

UNE REVUE MULTIDISCIPLINAIRE SUR LES ENJEUX NORMATIFS
DES POLITIQUES PUBLIQUES ET DES PRATIQUES SOCIALES.

Les ateliers de l'éthique The Ethics Forum

A MULTIDISCIPLINARY JOURNAL ON THE NORMATIVE
CHALLENGES OF PUBLIC POLICIES AND SOCIAL PRACTICES.

- 4-23 Le service sexuel comme « service artistique » :
la dissolution du sexe pour une éthique minimale du travail du sexe : **Julie Lavigne**
- 24-44 L'État doit-il mettre fin au financement des écoles ethnoreligieuses ? **Marina Schwimmer, Andrée-Anne Cormier,
Bruce Maxwell, David Waddington, Kevin McDonough**

DOSSIER : Violence et démocratie délibérative

- 45-49 Introduction: **Martin Blanchard**
- 50-75 Contestation internationale contre élites mondiales. L'action directe et la politique délibérative sont-elles
conciliables ? **Francis Dupuis-Déri**
- 76-87 L'action collective et la légitimité de la démocratie délibérative : **Pierre Hamel**
- 88-102 Politique délibérative, démocratie représentative et action violente : **Alban Bouvier**
- 103-111 *And, I mean every word of it.* Comments on Francis Dupuis-Déri's "Global Protesters Versus Global Elite: Are Direct
Action and Deliberative Politics Compatible?" : **Genevieve Fuji Johnson**
- 112-118 Against Legitimacy: **Matt James**
- 119-126 Démocratie ou oligarchie ? Quelques réflexions sur notre situation politique actuelle : **Martin Breagh**
- 127-140 « L'argument de la vitrine cassée est le meilleur du monde moderne ». Reconsidérer les rapports entre l'action di-
recte et la politique délibérative : **Francis Dupuis-Déri**

DOSSIER : Normativity and Normative Psychology

- 141-145 Introduction : **Mauro Rossi**
- 146-177 La responsabilité et les limites du mal. Variations sur un thème de Strawson : **Gary Watson**
- 178-212 Tirer la responsabilité au clair. Le cas des attitudes implicites et le révisionnisme : **Luc Faucher**
- 213-233 Les psychopathes sont-ils heureux ? Un défi pour la moralité : **Jessy Giroux**
- 234-252 La confiance et le rapport aux normes. Le problème de la méfiance face à la différence : **David Robichaud**

UNE REVUE MULTIDISCIPLINAIRE SUR LES ENJEUX NORMATIFS
DES POLITIQUES PUBLIQUES ET DES PRATIQUES SOCIALES.

Les ateliers de l'éthique The Ethics Forum

A MULTIDISCIPLINARY JOURNAL ON THE NORMATIVE CHALLENGES
OF PUBLIC POLICIES AND SOCIAL PRACTICES.

www.ethike.org

La revue est financée par le Fonds de recherche sur la société et la culture (FQRSC) et administrée par le Centre de recherche en éthique de l'Université de Montréal (CRÉUM)



Vous êtes libres de reproduire, distribuer et communiquer les textes de cette revue au public selon les conditions suivantes :

- Vous devez citer le nom de l'auteur et de la revue
- Vous ne pouvez pas utiliser les textes à des fins commerciales
- Vous ne pouvez pas modifier, transformer ou adapter les textes

Pour tous les détails, veuillez vous référer à l'adresse suivante :
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/legalcode>

You are free to copy and distribute all texts of this journal under the following conditions:

- You must cite the author of the text and the name of the journal
- You may not use this work for commercial purposes
- You may not alter, transform, or build upon this work

For all details please refer to the following address:
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/legalcode>



COMITÉ ÉDITORIAL/EDITORIAL COMMITTEE

Rédacteur en chef/Editor: Christine Tappolet, CRÉUM

Secrétaire de rédaction/Administrative Editor: Martin Blanchard, CRÉUM
(admin@ethike.org)

COMITÉ EXÉCUTIF DE RÉDACTEURS / EXECUTIVE EDITORS

Éthique fondamentale : Christine Tappolet, CRÉUM

Éthique et politique : Daniel Marc Weinstock, CRÉUM

Éthique et santé : Bryn Williams-Jones, CRÉUM

Éthique et économie : Peter Dietsch, CRÉUM Juan Torres, CRÉUM

COMITÉ D'EXPERTS / BOARD OF REFEREES:

