déclarations de droits fondamentaux. Un raisonnement similaire a motivé la Cour constitutionnelle allemande, en juillet 2012, à invalider la loi concernant l'accès des demandeurs d'asile aux bénéfices sociaux. Elle en a profité pour rappeler que le droit à un minimum d'existence digne était un droit humain et non un droit réservé aux seuls citoyens, et que de ce fait la dignité humaine seule devait guider la détermination des bénéfices sociaux et non pas le statut de résidence *ni des considérations prudentielles sur les politiques migratoires*[2].

Il s'agit là d'exemples intéressants de ce que Benhabib a appelé les « itérations démocratiques », à savoir l'inclusion progressive dans le débat public et dans la jurisprudence, au niveau national et supranational, de normes cosmopolitiques (dont la validité est toujours débattue avant d'être éventuellement reconnue)[3]. De telles interprétations inclusives des droits sont bien entendu désirables pour (et justes envers) les étrangers *insiders*, ceux qui sont parvenus à immigrer dans des sociétés offrant davantage d'opportunités. Elles mettent en évidence le potentiel de justice qu'offrent les cours de justice, forçant les gouvernements à respecter aussi les droits de (certains de) ceux qui sont soumis à leurs décisions, mais envers lesquels ils ne sont pas électoralement redevables. Mais en même temps, de telles décisions ne risquent-elles pas d'avoir pour effet collatéral de limiter le nombre d'entrées, au détriment des étrangers *outsiders*, qui espèrent pouvoir eux aussi immigrer ? N'y a-t-il pas une tension inévitable – dans un contexte de générosité limitée de la part des populations – entre la *qualité* de l'accueil réservé aux immigrés et la *quantité* d'immigrés qu'un État social peut intégrer ? Une protection sociale forte et octroyée (rapidement) aux immigrés ne réduit-elle pas la capacité d'accueil de nos pays ? D'un point de vue empirique, le constat est assez net : l'UE, qui dispose des meilleurs régimes de protection sociale, attire 85% des migrants peu ou pas qualifiés s'installant dans des pays riches (et seulement 5% des migrants très qualifiés, ces derniers fuyant les régimes trop redistributifs)[4]. Même si l'impact économique actuel des migrations

[1] Mantouvalou, 2011, p. 157.
[2] Voir Winkler & Mahler, 2013, p. 392.
[3] Benhabib, 2004, ch. 5.
[4] Razin, Sadka & Suwankiri, 2011, p. 148.

dans l'ensemble des pays de l'OCDE semble légèrement positif[1], cela n'empêche pas les populations de se montrer inquiètes. Dans ce contexte, un pays ouvrant davantage ses frontières ou offrant une meilleure protection aux immigrés récents ferait plus que probablement face à des pressions électorales pour diminuer la « générosité »[2] de sa protection sociale ou pour fermer davantage ses frontières[3]. Ce sont des contraintes du réel qu'une réflexion normative en contexte non idéal doit impérativement prendre en considération, même si on est en désaccord total avec l'égoïsme national et qu'on promeut par ailleurs son dépassement (§ 4.1.A).

D'un point de vue cosmopolite, il n'y aurait rien de moralement condamnable à diminuer le confort de vie des nationaux pour pouvoir accueillir davantage de personnes sous notre protection sociale. Ce qui est dérangeant, c'est que ce soient ceux qui sont déjà les plus désavantagés – chômeurs et travailleurs précaires – qui doivent souvent payer le prix fort pour les politiques allant dans le sens de l'égalisation des chances au niveau mondial. Il faudrait évidemment faire contribuer les plus avantagés à l'accroissement du budget de la protection sociale lié à l'accueil de nombreuses personnes qui ne s'intégreront pas immédiatement au marché de l'emploi. Ceci dit, sous l'hypothèse qu'une personne précaire de nos pays n'a pas plus de valeur morale qu'une étrangère, il ne serait pas moralement condamnable, *si c'était la seule option disponible* (hypothèse très contestable), de diminuer la protection sociale pour accueillir davantage de monde[4]. Ce sont les contraintes électorales qui rendent peu plausible une telle mesure, ainsi que la crainte que la population d'origine se retourne contre les immigrés au détriment de la solidarité, de la cohésion sociale – et donc des perspectives de justice à long terme.

Il faut donc arbitrer entre trois manières de traiter la proposition du droit au revenu, en contexte national, d'un point de vue cosmopolite. 1) Il est accordé de manière inconditionnelle à tous les résidents permanents dès leur installation sur le territoire, ce qui diminue la capacité d'accueil tout en accroissant la pression migratoire. 2) Il n'est accordé de manière inconditionnelle qu'après un certain nombre d'années de résidence aux non-nationaux, ce qui atténue quelque peu la pression migratoire, mais engendre une discrimination temporaire et un risque important d'exploi-

---

[1] Docquier, Ozden & Peri, 2014.

[2] À mes yeux, il s'agit bien de justice, pas de générosité, mais le terme est employé par les adversaires d'une protection sociale forte.

[3] Razin, Sadka & Suwankiri, 2011, p. xi.

[4] À condition – évidemment – d'accueillir effectivement plus de monde en contrepartie.

tation des travailleurs immigrés dans l'attente d'une véritable protection. 3) Les immigrés jouissent d'un statut différent : leurs droits sociaux sont, dans un premier temps, limités, conditionnés à l'apprentissage d'une langue et à l'obtention d'un emploi, puis deviennent inconditionnels après une certaine durée de travail. Cette dernière option inciterait les migrants à s'installer, dans la mesure où ils peuvent choisir, non pas là où la protection sociale est la plus généreuse, mais là où les perspectives d'emploi sont les plus importantes, ce qui pourrait éviter certains effets pervers des migrations comme la pression à la baisse sur la protection sociale et l'hostilité des travailleurs nationaux peu qualifiés. La discrimination, cependant, serait plus forte encore. Sous quel prétexte peut-on justifier la conditionnalité de la protection pour les uns tandis qu'on la rejette pour les autres ?

Dans l'objectif de réduire les inégalités d'opportunités au niveau mondial[1], la troisième option est sans doute la plus *efficace*. Elle se heurte cependant à la barrière du droit international, qui impose des conditions minimales d'accueil. Dans un sens, cela a un effet indésirable, puisque la défense des droits fondamentaux fait alors barrière à une réduction plus massive de la pauvreté. Toutefois, l'exigence de conditions minimales d'accueil se justifie pour éviter les abus. Rien ne garantit en effet que les États ouvriront davantage leurs frontières en échange d'une diminution de la qualité de leur accueil. Dans le contexte actuel, il y a de bonnes raisons d'en douter et de ne pas ouvrir la boîte de Pandore d'un affaiblissement de la protection sociale. Si l'option (3) est donc sans doute hors de question, tout comme l'option non considérée d'une protection sociale très faible, y compris pour les nationaux, en échange d'une ouverture plus grande des frontières, demeure malgré tout une tension réelle, du point de vue de la justice, entre les options (1) et (2). La première n'est juste qu'en apparence : elle empêche une forme de discrimination, mais renforce ce faisant la discrimination entre citoyens et *outsiders*[2]. Mais si la seconde est plus juste, dans le sens où elle permet de réduire davantage les inégalités mondiales d'opportunités, elle est aussi plus risquée d'un point de vue politique, puisqu'elle pourrait légitimer un rapport de subordination à l'intérieur des sociétés d'accueil. Il y a donc là un véritable dilemme moral, que je ne suis pas en mesure de résoudre, mais sur lequel il me paraissait important d'attirer l'attention.

---

[1] Sur la question empirique de savoir si les migrations ont un impact net positif sur la réduction des inégalités mondiales (question à laquelle il répond positivement), voir Oberman, 2015.

[2] Milanovic, 2016, p. 150-154.

Se pose une dernière question. L'exemple des cours de justice témoigne de ce que des instances de décision possédant une certaine indépendance politique peuvent montrer davantage de préoccupation pour la justice mondiale et les intérêts des étrangers que ne le feraient des gouvernements élus (même si leurs recommandations n'améliorent pas *nécessairement* la situation du point de vue de la justice mondiale). Ne faudrait-il dès lors pas reconsidérer, de ce point de vue, le statut des instances de régulation indépendantes, que j'ai jugées globalement indésirables dans le contexte national (§ 3.4.C) ?

Je maintiens que si une instance « indépendante » est dotée d'un véritable pouvoir décisionnel, elle perdra plus que probablement son indépendance du fait de son exposition à l'influence de différents lobbies et des conflits politiques internes qui ne manqueront pas de surgir. Cela dit, on pourrait malgré tout imaginer une tendance à prendre des décisions plus justes que les instances élues sur des questions de justice intergénérationnelle ou de justice mondiale, étant donné le manque important de coïncidence entre personnes affectées et personnes consultées. La Commission européenne, par exemple, s'est parfois montrée à son avantage sur ces sujets (sur l'accueil des réfugiés, par exemple), bien qu'elle ait adopté des postures franchement hostiles à la justice sociale sur bien d'autres sujets. La question qui se pose cependant ici, en plus de celle de la qualité des décisions, est celle de leur acceptabilité[1]. Qu'une institution indépendante se charge de représenter les intérêts des générations futures[2] pourrait éventuellement être accepté par le plus grand nombre, même si les sujets ne manqueront pas sur lesquels s'affronteront les intérêts des vivants et des générations futures. Mais sur les sujets qui concernent la justice mondiale, la légitimité d'une institution indépendante avec pouvoir décisionnel souffrirait d'une contestation permanente aux effets potentiellement très néfastes. S'il n'y a sans doute pas une large majorité pour penser que la Terre appartient aux seuls vivants, il y en a certainement une estimant (à tort, de mon point de vue) que chaque nation a le droit (moral) de contrôler sa population et les droits d'entrée sur son territoire. Les décisions d'une institution indépendante ne manqueront dès lors pas d'être perçues comme des interférences illégitimes dans les prérogatives nationales, quelle que soit la validité éthique de ce raisonnement. En conséquence, la population pourrait avoir le sentiment que des élites non redevables essayent de faire prévaloir leurs

[1] En d'autres termes, se pose la question de la légitimité politique en plus de la légitimité morale. Je ne m'intéresse ici à la légitimité politique que dans ses effets sur la poursuite de la justice.

[2] Voir Bourg et al., 2011 ; Gonzáles-Ricoy & Gosseries, 2016 ; Zwarthoed, 2017.

intérêts ou leur conception de la justice, renforçant l'opposition masse-élites et la tentation du vote antisystème au profit de partis national-populistes peu susceptibles de faire avancer la cause des étrangers et donc de la justice.

Le décentrement, la force civilisatrice de l'hypocrisie et la protection supranationale des droits humains me paraissent donc constituer les principales sources d'espoir de justice mondiale dans un monde encore fragmenté en État-nations – dont on peut par ailleurs espérer qu'ils soient progressivement absorbés dans des entités fédérales plus grandes, telle l'Union européenne, à condition que cette intégration supranationale se fasse également sur le plan démocratique.

Conclusion

Dans une société juste, un monde juste, nul individu ne serait désavantagé par rapport aux autres ni dominé par autrui. Chacun jouirait d'une liberté égale, de services et de ressources permettant la satisfaction des besoins fondamentaux, ainsi que de l'opportunité d'améliorer son confort de vie par le biais d'un travail qui, s'il est rémunéré, l'est en fonction de sa pénibilité. Chacun se sentirait en outre reconnu comme un égal et respecté dans ses convictions particulières compatibles avec les règles de justice. La question qui importe, une fois cet idéal posé, est celle de la transition d'un monde injuste vers un monde plus juste, en tenant compte du fait que cet idéal de justice n'est pas forcément partagé par tous, mais surtout que les *moyens* de parvenir à une société plus juste sont extrêmement controversés. Et c'est là qu'intervient la démocratie. La démocratie, c'est le pari que donner une voix (pas seulement électorale) égale à chacun est la meilleure manière d'organiser nos désaccords, la plus susceptible de justice.

Ce pari, nous l'avons vu (§ 1.2), se justifie principalement par la sagesse du nombre, à savoir 1) la capacité d'un groupe diversifié à résoudre des problèmes complexes mieux que ne le ferait un groupe restreint d'experts ; 2) la réduction des biais qu'entraîne l'inclusion universelle dans les délibérations et dans le vote ; 3) le décentrement des perspectives qu'entraînent des délibérations inclusives au sein de groupes diversifiés. Les constitutions et déclarations de droits renforcent souvent ce potentiel de justice des démocraties, en compensant leur inévitable biais majoritariste. Par ailleurs, la démocratie possède une capacité inégalée d'autocorrection à travers le temps grâce aux feed-back répétitifs et contraignants entre gouvernés et gouvernants que génère la répétition des élections. Enfin, les principes de publicité et de redevabilité qui l'habitent constituent des désincitants cruciaux contre la corruption et les abus de pouvoir. Tout cela signifie que nous avons de bonnes raisons – même sur le plan épistémique – de nous fier à la démocratie comme mode de gouvernement, quelles que soient les promesses de croissance, d'ordre ou de stabilité que peuvent (sembler) offrir d'autres régimes.

Cette première conclusion est importante, car malgré le soutien populaire dont bénéficie l'idéal démocratique dans la plupart des démocraties établies[1], cet idéal est en danger. En effet, alors que le modèle

[1] L'insatisfaction croissante des citoyens par rapport aux institutions démocratiques existantes s'accompagne ainsi d'une conviction de plus en plus répandue que la démocratie est le meilleur régime possible (Hay, 2007, p. 31-32).

démocratique gagne de plus en plus de pays, on observe également qu'il perd de plus en plus de sa substance[1]. Outre le glissement de pouvoir du législatif vers l'exécutif et la perte de souveraineté au profit d'institutions supranationales, on observe en effet, nous l'avons vu, la multiplication des instances de régulation prétendument indépendantes. La technocratie n'est donc pas un adversaire fantôme ni un homme de paille servant de grain à moudre à la théorie de la démocratie. C'est au contraire un danger réel, qui séduit une bonne partie de l'élite politique et économique et qui nourrit la frustration citoyenne à l'égard de la politique. Ce danger me semblait devoir être affronté sur le terrain épistémique, qui est celui sur lequel jouent les partisans de la technocratie. Car c'est là où la démocratie est la plus vulnérable qu'il faut la défendre – ce que ne permettent pas les approches procédurales et minimalistes.

Ce qui importe le plus à mes yeux n'est cependant pas de justifier la démocratie. S'il me paraît utile, d'un point de vue philosophique, de rappeler ce qui doit nourrir notre adhésion morale au gouvernement démocratique, comme je l'ai fait dans le premier chapitre, et s'il me paraît essentiel de remettre à sa place la thèse de l'irrationalité collective, l'objectif principal de ma thèse consistait à fournir des pistes de réflexion pour l'*amélioration* du potentiel de justice des démocraties existantes. Il n'est en effet pas suffisant d'affirmer que le grand nombre fait souvent mieux que le petit nombre, qu'il faudrait davantage de démocratie ou une démocratie réelle. Il faut en outre (ou plutôt), pour guider l'action, réfléchir aux institutions les plus favorables à nos ambitions de justice.

Pour ce faire, j'ai défendu un critère de justice – l'impartialité –, qui m'a permis d'évaluer les institutions existantes. L'impartialité morale, c'est l'engagement à ne favoriser injustement personne. À mille lieues de ses interprétations élitistes, cet idéal d'impartialité ne peut pas servir de prétexte à la dépolitisation des institutions démocratiques. C'est au contraire un idéal *politique*, qui implique de s'*engager* en faveur de tous ceux qui souffrent de désavantages injustes. Et c'est donc de l'affrontement public entre projets politiques concurrents qu'on peut espérer voir émerger davantage d'impartialité, plutôt que d'institutions isolées du monde politique.

Si l'idéal d'impartialité n'a pas les attraits rhétoriques de l'idée d'égalité, il a malgré tout derrière lui des siècles de luttes sociales : contre les privilèges, les faveurs, les discriminations et tous les avantages qui ne sont dus qu'à la chance. Et il ouvre vers un horizon révolutionnaire (au sens de sa radicale nouveauté) qu'est l'égalité mondiale des opportunités (de bien-être, de reconnaissance, ou encore d'autoréalisation).

---

[1] Crouch, 2005 ; Papadopoulos, 2013.

Aucune démocratie n'est aujourd'hui à la hauteur de cet idéal de justice, pour une diversité de raisons que j'ai analysées dans le troisième chapitre (§ 3.6). Les principales entraves à l'impartialité sont à mes yeux les suivantes :

1) *Le pouvoir de l'argent en politique*. Les campagnes électorales coûtent cher, excluant d'emblée une partie de la population de l'arène politique. Elles rendent les élus redevables envers leurs sponsors. Les partis sont incités à courtiser les grandes entreprises privées. Les lobbies sont d'autant plus influents qu'ils sont riches. Les médias, dans lesquels se joue le débat public, appartiennent souvent à de grands groupes privés. Le processus électoral est transformé par les nouvelles techniques de marketing, au détriment de l'égalité des chances d'influence.

2) *Le manque de décentrement*. Les électeurs votent souvent dans ce qu'ils perçoivent comme l'intérêt national. Cette perception est généralement biaisée par leurs intérêts ou leur position sociale. Par ailleurs, cet intérêt national peut entrer en tension avec la justice mondiale et la justice entre les générations. Il peut aussi cacher des politiques qui nuisent aux plus désavantagés.

3) *Le manque de confiance mutuelle*. Notre évolution a développé en nous une capacité d'empathie, mais qui est souvent sélective, restreinte à un sous-groupe. Nous avons tendance à percevoir les membres d'autres groupes comme des menaces, ce qui empêche l'empathie, et donc le décentrement. Cette méfiance est entretenue par l'organisation extrêmement compétitive du marché du travail, qui nous dresse les uns contre les autres, et la ségrégation urbaine, qui empêche les interactions communicationnelles entre groupes différents. Par ailleurs, la méfiance entre citoyens et représentants a atteint un niveau contre-productif.

4) *Le manque de compréhension de la réalité sociale*. Les citoyens sont noyés d'informations, mais sont mal armés pour distinguer les informations de qualité. L'éducation publique laisse trop peu de place à l'éducation aux médias, d'une part, mais également à l'éducation aux sciences sociales, pourtant cruciale pour s'orienter dans la complexité socio-économique sur l'appréciation de laquelle se fondent les choix politiques.

J'ai par ailleurs analysé une série d'entraves « conditionnelles » à l'impartialité, pour lesquelles le constat me semblait devoir être davantage nuancé :

5) *Le manque de redevabilité des gouvernants*. Les représentants jouissent d'une indépendance relative par rapport à ceux qu'ils représentent. Cela

leur permet d'agir en contradiction avec les intérêts ou aspirations de leur électorat, ce qui est généralement problématique, mais peut aussi s'avérer bénéfique pour les minorités, les étrangers ou les générations futures. Étant donné l'influence de l'argent, l'effet net de cette indépendance relative est aujourd'hui plutôt négatif.

6) *Le manque de similarité entre gouvernants et gouvernés*. Les élections font se reproduire au pouvoir une certaine catégorie sociale. Cela engendre des risques de biais, de pensée de groupe, ou de décalage par rapport à la réalité sociale, que des quotas ou du tirage au sort pourraient compenser. Cependant, la similarité des apparences n'implique pas nécessairement la similarité des idées. Elle n'est pas non plus une garantie de rapprochement entre les décisions des gouvernants et les aspirations des gouvernés.

7) *Le manque de participation des citoyens à la décision politique*. Le droit d'initiative populaire pourrait briser le monopole de l'élite sur l'agenda politique. Une utilisation plus fréquente du référendum pourrait restaurer une part de confiance dans le système politique et combler un certain écart entre représentants et représentés. Cependant, l'outil possède aussi un certain nombre de défauts. Il est très majoritaire, peu délibératif, vulnérable à la manipulation et peut finir par démobiliser l'électorat.

8) *Le manque de gouvernabilité*. Un certain nombre de règles et d'institutions démocratiques traditionnelles (majorité qualifiée, fédéralisme, bicamérisme, contrôle de constitutionnalité, banques centrales) exercent un fort pouvoir de blocage politique et protègent de ce fait le statu quo. Leur pertinence doit être examinée sous cette lumière et il faut éviter de multiplier les *veto players* de ce type. Cependant, ces derniers font aussi parfois entrave à l'injustice.

9) *Le problème d'échelle*. La libéralisation du commerce international contraint les choix démocratiques possibles en exerçant une pression à la baisse sur la régulation du travail, de la santé et de l'environnement notamment. La taxation des entreprises et du capital est contrainte par la compétition fiscale internationale. Mais si le changement d'échelle démocratique offre un remède potentiel à cette perte de pouvoir d'autodétermination, il pourrait aussi s'accompagner d'une forte régression du point de vue de la justice.

J'ai ensuite formulé quatre idées de réformes qui me semblaient susceptibles d'atténuer une grande partie de ces maux. Premièrement, une éducation citoyenne promouvant le développement de la faculté de décentrement ainsi que l'appréciation critique de la réalité sociale. Ce serait une réponse aux problèmes (2), (3) et (4). Deuxièmement, l'introduction d'une chambre de représentants tirés au sort, qui disposerait d'un pouvoir

d'initiative, de seconde lecture et d'amendement des projets législatifs émanant de la première chambre, élue. Ce serait une réponse évidente au (6), et partielle au (5) puisque les élus seraient amenés à se justifier auprès d'une certaine opinion publique institutionnalisée. Troisièmement, l'instauration d'une pratique consistant à accompagner les bulletins de vote d'une liste de justifications publiques possibles, de façon à stimuler une attitude plus délibérative de la part des citoyens face à l'urne et encourager l'échange public de justifications. Le vote justifié, tout en contribuant au décentrement (2), permettrait d'améliorer la qualité de la participation citoyenne (7), ainsi que la redevabilité des représentants (5) s'il est utilisé dans le contexte parlementaire. Quatrièmement, j'ai défendu la reconnaissance et la constitutionnalisation d'un droit inconditionnel à un revenu permettant une vie décente, au moins pour les personnes qui ne gagnent pas suffisamment sur le marché de l'emploi. Ceci peut être vu comme une réponse partielle au pouvoir qu'ont les plus riches d'influencer les décisions démocratiques (1), au manque de décentrement de la part des classes moyennes (et des plus riches) envers les plus démunis (2), ainsi qu'au déséquilibre constitutionnel qui protège certains intérêts beaucoup mieux que d'autres (8). Concernant le problème d'échelle (9), enfin, j'ai plaidé dans la section 4.5 pour une démocratisation supranationale. Dans l'attente d'une telle évolution, j'ai montré comment l'éducation pouvait atténuer la tension entre démocratie et justice mondiale et examiné une autre tension, entre l'amélioration de la protection sociale et l'ouverture à l'immigration.

Il ne s'agit bien entendu que de réponses partielles, qui ne suffiront pas à la transition vers un monde juste. D'autres s'imposent avec une certaine urgence, comme la protection de l'environnement, la régulation de l'influence de l'argent en politique, ou encore la régulation du paysage médiatique. Malgré tout, les quelques pistes ici formulées constituent des utopies réalistes susceptibles de nourrir les luttes politiques pour un monde plus juste. Or, ces luttes ont besoin de visées ambitieuses et attrayantes. Même si, au vu des nombreuses entraves identifiées, nous avons conscience du temps qu'il faudra pour parvenir à nos fins, il importe de préserver des idéaux motivants. Nous avons besoin de la politique pour changer la société, et il nous faut de la confiance et de la motivation pour nous engager politiquement. Rien de bon n'adviendra « spontanément » de la politique. Si nous n'y croyons pas un peu, si nous ne parvenons pas à surmonter cette crise de confiance collective qui nous afflige, la politique demeurera désespérante[1]. Mon souhait est que cette

[1] Hay, 2007, p. 156-162.

thèse s'inscrive dans un tissu de discours (pas seulement académiques) qui donnent envie d'y croire davantage.