Charles Blattberg, CRÉUM

Rabah Bousbaci, CRÉUM

Ryoa Chung, CRÉUM

Francis Dupuis-Déri, Université du Québec à Montréal

Geneviève Fuji Johnson, Université Simon Fraser

Axel Gosseries, Université de Louvain-la-Neuve

Béatrice Godard, CRÉUM

Joseph Heath, Université de Toronto

Julie Lavigne, Université du Québec à Montréal

Bruce Maxwell, UQTR

Robert Leckey, Université McGill

Christian Nadeau, CRÉUM

Wayne Norman, Université Duke

Ruwen Ogien, CNRS

Hervé Pourtois, UCL Louvain

Bernard Reber, CNRS

Jurgen De Wispelaere, U. Autonoma de Madrid

NOTE AUX AUTEURS

Merci de soumettre votre article à l'adresse admin@ethike.org

Les articles seront évalués de manière anonyme par deux pairs. Les consignes aux auteurs se retrouvent sur le site de la revue (www.creum.umontreal.ca/ateliers). Tout article ne s'y conformant pas sera automatiquement refusé.

GUIDELINES FOR AUTHORS

Please submit your paper to admin@ethike.org

Articles are anonymously peer-reviewed. Instructions to authors are available on the journal website (www.creum.umontreal.ca/ateliers). Papers not following these will be automatically rejected.

LE SERVICE SEXUEL COMME « SERVICE ARTISTIQUE » : LA DISSOLUTION DU SEXE POUR UNE ÉTHIQUE MINIMALE DU TRAVAIL DU SEXE¹.

JULIE LAVIGNE

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

RÉSUMÉ

Comment en arrive-t-on à proposer comme œuvre d'art une relation sexuelle tarifée avec un collectionneur ? En 2003, l'artiste en art conceptuel et performeuse américaine, Andrea Fraser, commettra l'impensable de « coucher » avec un collectionneur afin de critiquer le milieu et surtout le marché de l'art contemporain. L'article qui suit propose une analyse thématique de l'aspect sexuel et éthique de cette œuvre intitulée *Untitled*. Il sera d'abord question des significations possibles de cette performance et ses questionnements artistiques plus autoréférentiels. Je compte ensuite aborder plus précisément la position trouble de la subjectivité de l'artiste qui oscille entre une posture d'objet sexuel et d'artiste. De même, le texte fera état de la position novatrice que l'œuvre présente sur les enjeux éthiques du travail du sexe en déconstruisant les arguments paternalistes généralement invoqués pour criminaliser le travail du sexe. Et finalement, j'aborderai la question de savoir comment la nature sexuelle de l'œuvre vient désacraliser à la fois l'art et la sexualité, et par le fait même critiquer l'idée que la sexualité soit le siège de la subjectivité. En désacralisant ainsi la sexualité, je postule qu'*Untitled* offre la possibilité de concevoir le travail du sexe de manière plus neutre.

ABSTRACT

How can a sexual act in exchange of money with an art collector be offered as a work of art? In 2003, performer and conceptual artist Andrea Fraser committed the unthinkable of sleeping with an art collector in order to critique the contemporary art milieu and market. The following article proposes a thematic analysis of sexual and ethical components of this work of art entitled *Untitled*. I will first discuss possible meanings of such a performance and its artistic considerations. I will then address more precisely the troubled position of the artist's subjectivity, which vacillates between a sexual object and an artist. Moreover, the article will highlight the innovative position presented by this work of art on ethical issues regarding sex work by deconstructing paternalistic claims generally used to support the criminalization of sex work. Finally, I will discuss how the sexual nature of this work of art comes to desecrate art, along with sexuality, thereby criticizing the idea that sexuality is the main site of subjectivity. Through this desecration of sexuality, I argue that *Untitled* offers the possibility to apprehend sex work in a more neutral way.

Comment en arrive-t-on à proposer comme œuvre d'art une relation sexuelle tarifée avec un collectionneur ? En 2003, l'artiste en art conceptuel et performeuse américaine, Andrea Fraser, commettra l'impensable de « coucher » avec un collectionneur afin de critiquer le milieu et surtout le marché de l'art contemporain. Cependant, l'œuvre s'avère nettement plus polysémique qu'une critique autoréférentielle et aborde les grands thèmes que sont l'agentivité sexuelle des femmes, la prostitution et ses enjeux moraux ainsi que l'idéalisation de la sexualité. L'étude de cas qui suit se propose ainsi d'analyser de manière thématique une œuvre d'art contemporaine, soit *Untitled* (2003) d'Andrea Fraser, une œuvre qui remet en question de manière spectaculaire la frontière entre le sujet et l'objet d'art, ainsi qu'entre le sexuel et l'artistique. Cette œuvre, qui oscille entre art conceptuel, *body art*, vidéo d'art, acte de prostitution, pornographie amateur, performance critique du marché de l'art et présente aussi une désacralisation de l'acte sexuel ainsi qu'un acte conscient et volontaire d'auto-objectivation sexuelle. Dans cet article, je me pencherai plus particulièrement sur le discours critique véhiculé par cette œuvre sur la prostitution, la sexualité et le statut sujet/objet de l'artiste, rendu possible par le parallèle qu'elle établit entre le service sexuel et le « service artistique ».

Je commencerai par décrire l'œuvre et les questionnements autoréférentiels que celle-ci soulève. Je tiens à préciser que mon analyse de l'œuvre d'art faite dans cette première partie se rattache à un travail d'historienne de l'art et non d'une philosophe. Cette distinction explique pourquoi je vise tout d'abord à épuiser les divers sens de l'œuvre, ou du moins à en faire un tour assez détaillé. Malgré cette visée qui projette cette analyse dans une région moins connue de l'éthique, je ne ferai pas un tour exhaustif de tous les sens possibles de l'œuvre pour me concentrer plutôt sur les aspects sexuels et éthiques (ou moraux) qu'elle soulève. Dans un second temps, je compte aborder plus précisément la position trouble de la subjectivité de l'artiste, qui se situe quelque part entre objet sexuel et créatrice de l'œuvre. Dans un troisième temps, je souhaite faire état de la position novatrice que l'œuvre offre sur les enjeux éthiques du travail du sexe en déconstruisant les arguments paternalistes généralement invoqués pour criminaliser le travail du sexe. Pour terminer, j'aborderai la question de savoir comment la nature sexuelle de l'œuvre vient désacraliser à la fois l'art et la sexualité et, par le fait même, critique l'idée que la sexualité soit le siège de la subjectivité. En désacralisant la sexualité, *Untitled* offre la possibilité de concevoir le travail du sexe de manière plus neutre.

LA NATURE DE L'ŒUVRE : QUESTIONS DE MÉDIUM ET DE SENS.

Pour réaliser *Untitled*, Andrea Fraser organise par l'intermédiaire de la galerie Friedrich Petzel une rencontre dans un hôtel de Manhattan avec un collectionneur dans le but explicite d'avoir une relation sexuelle avec lui en échange de la somme de 20 000 \$ US (la moitié du cachet sera versé à l'artiste et l'autre à la galerie). Afin de participer à l'œuvre, l'artiste exigeait que le collectionneur soit hétérosexuel, célibataire et qu'il accepte de déboursier la somme requise et d'être filmé durant la rencontre. Cette transaction peu orthodoxe pour le milieu de l'art sera en effet filmée à l'aide d'une caméra fixe. Bien que l'œuvre se situe autant

dans la performance de l'artiste que dans le concept lui-même de proposer comme œuvre d'art une relation sexuelle contre une somme d'argent, l'œuvre sera présentée en galerie comme une mono bande vidéo. Dans sa présentation initiale à la galerie Petzel, l'image était diffusée par un moniteur de taille moyenne (environ 27") installé sur un piédestal blanc des plus banal en muséographie. Il existe aussi cinq tirages vendus sur le marché de l'art contemporain².