La route démocratique vers la justice sociale (qui, je le répète, n'est pas une route à une seule voie) possède assurément des limitations difficiles à surmonter. En particulier le pouvoir de l'argent et l'ampleur des inégalités existantes. Mais également nos limites morales individuelles. J'ai souligné à plusieurs reprises (§ 2.1.C, 3.6.B, 4.1.A et 4.3.A) l'importance du décentrement individuel pour la quête de justice. Aucun progrès ne sera possible si nous n'apprenons pas à regarder au-delà de nos intérêts, à questionner nos préjugés et à prendre conscience de nos biais. Par ailleurs, si l'on se rappelle de l'obstacle principal à la garantie de cette exigence de justice minimale que constitue la satisfaction des besoins fondamentaux de tous, à savoir la crispation sur le principe de réciprocité (§ 4.4.A), il semble que le progrès vers la justice requière que nous évoluions d'une morale basée sur la *réciprocité* vers une morale dominée par l'*égale préoccupation* pour le sort de tous. La réciprocité (à part sous ses formes les plus indirectes ou hypothétiques) demeure en effet un principe moral fort égocentré. Il est hanté par la crainte de la triche, du *free riding* à nos dépens. Et cette crainte de se retrouver dindon de la farce est parfois tellement forte qu'elle prend le pas sur toutes nos autres intuitions morales, basées sur ces motifs beaucoup plus nobles que sont la préoccupation pour autrui ou le souci des plus vulnérables. C'est évidemment, nous l'avons vu, le produit de notre histoire évolutive. Mais nous sommes aujourd'hui capables, il me semble, d'aller au-delà des dispositions morales sélectionnées par l'évolution. Nous sommes capables d'envisager les relations sociales de manière non compétitive, de percevoir les autres comme des alter ego plutôt que comme des partenaires de coopération ou des menaces pour notre survie. Bien entendu, un mode d'organisation économique différent de celui que nous connaissons – moins compétitif – serait plus favorable à un tel progrès moral. Cependant, même dans l'attente d'un tel changement de paradigme civilisationnel, il nous est possible d'enregistrer des progrès, par le biais éducatif en particulier[1].

[1] Je rejette donc ici l'approche suggérée par Samuel Bowles et Herbert Gintis (2008), qui consiste à adapter nos sociétés (et les systèmes redistributifs en particulier) à la disposition à la réciprocité. Ils suggèrent par exemple que la conditionnalité de la protection sociale pourrait peut-être permettre des transferts plus généreux envers les pauvres en rassurant le contribuable sur la disposition à la réciprocité des bénéficiaires des allocations sociales. S'ils ont peut-être raison d'un point de vue factuel, une telle démarche me paraît extrêmement pernicieuse. Dans une perspective à plus long terme, il faut s'efforcer de dépasser ce stade de la réciprocité stricte, pas le légitimer.

Qu'est-ce qui peut nourrir l'espoir qu'un tel progrès moral soit possible, que le potentiel épistémique de la démocratie puisse encore, dans des contextes très peu favorables, s'accroître ? N'avons-nous pas simplement atteint les limites de ce que peut la démocratie[1] ? Ne faisons-nous pas par ailleurs face à des menaces d'effondrement civilisationnel extrêmement sérieuses, plus susceptibles d'engendrer de la régression politique et morale – voire la disparition pure et simple de l'humanité – que du progrès[2] ?

Les limitations structurelles auxquelles fait face la démocratie en régime capitaliste, les limitations morales de l'humanité et la menace écologique sont réelles et profondément inquiétantes. On peut néanmoins chercher quelque source d'espoir et de motivation dans un mouvement contingent de l'histoire : le déclin progressif de la violence et des injustices. Ce progrès humain dans l'histoire n'est *ni nécessaire, ni linéaire, ni irréversible*, mais c'est un fait qui me paraît indéniable. Certains s'offusquent qu'on ose encore parler de progrès pour désigner un processus de développement ayant surtout bénéficié aux populations du nord-ouest du Globe, et au prix de la domination (coloniale puis impériale) du tiers monde[3]. D'autres se méfient de l'idée de progrès du fait qu'elle a historiquement nourri la colonisation et l'impérialisme[4]. Pourtant, ces positions ne sont pas

---

Qui plus est, une telle logique aurait vraisemblablement pour effet de sacrifier les moins bien lotis, à savoir ceux qui seraient sanctionnés à tort pour rassurer le contribuable.

[1] Przeworski (2010) rappelle la formule de Mill selon laquelle le gouvernement par l'opinion publique est impossible sans des salaires décents et une éducation universelle (p. xiii). Or, dit Przeworski, il n'y a rien dans la logique démocratique qui garantisse l'établissement de telles conditions. Au contraire, la démocratie est compatible avec l'accroissement des inégalités de revenu et de grandes inégalités de formation intellectuelle. La solution du XIX^e^ siècle était de restreindre le suffrage à ceux qui étaient dans les conditions favorables pour en faire bon usage. Aujourd'hui, le suffrage est universel mais pas ces conditions. « Dès lors, conclut-il, nous pourrions faire face à un nouveau monstre : la démocratie sans citoyenneté effective » (p. xiv).

[2] « Nous disposons aujourd'hui d'un immense faisceau de preuves et d'indices qui suggère que nous faisons face à des instabilités systémiques croissantes qui menacent sérieusement la capacité de certaines populations humaines – voire des humains dans leur ensemble – à se maintenir dans un environnement viable. » (Servigne & Stevens, 2015, p. 14. Voir également Diamond, 2005, ch. 16, dont ces auteurs s'inspirent en partie.)

[3] Voir Allen, 2016, p. xi. Je remercie Julian Culp d'avoir attiré mon attention sur ce point.

[4] James Tully affirme par exemple que « le langage du progrès et du développement est le langage de l'oppression et de la domination pour les deux tiers de la population mondiale » (cité dans Allen, 2016, p. 4). Cela revient à assimiler conceptions naïves

incompatibles avec la reconnaissance factuelle d'un progrès humain dans l'histoire, puisque cette hypothèse n'exclut pas la reconnaissance de toutes les injustices historiques et des mésusages du concept de progrès. L'appréciation d'un progrès est en effet une vue d'*ensemble*, qui n'empêche pas l'appréciation négative de certaines (voire de nombreuses) *parties*. Il peut donc y avoir progrès même si les mécanismes qui ont généré ce progrès ont également eu un coût moral, même s'il y a eu des épisodes de régression, et même si l'idée de progrès a servi de prétexte à des causes éminemment condamnables.

C'est ce progrès et ses implications pour l'avenir que je vais explorer dans les quelques pages qui suivent, en guise d'ouverture finale. L'objectif est de placer la justification épistémique de la démocratie dans une perspective historique. Si la thèse épistémique est avérée, on peut en effet raisonnablement s'attendre à observer un certain progrès vers la justice dans l'histoire. À moins, bien entendu, que la démocratie ait un potentiel épistémique *supérieur* à ses alternatives, mais néanmoins *nul* ou *négatif*. Cela signifierait que sa valeur se limiterait à *contenir l'accroissement des injustices* mieux que ne le feraient ses alternatives. C'est une hypothèse que je n'ai pas examinée jusqu'ici. Je me propose donc de le faire dans cette conclusion, mais de manière plus intuitive que scientifique, n'étant pas historien. Ce faisant, je me base principalement sur l'étude que Steven Pinker a consacrée au déclin de la violence dans l'histoire et j'essaye de voir si on peut faire l'hypothèse parallèle d'un déclin des injustices dans l'histoire, en lien avec l'avènement de la démocratie. Il s'agit évidemment de simples *schémas* historiques, qui masquent une énorme complexité et qui isolent certaines tendances utiles au propos. Je ne m'y aventurerais cependant pas si je n'avais le sentiment que l'hypothèse d'un progrès dans l'histoire est fondée.

Le déclin de la violence

Plusieurs philosophes occidentaux des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles se plaisaient à imaginer un contrat social ayant extrait les humains de leur état de nature pour les faire entrer dans la civilisation, comme s'ils avaient un

(ou impérialistes) et conceptions critiques du progrès. Or, tout l'intérêt de la reprise critique du projet de la modernité par un penseur comme Habermas consiste précisément à distinguer la dimension émancipatrice du projet moderne de ses nombreux penchants dominateurs – distinction que refusent catégoriquement nombreux penseurs dé-coloniaux. Ce faisant, il concéderait aisément à ses adversaires que le progrès humain ne peut continuer qu'à condition de jeter un regard critique sur les progrès passés et leur face sombre.

jour décidé d'en finir avec leurs querelles incessantes, la guerre de tous contre tous, pour faire société et ne plus agir que selon la loi et l'intérêt commun. La réalité est nettement moins poétique : c'est la force brute du souverain neutralisant les conflits qui a extrait les humains de l'état de nature. C'est la monopolisation de l'usage de la force par des pouvoirs autoritaires – le plus souvent religieux – qui a amorcé la lente transition vers les premières civilisations agricoles organisées autour de villes et de gouvernements. Sur l'espace de quelques millénaires, le taux de mort violente chez les humains s'est alors divisé par cinq[1].

Sous l'effet de la contrainte, se développe alors le *contrôle de soi*, puisque c'est l'interdiction de l'homicide « gratuit » qui pousse les individus – mâles en particulier[2] – à maîtriser leurs pulsions violentes. Hobbes avait donc en partie raison : c'est de l'émergence d'un pouvoir absolu – le Léviathan – que naît la civilisation. Si personne n'a consenti à un contrat, tout le monde s'y retrouve (même si le souverain s'y retrouve davantage que les autres) dans cette situation qui possède au moins le mérite d'allonger l'espérance de vie et de libérer quelque peu de la crainte permanente de la mort violente[3].

L'influence des structures politiques sur le développement social et moral de notre espèce est énorme – et continue. Si nous avions déjà développé une capacité d'*empathie* dans l'état de nature – à l'instar d'autres espèces – du fait que les individus capables d'empathie sont souvent considérés comme des partenaires plus fiables dans la coopération[4], la neutralisation partielle des rapports de force par le Léviathan a contribué au développement de cette capacité. Sous le joug de la loi, fût-elle injuste, les humains peuvent au moins s'affranchir un peu de la crainte mutuelle, entrer dans des modes d'interaction plus coopératifs, voire développer de véritables liens de communauté et de solidarité.

Pinker identifie la deuxième grande période de transition, après l'apparition du Léviathan, comme celle qui s'étale du Moyen Âge tardif au XVIII[e] siècle. Les pays européens, en particulier, voient alors leur taux

---

[1] Pinker, 2011, ch. 2.

[2] Les taux d'homicides commis par les hommes sont en effet sans commune mesure avec ceux commis par les femmes, hier comme aujourd'hui. Voir Casal, 2011.

[3] Certains jugeront que ce n'est que le remplacement d'une forme de violence (interpersonnelle) par une autre (la domination étatique), mais il me semble qu'on ne peut pas nier une différence quantitative *et qualitative* entre ces formes de violence. D'abord, la domination étatique réduit le nombre d'homicides. Ensuite, même si cette domination constitue une forme de violence symbolique, elle me semble néanmoins préférable, du point de vue des acteurs, à la violence physique. Il me paraît donc légitime de parler de progrès.

[4] Singer, 1981, ch. 2.

d'homicides chuter de dix à cinquante fois, sous le double effet de la *centralisation* politique des anciens territoires féodaux concurrents et du développement du *commerce*[1]. La centralisation politique répète à une échelle supérieure la logique du Léviathan. Si des petits États (duchés, comtés, etc.) sont en guerre permanente, la solution consiste à leur imposer un pouvoir supérieur, à les placer sous le même joug. L'apparition d'États centralisés, dans tout ce qu'elle a de violent pour les cultures et identités locales, constitue ainsi un progrès indéniable du point de vue de la paix sociale et de ce qu'elle permet en termes de civilisation des mœurs[2].

L'autre progrès essentiel, de ce point de vue, est la généralisation du commerce. Ce dernier a pour effet qu'il devient dans l'intérêt de tous d'entretenir de bonnes relations avec autrui, de se montrer aimable plutôt que violent. La confiance s'avère en effet essentielle au bon fonctionnement de l'économie. Les intérêts se substituent alors aux passions, au bénéfice de tous[3]. Si la conjonction de la logique de marché et du principe de la propriété privée crée rapidement des vainqueurs et des perdants, des exploiteurs et des exploités[4], les sociétés bénéficient au moins, *du point de vue de la sécurité*, de la transformation des relations sociales induite par les échanges économiques[5].

La période qui va des Lumières européennes au milieu du XX^e^ siècle constitue le troisième grand moment identifié par Pinker. On voit alors se développer la condamnation sociale de diverses formes de violence jusque-là plus ou moins communes telles que le despotisme, l'esclavage, les duels, la torture judiciaire, etc.[6] Une sensibilité nouvelle semble se répandre à travers les différentes couches sociales. Pinker voit dans la *féminisation* de nombreuses sociétés – à savoir le respect croissant des femmes et la valorisation corrélative d'attitudes auparavant jugées « féminines » – une contribution décisive au développement de l'empathie et au dénigrement de la violence. La faculté d'empathie se développe également à travers l'éducation croissante des populations, l'apparition des

---

[1] Pinker, 2011, ch. 3.

[2] Après le moment hobbesien, Pinker se réfère ici aux analyses socio-historiques de Norbert Elias.

[3] Sur cet argument historique en faveur du capitalisme, voir Hirschman, 1977.

[4] Voir les derniers chapitres de Marx, 1867, sur la transition brutale du système féodal au système capitaliste.

[5] On peut reconnaître un effet pacificateur au capitalisme sans retomber dans l'imaginaire naïf du doux commerce qu'évoquait Montesquieu. Cela n'empêche évidemment pas d'avoir à l'esprit toute la perversion du lien social qu'a également engendrée le développement du commerce et qu'avaient déjà pressentie Adam Ferguson et Tocqueville (voir Hirschman, 1977, ch. 3).

[6] Pinker, 2011, ch. 4.

médias, la culture et la nouvelle mobilité internationale. Corollaire moral de l'empathie, la rationalité critique se voit également de plus en plus valorisée. Elle pousse à regretter la futilité de la violence, à adopter des postures plus impartiales par rapport à ses intérêts propres et à élargir le cercle des personnes considérées comme des égales. Durant cette période, malgré certains épisodes d'accroissement de la violence (on songe évidemment aux guerres mondiales), le nombre d'homicides[1] continue de diminuer spectaculairement.

Le quatrième grand moment est celui de l'après-guerre. Ce n'est pas pour rien, souligne Pinker, qu'on parle d'un « après-guerre » : la guerre, dans certains pays européens, semble être devenue un phénomène du passé. Jamais, dans l'histoire de l'humanité, un territoire n'a connu une si longue période sans guerre, et plus personne dans ces pays n'imagine entrer en guerre avec un voisin[2]. L'adoption de la Déclaration universelle des Droits de l'Homme est le témoin d'une époque nouvelle où, si l'on bafoue largement les droits de plus démunis, on s'engage néanmoins publiquement à y remédier, tandis que de nombreux pays n'utilisent plus la guerre qu'en ultime recours et, le plus souvent, en concertation avec d'autres.

Enfin, plus récemment, c'est la chute du mur de Berlin qui marquerait la cinquième étape majeure de ce processus de pacification mondiale[3]. Les velléités atomiques semblent apaisées pour un bout de temps au moins[4]. Les liens économiques empêchent certains antagonismes idéologiques profonds de tourner au conflit armé. Depuis 1989, malgré certaines impressions contraires, guerres civiles, génocides, répressions autocratiques et terrorisme ont décliné dans le monde entier[5]. Certes, une série d'interventions catastrophiques des puissances occidentales au Maghreb et

---

1 Certes, le taux d'homicides n'est l'indicateur que d'un certain type de violence (physique et extrême). Son atout principal est la possibilité de quantifier son évolution. Une diminution du taux d'homicides n'exclut pas la persistance de certaines autres formes de violence, mais témoigne à tout le moins d'une diminution générale de sa forme de manifestation la plus extrême.

2 Pinker, 2011, p. 249-268.

3 On pourrait s'interroger sur le caractère eurocentré de ce tableau historique. Cependant, dans la mesure où les pays européens se sont montrés particulièrement violents dans l'histoire, à travers la colonisation en particulier, mais aussi entre eux, un déclin de la violence européenne ne peut manquer d'avoir un effet global positif. Qui plus est, l'Europe a sans doute connu les évolutions les plus spectaculaires du point de vue de la violence. Cela justifie sa place centrale dans l'analyse.

4 Si la menace atomique n'a pas aujourd'hui disparu, elle est sans commune mesure avec ce qu'elle a pu être pendant la guerre froide.

5 Pinker, 2011, ch. 6.

au Moyen-Orient ont laissé place à des États en déliquescence[1], bien moins favorables à la paix que les Léviathans les plus autoritaires, ce qui a ravivé la haine de l'Occident et entraîné la naissance de l'État islamique et de ses militants terroristes dans le monde entier. Certes, la situation aurait pu, sans cela, être bien plus favorable à la paix et à la justice qu'elle ne l'est aujourd'hui. Cependant, les leçons de l'histoire nous permettent de savoir comment procéder pour contenir une recrudescence de la violence.

La première leçon, c'est éviter de conclure du fait que la démocratie est un puissant vecteur de pacification qu'il faut transformer au plus vite, de l'extérieur, la plupart des États en démocraties. Le potentiel pacificateur de la démocratie n'opère que dans certaines conditions favorables. Ce qu'on sait, par exemple, c'est que les économies dépendantes d'un seul type de ressource (comme le pétrole) sont peu favorables à la démocratisation, parce que les élites au pouvoir n'y ont pas intérêt et parce qu'il n'y a pas de classe moyenne poussant vers la démocratie[2]. On sait par ailleurs que les démocraties survivent rarement en deçà d'un PIB par habitant de 5240 €[3]. Un certain équilibre des forces ou des accommodements institutionnels entre groupes ethniques antagonistes sont également cruciaux. Cependant, même si ces conditions sont réunies, il en faut d'autres encore pour qu'une intervention extérieure visant à instaurer un régime démocratique fonctionne[4]. D'abord, une opposition intérieure organisée et massive, qui connaît la réalité du terrain (qui ne sous-estime pas ses forces) et qui demande de l'aide. Ensuite, une perception favorable des intervenants extérieurs par la population. Enfin, une volonté d'aider financièrement le nouveau régime une fois en place comme ce fut le cas avec le Japon et l'Allemagne de l'Ouest dans l'après-guerre. Si ces conditions (la première en particulier) ne sont pas réunies, chercher à installer une démocratie de l'extérieur peut s'avérer désastreux dans une optique de réduction de la violence.

Si le constat de déclin général de la violence en étonnera plus d'un, c'est d'abord parce que nous avons, au cours de notre histoire, développé une intolérance croissante à la violence, qui fait qu'une quantité moindre d'homicides peut provoquer en nous une indignation beaucoup plus forte. Par ailleurs, les mauvaises nouvelles se vendent mieux que les bonnes, ceci expliquant un certain pessimisme des médias. En outre, les militants pour

---

[1] Shapiro, 2016b, ch. 6.

[2] Boix, 2003, p. 36-59 ; Shapiro, 2016b, p. 163-164.

[3] Przeworski, 1999, p. 49 ; Przeworski, Alvarez, Cheibub & Limongi, 2000, ch. 2. Voir plus haut. On ignore cependant encore beaucoup de choses sur les raisons qui expliquent l'émergence de la démocratie dans certains pays et pas dans d'autres.

[4] Voir Shapiro, 2016b, p. 162-169.

la paix et la justice eux-mêmes peuvent être incités à souligner avant tout les maux de notre époque, si un constat alarmiste leur paraît rendre l'action politique qu'ils appellent de leurs vœux plus nécessaire encore. Enfin, nous avons une certaine tendance à l'irrationalité face aux statistiques. Nous sommes tentés d'induire des lois générales sur base de nos maigres observations et de ne percevoir à travers ces dernières que ce vers quoi nous guident nos préjugés. En outre, nous avons vite fait de réfuter une tendance statistique au premier contre-exemple trouvé, ou à nous laisser influencer par nos émotions (légitimes et par ailleurs désirables) quand surgit un nouvel attentat, voire un génocide.

L'étude monumentale de Pinker sur le déclin de la violence dans l'histoire nous arme contre le pessimisme ambiant. Nos sociétés ont beau être pleines d'injustices et de souffrances – qui doivent être combattues au plus vite – le monde va quand même beaucoup mieux que dans le passé. Cela ne doit évidemment pas servir d'échappatoire face à la nécessité d'entreprendre de nombreuses réformes, mais au contraire nourrir notre foi dans l'avenir et dans la possibilité du changement social. Aussi sombres que paraissent parfois les lendemains, des évolutions spectaculaires s'observent néanmoins sur le long terme. Qui aurait cru au suffrage universel et à l'État social à l'époque féodale ? Parfois, même, les progrès sont encore plus rapides et spectaculaires. Qui aurait cru à l'Union européenne en 1940 ? L'étude de l'histoire nous apprend à relativiser les jugements prospectifs. Comme le dit Rawls, rappelons-nous, « les limites du possible ne sont pas données par le réel »[1].

On pourrait toutefois être convaincu du déclin de la violence dans l'histoire et demeurer circonspect quant aux progrès éventuels de la moralité et de la justice sociale. N'en sommes-nous pas en effet arrivés à un équilibre des forces largement défavorable aux plus démunis de ce monde, dont les espoirs d'émancipation sociale ne pèsent plus bien lourd ? Les plus riches ont certes intérêt à vivre dans un monde pacifié, mais il n'est pas pour autant dans leur intérêt qu'on remédie à l'ensemble des inégalités socio-économiques au-delà de ce qui garantit la paix sociale. Quels progrès peut-on observer et espérer de ce point de vue ?

Le déclin des injustices

Un des facteurs ayant contribué à la pacification du monde – et de l'Occident en particulier – est, nous l'avons vu, le développement du

[1] Rawls, 1999 (trad. fr. 2006, p. 25).

commerce (intérieur et international[1]), même s'il n'empêche pas *nécessairement* les guerres. On peut à cet égard parler d'un effet pacificateur du capitalisme – ce qui n'empêche pas de reconnaître sa violence initiale ni ses liens étroits avec le colonialisme[2]. Le problème est que ce type d'organisation économique n'engendre pas seulement paix et richesse, mais également pauvreté relative et exploitation. Or, le principal mouvement politique qui devait mettre fin à l'exploitation capitaliste – le communisme – s'est à ce jour surtout illustré par sa violence et/ou son autoritarisme. Les injustices capitalistes seraient-elles alors le prix à payer pour la paix et la liberté (formelle) ?

Heureusement, non. L'autre facteur de réduction de la violence dans le monde est l'expansion de la démocratie. Comme l'avait prédit Kant[3], le gouvernement démocratique a non seulement un effet sur la manière dont un État gère ses conflits internes, mais également sur ses affaires extérieures : les États démocratiques ont tendance à se montrer moins belliqueux[4]. Or, si la démocratie est facteur de pacification, elle peut également constituer un vecteur de justice sociale, comme nous l'avons vu. En somme, les deux piliers de la pacification internationale tirent le plus souvent dans des directions opposées : le capitalisme tend à accroître les injustices ; la démocratie permet de les combattre[5], du moins au niveau domestique.

À travers l'espace de liberté communicationnelle qu'offre la démocratie, les luttes pour la reconnaissance mutuelle entre différents groupes sociaux génèrent un « processus historique de progrès moral »[6], de diminution de la domination, de l'oppression, du mépris réciproque, ainsi que des privilèges injustifiables. Que l'on songe par exemple à l'évolution de la conception morale de la pauvreté. Des premiers temps du capitalisme jusqu'à la Révolution française et Babeuf, les pauvres étaient généralement jugés (certes en contradiction avec les prescrits religieux) soit comme

---

[1] Il semble en effet que l'ouverture à l'économie internationale réduise les probabilités qu'un pays entre en conflit armé (Pinker, 2011, p. 287, renvoyant aux travaux de Bruce Russett et John Oneal).

[2] Voir par exemple Tully, 2008.

[3] Voir Doyle, 1983 et Habermas, 1995b.

[4] Pinker, 2011, p. 278-284 ; Shapiro, 2016b, p. 162.

[5] Cette dichotomie doit évidemment être nuancée. Nous l'avons vu, la démocratie est également souvent source d'injustices. Par ailleurs, le capitalisme, en raison de l'équivalence instrumentale qu'il pose entre tous les êtres humains (tous source de profits) et de son mépris des frontières, pourrait avoir contribué au déclin des injustices liées à la xénophobie, du moins au sein des populations qui bénéficient du libre-échange.

[6] Honneth, 1992, p. 201.

infrahumains, soit comme utiles à la création de richesses[1]. Si leur pauvreté est encore aujourd'hui largement instrumentalisée (§ 4.4.B), il devient malaisé de nier leur *droit* à, au moins, des opportunités égales et un revenu suffisant pour vivre dignement. On peut également voir à l'œuvre dans les relations internationales une même lutte pour la reconnaissance mutuelle[2], dont la création de l'ONU et la Déclaration universelle des Droits de l'Homme constituent un aboutissement exceptionnel au regard de la violence de l'histoire et malgré les innombrables injustices persistantes[3].

Quels sont les mécanismes régissant le déclin des injustices ? Les démocraties naissent – dans les conditions favorables mentionnées ci-dessus – parce que la paix ne suffit pas aux humains. Quand on leur offre la liberté d'opinion, ils en viennent souvent, naturellement, à questionner l'arbitraire du pouvoir et les privilèges héréditaires. Le long combat pour l'égalité des droits en est le résultat. Celui-ci a ensuite fait peu à peu place à celui pour l'égalité des chances, progressivement comprise dans un sens de plus en plus exigeant. Car ce n'est pas tout de disposer d'un droit égal si l'on ne dispose pas des moyens nécessaires à la poursuite de nos projets de vie. Au-delà de l'égalité des chances, c'est l'égale reconnaissance qui domine désormais le débat démocratique (ce qui ne signifie pas que la lutte pour l'égalité des droits et des chances est achevée ni que les enjeux de reconnaissance sont absents de ces luttes). On perçoit ainsi que les démocraties modernes ont, pour ainsi dire, mis le pied dans l'engrenage de la justice sociale. Car cette *idée d'égalité* à laquelle se réfèrent pratiquement toutes les constitutions démocratiques sert d'instrument aux luttes sociales. On peut ici songer à l'abolition de la ségrégation aux États-Unis au nom de l'égale protection de la loi, à la montée en puissance des droits sociaux au nom de l'égale dignité, ou encore, plus récemment, à l'extension des droits sociaux aux étrangers résidant sur le territoire national au nom de cette même dignité. Ce qu'on pourrait presque qualifier d'excès d'enthousiasme démocratique dans les constitutions – les élites les rédigeant se sont quelque peu laissé entraîner au-delà de leurs intérêts par l'enthousiasme révolutionnaire[4] – constitue l'un des facteurs de déclin des injustices : nos constitutions et déclarations internationales de droits, par leur consécration de l'égale dignité et leur bannissement de

---

[1] Fleischacker, 2004.

[2] Ferry, 1991a, p. 197 sq.

[3] Encore une fois, ce constat de progrès n'empêche pas d'avoir conscience de la survivance d'un certain impérialisme et de l'existence de déséquilibres de pouvoir considérables dans les relations internationales.

[4] Elles étaient « ivres de désintéressement » selon une formule relayée par Elster (2012, p. 151).

la discrimination, poussent sans cesse vers davantage de justice sociale et arment potentiellement les peuples contre les privilèges des puissants[1].

Un autre facteur démocratique ayant contribué au déclin des injustices est la *surveillance du pouvoir* par l'opinion publique, avec pour effet la civilisation accrue des comportements des représentants du peuple à mesure que se libèrent la presse et l'expression citoyenne. La fraude et la manipulation sont toujours possibles, mais elles s'avèrent de plus en plus malaisées dans les démocraties avancées, ceci contribuant à réduire les abus de pouvoir[2].

Les *débats publics* libres et inclusifs[3], quant à eux, permettent d'attirer l'attention sur une série d'injustices et sur leurs remèdes possibles, augmentant la pression sur les gouvernants à agir dans le sens de la justice. J'ai toutefois souligné le fait que ce pouvoir de l'opinion publique est aujourd'hui menacé par la perte d'influence de la presse de qualité et les nombreuses distorsions de l'opinion qu'entraînent les nouvelles techniques de marketing électoral.

Il faut également rappeler la logique interne à la discussion, qui oblige à raisonner sur base de prémisses mutuellement acceptables. Cette logique civilisatrice habite les débats publics. S'ils ne sont évidemment pas exempts d'affirmations centrées sur des intérêts de groupe et ne cherchant pas l'assentiment des autres groupes, ils poussent néanmoins à l'impartialité en raison de leur caractère inclusif. Et cette dynamique du débat public n'a pas uniquement un effet sur les représentants politiques, forcés par leurs intérêts électoraux à s'adresser à l'ensemble de la population. Sur le long terme, c'est l'ensemble de la population qui se civilise en intégrant une *norme sociale d'impartialité*. Les psychologues sociaux ont ainsi observé l'émergence d'un « racisme moderne », d'apparence impartiale[4]. Étant donné la force de la norme sociale d'impartialité, les racistes modernes ne nient plus (publiquement, du moins) l'égale valeur morale des personnes, mais nient plutôt l'existence d'injustices à l'égard des étrangers – en déniant l'existence de discriminations, par exemple, ou encore en affirmant

---

[1] À certains égards, les constitutions protègent également un statu quo favorable aux puissants, nous l'avons vu (§ 3.6.H). Je n'entends souligner ici qu'un aspect (positif) de ces constitutions.

[2] Pour s'en convaincre, il suffit d'imaginer, au vu du nombre d'affaires de corruption dont nous prenons connaissance par la presse, combien d'affaires resteraient inconnues du grand public si la presse était moins libre dans nos pays.

[3] Un des grands défis de notre époque, que je n'ai pas abordé dans cette thèse, est la régulation des médias, où doit se jouer le débat public, mais qui évoluent de plus en plus vers le cloisonnement, la discussion entre pairs, avec tous les risques de distorsion du jugement que cela entraîne. Voir Manin, 2011 et Girard, 2011.

[4] Voir Yzerbyt & Demoulin, 2010, p. 1044.

qu'il est dans l'intérêt bien compris des étrangers de rester chez eux. La norme sociale d'impartialité progresse donc sous l'effet des débats publics, même si elle est elle aussi réversible[1].

Le dernier grand facteur démocratique de déclin des injustices est évidemment l'*extension du suffrage*. Si ce facteur s'est avéré essentiel, son bilan demeure néanmoins quelque peu mitigé. Assurément, c'est l'universalisation progressive du suffrage, obligeant les dirigeants à se soucier des intérêts et aspirations du plus grand nombre, qui a le plus contribué à l'amélioration du sort de la classe ouvrière et aux progrès concernant les droits des femmes notamment. Cependant, ces progrès n'ont pas été à la hauteur des attentes (ni des craintes, d'ailleurs) que le suffrage universel avait suscitées. Les élites de tous pays ont tout fait pour ralentir la marche vers l'égalité politique, arguant qu'elles étaient mieux informées, plus impartiales, etc. Rationalisant leurs intérêts à travers des arguments d'intérêt public (§ 3.2), elles craignaient en réalité la grande expropriation qui ne manquerait pas d'accompagner l'octroi du suffrage à la classe ouvrière, celle-ci possédant la force du nombre.

Or, l'avènement du socialisme véritable – la collectivisation des moyens de production – par voie démocratique n'eut jamais lieu, ou ne dura pas[2]. Si l'extension du suffrage eut d'abord un effet positif sur la réduction des inégalités en Occident, c'est surtout parce que la crainte de l'expropriation subsistait chez les bourgeois. Le spectre du communisme alla jusqu'à pousser des gouvernements conservateurs à jeter les bases de l'État social et son lot de politiques redistributives[3]. Néanmoins, cette grande marche vers l'égalité, qui sembla un temps inexorable, s'est aujourd'hui arrêtée. Depuis les années 80, les inégalités nationales ont même recommencé à se

---

[1] Aux États-Unis, par exemple, l'élection de Donald Trump a contribué à libérer une xénophobie qui se cachait (et se cache encore en grande partie) du fait de la norme d'impartialité. Les normes sociales ne sont évidemment pas immuables et peuvent changer de manière spectaculaire dans certaines circonstances « hors normes » (Welzer, 2008).

[2] Pour une explication socio-économique fascinante de cet échec, voir Przeworski, 1985, ch. 1.

[3] Esping-Andersen, 1990 ; Przeworski, 1985. À en croire Claus Offe (1984, p. 287-288), l'État social constituerait un acquis irréversible. Même si la tendance est à la réduction de l'étendue, du volume et de la durée des allocations et des services, personne ne remettrait en question l'existence d'allocations de chômage et d'une assurance santé généralisée. Ce sont des bénéfices que ne céderont sans doute jamais les travailleurs, quel que soit le gouvernement au pouvoir. Et les élites elles-mêmes, qui pourraient se satisfaire d'assurances privées, ont conscience du danger pour la stabilité sociale d'un trop important retour en arrière de ce point de vue.

creuser[1], et ce en dépit de la démocratie. Le chômage et l'exclusion sociale se répandent en Europe, tout comme les votes xénophobes. Certaines tensions resurgissent à l'échelle internationale. En outre, les progrès spectaculaires du dernier siècle dans l'amélioration des conditions de vie dans les pays riches et pauvres s'avèrent avoir un coût environnemental énorme mettant en question la soutenabilité de notre système économique et de nos modes de vie. Serait-ce la fin du progrès humain dans l'histoire ?

Notre responsabilité à l'égard de l'avenir

Autant il est important d'avoir conscience des progrès accumulés pour rester optimiste, autant il est crucial de comprendre, aujourd'hui, que ce progrès n'a rien de nécessaire. La grande illusion des totalitarismes du XX^e^ siècle est d'avoir cru dans des lois inéluctables de l'histoire. Il n'existe rien de tel et les prédictions historiques ont très peu de valeur scientifique[2]. Ce que l'étude de l'histoire permet par contre, c'est d'identifier les facteurs permettant le progrès humain et ceux qui nourrissent les conflits et retours en arrière. Armés de ces leçons, nous pouvons envisager l'avenir avec espoir, mais également avec le sens de la responsabilité qui nous incombe[3]. L'histoire ne se fait pas toute seule et il nous revient donc de maintenir et développer les conditions favorables au progrès humain.

Ce qui apparaît de plus en plus clairement, c'est que ce progrès ne peut plus être entendu comme une amélioration constante du niveau de vie mesuré en termes de richesse et de consommation[4]. D'abord, parce qu'une telle mesure du progrès peut passer à côté de ce qui rend les gens véritablement heureux ou épanouis. Ce qu'il convient plutôt de mesurer, c'est la qualité de vie entendue dans un sens plus large : durée de vie saine ; rapport au travail ; qualité des relations sociales et familiales. Par ailleurs, ce n'est pas l'évolution de la qualité de vie des mieux lotis – et certainement pas le PIB – qui permet de mesurer le progrès humain, mais surtout celle des plus démunis de ce monde. Enfin, il ne peut y avoir

[1] Piketty, 2013. Au niveau international, par contre, certaines inégalités se sont vues considérablement réduites depuis la fin des années 80, du fait de l'émergence de nouvelles grandes puissances économiques comme l'Inde et la Chine, mais également la Thaïlande, le Vietnam et l'Indonésie, qui sont les gagnants, en termes économiques, de la mondialisation (Milanovic, 2016, ch. 1 et 3).

[2] Voir Popper, 1957.

[3] Comme le reconnaît Hans Jonas (1979, p. 420-423), l'espoir n'est pas incompatible avec la responsabilité pour peu qu'il soit accompagné d'une certaine crainte. Celle-ci naît à mes yeux de la reconnaissance lucide du caractère contingent et réversible du progrès humain.

[4] Voir notamment T. Jackson, 2009 et Cassiers, 2011.

progrès véritable que quand on évolue vers un niveau de vie durablement universalisable. Si nos conditions de vie s'améliorent au détriment de celles des générations futures, comme c'est le cas actuellement, il est aberrant de parler de progrès.

Pour qu'une qualité de vie désirable puisse être accessible à l'ensemble des êtres humains vivants et à venir, plusieurs évolutions sont nécessaires. Il faut d'abord empêcher autant que possible les conflits armés. Outre le rôle décisif joué par l'alliance militaire transatlantique[1], l'Europe s'est sans doute aussi pacifiée grâce à la coopération économique. Une coopération internationale accrue – qui se distingue de l'exploitation unilatérale des ressources naturelles et humaines des pays les plus pauvres – pourrait donc s'avérer cruciale pour lutter contre la révolte du Sud dont le terrorisme islamiste ne constitue qu'une des manifestations possibles. À cet égard, davantage de mondialisation et moins de « triadisation »[2] seraient bénéfiques, à condition que l'intégration économique mondiale s'accompagne d'une intégration politique et démocratique susceptible d'atténuer son impact environnemental et de corriger ses effets distributifs très inégaux.

Cette dernière remarque s'applique également à l'échelle européenne. Si les populations des États membres se retournent de plus en plus contre l'UE, c'est principalement parce qu'elles n'en voient pas le bénéfice, parce que la paix ne suffit pas, parce qu'elles aspirent à la justice. Une Europe qui ne bénéficie – d'un point de vue économique – qu'aux plus puissants ne gardera pas l'allégeance des peuples. Une manière positive d'éviter sa dissolution serait donc de fédérer ces derniers au projet européen par la création de formes de solidarité transnationales dans lesquelles pourrait se retrouver la majorité des Européens[3].

Si la pauvreté est un facteur évident de conflit, la rareté en constitue un autre. Plus on est en concurrence pour des ressources rares, plus s'aiguisent les crocs. Tout le défi de ce siècle sera donc de combiner amélioration de la qualité de vie des plus démunis et modération écologique pour éviter la raréfaction extrême et l'apparition de nouveaux

---

[1] Voir notamment Mearsheimer, 2010. Je remercie Clément Fontan d'avoir attiré mon attention sur ce point.

[2] Coopération économique triangulaire entre Amérique du Nord, Europe et Asie du Sud-Est (Hay, 2007, p. 136-140). Voir plus haut, § 3.6.I.

[3] Doutant de la possibilité de bâtir un véritable État social européen, Van Parijs (2015) préconise la création d'un eurodividende, c'est-à-dire un revenu de base versé inconditionnellement à tous les citoyens européens, pouvant être complété par des revenus du travail ou des allocations sociales nationales.

conflits qui pourrait en résulter[1]. Les évolutions climatiques ont d'ailleurs déjà commencé à perturber l'ordre mondial en rendant certaines zones du Globe de moins en moins habitables. Au rythme où vont les choses, « il y aura de plus en plus d'hommes qui disposeront de moins en moins de bases pour assurer leur survie »[2]. Alors que le nombre de réfugiés climatiques est d'ores et déjà, depuis plusieurs années, plus élevé que celui de réfugiés « politiques »[3], les migrations environnementales vont plus que probablement se multiplier au vu du réchauffement climatique continu, des progrès de la désertification, de la montée des océans, de la disparition de milliers d'espèces et des perturbations écosystémiques (largement imprévisibles) qui en découlent. Tout ceci ne manquera pas de générer une série de défis pour la cohabitation des populations. Et si les migrations contribuent souvent à la réduction des inégalités mondiales[4], le fait qu'elles accroissent la compétition sur le marché de l'emploi engendre généralement de nombreux effets pervers comme le délitement de la solidarité, voire la montée de la xénophobie et du racisme qu'on perçoit déjà aujourd'hui. Or, l'ambition d'une justice mondiale se nourrit à la fois de la solidarité intra- et supranationale. Il nous incombe donc également à ce titre de limiter ces perturbations environnementales avant qu'elles ne mettent en péril les acquis des siècles précédents.

Outre le changement climatique, c'est également contre l'épuisement des ressources naturelles qu'il faut impérativement agir, sous peine de voir les nations se dresser les unes contre les autres pour l'accès à l'eau potable ou aux derniers hectolitres de pétrole. Cela implique à la fois des investissements massifs dans les énergies renouvelables et la production soutenable, mais également de mettre tout en œuvre pour réduire la consommation mondiale de ressources naturelles. On ne peut en effet se fier à la seule innovation technique pour découpler entièrement croissance économique et épuisement des ressources[5]. Un tel découplage n'est pas scientifiquement inimaginable, mais il s'agit d'un pari politiquement

[1] Voir Welzer, 2008. Notons toutefois que le lien de causalité entre raréfaction des ressources et conflits armés n'est pas aussi évident qu'il pourrait le paraître (Pinker, 2011, p. 376). Si dans certains contextes d'instabilité politique et d'hostilité intergroupe, la raréfaction peut mettre le feu aux poudres, la dégradation de l'environnement n'engendre pas nécessairement des conflits armés et peut même être corrélée à leur diminution. Par contre, les déplacements de population qu'elle induit est susceptible de générer à tout le moins des conflits sociaux (pas nécessairement armés).

[2] Welzer, 2008, p. 12.

[3] Barry, 2005, p. 262.

[4] Oberman, 2015.

[5] T. Jackson, 2009, ch. 5.

beaucoup trop risqué, puisque c'est rien de moins que la possibilité de la paix et de la justice, voire la survie de l'espèce qui se joue dans cette crise écologique.

À tous ces égards, nous l'avons vu, la démocratie joue un rôle ambivalent dans le progrès vers la justice, puisqu'elle permet trop facilement de négliger les intérêts fondamentaux des étrangers et des générations futures. Au vu de l'ampleur de la crise environnementale à laquelle nous faisons face, il convient de nuancer les vertus épistémiques de la démocratie – quand elle opère en régime capitaliste. En effet, si la dynamique démocratique engendre globalement des progrès vers la justice, le capitalisme et sa logique d'accumulation sans fin (que ne parvient pas à dompter efficacement la démocratie) mettent en péril les circonstances sociales favorables au progrès moral, à savoir la limitation de la rareté et la pacification des relations sociales. Dans un régime économique plus favorable à l'autolimitation collective, le potentiel épistémique de la démocratie serait vraisemblablement plus important qu'il ne l'est dans les régimes économiques que nous connaissons. La démocratie n'est donc pas directement en cause dans cette menace d'effondrement qui pèse aujourd'hui sur nous, mais on peut dire qu'elle est insuffisamment armée (du fait de son biais court-termiste, en particulier) pour faire face à cette irrationalité collective qu'entretient la logique capitaliste d'accumulation, à savoir notre incapacité à anticiper des risques très éloignés[1] et à appréhender notre responsabilité quand elle est diffuse[2].

Cependant, si le bilan écologique des démocraties existantes est catastrophique, rien n'indique qu'un régime alternatif plausible ferait mieux. On a beau imaginer une dictature bienveillante des experts climatiques, rien ne garantit que ce sont eux qui s'empareront du pouvoir ni que leurs décisions feront autorité. Il nous faut donc nous mettre à la recherche des arrangements démocratiques les plus favorables à une sortie de crise ou au moins les plus susceptibles d'atténuer les effets des bouleversements qui s'annoncent. Pour être efficace dans la lutte contre la dégradation exponentielle de l'environnement terrestre, la démocratie devra sans doute passer à une échelle supérieure. Même si l'époque est au repli nationaliste, tout espoir n'est pas perdu. Quoi que veuillent les populations, les gouvernements du monde ne pourront échapper à la coordination internationale pour affronter les défis environnementaux. Or, on constate que le pouvoir s'impose toujours de manière autoritaire avant d'être rattrapé, domestiqué par les peuples. L'Union européenne ne résistera

[1] de Duve, 2009 ; Pinker, 2011, p. 594.
[2] Welzer, 2008, p. 30-32.

vraisemblablement plus longtemps à son déficit démocratique. De même, dans un avenir plus lointain sans doute, peut-on s'attendre à ce que les institutions garantes de l'ordre mondial – ONU, OMC, FMI – soient rattrapées par des demandes de légitimation démocratique. Mais cela n'est pas garanti ; c'est un combat à mener.

Dans l'attente d'institutions démocratiques mondiales, il faudra compter sur la faculté de décentrement des électorats nationaux[1], leur capacité à prendre en compte les intérêts et aspirations d'autrui et de faire pression sur leurs gouvernements vers davantage de justice mondiale et de responsabilité environnementale. L'apparition d'une véritable sphère publique transnationale constitue à cet égard une autre source d'espoir[2]. Des ONG et citoyens des quatre coins du monde se mobilisent déjà de concert dans cette visée de justice, ce qui est tout à fait inédit d'un point de vue historique.

Qu'est-ce qui garantit une issue favorable aux défis auxquels nous faisons face ? Rien. Encore une fois, il n'y a aucune nécessité dans l'histoire ; le progrès, s'il existe bien, n'est pas linéaire, et nous sommes même aujourd'hui placés sur une dangereuse pente régressive. L'issue pourrait être catastrophique ou positive. Une donnée qui incite à l'optimisme est que l'écologie devient dans l'intérêt économique bien compris des plus puissants. Le fait que la Chine investisse désormais massivement dans l'énergie verte n'est sans doute pas dû à un sens aigu de la justice intergénérationnelle de la part du Parti communiste chinois. Personne n'a intérêt à laisser la situation se dégrader au point de bouleverser l'ordre social et international. Même si les humains sont loin de toujours agir dans leur meilleur intérêt, on peut donc espérer que la formidable capacité de résilience du capitalisme permettra d'aligner – pour un temps au moins – les intérêts stratégiques sur les exigences de justice intergénérationnelle.

Fort heureusement, le capitalisme, s'il se sauve[3], n'en sortira sans doute pas indemne. Il est en effet plus que probable que les seules mesures véritablement à même de remédier à la crise environnementale iront dans le sens de davantage de justice mondiale[4]. Pour limiter la croissance démographique, il faudra compter sur le développement économique des

---

[1] Dans cet ordre d'idée, Jonas (1979, p. 40) reformule l'impératif kantien de la sorte : « Inclus dans ton choix actuel l'intégrité future de l'homme comme objet secondaire de ton vouloir ».

[2] Voir Sen, 2009, p. 485.

[3] Pour un examen intéressant de divers scénarios futurs hors du capitalisme, voir Frase, 2011.

[4] Barry, 2005, ch. 20.

pays pauvres – en particulier la promotion de l'autonomie des femmes[1] et la généralisation de systèmes de pensions réduisant la tentation d'avoir des enfants pour veiller à ses vieux jours[2]. Pour freiner l'épuisement des ressources et la pollution atmosphérique, il faudra considérer l'environnement comme une propriété commune de l'humanité et mettre sur pied des institutions dotées du pouvoir de contrôle des mesures adoptées à cet effet. Ces institutions ne manqueront pas, à l'avenir, de faire face à des demandes de démocratisation et de justice[3]. Il leur sera vraisemblablement difficile de se cantonner à leurs tâches initiales. Une fois que le pouvoir d'action existera pour mettre en place des politiques redistributives à l'échelle mondiale, l'absence d'action fera en effet face à des demandes de justification de plus en plus pressantes de la part des plus désavantagés et de ceux qui les soutiennent. Enfin, pour parvenir à faire respecter des quotas maximaux de consommation de ressources et de pollution, le mécanisme de quotas négociables (*tradable*) possède un attrait certain. Tout en permettant de réduire les coûts de réduction de la pollution, il possède en effet un caractère redistributif, obligeant les plus riches à payer le coût de leurs nuisances, au bénéfice des plus pauvres, qui consomment souvent moins de ressources[4].

Bien que la crise écologique à laquelle nous faisons face soit sans aucun doute le plus grand défi qui se présente à l'humanité depuis des siècles, elle pourrait ainsi amorcer un nouvel élan vers davantage de justice. Du moins si nous prenons la mesure de la responsabilité – énorme – qui nous incombe, individuellement et collectivement.

Si notre civilisation connaît un déclin, c'est donc d'abord celui de la violence et des injustices. Les progrès accumulés au cours des derniers siècles sont inégalés à l'échelle de l'histoire humaine. Le nombre de démocraties est en augmentation quasiment permanente ; le nombre de guerres en diminution à l'échelle mondiale ; l'espérance de vie moyenne n'a jamais été si élevée ; nous avons les moyens (manque la volonté) de nourrir et soigner l'ensemble de l'humanité ; une déclaration commune

---

[1] Sen, 1994.

[2] Barry, 2005, p. 263.

[3] Barry, 2005, p. 262, 264 et 270.

[4] Voir Gosseries et van Steenberghe, 2004. Ce mécanisme s'avère non seulement utile pour ce qui concerne la réduction des émissions de CO^2 de la part des États, mais il peut également inspirer des mesures de rationnement de la consommation des citoyens. Certains ont ainsi imaginé une carte déduisant un certain montant d'un quota dès qu'un individu s'engage dans une transaction polluante. À la fin de l'année, ceux qui ont pollué le moins pourraient revendre leur surplus (à prix d'or) aux plus pollueurs. Voir Barry, 2005, p. 269, renvoyant à une idée de Mayer Hillman.

consacrant des droits individuels inviolables inspire des combats politiques dans le monde entier ; la plupart des grands leaders religieux appellent à la paix et au respect des convictions d'autrui, alors même que la religion constitue l'une des principales sources de violence dans l'histoire ; une cour de justice juge des crimes commis en tous lieux contre l'humanité ; nous disposons du potentiel technique pour que toutes les populations du monde entrent en interaction. Si l'idéal utopique d'une justice mondiale nous paraît bien éloigné, il n'a en réalité jamais dans l'histoire été si proche.