La bande vidéo en tant que telle est constituée d'un long plan-séquence de 60 minutes (sans montage) sans bande-son qui montre une image fixe en plongée d'une chambre d'hôtel. Le lit où la réelle « performance » aura lieu occupe le centre de l'image vidéo. La bande débute lorsque Fraser entre dans l'image habillée d'une robe sexy tenant deux verres (un verre de vin blanc d'une main et un cocktail de l'autre³). Ensuite, le collectionneur entre à son tour dans l'image, ils parlent ensemble, puis s'ensuit une cour malhabile. Elle prend l'initiative des diverses étapes du script sexuel classique⁴ : baisers, séances de déshabillage, fellation, cunnilingus jusqu'à la pénétration dans différentes positions. On peut imaginer que le collectionneur éjacule dans l'artiste à la fin de la performance. Par la suite, ils entretiennent une conversation (à laquelle nous n'avons pas accès puisque la bande est muette) et échangent des marques d'affection sur l'oreiller. La bande se termine avec les deux protagonistes quittant la scène chacun de leur côté.

Dans cette œuvre, Fraser expose un geste à la fois provocateur, riche de significations et très transgressif. Le fait de proposer, sous le titre de performance artistique, une relation sexuelle tarifée avec un collectionneur ne s'avère pas seulement éthiquement transgressif, mais aussi illégal. La performance de Fraser contrevient à la loi de l'État de New York, car l'article 230 du Code pénal de cet État stipule textuellement : « A person is guilty of prostitution when such person engages or agrees or offers to engage in sexual conduct with another person in return for a fee »⁵. Bien évidemment, l'artiste peut légitimement alléguer que l'argent servait à payer ou à commanditer une œuvre d'art, ce qui constitue un argument soutenable. C'est effectivement ce que Fraser s'empresse d'ailleurs d'affirmer dans un article du critique d'art au *Village Voice*, Jerry Saltz. En effet, on peut lire que Fraser aurait eu une relation sexuelle avec un collectionneur d'art pour 20 000 \$: « not for sex, according to the artist, but to make an artwork »⁶.

Dans l'esprit de cette citation, il serait logique de considérer *Untitled* davantage comme une performance artistique, ou une œuvre de *body art*⁷, plutôt qu'une bande vidéo ou une œuvre uniquement conceptuelle. L'appellation *body art* serait plus précise puisque la performance engage le corps de l'artiste comme matériau de base qui sera transformé par la performance et en teste les limites par la rencontre sexuelle avec le collectionneur. Effectivement, une des définitions du *body art* proposée par Amelia Jones s'applique parfaitement à *Untitled*, et ce, bien qu'elle s'adresse à une période antécédente, les années 1960-1970. Dans ce passage, Jones parle du *body art* comme un corpus d'œuvres :

[...] that may or may not initially have taken place in front of an audience: in works—such as those by Kusama, Schneemann, Vito Acconci, Yves

Klein, and Hannah Wilke— that *take place through an enactment of the artist's body*, whether it be in a « performance » setting or in the relative privacy of the studio, *that is then documented such that it can be experienced subsequently through photography, film, video, and/or text.*⁸

Il était donc important que l'œuvre soit documentée par la vidéo en tant que preuve que la performance a bel et bien eu lieu, qu'il ne s'agissait pas seulement d'un concept. Curieusement, la transaction monétaire constitutive de l'œuvre n'y figure pas, peut-être parce que la présence du collectionneur implique en elle-même la notion de l'achat de l'œuvre et momentanément du corps de l'artiste. J'insiste sur cet aspect de l'œuvre : bien que l'œuvre relève fondamentalement d'un art conceptuel, le fait que Fraser ait réellement eu un rapport sexuel avec le collectionneur (la vidéo en étant la preuve) fait basculer l'interprétation vers une œuvre de *body art* plutôt qu'une œuvre simplement conceptuelle. Le projet de proposer une relation sexuelle tarifée confère à l'œuvre une dimension conceptuelle certaine ; cependant, l'acte sexuel réalisé est si percutant qu'il en devient le nœud sémantique, le sens primordial.