Mais ces progrès sont fragiles – le XX^e^ siècle en particulier nous l'a appris. Rien n'exclut des périodes de forte régression de la paix et de la justice. Rien n'empêche a priori que le progrès humain ne reprenne plus jamais sa marche en avant. Il n'y a pas de nécessité dans l'histoire. Cependant, il y a des tendances. Et la tendance générale est positive, quelles que soient la violence et la morosité de l'actualité. Le progrès moral, cependant, repose sur des circonstances favorables. Les catastrophes environnementales qui s'annoncent sont de nature à changer ces circonstances et mettre en péril le progrès. Néanmoins, si nous tirons les leçons du passé[1], nous sommes armés pour faire face aux grands défis du siècle : freiner la dégradation environnementale, réduire les inégalités intra- et internationales, contenir le fondamentalisme. La satisfaction des besoins fondamentaux de tous, l'éducation, la culture de l'empathie et du décentrement constitueront les outils centraux de la poursuite du progrès humain dans l'histoire. Tout comme la foi dans la possibilité d'un avenir meilleur à condition de changer de direction. Si l'optimisme béat constitue aussi peu que le pessimisme résigné un moteur de changement, il nous faut cependant résolument embrasser l'*optimisme critique*, à savoir la confiance dans la possibilité du progrès modérée par la conscience des injustices, des dangers et des obstacles. Puisque nous ne connaissons pas les limites du possible et que notre confiance dans la possibilité d'un monde meilleur a un impact sur l'énergie que nous mettons en œuvre pour y parvenir, il est irrationnel de vouloir un monde meilleur sans être optimiste.

[1] Voir notamment Diamond, 2005 pour une telle entreprise historique. Il voit dans la manière dont des sociétés anciennes ont résisté aux risques d'effondrement deux grandes solutions : des plans collectifs à long terme et/ou un changement des valeurs fondamentales ou modes de vie (p. 579-581).

Bibliographie

Abensour, M. (2006). *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*, Paris, Sens & Tonka.

Acemoglu, D., Naidu, S., Restrepo, P. & Robinson, J. (2014). « Democracy, Redistribution and Inequality », dans Atkinson, A. & Bourguignon, F., *Handbook of Income Distribution*, North Holland, p. 1885-1966.

Ackerman, B. (1980). *Social Justice in the Liberal State*, New Haven, Yale University Press.

Ackerman, B. & Ayres, I. (2002). *Voting with Dollars: A New Paradigm for Campaign Finance*. New Haven, Yale University Press.

Adams, J. (1776). *Thoughts on Government, Applicable to the Present State of the American Colonies*.

Allen, A. (2016). *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, New York, Columbia University Press.

Allison, G. & Lantz, M. (1997). « Assessing Russia's Democratic Presidential Election », dans Lantz, M. *The Russian Election Compendium*, Cambridge (Mass.), Belfer Center, [http://belfercenter.ksg.harvard.edu/publication/2362/assessing_russias_democratic_presidential_election.html].

Allison, B., Rojanasakul, M., Harris, B. & Sam, C. (2016). « Tracking the 2016 Presidential Money Race », *Bloomberg Politics*, 9 décembre 2016, [https://www.bloomberg.com/politics/graphics/2016-presidential-campaign-fundraising/]

Alstott, A. (2000). « Good for Women: A Response to 'A Basic Income for All' by Philippe Van Parijs », dans Cohen, J. & Rogers, J. (dir.), *What's Wrong with a Free Lunch?*, Boston, Beacon Press, p. 75-79.

Amar, A. (1984). « Choosing Representatives by Lottery Voting », *The Yale Law Journal*, 93/7, p. 1283-1308.

Anderson, E. (1999). « What Is the Point of Equality? », *Ethics*, 109/2, p. 287-337.

—— (2004). « Welfare, Work Requirements, and Dependent Care », *Journal of Applied Philosophy*, 21/3, p. 243-256.

—— (2006). « The Epistemology of Democracy », *Episteme*, 3/1-2, p. 8-22.

—— (2010). « The Fundamental Disagreement between Luck Egalitarians and Relational Egalitarians », *Canadian Journal of Philosophy*, 40/1.

Apel, K.-O. (1994). *Éthique de la discussion*, Paris, Cerf.

Arendt, H. (1972). *La crise de la culture*, Paris, Gallimard.

—— (1974) « Martin Heidegger a quatre-vingts ans », dans *Vies politiques*, Paris, Gallimard.

—— (1991). *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Paris, Seuil.

Aristote, *Les Politiques*, Paris, Flammarion, 2015.

—— *Éthique à Nicomaque*, Paris, Vrin, 1994.

Arneson, R. (1989). « Equality and Equal Opportunity for Welfare », *Philosophical Studies*, 56/1, p. 77-93.
—— (1992). « Is Socialism Dead? A Comment on Market Socialism and Basic Income Capitalism », *Ethics*, 102/3, p. 485-511.
—— (2003). « Democratic Rights at the National Level », dans Christiano, 2003b, p. 95-115.
—— (2004). « Democracy Is Not Intrinsically Just », dans Dowding, Goodin & Pateman, 2004, p. 40-58.
Arnsperger, C. (2001). « Entre impartialité, horizons de sens et précarité existentielle : les fondements de l'éthique économique et sociale », dans Arnsperger, C., Ladrière, J. & Larrère, C., *Trois essais sur l'éthique économique et sociale*, Paris, INRA.
—— (2010). *Full-Spectrum Economics: Toward an Inclusive and Emancipatory Social Science*, Londres, Routledge.
Arnsperger, C. & Van Parijs, P. (2000). *Éthique économique et sociale*, Paris, La Découverte.
Askenazy, P. (2016). *Tous rentiers ! Pour une autre répartition des richesses*, Paris, Odile Jacob.
Audard, C. (1999). « La tradition utilitariste : Bentham, Mill et Sidgwick », dans Renaut, A. (dir.), *Histoire de la philosophie politique. T. 4. Les critiques de la modernité politique*, Paris, Calmann-Lévy.
Axelsen, D. & Nielsen, L. (2015). « Sufficiency as Freedom from Duress », *Journal of Political Philosophy*, 23/4, p. 406-426.
Badiou, A. (1993). *L'éthique. Essai sur la conscience du mal*, Caen, Nous, 2003.
Barber, B. (1984). *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*, Berkeley, University of California Press, 2003.
Barbier, R., Bedu, C. & Buclet, N. (2009). « Portée et limites du dispositif "jury citoyen" », *Politix*, 86, p. 189-207.
Bardhan, P. (1999). « Democracy and Development: a Complex Relationship », dans Shapiro & Hacker-Cordón, 1999, p. 93-111.
Bardhan, P., Bowles, S. & Wallerstein, M. (2006) (dir.). *Globalization and Egalitarian Redistribution*, Oxford, Oxford University Press.
Barnett, A. & Carty, P. (2008). *The Athenian Option: Radical Reform for the House of Lords*, Exeter, Imprint Academic.
Barry, B. (1961). « Justice and the Common Good », *Analysis*, 21/4, p. 86-90.
—— (1964). « The Public Interest », *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 38, p. 1-18.
—— (1965). *Political Argument*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
—— (1979). « Is Democracy Special? », dans Christiano, 2003b, p. 321-349.
—— (1988). « Equal Opportunity and Moral Arbitrariness », dans Bowie, N. (dir.), *Equal Opportunity*, Boulder, Westview.
—— (1989). *Theories of Justice. A Treatise on Social Justice. Vol. I,* London, Hemel Hempstead, Harvester Wheatsheaf.

—— (1991) *Liberty and Justice: Essays in Political Theory. Vol. II*, Oxford, Oxford University Press.
—— (1995). *Justice as Impartiality. A Treatise on Social Justice. Vol. II,* Oxford, Oxford University Press.
—— (1996). « A Commitment to Impartiality: Some Comments on the Comments », *Political Studies*, 44, p. 328-342.
—— (1998). « International Society from a Cosmopolitan Perspective », dans Brown, G. & Held, D. (dir.), *The Cosmopolitanism Reader*, Cambridge, Polity Press, p. 100-113.
—— (1999). « An Interview with Professor Brian Barry », *Cogito*, 13/2, p. 77-85.
—— (2001). *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
—— (2005). *Why Social Justice Matters*, Cambridge, Polity Press.
Bartels, L. (2008). *Unequal Democracy: The Political Economy of the New Gilded Age*, Princeton, Princeton University Press.
Bearden, J. N. (2001). « Ultimatum Bargaining Experiments: The State of the Art », manuscrit non publié, [http://darkwing.uoregon.edu/~harbaugh/Readings/Bargaining/UltimatumReview.pdf].
Becker, L. (2005). « Reciprocity, Justice, and Disability », *Ethics*, 116/1, p. 9-39.
Beerbohm, E. (2012). *In Our Name: The Ethics of Democracy*, Princeton, Princeton University Press.
Beitz, C. (1989). *Political Equality: An Essay in Democratic Theory*, Princeton, Princeton University Press.
Bell, D. (2015). *The China Model: Political Meritocracy and the Limits of Democracy*, Princeton, Princeton University Press.
Bell, D. & Mo, Y. (2014). « Harmony in the World 2013: The Ideal and the Reality », *Social Indicators Research*, 118/2, p. 797-818.
Ben-Bassat, A. & Dahan, M. (2008). « Social Rights in the Constitution and in Practice », *Journal of Comparative Economics*, 36, p. 103-119.
Benhabib, S. (1986). « The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controversy and Feminist Theory », *Praxis International*, 5/4, p. 402-424.
—— (2004). *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge, Cambridge University Press.
Benn, S. & Peters, R. (1959). *Social Principles and the Democratic State*, Londres, George Allen & Unwin Ltd.
Bentham, J. (1843). « Of Publicity », dans Bowring, J. (éd.), *The Works of Jeremy Bentham*, Édimbourg, William Tait, p. 310-317.
Bergounioux, A. & Manin, B. (1979). *La social-démocratie ou le compromis*, Paris, PUF.
Berten, A., da Silveira, P. & Pourtois, H. (1997) (éd.), *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF.

Birnbaum, S. (2012). *Basic Income Reconsidered: Social Justice, Liberalism, and the Demands of Equality*, New York, Palgrave Macmillan.

Blondiaux, L. (2007). « Faut-il se débarrasser de la notion de compétence politique ? Retour critique sur un concept classique de la science politique », *Revue française de science politique*, 57/6, p. 759-774.

—— (2008). *Le nouvel esprit de la démocratie. Actualité de la démocratie participative*, Paris, Seuil.

Bobbio, N. (1984). *Le futur de la démocratie*, Paris, Seuil, 2007.

—— (1991). *Libéralisme et démocratie*, Paris, Cerf, 1996.

—— (1995). *Droite et gauche. Essai sur une distinction politique*, Paris, Seuil, 1996.

Bohman, J. (1997). « Deliberative Democracy and Effective Social Freedom: Capabilities, Resources and Opportunities », dans Bohman, J. & Rehg, W. (dir.), *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, Cambridge (Mass.), MIT Press.

—— (2007). *Democracy across Borders: From* Dêmos *to* Demoi, Cambridge (Mass.), MIT Press.

Boix, C. (2003). *Democracy and Redistribution*, Cambridge, Cambridge University Press.

Boudon, R. (1979). *La logique du social. Introduction à l'analyse sociologique*, Paris, Hachette.

Bouillon, P. (2017). « L'empathie peut-elle s'apprendre à l'école ? », *Le Soir*, 1er février 2017.

Bourg, D. & Whiteside, K. (2010). *Vers une démocratie écologique*, Paris, Seuil.

Bourg, D., Bétaille, J., Blondiaux, L., Cohendet, M.-A., Fourniau, J.-M., François, B., Marzolf, P. & Sintomer, Y. (2011). *Pour une 6e République écologique*, Paris, Odile Jacob.

Bouricius, T. (2013). « Democracy through Multi-Body Sortition: Athenian Lessons for the Modern Day », *Journal of Public Deliberation*, 9/1.

Bouvier, A. (2007). « Démocratie délibérative, démocratie débattante, démocratie participative », *Revue européenne des sciences sociales*, 45, p. 5-34.

Bowler, S., Donovan, T. & Karp, J. (2007). « Enraged or Engaged? Preferences for Direct Citizen Participation in Affluent Democracies », *Political Research Quarterly*, 60/3, p. 351-362.

Bowles, S. (2006). « Egalitarian Redistribution in Globally Integrated Economies », dans Bardhan, Bowles & Wallerstein, 2006, p. 120-147.

Bowles, S. & Gintis, H. (2008). « L'idéal d'égalité appartient-il au passé ? Homo reciprocans versus Homo œconomicus », *Revue du MAUSS*, 31/1, p. 209-241.

Brennan, G. & Pettit, P. (1990). « Unveiling the Vote », *British Journal of Political Science*, 20/3, p. 311-333.

Brennan, J. (2011). *The Ethics of Voting*, Princeton, Princeton University Press.

—— (2016). *Against Democracy,* Princeton, Princeton University Press.

Brettschneider, C. (2006). *Democratic Rights: The Substance of Self-Government*, Princeton, Princeton University Press.

Brighouse, H. & Fleurbaey, M. (2008). « Democracy and Proportionality », *Journal of Political Philosophy*, 18/2, p. 137-155.

Brundenius, C. (2009). « Revolutionary Cuba at 50: Growth with Equity Revisited », *Latin American Perspectives*, 36/2, p. 31-48.

Buchler, J. (1954). « What Is a Discussion? », *The Journal of General Education*, 8/1, p. 7-17.

Buchstein, H. (2015). « Public Voting and Political Modernization: Different Views from the Nineteenth Century and New Ideas to Modernize Voting Procedures », dans Elster, 2015, p. 15-51.

Buchstein, H. & Hein, M. (2010). « Randomizing Europe: The Lottery as a Political Instrument for a Reformed European Union », dans Delannoi & Dowlen, 2010.

Burns, N., Schlozman, K. & Verba, S. (2001). *The Private Roots of Public Action: Gender, Equality, and Political Participation*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

Cadwalladr, C. (2017). « Robert Mercer: the big data billionaire waging war on mainstream media », *The Observer*, 26 février 2017, [https://www.theguardian.com/politics/2017/feb/26/robert-mercer-breitbart-war-on-media-steve-bannon-donald-trump-nigel-farage]

Callenbach, E. & Phillips, M. (1985). *A Citizen Legislature*, Berkeley, Banyan Tree Books.

Caluwaerts, D. & Reuchamps, M. (2014). « Facts, figures and some lessons from an experience of deliberative democracy in Belgium », dans *The Malaise of Electoral Democracy and What to Do About It*, Re-Bel e-book n°14, Bruxelles, The Re-Bel Initiative, p. 10-33.

Campbell, T., Ewing, K. D. & Tomkins, A. (2011). *The Legal Protection of Human Rights: Sceptical Essays*, Oxford, Oxford University Press.

Caplan, B. (2006). *The Myth of the Rational Voter: Why Democracies Choose Bad Policies*, Princeton, Princeton University Press.

Carens, J. (1981). *Equality, Moral Incentives and the Market*, Chicago, University of Chicago Press.

—— (2000). *Culture, Citizenship, and Community: A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness*, Oxford, Oxford University Press.

Casal, P. (2007). « Why Sufficiency Is Not Enough », *Ethics*, 117/2, p. 296-326.

—— (2011). « Love not War: On the Chemistry of Good and Evil », dans Gosseries, A. & Vanderborght, Y., *Arguing About Justice: Essays for Philippe Van Parijs*, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, p. 145-155.

Cassiers, I. (2011) (dir.). *Redéfinir la prospérité. Jalons pour un débat public,* Paris, Éditions de l'Aube.

Castel, R. (2013). « Salariat ou revenu d'existence ? Lecture critique d'André Gorz », *La Vie des idées*, 6 décembre 2013, [http://www.laviedesidees.fr/Salariat-ou-revenu-d-existence.html].

Castoriadis, C. (1979). « Socialisme et société autonome », dans *Le contenu du socialisme*, Paris, Union générale d'Éditions.

Cato, M. (2009). *Green economics: An Introduction to Theory, Policy and Practice*, Londres, Earthscan.

CEVIPOF (2017). « Baromètre de la confiance politique – vague 8 », 17 janvier 2017, [http://www.cevipof.com/fr/le-barometre-de-la-confiance-politique-du-cevipof/rapports/defiance/].

Chambers, S. (2004). « Behind Closed Doors: Publicity, Secrecy, and the Quality of Deliberation », *Journal of Political Philosophy*, 12/4, p. 389-410.

Chavel, S. (2011). *Se mettre à la place d'autrui. L'imagination morale*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.

Cheibub, J. A. & Przeworski, A. (1999). « Democracy, Elections, and Accountability for Economic Outcomes », dans Przeworski, Stokes & Manin, 1999, p. 222-249.

Christiano, T. (2003a). « An Argument for Democratic Equality », dans Christiano, 2003b, p. 39-68.

—— (2003b). *Philosophy & Democracy: An Anthology*, Oxford, Oxford University Press.

—— (2003c). « Is Democracy Merely a Means to Social Justice? », dans Reeve, A. & Williams, A. (dir.), *Real Libertarianism Assessed: Political Theory after Van Parijs*, New York, Palgrave Macmillan, p. 172-200.

—— (2008). *The Constitution of Equality: Democratic Authority and Its Limits*, Oxford, Oxford University Press.

—— (2015). « Legitimacy and the International Trade Regime », *San Diego Law Review*, 52, p. 983-1014.

Christiano, T. & Braynen, W. (2008). « Inequality, Injustice and Levelling Down », *Ratio*, 21/4, p. 392-420.

Cohen, E., Grunberg, G. & Manin, B. (2016). « Le referendum, un instrument défectueux », *Telos*, 13 juillet 2016, [http://www.telos-eu.com/fr/vie-politique/le-referendum-un-instrument-defectueux.html].

Cohen, G. A. (1978). *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, Oxford, Oxford University Press.

—— (1999). « Expensive Tastes and Multiculturalism », dans Bhargava, R., Bagchi, A. K. & Sudarshan, R. (dir.), *Multiculturalism, Liberalism, and Democracy*, Delhi, Oxford University press, p. 80-100.

—— (2000). *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?* Cambridge (Mass.), Harvard University Press. Trad. fr. *Si tu es pour l'égalité, pourquoi es-tu si riche ?*, Paris, Hermann, 2010.

—— (2008). *Rescuing Justice and Equality*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

—— (2009). *Pourquoi pas le socialisme ?*, Paris, L'Herne, 2010.

—— (2011). *On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy*, Princeton, Princeton University Press.

Cohen, J. (1986). « An Epistemic Conception of Democracy », *Ethics*, 97/1, p. 26-38.
—— (1989). « Deliberation and Democratic Legitimacy », dans Bohman, J. & Rehg, W. (dir.), *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1997, p. 67-92.
—— (1999). « Reflections on Habermas on Democracy », *Ratio Juris*, 12/4, p. 385-416.
Cohen, J. & Fung, A. (2011). « Le projet de la démocratie radicale », *Raisons politiques*, 42/2, p. 115-130.
Cohen, S. (2001). *Failed Crusade: America and the Tragedy of post-Communist Russia*, New York, W. Norton & Company.
Colliot-Thélène, C. (2010). *La démocratie sans* demos*,* Paris, PUF.
—— (2014). « Quel est le peuple du populisme ? », dans Colliot-Thélène, C. & Guénard, F., *Peuples et populisme*, Paris, PUF, p. 5-26.
Constant, B. (1806). *Principes de politique applicables à tous les gouvernements*, Genève, Droz, 1980.
Costa, O. & Magnette, P. (2003). « Idéologies et changement institutionnel dans l'Union européenne. Pourquoi les gouvernements ont-ils constamment renforcé le Parlement européen », *Politique européenne*, 9, p. 49-75.
Cottingham, J. (1986). « Partiality, Favouritism and Morality », *The Philosophical Quarterly*, 36/144, p. 357-373.
Courant, D. (2018). « Thinking Sortition: Modes of Selection, Deliberative Frameworks and Democratic Principles », dans Gastil & Wright, 2018.
Crisp, R. (2003). « Equality, Priority, and Compassion », *Ethics*, 113/4, p. 745-763.
Cronin, T. (1989). *Direct Democracy: The Politics of Initiative, Referendum and Recall*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
Crouch, C. (2005). *Post-démocratie*, Paris, Diaphane, 2013.
Cunningham, F. (1987). *Democratic Theory and Socialism*, Cambridge, Cambridge University Press.
Dagger, R. (1997). *Civic Virtues: Rights, Citizenship, and Republican Liberalism*, Oxford, Oxford University Press.
D'Agostino, F. (1996), « Original Position », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2014), Zalta, E. (éd.), [http://plato.stanford.edu/entries/original-position].
Dahl, R. (1956). *A Preface to Democratic Theory* (expanded edition), Chicago, The University of Chicago Press, 2006.
—— (1970). *After the Revolution? Authority in a Good Society*, New Haven, Yale University Press, 1990.
—— (1989). *Democracy and its Critics*, New Haven, Yale University Press.
Dalton, R. (1999). « Political Support in Advanced Industrial Democracies », dans Norris, 1999, p. 57-77.
Dalton, R. & Wattenberg, M (dir.) (2000). *Parties without Partisans: Political Change in Advanced Industrial Democracies*, New York, Oxford University Press.

Damgaard Thaysen, J. & Albertsen, A. (2017). « When Bad Things Happen to Good People: Luck Egalitarianism and Costly Rescues », *Politics, Philosophy & Economics*, 16/1, p. 93-112.

Dasgupta, P. & Maskin, E. (1999). « Democracy and Other Goods », dans Shapiro & Hacker-Cordón, 1999, p. 69-90.

de Briey, L. (2013). « Multiculturalisme libéral vs. Interculturalisme républicain », *La Revue Tocqueville*, 34/1, p. 89-119.

de Duve, C. (2009). *Génétique du péché originel. Le poids du passé sur l'avenir de la vie*, Paris, Odile Jacob.

Dejours, C. (1998). *Souffrance en France. La banalisation de l'injustice sociale*, Paris, Seuil.

Delannoi, G. & Dowlen, O. (2010). *Sortition: Theory and Practice*, Exeter, Imprint Academic.

Délhoye, Y. & Ihl, O. (2008). *L'acte de vote*, Paris, Presses de Science Po.

Dermine, E. (2014). « Activation Policies for the Unemployed and the International Human Rights Case Law on the Prohibition of Forced Labour », dans Dermine & Dumont, 2014.

Dermine, E. & Dumont, D. (2014). *Activation Policies for the Unemployed, the Right to Work and the Duty to Work*, Bruxelles, Peter Lang.

Dewey, J. (1927). *The Public and its Problems*, Athens (Ohio), Swallow Press, 1991.

De Wispelaere, J. & Morales, L. (2015). « The stability of basic income: A constitutional solution for a political problem? », *Journal of Public Policy*, 36/4, p. 521-545.

Diamond, J. (2005). *Effondrement. Comment les sociétés décident de leur disparition ou de leur survie*, Paris, Gallimard, 2006.

Docquier, F., Ozden, C. & Peri, G. (2014). « The Labour Market Effects of Immigration and Emigration in OECD Countries », *The Economic Journal*, 124, p. 1106-1145.

Doepke, M. & Schneider, M. (2005). « Real Effects of Inflation through the Redistribution of Nominal Wealth », Federal Reserve Bank of Minneapolis, Research Department Staff Report 355.

Dostie-Proulx, P.-L. (2017). *La théorie évaluative de John Dewey*, Université catholique de Louvain, thèse de doctorat.

Dowding, K., Goodin, R. & Pateman, C. (2004). *Justice and Democracy: Essays for Brian Barry*, Cambridge, Cambridge University Press.

Doyle M. (1983). « Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs », *Philosophy & Public Affairs*, 12/3, p. 205-235.

Dubet, F. (2004). *L'école des chances. Qu'est-ce qu'une école juste ?*, Paris, Seuil.

—— (2006). *Injustices. L'expérience des inégalités au travail*, Paris, Seuil.

—— (2010). *Les places et les chances. Repenser la justice sociale*, Paris, Seuil.

Dubet, F. & Vérétout, A. (2001). « Une réduction de la rationalité de l'acteur. Pourquoi sortir du RMI ? », *Revue française de sociologie*, 42/3, p. 407-436

Dumont, D. (2011). « Activation rime-t-elle nécessairement avec stigmatisation ? Une mise en perspective critique du procès de l'État social actif », *Droit et Société*, 78, p. 447-471.

—— (2012). *La responsabilisation des personnes sans emploi en question. Une étude critique de la contractualisation des prestations sociales en droit belge de l'assurance chômage et de l'aide sociale*, Bruxelles, La Charte.

—— (2013). « Dégressivité accrue des allocations de chômage *versus* principe de *standstill* », *Journal des tribunaux*, 6541, p. 769-776.

Dupuy, J.-P. (1992). *Le sacrifice et l'envie. Le libéralisme aux prises avec la justice sociale*, Paris, Calmann-Lévy.

Durand, G. & Fabre, M. (2014) (dir.). *Éducation et minimalisme moral*, numéro spécial de *Recherches en éducation*.

Dür, A., Bernhagen, P. & Marshall, D. (2015). « Interest Group Success in the European Union: When (and Why) Does Business Lose? », *Comparative Political Studies*, 48/8, p. 951-983.

Dworkin, R. (1977). *Taking Rights Seriously*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1978.

—— (1985). *A Matter of Principle*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

—— (1996a). *Freedom's Law: The Moral Reading of the American Constitution*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

—— (1996b). « The Curse of American Politics », *New York Review of Books*, 17 octobre 1996, p. 19-24.

—— (2000) *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

—— (2006). *Is Democracy Possible Here? Principles for a New Political Debate*, Princeton, Princeton University Press.

—— (2011). *Justice for Hedgehogs*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

Elchardus, M. (2011). « Classical Republicanism and the Contemporary Voter: An Empirical Cultural Sociology of the Relationship between the Private Realm and the Public Sphere », *Poetics*, 39, p. 407-425.

Elster, J. (1984). *Ulysses and the Sirens: Studies in Rationality and Irrationality*, Cambridge, Cambridge University Press.

—— (1986). « The Market and the Forum: Three Varieties of Political Theory », dans Elster, J. & Hylland, A., *Foundations of Social Choice Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 102-132.

—— (1994). « Argumenter et négocier dans deux Assemblées constituantes », *Revue française de science politique*, 44/2, p. 187-256.

—— (1999). « Accountability in Athenian Politics », dans Przeworski, Stokes & Manin, 1999, p. 253-278.

—— (2005). « L'usage stratégique de l'argumentation », *Négociations*, 2/4, p. 59-82.

—— (2009a). *Le désintéressement. Traité critique de l'homme économique I,* Paris, Seuil.

—— (2009b). *Agir contre soi. La faiblesse de volonté,* Paris, Odile Jacob.

—— (2012). « The Optimal Design of a Constituent Assembly », dans Elster & Landemore, 2012, p. 148-172.
—— (2013). *Securities against Misrule: Juries, Assemblies, Elections*, Cambridge, Cambridge University Press.
—— (2015) (dir.) *Secrecy and Publicity in Votes and Debates*, Cambridge, Cambridge University Press.
Elster, J. & Landemore, H. (2012) (dir.) *Collective Wisdom: Principles and Mechanisms*, Cambridge, Cambridge University Press.
Ely, J. H. (1980). *Democracy and Distrust: A Theory of Judicial Review*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
Engelen, B. & Nys, T. (2013). « Against the Secret Ballot: Toward a New Proposal for Open Voting », *Acta Politica*, 48, p. 490-507.
Englert, M. (2007). *L'impact de la croissance économique sur la pauvreté et l'inégalité. Approches théoriques et empiriques générales et application au cas des pays à revenu élevé*, Université libre de Bruxelles, mémoire de master.
Esping-Andersen, G. (1990). *Les trois mondes de l'État-providence. Essai sur le capitalisme moderne*, Paris, PUF, 1999.
—— (2012). « Igualdad con una burguesía feliz. La vía socialdemócrata hacia la igualdad », dans Przeworski, A. & Sánchez-Cuenca, I. (dir.) *Democracia y Socialdemocracia*, Madrid, Centro de estudios políticos y constitucionales, p. 241–266.
Estlund, D. (2000). « Jeremy Waldron on *Law and Disagreement* », *Philosophical Studies*, 99, p. 111-128.
—— (2008). *Democratic Authority: A Philosophical Framework*, Princeton, Princeton University Press.
—— (2010). « Democracy Counts: Should Rulers Be Numerous? », *Raison publique*, [https://www.raison-publique.fr/article319.html].
Fabre, C. (2000). *Social Rights under the Constitution: Government and the Decent Life*, Oxford, Oxford University Press.
Feddersen, T., Gailmard, S. & Sandroni, A. (2009). « Moral Bias in Large Elections: Theory and Experimental Evidence », *American Political Science Review*, 103/2, p. 175-192.
Fellowes, R. (1818). *The Rights of Property Vindicated, against the Claims of Universal Suffrage; with an Analysis of the Principle of Property, and New Views of Constitutional Interest and General Policy*, Londres, Warnard and Farley.
Feltham, B. & Cottingham, J. (2011). *Partiality and Impartiality: Morality, Special Relationships, and the Wider World*, Oxford, Oxford University Press.
Ferejohn, J. (2015). « Secret Votes and Secret Talk », dans Elster, 2015, p. 230-247.
Ferejohn, J. & Rosenbluth, F. (2009) « Electoral Representation and the Aristocratic Thesis », dans Shapiro, I. (dir.), *Political Representation*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 271-303.
Ferry, J.-M. (1991a). *Les puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine. T. I. Le sujet et le verbe*, Paris, Cerf.

—— (1991b). *Les puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine. T. II. Les ordres de la reconnaissance*, Paris, Cerf.
—— (1994). *Philosophie de la communication. T. II. Justice politique et démocratie procédurale*, Paris, Cerf.
—— (1996). *L'éthique reconstructive,* Paris, Cerf.
—— (2009). « L'éthique reconstructive comme éthique de la responsabilité politique », *Raison publique*, 10.
—— (2010). *La religion réflexive*, Paris, Cerf.
Fishkin, J. (2009). *When the People Speak: Deliberative Democracy and Public Consultation*, New York, Oxford University Press.
Fleischacker, S. (2004). *A Short History of Distributive Justice*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
Fleurbaey, M. (2006). *Capitalisme ou démocratie ? L'alternative du XXIe siècle*, Paris, Grasset.
—— (2008). *Fairness, Responsibility and Welfare*, Oxford, Oxford University Press.
Foa, R. & Mounk, Y. (2015). « Across the Globe, a Growing Disillusionment with Democracy », *The New York Times*, 15 septembre 2015.
Føllesdal, A. (1998). « Survey article: Subsidiarity », *Journal of Political Philosophy*, 6/2, p. 190-218.
—— (2017). « Building Democracy at the Bar: The European Court of Human Rights as an Agent of Transitional Cosmopolitanism », *Transnational Legal Theory*, à paraître.
Fontan, C. (2016). « Banques centrales et inégalités économiques », *La Vie des idées*, 21 juin 2016, [http://www.laviedesidees.fr/Banques-centrales-et-inegalites-economiques.html].
Forsé, M. & Parodi, M. (2004). *La priorité du juste. Éléments pour une sociologie des choix moraux*, Paris, PUF.
—— (2007). « Perception des inégalités économiques et sentiment de justice sociale », *Revue de l'OFCE*, 102.
Forsé, M. (2014). « Une comparaison internationale à propos des principes de justice sociale », dans Dubet, F. (dir.), *Inégalités et justice sociale*, Paris, La Découverte, p. 108-129.
Forst, R. (2007). *The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice*, New York, Columbia University Press, 2012.
—— (2011). « Two Pictures of Justice », dans *Justification and Critique: Towards a Critical Theory of Politics*, Cambridge, Polity Press, 2014, p. 17-37.
Fournier, P., van der Kolk, H., Carty, R. K., Blais, A. & Rose, J. (2011). *When Citizens Decide: Lessons from Citizen Assemblies on Electoral Reform*, Oxford, Oxford University Press.
Frank, T. (2004). *What's The Matter with Kansas?*, New York, Metropolitan Books.
Frankfurt, H. (2015). *On Inequality*, Princeton, Princeton University Press.
Frase, P. (2011). « Four Futures », *Jacobin*, 13 décembre 2011, [https://www.jacobinmag.com/2011/12/four-futures/].

Fraser, N. (2005). *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, Paris, La Découverte.

—— (2009). *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*, New York, Columbia University Press.

Frazer, M. (2014). « Including the Unaffected », *Journal of Political Philosophy*, 22/4, p. 377-395.

Friedman, M. (1989). « The Impracticality of Impartiality », *Journal of Philosophy*, 86, p. 645-656.

Fung, A. (2005). « Deliberation before the Revolution: Toward an Ethic of Deliberative Democracy in an Unjust World », *Political Theory*, 33/3, p. 397-419.

G1000 (2012). *Rapport final. L'innovation démocratique mise en pratique*, Bruxelles.

Galland, O., Lemel, Y., Frénod, A. (2013). « La perception des inégalités en France. Essai d'explication », *Revue européenne des sciences sociales*, 51/1.

Gargarella, R. (2006). « Should Deliberative Democrats Defend the Judicial Enforcement of Social Rights? », dans Besson, S. & Martí, J. L. (2006). *Deliberative Democracy and its Discontents*, Aldershot, Ashgate Publishing, p. 233-252.

—— (2014). « 'We the People' Outside of the Constitution: The Dialogic Model of Constitutionalism and the System of Checks and Balances », *Current Legal Problems*, 67/1, p. 1-47.

Gargarella, R., Domingo, P. & Roux, T. (2006). *Courts and Social Transformations in New Democracies: An Institutional Voice for the Poor?*, Aldershot, Ashgate.

Gastil, J. (2000). *By Popular Demand: Revitalizing Representative Democracy through Deliberative Elections*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press.

Gastil, J. & Richards, R. (2013). « Making Direct Democracy Deliberative through Random Assemblies », *Politics & Society*, 41/2, p. 253-281.

Gastil, J. & Wright, E. O. (2018) (dir.), *Legislature by Lot*, New York, Verso, à paraître.

Gaus, G. (1996). *Justificatory Liberalism: An Essay on Epistemology and Political Theory*, Oxford, Oxford University Press.

Gauthier, D. (1986), *Morale et contrat. Recherches sur les fondements de la morale*, Sprimont, Mardaga, 2000.

Gearty, C. (2011). « Against Judicial Enforcement », dans Gearty & Mantouvalou, 2011.

Gearty, C. & Mantouvalou, V. (2011). *Debating Social Rights*, Oxford et Portland, Hart Publishing.

Gerber, A., Huber, G., Doherty, D. & Dowling, C. « Is There a Secret Ballot? Ballot Secrecy Perceptions and Their Implications for Voting Behaviour », *British Journal of Political Science*, 43, p. 77-102.

Gert, B. (2005). *Morality: Its Nature and Justification*, Oxford, Oxford University Press.

Gheaus, A. & Herzog, L. (2016). « The Goods of Work (Other than Money!) », *Journal of Social Philosophy*, 47/1, p. 70-89.
Giannetti, D. (2015). « Secret Voting in the Italian Parliament », dans Elster, 2015, p. 108-130.
Gibbard, A. (1991). « Constructing Justice », *Philosophy & Public Affairs*, 20/3, p. 264-279.
Gilens, M. & Page, B. (2014). « Testing Theories of American Politics: Elites, Interest Groups, and Average Citizens », *Perspective on Politics*, 12/3, p. 564-581.
Girard, C. (2011). « De la presse en démocratie. La révolution médiatique et le débat public », *La Vie des idées*, 11 octobre 2011, [http://www.laviedesidees.fr/De-la-presse-en-democratie.html].
—— (2014). « La règle de majorité en démocratie : équité ou vérité ? », *Raisons politiques*, 53, p. 107-137.
Girard, C. & Le Goff, A. (2010) (éd.). *La démocratie délibérative. Anthologie de textes fondamentaux*, Paris, Hermann.
Gonzáles-Ricoy, I. (2016). « Constitutionalizing Intergenerational Provisions », dans Gonzáles-Ricoy & Gosseries, 2016, p. 170-183.
Gonzáles-Ricoy, I. & Gosseries, A. (2016). *Institutions for Future Generations*, Oxford, Oxford University Press.
Goodin, R. (1988a). *Reasons for Welfare: The Political Theory of the Welfare State*, Princeton, Princeton University Press.
—— (1988b). « What is So Special about Our Fellow Countrymen? », *Ethics*, 98/4, p. 663-686.
—— (1992). *Motivating Political Morality*, Cambridge (Mass.), Blackwell.
—— (2003). *Reflective Democracy*, Oxford, Oxford University Press.
—— (2004). « Democracy, Justice and Impartiality », dans Dowding, Goodin & Pateman, 2004, p. 97-111.
—— (2007). « Why Social Justice Is Not All That Matters: Justice as the First Virtue », *Ethics*, 117/3, p. 413-432.
—— (2008). *Innovating Democracy: Democratic Theory and Practice After the Deliberative Turn*, Oxford, Oxford University Press.
Goodin, R. & List, C. (2001). « Epistemic Democracy: Generalizing the Condorcet Jury Theorem », *Journal of Political Philosophy*, 9, p. 277-306.
Goodwin, B. (1992). *Justice by Lottery*, Hemel Hempstead, Harvester Wheatsheaf.
Gosepath, S. (2001). « Equality », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2007), Zalta, E. (éd.), [http://plato.stanford.edu/entries/equality/].
Gosseries, A. (2004). *Penser la justice entre les générations. De l'affaire Perruche à la réforme des retraites*, Paris, Aubier.
—— (2005). « Publicity », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2010), Zalta, E. (éd.), [http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/publicity/].
—— (2006). « Libertarisme de gauche et hobbesianisme de gauche », *Raisons politiques,* 23, p. 47-67.

—— (2008). « Constitutions and Future Generations », *The Good Society*, 2, p. 32-37.
—— (2011). « Qu'est-ce que le suffisantisme ? », *Philosophiques*, 38/2, p. 465-491.
Gosseries, A. & Meyer, L. (2009) (dir.) *Intergenerational Justice*, Oxford, Oxford University Press.
Gosseries, A. & van Steenberghe, V. (2004). « Pourquoi des marchés de permis de polluer ? », *Regards économiques*, 21, p. 1-14.
Guerrero, A. (2014). « Against Elections: The Lottocratic Alternative », *Philosophy & Public Affairs*, 42/2, p. 135-178.
Guibet Lafaye, C. (2009). « Éducation à la citoyenneté et parité de participation », *Raison publique*, 11, p. 121-147.
Gutmann, A. (1987). *Democratic Education*, Princeton, Princeton University Press, 1999.
Gutmann, A. & Thompson, D. (1996). *Democracy and Disagreement*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
Habermas, J. (1973). *Raison et légitimité. Problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé*, Paris, Payot, 1978.
—— (1981). *Théorie de l'agir communicationnel. T. I et II*, Paris, Fayard, 1987.
—— (1983). *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, Paris, Cerf, 1986.
—— (1986). *Droit et morale. Tanner Lectures 1986*, Paris, Seuil, 1997.
—— (1989). « La souveraineté populaire comme procédure », dans Girard & Le Goff, 2010.
—— (1991). *De l'éthique de la discussion*, Paris, Cerf, 1992.
—— (1992). *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 1997.
—— (1995a). « La morale des visions du monde. "Raison" » et "vérité" dans le libéralisme politique de Rawls », dans Habermas & Rawls, 1995.
—— (1995b). *La Paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*, Paris, Cerf, 1996.
—— (1998). *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique*, Paris, Fayard, 2000.
—— (1999). *Vérité et justification*, Paris, Gallimard, 2001.
—— (2001a). « Constitutional Democracy: A Paradoxical Union of Contradictory Principles? », *Political Theory,* 9/6, p. 766-781.
—— (2001b). « Euroskepticism, Market Europe, or a Europe of (World) Citizens? », dans *Time of Transitions*, Cambridge, Polity Press, 2006.
—— (2006). « Political Communication in Media Society: Does Democracy Still Enjoy an Epistemic Dimension. The Impact of Normative Theory on Empirical Research », *Communication Theory*, 16, p. 411-426.
—— (2008). *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, Paris, Gallimard, 2011.
—— (2011). *La Constitution de l'Europe*, Paris, Gallimard, 2012.
Habermas, J. & Rawls, J. (1995). *Débat sur la justice politique*, Paris, Cerf, 2005.

Haidt, J. & Kesebir, S. (2010). « Morality », dans Fiske, S., Gilbert, D. & Lindzey, G. (dir.), *Handbook of Social Psychology*, Hoboken, John Wiley & Sons, Inc.

Hamilton, A., Madison, J. & Jay, J. *The Federalist Papers*, New York, Palgrave Macmillan, 2009.

Hardin, G. (1968). « The tragedy of the commons », *Science*, 162/3859, p. 1243-1248.

Hare, R. (1961). *The Language of Morals*, Oxford, Clarendon Press.

Harvey, P. (2014). « Securing the Right to Work and Income Security », dans Dermine & Dumont, 2014, p. 223-254.

Hay, C. (2007). *Why We Hate Politics*, Cambridge, Polity Press.

Hayek, F. (von) (1982). *Law, Legislation and Liberty: A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*, Londres, Routledge.

Hazan, E. & Kamo (2013). *Premières mesures révolutionnaires*, Paris, La Fabrique.

Heath, J. (2006). « On the Scope of Egalitarian Justice », *Les Ateliers de l'éthique*, 1/1, p. 21-41.

—— (2009). *L'économie sans tabous. Petit traité à l'usage des détracteurs du capitalism*e, Paris, Naïve, 2010.

—— (2014). « On the Very Idea of a Just Wage », manuscrit non publié.

Henrich, J. et al. (2005), « "Economic man" in cross-cultural perspective: Behavioral experiments in 15 small-scale societies », *Behavioral and Brain Sciences*, 28, p. 795-855.

Henry, M. (1996). *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil.

Herla, A. (2013). « La discussion philosophique en classe : une pratique de l'émancipation ? », *Tracés*, 25, p. 103-123.

Herne, K. & Mård, T. (2008). « Three Versions of Impartiality: An Experimental Investigation », *Homo oeconomicus*, 25/1, p. 27-53.

Hirschl, R. (2000). « The Political Origins of Judicial Empowerment Through Constitutionalization: Lessons from Four Constitutional Revolutions », *Law & Social Inquiry*, 25/1, p. 91-149.

Hirschman, A. (1977). *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*, Princeton, Princeton University Press.

—— (1988). « Two Hundred Years of Reactionary Rhetoric: the Case of the Perverse Effect », *The Tanner Lectures on Human Values*.

Hirtt, N., Kerckhofs, J-P. & Schmetz, P. (2015). *Qu'as-tu appris à l'école ? Essai sur les conditions éducatives d'une citoyenneté critique*, Bruxelles, Aden.

Höffe, O. (1991). *La justice politique. Fondement d'une philosophie critique du droit et de l'État*, Paris, PUF.

Holmes, S. & Sunstein, C. (1999). *The Cost of Rights: Why Liberty Depends on Taxes*, New-York, Norton.

Hong, L. & Page, S. (2012). « Some Microfoundations of Collective Wisdom », dans Elster & Landemore, 2012, p. 56-71.

Honneth, A. (1992). *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, 2000.

—— (2005). *La réification. Petit traité de Théorie critique*, Paris, Gallimard, 2007.

Horowitz, D. (2000). « Constitutional design: An oxymoron? », dans Shapiro, I. & Macedo, S. (dir.), *Designing democratic institutions*, Nomos XLII, p. 253-284.

Hunyadi, M. (1990). « Une morale post-métaphysique. Introduction à la théorie morale de Jürgen Habermas », *Revue de théologie et de philosophie*, 122, p. 467-483.

—— (2008). *Morale contextuelle*, Québec, Les Presses de l'Université Laval.

—— (2012). *L'homme en contexte. Essai de philosophie morale*, Paris, Cerf.

—— (2015). « Habermas : les limites politiques de la philosophie sociale », *Esprit*, 8, p. 80-93.

Hurley, S. (2003). *Justice, Luck, and Knowledge*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

Hytten, K. (2015). « Ethics in Teaching for Democracy and Social Justice », *Democracy & Education*, 23/2, p. 1-10.

Inglehart, R. (1999). « Postmodernization Erodes Respect for Authority, but Increases Support for Democracy », dans Norris, 1999, p. 236-256.

Jackson, B. (2005). « The Conceptual History of Social Justice », *Political Studies Review*, 3, 356-373.

Jackson, T. (2009). *Prosperity without Growth: Economics for a Finite Planet*, Londres, Earthscan.

Jacobs, K. (2014). « The promises and pitfalls of the European Citizens' Initiative », *The Malaise of Electoral Democracy and What to Do About It*, Re-Bel e-book n°14, Bruxelles, The Re-Bel Initiative, p. 34-45.

Jacquet, V. (2017). « Explaining Non-Participation in Deliberative Mini-Publics », *European Journal of Political Research*, à paraître.

Jonas, H. (1979). *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Flammarion, 1998.

Jost, J. & Kay, A. (2010). « Social Justice: History, Theory, and Research », dans Fiske, S., Gilbert, D. & Lindzey, G. (dir.), *Handbook of Social Psychology*, Hoboken, John Wiley & Sons, Inc.

Kane, J. (1996a), « Justice, Impartiality, and Equality », *Political Theory* 24/3, p. 375-393.

—— (1996b) « Reply to Sen », *Political Theory* 24/3, p. 401-406.

Kant, I. (1785). *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Delagrave, 1969.

Kasara, K. & Suryanarayan, P. (2015). « When Do the Rich Vote Less than the Poor and Why? Explaining Turnout Inequality across the World », *American Journal of Political Science*, 59/3, p. 613-627.

Kekes, J. (1981). « Morality and Impartiality », *American Philosophical Quarterly*, 18/4, p. 295-303.

Keller, H. (2014). « Formes électorales et conception de la communauté dans les communes italiennes (12e-14e siècle) », *Revue française de science politique*, 64/6, p. 1083-1107.

Kelly, T. E. (1986). « Discussing Controversial Issues: Four Perspectives on the Teacher's Role », *Theory & Research in Social Education*, 14/2, p. 113-138.

Kelsen, H. (1929). *La démocratie. Sa nature – sa valeur*, Paris, Economica, 1988.
Kinder, D. & Kiewiet, R. (1981). « Sociotropic Politics: The American Case », *British Journal of Political Science*, 11, p. 129-161.
Kollock, P. (1997). « Tansforming Social Dilemmas: Group Identity and Co-operation », dans Danielson, P., *Modeling Rationality, Morality, and Evolution*, Oxford, Oxford University Press.
Kymlicka, W. (1989). « Liberal Individualism and Liberal Neutrality », *Ethics*, 99/4, p. 883-905.
—— (1990). *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, Oxford, Oxford University Press.
—— (1995). *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Oxford University Press.
—— (2002). *Contemporary Political Philosophy: An Introduction* (2e éd.), Oxford, Oxford University Press.
Laborde, C. (2008). *Critical Republicanism: The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.
Lacroix, J. (2001). *Michaël Walzer. Le pluralisme et l'universel*, Paris, Michalon.
Lafont, C. (2015). « Deliberation, Participation, and Democratic Legitimacy: Should Deliberative Mini-Publics Shape Public Policy? », *Journal of Political Philosophy*, 23/1, p. 40-63.
Landemore, H. (2013a). *Democratic Reason: Politics, Collective Intelligence, and the Rule of the Many*, Princeton, Princeton University Press.
—— (2013b). « Pourquoi le grand nombre est plus intelligent que le petit nombre, et pourquoi il faut en tenir compte », *Philosophiques*, 40/2, p. 283-299.
—— (2013c). « Deliberation, Cognitive Diversity, and Democratic Inclusiveness: an Epistemic Argument for the Random Selection of Representatives », *Synthese*, 190, p. 1209-1231.
—— (2017). « Beyond the Fact of Disagreement? The Epistemic Turn in Deliberative Democracy », *Social Epistemology*, à paraître.
Landemore, H., Manin, B. & Urbinati, N. (2008). « La démocratie représentative est-elle réellement démocratique ? », *La Vie des idées*, 7 mars 2008, [http://www.laviedesidees.fr/La-democratie-representative-est.html].
Langford, M. (2008). « The Justiciability of Social Rights: From Practice to Theory », dans *Social Rights Jurisprudence: Emerging Trends in International and Comparative Law*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 3-45.
Larmore, C. (1990). « Political Liberalism », *Political Theory*, 18/3, p. 339-360.
—— (2013). « What Is Political Philosophy? », *Journal of Moral Philosophy*, 10/3, p. 276-306.
Laval, C. (2007). *L'homme économique. Essai sur les racines du néolibéralisme*, Paris, Gallimard.
LeDuc, L. (2006). « Referendums and Deliberative Democracy », manuscrit non publié, [http://paperroom.ipsa.org/papers/paper_5268.pdf].

Lefebvre, R. (2006). « Le socialisme français et la "classe ouvrière" », *Nouvelles FondationS*, 1, p. 64-75.