La vidéo, en plus de représenter un témoignage que la performance a effectivement eu lieu (d'où l'importance que la bande soit sans montage), est aussi une preuve qu'il y a eu un véritable rapport sexuel. En ce sens, la bande comme telle pourrait être interprétée comme de la pornographie amateur, puisque selon la théoricienne du cinéma pornographique Linda Williams, l'une des caractéristiques de la pornographie *hard core* est que le spectateur doit avoir l'assurance qu'il est devant du vrai sexe, c'est-à-dire du sexe non simulé. En fait, selon Williams, il est possible « de définir la pornographie sur pellicule de manière minimale, et aussi neutre que possible, comme une représentation visuelle (et parfois auditive) de corps vivants et en mouvement, performant des actes sexuels explicites et usuellement non simulés, ayant comme but premier d'exciter les regardants »⁹. La bande vidéo ne fournira pas l'aveu ultime de la jouissance, il n'y a pas de *money shot*, ni de gros plans usuels de la pornographie, mais le fait que la performance soit filmée à l'aide d'une caméra de surveillance suggère cet effet de véracité propre à la nature du genre. De plus, le type de sexualité représentée ne correspond pas non plus à une pornographie *hard core* qui mise sur la performance et la stylisation de l'acte sexuel. Dans *Untitled*, la sexualité et la manière dont elle est représentée furent plutôt jugées, selon Fraser, « “surprisingly” aesthetic, tasteful, innocent, boring, moving, human, mutual and even beautiful — if sometime goofy-looking, embarrassing and erotic. Oh, it's just two people having sex! »¹⁰ En ce sens, la bande est anti-pornographique dans sa convention stylistique ; elle demeure cependant pornographique dans le respect des critères ontologiques du genre, c'est-à-dire dans le désir de présenter du vrai sexe qui fonde la pornographie. De même, le but premier de la bande n'est pas non plus d'exciter le spectateur. Cependant, le seul fait de représenter un acte sexuel bien réel confère à la bande un potentiel érotique. Ainsi, l'œuvre pourrait être interprétée à la fois comme une œuvre de *body art*, un acte de prostitution, une bande vidéo artistique et de la pornographie amateur. Cette hybridité de

l'œuvre, assez caractéristique de la performance qui puise dans différents médias et tente de réduire la frontière entre l'art et la vie, rend l'œuvre plus troublante et plus percutante encore.

Dans l'entrevue qu'elle a accordée au journaliste du *New York Times* Guy Trebay, Fraser dit pour sa part peu de choses sur cette œuvre, si ce n'est d'affirmer que celle-ci s'inscrit dans son travail de critique institutionnelle¹¹ du milieu et du marché de l'art. Fraser critique de manière acerbe le milieu de l'art en effectuant un parallèle entre une œuvre d'art et un service sexuel. Le fait d'associer son travail artistique à de la prostitution pourrait bien sûr constituer une représentation de la célèbre affirmation de Baudelaire que l'on retrouve dans ses *Journaux intimes* de 1876, *Fusées* : « Qu'est-ce que l'art ? Prostitution »¹². Cependant, dans le même article, l'artiste nie vouloir faire une « literalization of what is, in fact, a very old methaphore, that selling art is prostitution »¹³. Or, dans un entretien avec Yilmaz Dziewior, Fraser affirme le contraire. En effet, on peut lire : « The first impulse was to perform an extreme literalization of the old metaphor of selling art as prostitution, of the artist as prostitute, and it was rooted in what felt to me like a very painful choice between continuing to be an artist and betraying what I believe in as an artist. »¹⁴ De toute manière, le parallèle demeure, qu'il fasse référence à la métaphore baudelairienne ou pas : l'artiste se trouve dans une position de prostituée, le collectionneur dans celle du client et la galerie dans une position de proxénète (je rappelle que la galerie a reçu la moitié du cachet d'artiste/rétribution contre l'acte sexuel). Sans entrer dans les détails de cette voie interprétative, j'aimerais me concentrer sur le lien entre l'artiste et le collectionneur proposé dans cette œuvre.