Le Grand, J. (1990). « Equity Versus Efficiency: The Elusive Trade-Off », *Ethics*, 100/3, p. 554-568.

Leleux, C. (2009). « La discussion à visée philosophique pour développer le jugement moral et citoyen ? », *Revue française de pédagogie*, 166, p. 71-87.

Leming, J. (1981). « On the Limits of Rational Moral Education », *Theory and Research in Social Education*, 9/1, p. 7-34.

Le Monde (2015). « Manuel Valls évoque "un apartheid territorial, social, ethnique" en France », 20 janvier 2015, [http://www.lemonde.fr/politique/article/2015/01/20/pour-manuel-valls-il-existe-un-apartheid-territorial-social-ethnique-en-france_4559714_823448.html].

Lenoble, J. (2011). « Concept de droit et théorie de la gouvernance », dans Lalonde, L. et Bernatchez, S. (dir.), *La place du droit dans la nouvelle gouvernance étatique*, Sherbrooke, Éditions RDUS.

Le Pen, M. (2016). « Réaction à l'élection de Donald Trump au JT de 20h », France 2, 9 novembre 2016, [https://youtu.be/zt9OzT-Uow8].

Le Soir (2016). « Brexit : le mensonge de Nigel Farage », 24 juin 2016, [http://www.lesoir.be/1249197/article/actualite/union-europeenne/2016-06-24/brexit-mensonge-nigel-farage].

Lessig, L. (2011). *Republic, Lost: How Money Corrupts Congress – and a Plan to Stop It*, New York, Twelve.

Lever, A. (2007). « Mill and the Secret Ballot: Beyond Coercion and Corruption », *Utilitas*, 19/3, p. 354-378.

—— (2015). « Privacy and Democracy: What the Secret Ballot Reveals », *Law, Culture and the Humanities*, 11/2, p. 164-183.

Leydet, D. (2002). « Représentation et présence : la démocratie représentative en question », *Politique et Sociétés*, 21/1, p. 67-88.

—— (2015). « Partisan Legislatures and Democratic Deliberation », *Journal of Political Philosophy*, 23/3, p. 235-260.

—— (2016). « Which Conception of Political Equality do Deliberative Mini-Publics Promote? », *European Journal of Political Theory*, à paraître.

Lipman, M. (1992). *Thinking in Education* (2e éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

Locke, J. (1690). *Second Treatise of Government*, Harlan Davidson, 1982.

Lodge, D. (1984). *Small World*, Londres, Secker & Warburg.

López-Guerra, C. (2011). « The Enfranchisement Lottery », *Politics, Philosophy & Economics*, 10/2, p. 211-233.

Loriaux, F. (2015) (dir.) *Le chômeur suspect. Histoire d'une stigmatisation*, Bruxelles, CARHOP/CRISP.

Lovett, F. (2013). *A General Theory of Domination and Justice*, Oxford, Oxford University Press.

MacIntyre, A. (1984). « Is Patriotism a Virtue? », The University of Kansas, Lindley Lecture.

MacKenzie, M. (2016). « A General-Purpose, Randomly Selected Chamber », dans Gonzáles-Ricoy & Gosseries, 2016, p. 282-298.

Mackie, G. (2008). « Deliberation, but Voting Too », dans Cavalier, R. (dir.), *Approaching Deliberative Democracy: Theory and Practice*, Carnegie Mellon University Press, 2011.

Maclure, J. & Taylor, C. (2010). *Laïcité et liberté de conscience*, Boréal.

MacMullen, I. (2015). *Civics Beyond Critics: Character Education in a Liberal Democracy*, Oxford, Oxford University Press.

Magalhães, P. (2013). « Explaining the Constitutionalization of Social Rights », dans Galligan, D. & Versteeg, M. (dir.), *Social and Political Foundations of Constitutions*, Cambridge, Cambridge University Press.

Mair, P. (2013). *Ruling the Void: The Hollowing of Western Democracy*, Londres, Verso.

Majone, G. (1996). « Regulatory Legitimacy », dans *Regulating Europe*, Londres, Routledge, p. 284-301.

Manent, P. (1987). *Histoire intellectuelle du libéralisme. Dix leçons*, Paris, Calmann-Lévy.

Manin, B. (1985). « Volonté générale ou délibération ? Esquisse d'une théorie de la délibération politique », *Le Débat*, 33, p. 72-94.

—— (1995). *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Flammarion, 2012.

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

—— (2015). « Why Open Voting in General Elections Is Undesirable », dans Elster, 2015, p. 209-214.

Mansbridge, J. (1980). *Beyond Adversary Democracy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1983.

Mansbridge, J., Bohman, J., Chambers, S., Christiano, T., Fung, A., Parkinson, J., Thompson, D. & Warren, M. (2012). « A Systemic Approach to Deliberative Democracy », dans Parkinson, J. & Mansbridge, J. (dir.), *Deliberative Systems: Deliberative Democracy at the Large Scale*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 1-26.

Mantouvalou, V. (2011). « In Support of Legalization », dans Gearty & Mantouvalou, 2011.

Maravall, J. M. (2016). *Demands on Democracy*, Oxford, Oxford University Press.

Marchetti, R. (2012). « Models of Global Democracy: In Defence of Cosmo-Federalism », dans Archibugi, D., Koenig-Archibugi, M. & Marchetti, R., *Global Democracy: Normative and Empirical Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press.

Marsh, J. (2001). *Unjust Legality: A Critique of Habermas's Philosophy of Law*, Oxford, Rowman & Littlefield.

Marshall, T. H. (1949). « Citizenship and Social Class », dans *Class, Citizenship and Social Development*, Westport, Greenwood, 1973.

Martí, J. L. (2006). « The Epistemic Conception of Deliberative Democracy Defended: Reasons, Rightness and Equal Political Autonomy », dans Besson, S. & Martí, J. L. (2006). *Deliberative Democracy and its Discontents*, Aldershot, Ashgate Publishing, p. 27-56.

—— (2013). « Why (Deliberative) Democracy Has Epistemic Value and Why It Is Not Enough to Justify It? », manuscrit non publié.

—— (2016). « Tres confusiones sobre los referéndums », *Agenda Pública*, 11 décembre 2016.

Marx, K. (1867). *Le Capital. Livre 1*, Paris, Flammarion, 1969.

McCarthy, T. (1978) *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge (Mass.), MIT Press.

—— (1994), « Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue », *Ethics*, 105/1, p. 44-63.

McCormick, J. (2011). *Machiavellian Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press.

McGann, A. (2006). *The Logic of Democracy: Reconciling Equality, Deliberation, and Minority Protection*, University of Michigan Press.

McTernan, E. (2016). « How to be a Responsibility-Sensitive Egalitarian: From Metaphysics to Social Practice », *Political Studies*, 64/3, p. 748-764.

Meade, J. (1995). *Full-Employment Regained? An Agathotopian Dream*, Cambridge, Cambridge University Press.

Mearsheimer, J. (2010). « Why is Europe Peaceful Today ? », *European Political Science*, 9/3, p. 387-397.

Meirieu, P. (1991). *Le choix d'éduquer. Éthique et pédagogie*, Paris, ESF, 2005.

Mendus, S. (2002). *Impartiality in Moral and Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.

Merrill, R. (2014). « Introduction », dans Merrill & Weinstock, 2014.

Merrill, R. & Weinstock, D. (2014). *Political Neutrality: A Re-Evaluation*, New York, Palgrave Macmillan.

Milanovic, B. (2016). *Global Inequality: A New Approach for the Age of Globalization*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

Mill, J.-S. (1861). « Considerations on Representative Government », dans *Three Essays*, Oxford, Oxford University Press, 1975. Trad. fr. *Considérations sur le gouvernement représentatif*, Paris, Gallimard, 2009.

—— (1863). *Utilitarianism*, Kitchener, Batoche Books, 2001.

Miller, D. (1978). « Democracy and Social Justice », *British Journal of Political Science*, 8/1, p. 1-19.

—— (1992). « Distributive Justice: What the People Think », *Ethics*, 102/3, p. 555-593.

—— (1995). *On Nationality*, Oxford, Oxford University Press.

Misak, C. (2000). *Truth, Politics, Morality: Pragmatism and Deliberation*, Londres, Routledge.

Mouffe, C. (2000). *The Democratic Paradox*, Londres, Verso.

Mueller, D., Tollison, R. & Willett, T. (1972). « Representative Democracy via Random Selection », *Public Choice*, 12/1, p. 57-68.

Murard, E. (2015). « Less Welfare or Fewer Foreigners? Immigrant Inflows and Public Opinion towards Redistribution and Migrations Policies », manuscrit non publié.

Mutz, D. (2006) *Hearing the Other Side: Deliberative* versus *Participatory Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press.

Myers, M. (1983). *The Soul of Modern Economic Man. Ideas of Self-Interest. Thomas Hobbes to Adam Smith*, Chicago, The University of Chicago Press.

Nadeau, C. (2005). « Étude socio-économique et politique : Cuba (1989-2005) », *Observatoire des Amériques*, [http://www.ieim.uqam.ca/IMG/pdf/dossier_cuba_05_03.pdf].

Nagel, T. (1979). « Equality », dans *Mortal Questions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 106-127.

—— (1986). *Le point de vue de nulle part*, Paris, Éditions de l'Éclat, 1993.

—— (1991). *Equality and Partiality*, New-York, Oxford University Press. Trad. fr. *Égalité et partialité*, Paris, PUF, 1994.

Narveson, J. & Sterba, J. (2010). *Are Liberty and Equality Compatible?*, Cambridge, Cambridge University Press.

Nelson, W. (1980). *On Justifying Democracy*, Londres, Routledge & Kegan Paul.

Neuberg, S., Kenrick, D. & Schaller, M. (2010). « Evolutionary Social Psychology », dans Fiske, S., Gilbert, D. & Lindzey, G. (dir.), *Handbook of Social Psychology*, Hoboken, John Wiley & Sons, Inc.

Nino, C. (1996). *The Constitution of Deliberative Democracy*, New Haven, Yale University Press.

Norris, P. (1999) (dir.) *Critical Citizens: Global Support for Democratic Governance*, New-York, Oxford University Press.

—— (2004): *Electoral Engineering: Voting Rules and Political Behavior*, Cambridge, Cambridge University Press.

Norris, P. & Lovenduski, J. (1995). *Political Recruitment: Gender, Race and Class in the British Parliament*, Cambridge, Cambridge University Press.

Norton, M. & Ariely, D. (2011). « Building a Better America – One Wealth Quintile at a Time », *Perspectives on Psychological Science*, 6/1, p. 9-12.

Nozick, R. (1974). *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Basil Blackwell.

Nussbaum, M. (2011). *Les émotions démocratiques. Comment former le citoyen du XXIe siècle ?*, Paris, Flammarion.

Oberman, K. (2015). « Poverty and Immigration Policy », *American Political Science Review*, 109/2, p. 239-251.

Offe, C. (1984). *Contradictions of the Welfare State*, Londres, Hutchinson & Co.

—— (1987). « Democracy against the Welfare State? Structural Foundations of Neoconservative Political Opportunities », *Political Theory*, 15/4, p. 501-537.

—— (1997). *Les démocraties modernes à l'épreuve*, Paris, L'Harmattan.

Ogien, A. (2015). « La démocratie comme revendication et comme forme de vie », *Raisons politiques*, 57, p. 31-47.
Ogien, R. (2014). « La morale minimale à l'école », dans Durand & Fabre, 2014, p. 13-24.
Olsaretti, S. (2009). « Responsibility and the Consequences of Choice », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 109/2, p. 165-188.
Olson, K. (2008) (dir.) *Adding Insult to Injury: Nancy Fraser Debates Her Critics*, Londres, Verso.
O'Neill, S. (1997). *Impartiality in Context: Grounding Justice in a Pluralist World*, New York, State University of New York Press.
Osborne, T. (2008). « MacIntyre, Thomism and the Contemporary Common Good », *Analyse & Kritik*, 30, p. 75-90.
Otsuka, M. (2010). « Justice as Fairness: Luck Egalitarian, Not Rawlsian », *The Journal of Ethics*, 14, p. 217-230.
Page, S. (2007). *The Difference: How the Power of Diversity Creates Better Groups, Firms, Schools, and Societies*, Princeton, Princeton University Press.
Panitch, V. (2011). « Basic Income, Decommodification and the Welfare State », *Philosophy and Social Criticism*, 37/8, p. 935-945.
Papadopoulos, I. (1998). *Démocratie directe*, Paris, Economica.
—— (2013). *Democracy in Crisis? Politics, Governance and Policy*, Londres, Palgrave Macmillan.
Parfit, D. (1997). « Equality and Priority », *Ratio*, 10/3, p. 202-221.
Parkinson, J. (2006). *Deliberating in the Real World: Problems of Legitimacy in Deliberative Democracy*, Oxford, Oxford University Press.
Pasquino, P. (2011). « La minorité décisive. Le paradoxe de la démocratie majoritaire », *La Vie des idées*, 2 décembre 2011, [http://www.laviedesidees.fr/Le-peuple-en-democratie.html].
Pateman, C. (1970). *Participation and Democratic Theory*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
Patten, A. (2014). *Equal Recognition: The Moral Foundations of Minority Rights*, Princeton, Princeton University Press.
Peonidis, P. (2013). *Democracy as Popular Sovereignty*, Lanham, Lexington Books.
Perelman, C. (1972). *Justice et raison*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles.
Peter, F. (2007). « Democratic Legitimacy and Proceduralist Social Epistemology », *Politics, Philosophy & Economics*, 6/3, p. 329-353.
—— (2010). « Political Legitimacy », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2016), Zalta, E. (éd.), [http://plato.stanford.edu/entries/legitimacy/].
—— (2013). « The Procedural Epistemic Value of Deliberation », *Synthese*, 190/7, p. 1253-1266.
Pettit, P. (1997). *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Oxford University Press.
—— (1999). « Republican Freedom and Contestatory Democratization », dans Shapiro & Hacker-Cordón, 1999, p. 163-190.

—— (2000). « Democracy: Electoral and Contestatory », dans Shapiro I. & Macedo S. (dir.), *Nomos XLII: Designing Democratic Institutions*, New York, New York University Press, p. 105-146.
—— (2004). « The Common Good », dans Dowding, Goodin & Pateman, 2004, p. 150-169.
—— (2006). « Depoliticizing Democracy », dans Besson, S. & Martí, J. L. (dir.) *Deliberative Democracy and its Discontents*, Aldershot, Ashgate Publishing, p. 93-105.
—— (2012). *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press.
Phillips, A. (1995). *The Politics of Presence*, Oxford, Oxford University Press.
Piaget, J. (1964). *Six études de psychologie*, Genève, Denoël/Gonthier.
Piff, P., Stancato, D., Côté, S., Mendoza-Denton, R. & Keltner, D. (2012). « Higher Social Class Predicts Increased Unethical Behavior », *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 109/11, p. 4086-4091.
Piketty, T. (1995). « Social Mobility and Redistributive Politics », *The Quarterly Journal of Economics*, 110/3, p. 551-584.
—— (2013). *Le capital au XXIe siècle*, Paris, Seuil.
Pinker, S. (2008). « The Moral Instinct », *The New York Times*, 13 janvier 2008.
—— (2011). *The Better Angels of Our Nature: The Decline of Violence in History and Its Causes*, Londres, Penguin Books.
Pitkin, H. (1967). *The Concept of Representation,* Berkeley, University of California Press.
Platon, *Protagoras*, Paris, Flammarion, 1997.
PNUD (2013). *Human Development Report 2013,* [http://hdr.undp.org/sites/default/files/reports/14/hdr2013_en_complete.pdf]
Popper, K. (1957). *The Poverty of Historicism*, Londres, Routledge, 2002.
Pourtois, H. (1995). *Justice et démocratie délibérative. Le libéralisme politique de John Rawls et l'éthique de la discussion de Jürgen Habermas en perspective*, Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain (thèse de doctorat).
—— (2013). « Mini-Publics et démocratie délibérative », *Politique et Sociétés*, 32/1, p. 21-41.
—— (2016). « Les élections sont-elles essentielles à la démocratie ? », *Philosophiques*, 43/2, p. 411-439.
—— (2017). « Démocratie délibérative et démocratie électorale », à paraître.
Prairat, E. (2013). *La morale du professeur*, Paris, PUF.
Przeworski, A. (1985). *Capitalism and Social Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press.
—— (1999). « Minimalist Conception of Democracy: a Defense », dans Shapiro & Hacker-Cordón, 1999, p. 23-55.
—— (2005). « Democracy as an equilibrium », *Public choice*, 123/3-4, p. 253-273.

—— (2007). « Democracy, Equality and Redistribution », dans Bourke, R. & Geuss, R. (dir.), *Political Judgement: Essays in Honour of John Dunn*, Cambridge, Cambridge University Press.
—— (2009). « Conquered or Granted? A History of Suffrage Extensions », *British Journal of Political Science*, 39/2, p. 291-321.
—— (2010) *Democracy and the Limits of Self-Government*, New York, Cambridge University Press.
—— (2015) « Suffrage and Voting Secrecy in General Elections », dans Elster, 2015, p. 97-107.
Przeworski, A., Alvarez, M., Cheibub, J-A. & Limongi, F. (2000). *Democracy and Development: Political Institutions and Well-Being in the World, 1950-1990*, Cambridge, Cambridge University Press.
Przeworski, A., Stokes, S. & Manin, B. (1999). *Democracy, Accountability, and Representation*, Cambridge, Cambridge University Press.
Przeworski, A. & Wallerstein, M. (1988). « Structural Dependence of the State on Capital », *The American Political Science Review*, 82/1, p. 11-29.
Rahnema, M. (2004). *Quand la misère chasse la pauvreté*, Paris, Actes Sud.
Raphael, D. D. (2001). *Concepts of Justice*, Oxford, Oxford University Press.
Rawls, J. (1958). « Justice as Fairness », *Collected Papers*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1999.
—— (1971). *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press. Trad. fr. *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1997.
—— (1993). *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 2005. Trad. fr. *Libéralisme politique*, Paris, PUF, 1995.
—— (1995). « Réponse à Habermas », dans Habermas, J. & Rawls, J., *Débat sur la justice politique*, Paris, Cerf, 2005.
—— (1999). *The Law of Peoples, with The Idea of Public Reason Revisited*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press. Trad. fr. *Paix et démocratie. Le droit des peuples et la raison publique*, Paris, Flammarion, 2006.
—— (2001). *La justice comme équité. Une reformulation de* Théorie de la justice, Paris, La Découverte, 2008.
Raz, J. (1985). « Authority and Justification », *Philosophy & Public Affairs*, 14/1, p. 3-29.
Razin, A., Sadka, E. & Suwankiri, B. (2011). *Migration and the Welfare State: Political-Economy Policy Formation*, Cambridge (Mass.), MIT Press.
Reeve, A. & Ware, A. (1992). *Electoral Systems: A comparative and Theoretical Introduction*, New York, Routledge.
Renaut, A. (2013). *Un monde juste est-il possible ? Contribution à une théorie de la justice globale*, Paris, Stock.
Reporters sans frontières (2016). « Classement mondial de la liberté de la presse 2016 », [https://rsf.org/fr/classement].
Reuchamps, M. & Suiter, J. (2016) (dir.) *Constitutional Deliberative Democracy in Europe*, Colchester, ECPR Press.

Ricœur, P. (1974). « Science et idéologie », *Revue philosophique de Louvain*, 72/14, p. 328-356.
—— (1997). *L'idéologie et l'utopie*, Paris, Seuil, 2005.
Ripstein, A. (1994). « Equality, Luck and Responsibility », *Philosophy & Public Affairs*, 23/1, p. 3-23.
Risse, M. (2014). « Justifier la règle de majorité », *Raisons politiques*, 53, p. 37-62.
Risse, T. (2015). « European public spheres, the politicization of EU affairs, and its consequences », dans *European Public Spheres: Politics is Back*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 141-164.
Robichaud, D. & Turmel, P. (2012). *La juste part. Repenser les inégalités, la richesse et la fabrication des grilles-pains*, Les liens qui libèrent, 2016.
Rodrik, D. (2011). *The Globalization Paradox: Why Global Markets, States and Democracy Can't Coexist*, New York, Oxford University Press.
Roemer, J. (1999). « Does Democracy Engender Justice? », dans Shapiro & Hacker-Cordón, 1999.
—— (2006). « Impartiality, Solidarity, and Distributive Justice » dans Sypnowich, C. (dir.), *The Egalitarian Conscience: Essays in Honour of G. A. Cohen*, Oxford, Oxford University Press.
Rorty, R. (1988). « The Priority of Democracy to Philosophy », dans Peterson, M. & Vaughan, R. (dir.) *The Virginia Statue of Religious Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 257-288.
Rosanvallon, P. (1989). *Le libéralisme économique. Histoire de l'idée de marché*, Paris, Seuil.
—— (1998). *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard, 2002.
—— (2006). *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Paris, Seuil, 2008.
—— (2008). *La légitimité démocratique. Impartialité, réflexivité, proximité*, Paris, Seuil, 2010.
Rosenblum, N. (2008). *On the Side of the Angels: An Appreciation of Parties and Partisanship*, Princeton, Princeton University Press.
Rousseau, J.-J. (1762). *Du contrat social*, dans *Rousseau*, Paris, Flammarion, 2008.
Rummens, S. (2007). « Democratic Deliberation as the Open-Ended Construction of Justice », *Ratio Juris*, 20/3, p. 335-354.
—— (2016). « Legitimacy without Visibility? On the Role of Mini-Publics in the Democratic System », dans Reuchamps & Suiter, 2016.
Saffon, M. P. & Urbinati, N. (2013). « Procedural Democracy, the Bulwark of Equal Liberty », *Political Theory*, 41/3, p. 441-481.
Sahlins, M. (1972). *Stone Age Economics*, Chicago, Aldine.
Sandel, M. (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press.
—— (2010). *Justice*, Paris, Albin Michel, 2016.
Sanders, L. (1997). « Against Deliberations », *Political Theory*, 25/3, p. 347-376.
Sartori, G. (1973). *Théorie de la démocratie*, Paris, Armand Colin.

Saunders, B. (2010). « Democracy, Political Equality, and Majority Rule », *Ethics*, 121/1, p. 148-177.
—— (2012a). « Defining the Demos », *Politics, Philosophy & Economics*, 11/3, p. 280-301.
—— (2012b). « The Democratic Turnout 'Problem' », *Political Studies*, 60/2, p. 306-320.
Scanlon, T. M. (1982). « Utilitarianism and Contractualism », dans *The Difficulty of Tolerance: Essays in Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 124-150.
—— (1998). *What We Owe to Each Other*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
Schäfer, A. & Streeck, W. (2013). *Politics in the Age of Austerity*, Cambridge, Polity Press.
Scharpf, F. (2000). *Gouverner l'Europe*, Paris, Presses de Sciences Po.
Scheffler, S. (2010). *Equality and Tradition: Questions of Value in Moral and Political Theory*, Oxford, Oxford University Press.
Schumpeter, J. (1943). *Capitalism, Socialism and Democracy*, New York, Routledge, 2003.
Schwartzberg, M. (2014). *Counting the Many: The Origins and Limits of Supermajority Rule*, New York, Cambridge University Press.
Segall, S. (2012). « Why Egalitarians Should Not Care About Equality », *Ethical Theory and Moral Practice*, 15, p. 507-519.
Sen, A. (1977). « Rational Fools: A critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory », *Philosophy & Public Affairs*, 6/4.
—— (1992). *Inequality Reexamined*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1995.
—— (1994). « Population: delusion and reality », dans *The New York Review of Books*, 41/15, 22 septembre 1994.
—— (1996). « On the Status of Equality », *Political Theory*, 24/3, p. 394-400.
—— (1999). *Un nouveau modèle économique*, Paris, Flammarion, 2003.
—— (2009). *L'idée de justice*, Paris, Flammarion, 2010.
Servigne, P. & Stevens, R. (2015). *Comment tout peut s'effondrer. Petit manuel de collapsologie à l'usage des générations présentes*, Paris, Seuil.
Shapiro, I. (1996). *Democracy's Place*, Ithaca, Cornell University Press.
—— (1999). *Democratic Justice*, New Haven, Yale University Press.
—— (2002). « Democratic Justice and Multicultural Recognition », dans Kelly, P. (dir.), *Multiculturalism Reconsidered:* Culture and Equality *and Its Critics*, Cambridge, Polity Press.
—— (2003a). *The State of Democratic Theory*, Princeton, Princeton University Press.
—— (2003b). *The Moral Foundations of Politics*, Yale, Yale University Press.
—— (2012). « On Non-Domination », *University of Toronto Law Journal*, 62, p. 293-335.
—— (2016a). « Against Impartiality », *The Journal of Politics*, 78/2, p. 467-480.

—— (2016b). *Politics against Domination*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
Shapiro, I. & Hacker-Cordón, C. (1999) (dir.) *Democracy's Value*, Cambridge, Cambridge University Press.
Shepsle, K. A. & Muthoo, A. (2008). « The Constitutional Choice of Bicameralism », dans Helpman, E. (dir.), *Institutions and Economic Performance*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
Shields, L. (2016). *Just Enough: Sufficiency as a Demand of Justice*, Édimbourg, Edinburgh University Press.
Simmons, J. (1999). « Justification and Legitimacy », *Ethics*, 109/4, p. 739-771.
Simon, H. (2001). « UBI and the Flat Tax », dans Cohen, J. & Rogers, J. (dir.), *What's Wrong with a Free Lunch?*, Boston, Beacon Press, p. 34-38.
Singer, P. (1973). *Democracy and Disobedience*, Oxford, Oxford University Press.
—— (1981). *The Expanding Circle: Ethics and Socio-Biology*, Oxford, Oxford University Press.
Sintomer, Y. (2011). *Petite histoire de l'expérimentation démocratique. Tirage au sort et politique d'Athènes à nos jours*, Paris, La Découverte.
Skinner, Q. (1992). « Sur la justice, le bien commun et la priorité de la liberté », dans Berten, da Silveira & Pourtois, 1997, p. 209-226.
Slevin, J. (2016). « Stop Blaming Low-Income Voters for Donald Trump's Victory », *Talk Poverty*, 16 novembre 2016, [https://talkpoverty.org/2016/11/16/stop-blaming-low-income-voters-donald-trumps-victory/]
Smith, A. (1759). *Théorie des sentiments moraux*, Paris, PUF, 1999.
Somin, I. (2004). « When Ignorance Isn't Bliss: How Political Ignorance Threatens Democracy », *Political Analysis*, 525, p. 1-27.
Spitz, J.-F. (2008). *Abolir le hasard ? Responsabilité individuelle et justice sociale*, Paris, Vrin.
—— (2014). *Le mythe de l'impartialité. Les mutations du concept de liberté individuelle dans la culture politique américaine (1870-1940)*, Paris, PUF.
Stojanović, N. (2006). « Direct Democracy: a Risk or an Opportunity for Multicultural Societies? The Experience of the Four Swiss Multilingual Cantons », *International Journal on Multicultural Societies*, 8/2, p. 183-202.
—— (2013). *Dialogue sur les quotas. Penser la représentation dans une démocratie multiculturelle*, Paris, Presses de Sciences Po.
Stokes, S. (2011). « A Rational Theory of Epistemic Democracy », manuscrit non publié, [https://www.uio.no/english/research/interfaculty-research-areas/democracy/news-and-events/events/seminars/2011/papers-yale-2011/Yale-Stokes.pdf].
Stone, P. (2011). *The Luck of the Draw: The Role of Lotteries in Decision Making*, Oxford, Oxford University Press.
Sunstein, C. (1993) *The Partial Constitution*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

—— (1995). « Incompletely Theorized Agreements », *Harvard Law Review*, 108/7, p. 1733-1772.
—— (2000). « Deliberative Trouble? Why Groups Go to Extremes », *The Yale Law Journal*, 110/71, p. 71-119.
Sutherland, K. (2008). *A People's Parliament: A (Revised) Blueprint for a Very English Revolution*, Exeter, Imprint Academic.
—— (2011). « What Sortition Can and Cannot Do », *Social Science Research Network*, manuscrit non publié, [http://papers.ssrn.com/abstract=1928927].
Swift, A. (1999). « Public Opinion and Political Philosophy: The Relation between Social-Scientific and Philosophical Analyses of Distributive Justice », *Ethical Theory and Moral Practice*, 2/4, p. 337-363.
Sypnowich, C. (1996). « Impartiality after Difference », *Review of Constitutional Studies*, 3/2, p. 282-310.
—— (2014). « A New Approach to Equality », dans Merrill & Weinstock, 2014.
Talpin, J. (2016). « The Publics of Constitutional Reforms », dans Reuchamps & Suiter, 2016.
Taminiaux, J. (1992). *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, Paris, Payot & Rivages, 2006.
Taylor, C. (1994). « The Politics of Recognition », dans Gutman, A. (dir.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, p. 25-73.
Temkin, L. (2000). « Equality, Priority, and the Levelling Down Objection », dans Clayton, M. & Williams, A. (éd.), *The Ideal of Equality*, Londres, Macmillan, p. 126-161.
—— (2017). « Equality as Comparative Fairness », *Journal of Applied Philosophy*, 34/1, p. 43-60.
The Economist (2016), *Democracy index 2016*, [http://www.eiu.com/Handlers/WhitepaperHandler.ashx?fi=Democracy-Index-2016.pdf&mode=wp&campaignid=DemocracyIndex2016]
Tirole, J. (2016). *Économie du bien commun*, Paris, PUF.
Tocqueville A. (1835). *De la démocratie en Amérique I*, Université du Québec, [http://classiques.uqac.ca/classiques/De_tocqueville_alexis/democratie_1/democratie_t1_2.pdf]
Tsebelis, G. (2002). *Veto Players: How Political Institutions Work*, Princeton, Princeton University Press.
Tully, J. (2008). « Modern Constitutional Democracy and Imperialism », *Osgoode Hall Law Journal*, 46/3, p. 461-493.
Tushnet, M. (2008). *Weak Courts, Strong Rights: Judicial Review and Social Welfare Rights in Comparative Constitutional Law*, Princeton, Princeton University Press.
Urbinati, N. (2006). *Representative Democracy: Principles and Genealogy*, Chicago, The University of Chicago Press.
—— (2010). « Unpolitical Democracy », *Political Theory*, 38/1, p. 65-92.

—— (2014). *Democracy Disfigured: Opinion, Truth, and the People*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

Urfalino, P. (2007). « La décision par consensus apparent. Nature et propriétés », *Revue européenne des sciences sociales*, 45/136, p. 47-70.

Vandamme, P.-E. (2014a). « Exploitation et obligation de travailler », *Les Ateliers de l'Éthique*, 9/2, p. 29-49.

—— (2014b). « Créer du commun. L'avenir des cours philosophiques en Belgique », *La Revue nouvelle*, 9-10, p. 94-99.

—— (2015). « Avons-nous une obligation de travailler ? Les politiques d'activation face au risque de l'exploitation », *La Revue nouvelle*, 8, 2015, p. 66-74.

—— (2016). « Les électeurs sont-ils si vertueux ? », *La Vie des idées*, 28 novembre 2016, [http://www.laviedesidees.fr/Les-electeurs-sont-ils-si-vertueux.html].

—— (2017a). « Qu'est-ce que le décentrement ? Moralité individuelle et justice sociale », *Ethica*, 21/1, p. 167-202.

—— (2017b). « Voting Secrecy and the Right to Justification », *Constellations*, à paraître.

Vandamme, P.-E. & Verret-Hamelin, A. (2017). « A Randomly Selected Chamber: Promises and Challenges », *Journal of Public Deliberation*, 13/1.

Vandenbroucke, F. (2001). *Social Justice and Individual Ethics in an Open Society: Equality, Responsibility and Incentives*, Heidelberg, Springer-Verlag Berlin.

Vanderborght, Y. (2014). « The Tensions of Welfare State Reform and the Potential of a Universal Basic Income », dans Dermine & Dumont, 2014, p. 209-222.

van der Veen, R. J. (1998). « Real Freedom versus Reciprocity: Competing Views on the Justice of Unconditional Basic Income », *Political Studies*, 46, p. 140-163.

van der Veen, R. J. & Van Parijs, P. (1986). « Universal Grants versus Socialism: Reply to Six Critics », *Theory and Society*, 15, p. 709-721.

van Donselaar, G. (2009). *The Right to Exploit: Parasitism, Scarcity, and Basic Income*, Oxford, Oxford University Press.

Van Parijs, P. (1987). « A Revolution in Class Theory », dans Van Parijs, 1993a, p. 110-139.

—— (1991). *Qu'est-ce qu'une société juste ? Introduction à la pratique de la philosophie politique*, Paris, Seuil.

—— (1992). « Assurance, solidarité, équité. Les fondements éthiques de l'État-Providence », *Cahiers de l'École de sciences philosophiques et religieuses*, 12, p. 49-72.

—— (1993a). *Marxism Recycled*, Paris et Cambridge, Maison des Sciences de l'Homme et Cambridge University Press.

—— (1993b). « Rawlsians, Christians and Patriots: Maximin Justice and Individual Ethics », *European Journal of Philosophy*, 1, p. 309-342.

—— (1995). *Real Freedom for All: What (if Anything) Can Justify Capitalism?*, Oxford, Oxford University Press.
—— (1996). « De la trappe au socle. L'allocation universelle contre le chômage », *Revue suisse de science politique*, 2/1, p. 103-117.
—— (1999). « Social Justice and Individual Ethics », dans Richardson, H. (dir.), *The Philosophy of Rawls: A Collection of Essays. Vol. 2: The Two Principles and their Justification*, New York, Garland.
—— (2007). « International Distributive Justice », dans Goodin, R., Pettit, P. & Pogge, T. (dir.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, vol. 2, Oxford, Blackwell, p. 638-652.
—— (2011). *Just Democracy:The Rawls-Machiavelli Programme*, Colchester, ECPR Press.
—— (2014). « Electoral Democracy and Its Rivals », dans *The Malaise of Electoral Democracy and What to Do About It*, Re-Bel E-Book 14, Bruxelles, The Re-Bel Initiative, p. 46-61.
—— (2015). « Justifying Europe », dans van Middelaar, L. & Van Parijs, P., *After the Storm: How to Save Democracy in Europe*, Tielt, Lannoo, p. 247-261.
Van Reybrouck, D. (2013), *Tegen verkiezingen*, Amsterdam, De bezige Bij (trad. fr. *Contre les élections*, Actes Sud, 2014).
Vermeule, A. (2007). *Mechanisms of Democracy: Institutional Design Writ Small*, New York, Oxford University Press.
Verret-Hamelin, A. (2015). « Repenser la réciprocité intergénérationnelle », manuscrit non publié.
Voegelin, E. (1968). *Science, politique et gnose*, Paris, Bayard, 2004.
Vrousalis, N. (2013). « Exploitation, Vulnerablity, and Social Domination », *Philosophy & Public Affairs*, 41/2, p. 131-157.
—— (2015). *The Political Philosophy of G. A. Cohen: Back to Socialist Basics*, Londres, Bloomsbury.
Wacks, R. (2006). *Philosophy of Law: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press.
Waldron, J. (1987). « Theoretical Foundations of Liberalism », *Philosophical Quarterly*, 37, p. 127-150.
—— (1999). *Law and Disagreement*, Oxford, Oxford University Press.
Walzer, M. (1981). « Philosophy and Democracy », dans Christiano, 2003b.
—— (1983). *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, New York, Basic Books. Trad. fr. *Sphères de la justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*, Paris, Seuil, 1997.
Weber, M. (1956). *Économie et société. T. 1. Les catégories de la sociologie*, Paris, Plon.
Weingast, B. (1995). « The Economic Role of Political Institutions: Market-Preserving Federalism and Economic Development », *Journal of Law, Economics and Organization*, 11, p. 1-31.
Welzer, H. (2008). *Les guerres du climat. Pourquoi on tue au XXIe siècle*, Paris, Gallimard, 2009.

White, J. & Ypi, L. (2011). « On Partisan Political Justification », *American Political Science Review*, 105/2, p. 381-396.
White, S. (2003). *The Civic Minimum: On the Rights and Obligations of Economic Citizenship*, Oxford, Oxford University Press.
Wilkinson, R. & Pickett, K. (2009). *The Spirit Level: Why Equality is Better for Everyone*, Londres, Penguin Books.
Williams, B. (1976). « Persons, Character and Morality », *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
Williams, M. (2002). « Représentation de groupe et démocratie délibérative : une alliance malaisée », *Philosophiques*, 29/2, p. 215-249.
Wilson, W. J. (1987). *The Truly Disadvantaged: The Inner City, the Underclass, and Public Policy*, Chicago, The University of Chicago Press.
Winkler, I. & Mahler, C. (2013). « Interpreting the Right to a Dignified Minimum Existence: A New Era in German Socio-Economic Rights Jurisprudence? », *Human Rights Law Review*, 13/2, p. 388-401.
Wissenburg, M. (1999). *Imperfection and Impartiality: A Liberal Theory of Social Justice*, Londres, UCL Press.
Wolff, J. (1998). « Fairness, Respect, and the Egalitarian Ethos », *Philosophy & Public Affairs*, 27, p. 97-122.
Wolff, J. & de-Shalit, A. (2007). *Disadvantage*, Oxford, Oxford University Press.
Wresinsky, J. (1987). *Grande pauvreté et précarité économique et sociale*, Paris, Journal Officiel.
Yakobson, A. (1995). « Secret Ballot and Its Effects in the Late Roman Republic », *Hermes*, 123, p. 426-442.
Young, C. (2012). *Constituting Social and Economic Rights*, Oxford, Oxford University Press.
Young, I. (1990). *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press.
—— (2000). *Inclusion and Democracy*, New York, Oxford University Press.
—— (2001). « Activist Challenges to Deliberative Democracy », *Political Theory*, 29/5, p. 670-690.
Ypi, L. (2016). « Political Commitment and the Value of Partisanship », *American Political Science Review*, 110/3, p. 601-613.
Yzerbyt, V. & Demoulin, S. (2010). « Intergroup Relations », dans Fiske, S., Gilbert, D. & Lindzey, G. (dir.), *Handbook of Social Psychology*, Hoboken, John Wiley & Sons, Inc.
Zwarthoed, D. (2015). « Creating Frugal Citizens: The Liberal Egalitarian Case for Teaching Frugality », *Theory and Research in Education*, 13/3, p. 286-307.
—— (2017). « Political Representation of Future Generations », à paraître.

Index

Acemoglu, Daron, 76
Ackerman, Bruce, 44, 157, 190, 299
activation, 357, 374, 377-378, 391
Allen, Amy, 417
allocation universelle, voir *revenu de base*
altruisme, 124, 255, 302
Amar, Akhil, 44, 113
Anderson, Elizabeth, 21, 24, 75, 144, **180-181**, 183-184, 339, 372, 376, 392
Apel, Karl-Otto, 119
Arendt, Hannah, 33-34, 38, 46, 97, 159, 303
aristocratie, 30, 52, 56-57, 103, 199, 200-201, 232, 271, 288, 320, 322-323
Aristote, 16, 39, 56, 60, 77, 144, 244
Arneson, Richard, 31, 35, 143, 172, 179, 185, 391
Arnsperger, Christian, 167, 177, 295
Askenazy, Philippe, 268, 436
Audard, Catherine, 145, 169
avantage mutuel, 88-89, **132-137**, 140, 146, 153, 206, 209-210, 303
Badiou, Alain, 46, 235
banques centrales, 57-58, 84, 204, 230, 233, 278-279, 414
Barber, Benjamin, 103
Bardhan, Pranab, 74, 285, 404
Barry, Brian, 6, 14, 20, 41, 50, 70, 89, 97, 101, 114, 119, 123, 126-128, 130-139, 142-147, 151-159, 166, 176-177, 179, 188-189, 191-193, 205, 208, 211, 216, 236-239, 241, 243, 261, 286, 347, 386-388, 392, 402, 430, 432-433
Bartels, Larry, 137, 244, 246-247, 261-269, 278, 288, 290, 309-310
Becker, Lawrence, 132-133, 135, 140
Beerbohm, Eric, 113, 249, 316, 330, 347, 349-350, 352, 369
Beitz, Charles, **48-50**, 55, 90, 219, 396
Bell, Daniel, 60, 108, 110
Benhabib, Seyla, 149, 156-157, 250-251, 347-348, 399, 404-405
Bentham, Jeremy, 169, 242, 316, 327, 352, 366
Berlusconi, Silvio, 125, 247
biais
  cognitifs, 82
  de complaisance, 253-254, 302
  de confirmation, 253
  moraux, 82
  positionnels, 63, 81, 85, 148-149, 233, 253-254, 306
bien commun, 53, 77, 88-89, 92, 98, 200, **205-212**, 221-222, 224, 226
Blondiaux, Loïc, 263, 343-344, 358
Bobbio, Norberto, 36, 73, 92-93, 103, 264, 332, 370
Bohman, James, 277, 287, 372, 401
Boix, Carles, 94, 101, 370, 422
Boudon, Raymond, 131
Bourg, Dominique, 252, 326, 372, 400, 408
Bouricius, Terrill, 322, 342
Bowles, Samuel, 140, 153, 285, 308, 373, 377, 404, 416
Brennan, Geoffrey, 350
Brennan, Jason, 3, 31, 53, 55-56, 58, 60, 62, 69-70, 83, 86-87, 89, 113, 207, 210, 253, 259, 263, 302-303, 330, 347
Brettschneider, Corey, 49-50, 55, 383, 385, 396-397
Brexit, 249, 275
Brighouse, Harry, 217-218, 297, 315
Buchstein, Hubertus, 322, 329, 350, 352

Burke, Edmund, 105, 202, 219, 267
Caluwaerts, Didier, 329, 331
capitalisme, 73, 89, 111, 266, 298, 378, 381-382, 420, 424, 431-432
Caplan, Bryan, 58, 87, 259, 263
Carens, Joseph, 187, 256
Casal, Paula, 181, 185, 391, 419
Cassiers, Isabelle, 108, 428
Castel, Robert, 382
Castoriadis, Cornelius, 6, 30, 76
Chambers, Simone, 65, 86
Chavel, Solange, 81, 130, 254
Cheibub, Juan Antonio, 5, 25, 93, 109, 263, 422
chômage, 51, 71, 134, 215, 250, 262-263, 266, 268, 271, 275, 357, 373-374, 379, **382-384**, 387-388, 391, 406, 427-428
Christiano, Thomas, 13, 30, 35, **50-52**, 54-55, 58, 69, 183, 208, 236, 375
Cicéron, 351
cognitivisme, 33, 35
Cohen, Gerald Allan, 24-25, 111, 124, 126-127, 130-131, 138, 143, 146, **151-154**, 157, 165, 172, 178-179, 183, 188, 251, 253, 256-257, 347, 356, 391
Cohen, Joshua, 21, 41-42, 89, 102, 209, 226, 237-238, 273
Colliot-Thélène, Catherine, 3, 400
Commission européenne, 87-88, 204, 231, 274, 400-401, 408
communautarisme, 95, 97, 99, 122-123, 186, 192, 210
Condorcet, 60, 62, 101, 103, 108, 213
confiance mutuelle, 9, 27, **254-258**, 300, 377-378, 413
consensus par recoupement, 8, 38, 97, 129-130, 192-193
Constant, Benjamin, 1, 13, 51, 100, 216
constructivisme, 26, 146, 148, **151-156**, 160, 195
crise environnementale, 174, 294, 302, 326, **431-433**
croissance, 4, 25, **109-110**, 262-263, 265, 279, 384, 387, 398, 411, 430, 432
Cronin, Thomas, 103-105, 270, 273, 275-276
Crouch, Colin, 246, 248, 412
Cuba, 71-73, 76
Cunningham, Frank, 6, 298
Dagger, Richard, 194, 315-316
Dahl, Robert, 12, 14, 36, 70, 76, 80, 89, 203, 214, 216, 244, 280, 288-289, 322, 370
Dalton, Russel, 104, 317
de Briey, Laurent, 194
de Duve, Christian, 431
De Wispelaere, Jurgen, 394, 397
décentrement, 9-10, 27, 42, 52, 82-83, **130-132**, 148, 191, 195, 208-210, 226-227, 242, **249-254**, 259, 289, 295, **301-307**, 311, 313, 315, 345, 347, 350, 353, 369, 401-403, 409, 411-416, 432, 434
  définition, 130
Dejours, Christophe, 256
démocratie
  définition, 12, 289
  directe, 56, **103-106**, 222, 272-273, 276, 289, 316
  représentative, 75, **102-106**, 271, 330, 359
dépolitisation, 4, 280, 394, 412
Dermine, Elise, 376, 387
désavantages, 3, 7, 9, 26, 44, 141, 161, **164-168**, 179-181, 183, 194, 197, 212, 219, 221, 227, 239, 277, 326, 369, 372, 412
de-Shalit, Avner, 166, 179
despotisme, 2, 21, 30, 35, 73, 76-77, 80-81, 94, 112, 232, 420

développement, 14, 25, **71-75**, 79, 109-110, 250, 371, 398-399, 404, 417, 432
Dewey, John, 13, 50, 75, 79, 80, 82, 100, 105, 235, 243
Diamond, Jared, 417, 434
discrimination positive, 141, **161**, 165
diversité cognitive, 61-62, 65-66, 82-85, 235, 272, 323-324
domination, 23-24, 26, 32, 76, 79, 100, 111, 136, 139, 144, 159, **181-186**, 190, 193-195, 198-199, 215, 240-241, 244, 315, 322, 350, 352-353, 371, 417, 419, 424
Donald Trump, 1-3, 27, 248-249, 255, 264, 282, 290, 301, 350, 427
Dowlen, Oliver, 322, 340
droits fondamentaux, 9, 14, **67-68**, 70, 83, 115, 142, 169, 218, 274, 276, 280, 294-296, 372, 395, 405, 407
Dubet, François, 166, 300, 376, 387
Dumont, Daniel, 374, 387, 397
Dworkin, Ronald, 1, 19, 31-32, 37, 48, 55, 70, 90, 118, 122, 141-142, 160, 163, 167, 172-173, 177-178, 185, 187, 193, 215, 225, 233, 243, 248, 251, 274, 294, 310, 347, 376, 391
éducation, 9, 27, 30, 40, 71, 131, 138, 193, 205, 212-213, 219, 241, 259-260, 281, 285, 293-294, 296, **299-316**, 344, 352-353, 381, 386, 390, 392, 399, 402-403, 413-414, 417, 420
effondrement, 417, 431, 434
égalitarisme relationnel, 180-184
égalité de la chance, 24, 26, **178-180**, 183-185, 195, 391-392
égalité de statut, 16, 50, 142, 181, 184, 200-201
égalité des chances, 51, 126, 131, 166, 172-173, **175-180**, 261, 309, 413, 425
élitisme, 3-4, 21, 30, 35, 51, 55-57, 79, 82, 89, 105, 107, 213, 232, 277, 316, 323, 412
Elster, Jon, 21, 32, 42, 53, 55, 64-65, 68, 77, 80, 84-86, 106, 120, 123, 132, 138, 160, 163, 197, 210, 224, 235, 239-241, 253, 294-297, 302-303, 338, 346, 350-351, 354, 366, 393, 403, 425
empathie, **254-257**, 295, 300, 303, 413, 419-420, 434
épistocratie, 45, 58-59, 66, 69-70, 83, 86, 235
Esping-Andersen, Gøsta, 265-266, 282, 287, 372, 381-382, 427
Estlund, David, 21, 33, **41-46**, 55, 58-59, 61, 66, 113-114, 223, 235, 239-241, 347-348
État social, 136, 162, 170, 262, 282, 285, 290, 373, 377-378, 380-381, 387, 400, 404-405, 423, 427, 429
États-Unis, 2-3, 70, 72, 103, 110, 200, 203, 205, 233, 246, 255, 258, 261, 264-266, 269-270, 274-275, 278, 284, 287-288, 309, 320, 339, 350-351, 368, 376, 380, 425, 427
ethos de justice, **130-131**, 152, 300, 369, 389
exploitation, 24, 134, 136, 173, 181, 184, 215, 257, 284, 371-373, 376, 378, 381, 383-384, 387-390, 392, 396, 399, 407, 424, 429
  définition, 371-372
Fabre, Cécile, 315, 370, 372, 379-380, 386, 396-397
faillibilisme, 21, 35, 47, 114, 148, 223, 307, 312, 314-315
Ferejohn, John, 245, 288, 359
Ferry, Jean-Marc, 112, 130, 148, 191, 197, 255, 304, 356, 425