Dans ce même entretien avec Dziewior, Fraser déclare que « [t]he first impulse was probably, well, if I'm *gonnahaveta* [sic] sell it, I might as well sell it. » Cette citation illustre bien le paradoxe du marché de l'art contemporain, surtout lorsqu'il s'agit d'œuvre de performance ou de *body art*. Dans les années 1970, la performance, comme l'art conceptuel ou toute forme de dématérialisation de l'œuvre d'art, avait pour objectif de court-circuiter la marchandisation de l'art et détruire la possibilité de posséder une œuvre d'art¹⁶. Toutefois, avec les divers résidus de performance qui occupent une place non négligeable dans le marché de l'art, il redevient possible de posséder une partie de l'œuvre¹⁷. Lorsqu'il s'agit de *body art*, c'est le corps de l'artiste et l'artiste lui-même qui constitue l'œuvre : posséder l'œuvre, c'est posséder symboliquement le corps de l'artiste. Je suis consciente qu'il s'agit, dans ces cas, de documentations de performance, donc de représentations et non du corps physique de l'artiste. Dans l'œuvre de Fraser par contre, un collectionneur sera vraiment en mesure de posséder l'authentique œuvre (la performance et le temps de l'œuvre, le corps de l'artiste). Cinq autres collectionneurs pourront posséder les multiples ou résidus¹⁸ de cette performance par le biais des cinq bandes vidéos. C'est donc dire que l'artiste s'est en quelque sorte mise en vente. Bien sûr, il faut nuancer cette affirmation, que l'artiste elle-même se plaît à affirmer. Le collectionneur n'a pas acheté l'artiste/œuvre de la même manière qu'il aurait acheté un tableau. Par définition une performance n'est pas un objet, c'est un événement éphémère. De même, il

est impossible de parler de location dans ce cas-ci, puisque l'œuvre originale est éphémère et événementielle. Dans *Untitled*, le collectionneur participe à l'évènement, il fait partie de l'œuvre, mais comme l'œuvre résulte du projet d'avoir une relation sexuelle avec l'artiste, il « possède » le corps de l'artiste comme l'œuvre pour la durée de l'acte sexuel. Le terme posséder s'inscrit ici dans la rhétorique sexuelle traditionnelle ou prostitutionnelle qui veut que l'homme actif « possède » son objet de désir. Une rhétorique que l'œuvre inverse d'ailleurs par les initiatives prises par l'« objet de désir », soit l'artiste.

L'artiste encourage donc une interprétation de l'œuvre qui la place dans un statut de prostituée/objet d'art. C'est en quelque sorte la force et le risque de l'œuvre : plusieurs médias de droite aux États-Unis et surtout certains critiques d'art sauteront à pieds joints dans cette interprétation simpliste de l'œuvre de Fraser : l'artiste se transformant en prostituée commettant un acte illégal¹⁹.

LA POSITION AMBIGUË DE L'ARTISTE : ENTRE L'AUTO-OBJECTIVATION ET AGENTIVITÉ SEXUELLE.

Au-delà du scandale prévisible, ce qui est intéressant ici, c'est la position dans laquelle se place l'artiste. Dans une autre performance à la MICA Foundation, *Official Welcome* de 2001, Fraser dira tout simplement : « I'm not a person today. I'm an object in an artwork »²⁰. Dans *Official Welcome*, comme dans *Untitled*, Fraser se place volontairement dans une position d'objet, d'objet d'art certes, mais d'objet à posséder²¹. D'ailleurs, dans cette même performance de la MICA, elle dira un peu plus loin « I mean, of course my work's going to go to rich, white collectors and they're going to be proud of owning me and I'm going to be, you know, corrupted by the man »²². Cette performance de 2001 semble exposer littéralement la base conceptuelle pour *Untitled*. L'artiste s'expose dans *Untitled* comme un objet d'art et un objet sexuel pour le plaisir du collectionneur dans le but dans faire une œuvre. À l'image des œuvres de *body art* des années 60 et 70, notamment celle de Carolee Schneemann qui sollicitait une objectivation sexuelle de la part du spectateur, Fraser pousse encore plus loin cette logique d'objectivation sexuelle comme œuvre²³. Néanmoins, comme pour les œuvres féministes antérieures, c'est un sujet créateur qui se pose intentionnellement comme objet sexuel ; l'artiste ne peut pas être exclusivement un objet, puisqu'elle agit et est l'auteure dans sa propre réification. Elle constitue ainsi le sujet et l'objet de l'œuvre. Cette objectivation participe en réalité de la subjectivité de l'artiste, elle la complexifie. Si nous avons une lecture plus complexe du concept d'objectivation sexuelle, telle que le propose la philosophe Martha Nussbaum, il est clair que dans certaines situations, l'objectivation sexuelle peut s'avérer bénigne, voire positive²⁴. Pour Nussbaum, l'objectivation n'est pas un phénomène monolithique, mais il se subdivise en sept formes d'objectivation d'autrui : l'instrumentalisation, le déni d'autonomie, l'inertie, l'interchangeabilité, le droit de violer, le droit de propriété, le déni de subjectivité²⁵. Pour l'auteure, l'instrumentalisation de l'humain constitue le type d'objectivation le plus problématique moralement, et dans *Untitled*, c'est d'instrumentalisation dont il est question. Pour Fraser, l'œuvre « could be considered an extreme self-instrumentalization within an interpersonal framework of private patronage »²⁶. Pour