Fishkin, James, 321, 326
Fleischacker, Samuel, 98, 170, 380, 425
Fleurbaey, Marc, 183-185, 217-218, 297-298
Føllesdal, Andreas, 217, 398
Fontan, Clément, 233, 279, 429
Forsé, Michel, 36, 223, 260, 262, 309, 373, 375, 389
Forst, Rainer, 16, 24, 30, 157, 181-182, 184, 249, 251, 347, 349, 353, 368
Fournier, Patrick, 232, 319, 329, 335, 337, 361
Frank, Thomas, 137, 290
Frankfurt, Harry, 144, 181-183
Fraser, Nancy, 16, 30, 164, 189
Fung, Archon, 253, 273
Gargarella, Roberto, 67-68, 80, 234, 282, 396, 398
Gastil, John, 326, 330, 343, 361-362
Gaus, Gerald, 157-158
Gauthier, David, 132-133, 137, 389
Gearty, Conor, 394-395
Gert, Bernard, 144, 164
Gilens, Martin, 247, 269
Gintis, Herbert, 140, 153, 308, 373, 377, 416
Girard, Charles, 34, 42, 44, 46, 248, 259, 426
Gonzáles-Ricoy, Iñigo, 372, 408
Goodin, Robert, 20-21, 23, 61, 64, 66, 112, 126, 159-160, 164, 250, 263, 293, 301-302, 304, 319, 336, 347, 352, 354-356, 361, 371, 402
Goodwin, Barbara, 169, 322, 325
Gosepath, Stefan, 142-143
Gosseries, Axel, 69, 133, 135, 252, 349, 388, 408, 433
gouvernement représentatif, 56, 103, 202, 219, 245, 318, 347
Guerrero, Alexander, 322, 332, 335, 340-341
Gutmann, Amy, 32, 65, 105, 157-159, 210-211, 228-229, 249, 251-252, 300, 315, 332, 347-348, 390
Habermas, Jürgen, 6-7, 15, 19, 35, **36-38**, 40-42, 46, 50, 55, 64, 68, 84, 86, 93, 96-97, 102, 105, 107, 119-122, 139, **147-151**, 154, 157-159, 185, 189-190, 197, 209, 211, 229, 235-241, 284, 286, 347-348, 357, 361, 394, 400, 404, 418, 424
Haidt, Jonathan, 122-123, 207, 242, 255, 295
Haïti, 71-73
Hamilton, Alexander, 272
Hardin, Garrett, 174-175
Hare, Richard, 119
Hay, Colin, 4, 258, 280, 283, 285, 317-318, 411, 415, 429
Hayek, Friedrich (von), 30, 59, 162, 173-174
Heath, Joseph, 132-133, 137, 139-140, 174, 176
Hirschl, Ran, 233, 398
Hirschman, Albert, 213, 420
Hobbes, Thomas, 93, 135, 138, 211, 419-420
hobbesianisme, 132-139
Höffe, Ottfried, 120, 207
Holmes, Stephen, 162, 371, 393
Honneth, Axel, 23, 255, 424
Horowitz, Donald, 14, 32
Hume, David, 145, 242, 303
Hunyadi, Mark, 19, 23, 111, 194
Hurley, Susan, 143-144
Hytten, Kathy, 312-314
impartialité
  et différences, 186, 188, 190, 211-212
  et engagement, 22, 222, 287, 412
  morale (définition), 7, 160
  procédurale et substantielle, 20, 205, 215, **218-221**, 323
  visée et prétention, 186, 212, 223

inégalités de revenu, 75-76, 142, 244, 247, 298-299
Inglehart, Ronald, 4
institutions indépendantes, 30, 57, **230-234**, 280, 408
intérêt général, 57, 89, 200, 202, **204-206**, 212, 225-227, 364, 369
intérêt public, 89, 98, 103, 203, **205-212**, 224, 303, 347, 350, 427
intérêts fondamentaux, 2, 102, 164-165, 170, 194, 196, 208-210, 277, 370-371, 431
  définition, 7
intérêts privés, 77, 204, 209, 224, 229, 248, 275
Jackson, Tim, 428, 430
Jonas, Hans, 428, 432
justice
  concept, 19
  distributive et relationnelle, 15-16, 24, 164, 180, 184
  intergénérationnelle, 140, 175, 326, 384, 400, 408, 432
  légale et morale, 14
  mondiale, 10, 15, 125, 286, **399-409**, 413, 415, 430, 432, 434
  procédurale, 3, 32, 194, 197
  sociale (définition), 15, 411
  trois principes, 195
Kant, Immanuel, 34, 99, 132, 135, 138, 145, 226, 303, 424
Kekes, John, 118, 127
Kelsen, Hans, 6, 31-34, 36, 39, 47, 55, 57, 59, 71, 89, 93, 98, 216, 243, 267
Kiewiet, Roderick, 223, 303
Kinder, Donald, 223, 303
Kymlicka, Will, 36, 118, 163, 167, 177, 187-189
Laborde, Cécile, 143, 187-188
Lacroix, Justine, 122
Lafont, Cristina, 319, 361
Landemore, Hélène, 8, 21, 33, 35, 41, 46-47, 56, **60-68**, 75, 81, **83-87**, 100, 104-105, 113, 123, 231, 235, 271, 305, 322-323, 342, 347, 403
Langford, Malcolm, 67, 234, 281, 388, 398
Larmore, Charles, 25, 157-158
Laval, Christian, 132
Le Grand, Julian, 87
Le Pen, Marine, 30
légitimité
  démocratique, 18
  de similarité, 327
  électorale, 327
  morale et politique, 17, 123
Leleux, Claudine, 305
Lenoble, Jacques, 15
Lessig, Lawrence, 299
Lever, Annabelle, 348-349, 353
Leydet, Dominique, 67, 226, 228, 240, 271, 325, 339, 363
libertarisme, 26, 137, 161, **172-175**, 210, 370
Lipman, Matthew, 312-313
lobbyisme, 231, 246-247, 275, 325, 340, 343, 408, 413
Locke, John, 77, 120, 133, 172
López-Guerra, Claudio, 218, 324, 336
luck egalitarianism, voir *égalité de la chance*
MacIntyre, Alasdair, 120, 122, 125
MacKenzie, Michael, 323, 326
Mackie, Gerry, 223, 346
Maclure, Jocelyn, 191-192
Madison, James, 103, 105, 200, 202-203, 205, 214, 219, 221, 267, 272
Magnette, Paul, 400
Mair, Peter, 317, 351
Majone, Giandomenico, 58, 87, 204
mandat impératif, 106, **267-268**, 270, 273, 317
Mandeville, Bernard (de), 380
Manent, Pierre, 191

Manin, Bernard, 23, 31, 56, 63, 100, 103-107, 202-203, 207, 209, 217, 226, 229, 243, 245, 250, 253, 267, 276, 291, 305, 317, 322, 333-334, 338, 346-347, 351-353, 358-359, 426
Mansbridge, Jane, 10, 13, 209-210, 240
Mantouvalou, Virginia, 67, 234, 281, 393-396, 405
Mao Tsé-Toung, 74-75
Maravall, José María, 73, 230, 244, 263-266
Marchetti, Raffaele, 400
Marshall, Thomas Humphrey, 256, 372, 380
Martí, José Luis, 21, **41-43**, 48, 58-59, 61, 63-64, 66, 80, 82-83, 86, 114, 235, 276
Marx, Karl, 31, 173, 257, 371-372, 380-381, 383, 420
McCarthy, Thomas, 148, 197
McCormick, John, 232, 242, 332-333, 343
McGann, Anthony, 70, 280, 290
Meade, James, 385
médias, 90, 230, 247-249, 259, 309, 311, 323, 337, 363-364, 366, 413, 421-422, 426
méritocratie, 60, **175-176**
Merrill, Roberto, 163, 192
migrations, 189, 250, 257-258, 306, 310, 378, 403, **405-407**, 415, 430
Milanovic, Branko, 176, 283, 288, 300, 407, 428
Mill, John-Stuart, 49, 52-53, 79, 82, 100, 127, 142, 199, 203, 208, 212-214, 225, 235, 242, 249, 277, 296, 298-299, 344, 347-349, 352, 417
Miller, David, 36, **123-125**, 260, 372-373, 375, 390
Misak, Cheryl, 35, 96, 235
mondialisation, 9, 257, 265-266, **283-287**, 296, 399, 403-404, 428-429
Montesquieu, 56, 78, 347, 350-351, 420
Mouffe, Chantal, 29, 55, 159, 221, 229, 356, 368
Mutz, Diana, 228, 253
Nagel, Thomas, 81, 127-128, 131, 154, 167-168, 251
Narveson, Jan, 161-162
Nelson, William, 49, 237-239
Nino, Carlos, 21, 41, 64, 68, 80, 82, 114, 148, 159, 222, 235-236, 393
Norris, Pippa, 4, 271-272, 276-277, 317
Nozick, Robert, 133, 172, 178
Nussbaum, Martha, 293, 300
Oberman, Kieran, 407, 430
Offe, Claus, 18, 67, 202, 205, 262, 290, 345, 377-378, 427
Ogien, Albert, 13
Ogien, Ruwen, 315
oligarchie, 73, 77, 79, 288
Olsaretti, Serena, 180, 183, 185, 391-392
Otsuka, Michael, 143, 389
Paine, Thomas, 213, 267
paix, 5, 9, 18, 23, 30, 46, 91, 93-94, 97, 101, 108, 129, 136-137, 193, 207, 297, 420, 422-425, 429, 431, 434
Papadopoulos, Iannis, 4, 103, 105, 202, 274-275, 317, 338, 345, 358, 412
Parfit, Derek, 24, 183, 252
Parkinson, John, 273, 319, 324, 337, 339, 361
Parodi, Maxime, 36, 223, 260, 262, 309, 373, 389
participation citoyenne, 9, 11, 44, 52-54, 57, 79, 94, 104, 296, 319, 344, 346, 360, 415

partis politiques, 3, 75, 90, 105, 202, 209, 222, 226, 230, 232, 234, 245-246, 310, 317, 322, 328
Pasquino, Pasquale, 203, 223
Pateman, Carole, 23, 52-54
Patten, Allan, 187-188
pauvreté, 73, 110, 184, 241, 264, 308, 345, 371-373, 378-380, 382, 384, 387-388, 392, 398, 407, 424, 429
Peirce, Charles Sanders, 235
pensée critique, 193-194, 402
Peonidis, Philemon, 52-53, 218, 316, 340
Perelman, Chaïm, 141, 144, 157, 161, 229
Peter, Fabienne, 18, 43, 46, 114
Pettit, Philip, 30, 32, 79, 181, 198, 208, 221, 223, **230-232**, 279, 350
Phillips, Anne, 104, 317, 322
Piaget, Jean, 302
Piketty, Thomas, 88, 261-262, 428
Pinker, Steven, 57, 242, 253, 255, 315, **418-424**, 430-431
Pitkin, Hannah, 104, 202, 267, 317-318, 334, 336
Platon, 1, 33-34, 58
Popper, Karl, 92, 338, 428
populisme, 3, 92, 99, 285, 342
position originelle, 97, 128, 135, **145-150**, 153, 155, 160, 237-239
Pourtois, Hervé, 192, 209, 222-223, 319-320, 334, 339, 346-347, 361
pragmatisme, 8, 96, 235
privilèges, 2-3, 9, 26, 57, 76, 81, 91, 98, 103, 130, 160-161, 163, 199-205, 212, 216, 222, 229, 237, 243, 266, 279, 287, 412, 424-425
procéduralisme, **36-41**, 45, 47, 49, 55, 93
prospérité, 21, 24-25, 30, 89, 91, **108-110**, 112, 136, 199, 207, 212
protection sociale, 274, 282, 285, 373-374, 377, **379-390**, 393, 397-398, 400, 405-407, 415-416
Przeworski, Adam, 5, 23, 25, 31, 55-57, 70, 75, 91-95, 98, 100-101, 103-104, 109, 136-137, 200-204, 208, 216, 244, 246, 263, 265, 267, 279-280, 297, 299, 317-318, 334, 346, 352, 358-359, 365, 393, 417, 422, 427
quotas, 165, 238, 272, 324, 331, 414, 433
Rawls, John, 5-6, 8, 16-17, 19, 23-24, 31-32, 37-38, 41, 45-47, 95-97, 108, 119, 128-133, 135, 138-139, 140, 143, **145-159**, 167, 170, 172, 175, 177-178, 181, 183, 191-193, 197, 208, 211, 227, 251, 297, 303-304, 347, 367, 375, 388-389, 423
Raz, Joseph, 45, 47, 113
Reagan, Ronald, 224, 244
réciprocité, 36, 138-140, 157, 249, 251, 256, 304, 307, 371, 373, **375-379**, 389-390, 416
reconnaissance, 16, 18, 26, 165-166, **186-189**, 195, 236, 244, 255, 257, 376, 382-384, 412, 424-425
reddition de comptes, 36, 56-57, 59-60, 67, 82-83, 88, 91, 197, 336, 338-339, 348, 358
redevabilité, 9, 79-80, 199, 203-204, 231, 233, 245, 252, 264, 266, 269-270, 290, 327, **334-341**, 346, 363-364, 396, 401, 411, 413, 415
référendum, 60, 103-104, 113, 217, 222, 249, 270, **273-277**, 334-335, 337, 345, 346, 354, 357, **360-362**, 366, 414
règles de régulation (vs principes de justice), 126, 152, 155, 160, 183
relativisme, 22, 34, 47, 96-97, 190, 290, 305, 313

représentation, 9, 11, 26-27, 44, 49, 56, 66, 91, 94, 102-104, 107, 202, 218, 220, 228, 238, 243, 267, 271-272, 275, 279, 289-290, 296, 298, 304, 316-317, 320, 322, 324, 331, 336, 341-342, 344, 359, 401
trois types, 317
respect de soi, 18, 165, 187-189, 236, 388
Reuchamps, Min, 232, 319, 329, 331
revenu de base, 269, 274, 357, 379, **384-385**, 391, 394, 429
révocation (pouvoir ou mécanisme), 59, 106, 266-267, 270, 273, 334, 338
Ricœur, Paul, 77, 199
Ripstein, Arthur, 184, 392
Risse, Mathias, 216
Risse, Thomas, 401
Rodrik, Dani, **283-287**, 403
Roemer, John, 4, 146, 156, 259, 290, 308, 369
Rorty, Richard, 95-97
Rosanvallon, Pierre, 6, 57, 77-79, 99, 106, 200, 202-203, 205, 207, 215, 219, 221, 223, 230, 233, 242, 258, 279, 317, 327-328
Rosenblum, Nancy, 88, 203, 222-223
Rousseau, Jean-Jacques, 56, 99, 103, 185, 208, 211, 353
Rummens, Stefan, 39, 319, 337, 357, 361
Russie, 73, 76, 94
Saffon, Maria Paula, 37, 39, 40, 46, 55, 93, 291
sagesse collective, 1-2, 21, 60-61, 63, 66-68, 82-83, 85, 200, 235, 275, 345
Sahlins, Marshall, 256-257
salaire minimum, 207, 267-269, 283, 287, 379
Sandel, Michael, 24, 125, 209-210
Sanders, Lynn, 65, 237
Sartori, Giovanni, 101-102
Saunders, Ben, 44, 51, 113, 164, 217-218, 276
Scanlon, Thomas M., 49, 95, **146-159**, 165, 170-171, 211, 236-237, 304, 347, 368
Scharpf, Fritz, 17, 246
Scheffler, Samuel, 17, 127-128, 131, 143, 180, 182
Schmitt, Carl, 350
Schumpeter, Joseph, 53, 93, 208
Schwartzberg, Melissa, 12, 68-70, 216, 278, 282, 392
Sen, Amartya, 43, 73-75, 81, 110, 118, 121, 132, 142, 145, **147-151**, **155-156**, 166, 168, 171-172, 178, 181, 253, 303, 432-433
Servigne, Pablo, 417
Shapiro, Ian, 18, 23, 31-32, 55, 65, 70-71, 89, 137, 144, 154, 162, 168, 178, 181-182, 189, 193, 196, 208, 221, 230, 233-234, 241, 244, 257-258, 261-262, 278-280, 286, 294, 325, 353, 392, 396, 398, 422, 424
Shields, Liam, 181-182
Sieyès, Emmanuel-Joseph, 103-104, 202, 219, 267
Simon, Herbert, 176
Singer, Peter, 120-121, 123-124, 127, 140, 182, 218-219, 255, 377, 419
Sintomer, Yves, 220, 320-322, 328, 331, 333, 338
Skinner, Quentin, 209-210
Smith, Adam, 145, 147-149, 151, 303
socialisme, 31, 170, 427
Somin, Ilya, 87, 259
spectateur impartial, 77, 145, **147-151**, 155, 169, 197
Spinoza, Baruch, 93
Spitz, Jean-Fabien, 162, 163, 174, 178, 182, 184, 392

stabilité, 4, 21, 39, 72, 84, 94, 101, 108, 128, 136-137, 174, 193, 233, 279-280, 379, 411, 427
Stojanović, Nenad, 14, 104, 271, 274, 317, 324, 331
Stokes, Susan, 56, 95, 104, 223, 267, 317, 334, 358-359
Stone, Peter, 142, 218, 322, 331
Streeck, Wolfgang, 284, 381
suffisantisme, 36, 137, **181-186**, 371, 373-375, 377, 381, 389, 391-392
Suiter, Jane, 232, 319
Sunstein, Cass, 8, 63, 157, 161-162, 271, 305, 368, 371, 393
Sutherland, Keith, 322, 334, 341
syndicats, 162, 243, 262, 283, 352
Sypnowich, Christine, 194, 212
Talpin, Julien, 361
Taylor, Charles, 186, 191-192
technocratie, 2-3, 21, 57-58, 76-78, 81, 203, 235, 286, 412
Temkin, Larry, 143, 179, 183
Thompson, Dennis, 32, 65, 105, 157-159, 210-211, 228-229, 249, 251-252, 332, 347-348, 390
tirage au sort, 10-12, 20-21, 27, 43-44, 56, 62, 65, 80, 117, 169, 200, 216, 218, 220, 232, 234, 272, 289, 294, **319-344**, 361-362, 364, 403-404, 414
Tirole, Jean, 58, 206
Tocqueville, Alexis (de), 52, 86, 100, 200, 267, 347, 350, 420
Tsebelis, George, 70, 233, 278
Tully, James, 417, 424
Tushnet, Mark, 397
ultimatum (jeu), 134, 152
Union européenne, 68, 249, 274-275, 278, 280, 283, 286, 380, 400, 405, 409, 423, 429, 431
universalisme, 38, **95-97**, 119, 123-124, 159, 250-251, 403
Urbinati, Nadia, 34, 36-37, 39-40, 46, 55-56, 67, 93, 104-107, 196, 201, 215, **221-230**, 247-248, 267-268, 291, 348
Urfalino, Philippe, 159, 368
van der Veen, Robert Jan, 389-390
van Donselaar, Gijs, 389-390
Van Parijs, Philippe, 4, 11, 17, 23, 31-32, 48-49, 55, 90, 108, 125, 153, 164, 167, 169, 171, 173, 177, 185, 198, 241, 252, 257, 270, 276, 286, 294, 296, 331, 338, 372, 374, 383-385, 389-391, 429
Van Reybrouck, David, 322, 327, 329, 342
Vandenbroucke, Frank, 131
Vanderborght, Yannick, 380
vérité, 8, 19, 33-35, 38-39, 41, 45-46, 96-97, 101, 229, 235, 240, 306, 310, 318
Vermeule, Adrian, 294, 296-297, 352
veto players, **278-279**, 282, 414
violence, 59, 242, 255, 315, **417-425**, 433-434
Voegelin, Erik, 77
voile d'ignorance, 72, 74, **145-151**, 169, 178, 206, 238, 306
volonté générale, 77, 92, 98-100, 102, 205, 208, 212, 229
Vrousalis, Nicholas, 24, 130, 371
Waldron, Jeremy, 32-33, 36, 41-42, 157, 395
Wallerstein, Michael, 246, 285, 393, 404
Walzer, Michael, 35, 37, 69, **97-99**, 114, 122, 394
Weber, Max, 17, 267, 273
Welzer, Harald, 427, 430-431
White, Stuart, 390, 392
Williams, Bernard, 124
Williams, Melissa, 211
Wilson, William Julius, 166
Wolff, Jonathan, 161, 166, 179, 183, 391
Wresinsky, Joseph, 392

Wright, Erik Olin, 326, 330, 343
xénophobie, 1, 257, 403, 424, 427, 430
Young, Iris, 16, 24, 30, 43, 65, 85-86, 104, 186, 197, 212, 230, 237, 253, 298, 317
Ypi, Lea, 221, 228
Yzerbyt, Vincent, 183, 251, 254-255, 257, 261, 426
Zwarthoed, Danielle, 252, 301, 326, 408

Table des matières

Introduction 1

1. Justice et démocratie 29
1.1. Comment articuler justice et démocratie ? 29
A. L'approche instrumentale 30
B. L'approche procédurale 36
C. L'approche épistémique 41
1.2. Qu'est-ce qui fait la valeur de la démocratie ? 48
A. Valeurs intrinsèques et instrumentales 48
B. La tentation élitiste 56
C. Intelligence collective et délibérations 60
D. Constitutions et droits fondamentaux 67
E. Libertés politiques, inégalités et développement 71
F. Pouvoir, arbitraire et corruption 76
G. Les biais positionnels et moraux 81
H. Les deux faces de la sagesse collective 82
I. Une irrationalité économique ? 87
1.3. Pourquoi la démocratie doit-elle viser la justice sociale ? 89
A. La pluralité des possibles démocratiques 90
B. Une ambition excessive ? 91
C. Priorité de la démocratie sur la philosophie ? 95
D. Les limites du principe majoritaire 99
E. Le principe de la représentation démocratique 102
F. La priorité de la justice 108
1.4. Conclusion : justice, démocratie et légitimité 112

2. Justice et impartialité 117
2.1. Morale et impartialité 118
A. Lien logique ou question de plausibilité ? 118
B. Impartialité et communauté 121
C. Impartialité et moralité individuelle 127
D. Impartialité, coopération et avantage mutuel 132
E. Impartialité, interaction et réciprocité 138
F. Égalité et impartialité 141
G. Impartialité et cohérence 144
2.2. Construire un jugement impartial 145
A. Trois méthodes pour gagner en impartialité 145
B. Limites de l'approche constructiviste 151

C. Impartialité, justification et délibérations 156
2.3. L'impartialité comme non-favoritisme 160
2.4. Impartialité et désavantages 164
2.5. Interprétations concurrentes de l'impartialité 168
A. L'impartialité utilitariste : un poids égal 168
B. L'impartialité libertarienne : des droits égaux 172
C. L'impartialité libérale-égalitaire : des opportunités égales 175
D. Impartialité, chance et relations sociales 180
E. Impartialité, cultures et reconnaissance 186
2.6. Impartialité et neutralité 190
2.7. Conclusion : une justice procédurale imparfaite 194

3. Démocratie et impartialité 199
3.1. Les liens historiques 200
3.2. Privilèges sociaux et privilèges politiques 204
A. Impartialité, bien commun et intérêt public 205
B. Privilèges de l'éducation et de la propriété 212
3.3. Impartialité et majorité 214
A. La tyrannie de la majorité 214
B. Impartialités procédurales et substantielle 218
3.4. Impartial et partisan ? 221
A. Deux sens de « partisan » 221
B. Jugements politique, juridique et scientifique 224
C. Impartialité et indépendance 230
3.5. L'approche épistémique revisitée 234
A. Reproduire les « circonstances de l'impartialité » ? 236
B. Une poursuite réaliste de l'impartialité 241
3.6. Qu'est-ce qui fait entrave à l'impartialité ? 243
A. Le pouvoir de l'argent 244
B. Le manque de décentrement 249
C. Le manque de confiance mutuelle 254
D. Le manque de compréhension de la réalité sociale 259
E. Un manque de redevabilité ? 264
F. Un manque de similarité entre gouvernants et gouvernés ? 270
G. Un manque de participation ? 272
H. Un manque de gouvernabilité ? 278
I. Un problème d'échelle ? 283
3.7. Conclusion : une promesse frustrée 287

4. Propositions pour des démocraties plus justes 293
4.1. Éducation 299
A. Une éducation au décentrement 301
B. Une compréhension critique de la réalité sociale 308
C. La crainte de l'endoctrinement 311
4.2. Représentation 316
A. Une chambre tirée au sort 320
B. L'argument épistémique 323
C. La question de la confiance 327
D. Qui accepterait de siéger ? 328
E. Quelle légitimité politique ? 333
F. Quelle indépendance ? 339
G. Un modèle bi-représentatif 342
4.3. Participation 344
A. Vote secret et droit à la justification 346
B. Le vote justifié 354
C. Différents usages possibles 360
D. Difficultés et objections 365
4.4. Droits 370
A. Les droits sociaux entre suffisance et réciprocité 373
B. Un droit au revenu 379
C. La question de l'inconditionnalité 386
D. Une meilleure protection légale 392
4.5. Justice et démocratie au-delà des nations 399

Conclusion 411

Bibliographie 435