Nussbaum cependant, l'instrumentalisation n'est pas néfaste dans tous les contextes, elle l'est seulement lorsqu'on traite l'autre exclusivement comme un instrument²⁷. La connaissance du contexte de l'objectivation est d'une extrême importance lors d'un jugement moral²⁸. Par exemple, si un élément de la narration nous précise que la relation entre deux adultes respecte la condition humaine de l'autre et le considère comme un sujet plein et entier, alors le texte ou l'image peut contenir des actes d'objectivation lors du jeu sexuel sans pour autant devenir néfaste pour l'un ou l'autre des partenaires. Ainsi, Nussbaum distingue pour l'être humain une objectivation bénigne, voire positive, d'une objectivation nocive.

Cette distinction entre objectivation bénigne et nocive constitue une donnée novatrice qui permet de mieux comprendre ce qui est en jeu dans *Untitled* de Fraser. En effet, dans le cas de l'œuvre de Fraser, l'artiste peut difficilement se traiter exclusivement comme un instrument puisqu'elle est en partie utilisatrice. Elle se place comme un instrument qui sert à son propre dessein et à d'autres (le collectionneur, la galerie et le spectateur). Cependant, je crois que sa propre instrumentalisation sert en premier lieu à la création de l'œuvre : elle sert à la monstration de sa subjectivité pleine et entière. Autrement dit, Fraser contrôle le sens et la portée de sa propre objectivation tout en permettant d'explorer cette relation sexuelle inévitablement objectivante, sans perdre pour autant sa capacité d'agir et sa subjectivité sexuelle.

D'ailleurs, Fraser dira dans une entrevue donnée à la revue *The Brooklyn Rail* :

My own experience of doing the piece was really very empowering and quite in line with my understanding of my own feminism. It was my idea, it was my scenario, I was producing a piece that I would own, I was very much in control of the process. I never felt used by the collector. In fact, I was much more concerned about using him. And showing it has also been empowering—terrifying, but empowering. Almost everyone I know has now seen me have sex on camera. In a way, I am now impervious to physical exposure and voyeurism. So, that was my experience. But I know I can't project that onto sex work generally, or prostitution. I think it's sort of ridiculous to say that the piece was prostitution. You know, people certainly can argue with this and Guy Trebay argues with this, but it really was a very different kind of relationship, one in which I had an enormous amount of power.²⁹

Dans cet extrait de l'entrevue, l'artiste souligne bien cette double facette de l'œuvre qui conjugue tout autant sa maîtrise de la situation, du projet artistique et de la rencontre, que l'aspect objectivant de l'œuvre. De plus, l'artiste ne généralise pas son expérience de l'œuvre aux structures de pouvoir vécues dans un réel échange prostitutionnel. Il est clair qu'entre un acte de prostitution (par exemple dans le cas de prostitution de rue) et l'acte de demander de l'argent en échange d'une relation sexuelle filmée en guise d'œuvre d'art, il y a de grandes différences. Les relations de pouvoir ne sont pas du tout les mêmes. En effet, ce n'est pas le client qui entreprend l'échange commercial, mais l'artiste. De même,

l'artiste pose certaines restrictions pour le choix de son client (il doit être hétérosexuel, non marié et accepte d'être filmé). Cependant, dans les deux cas, il s'agit d'une relation sexuelle en échange d'argent, ce qui demeure légalement, du moins selon la définition de l'État de New York, dans le registre de la prostitution et ce, bien que l'artiste trouve ridicule de voir l'œuvre comme de la prostitution. À ce titre, l'œuvre explicite les contours perméables, mais ô combien tabous, de la prostitution. Selon Gail Pheterson et Paola Tabet, « [l]'existence d'un continuum dans les échanges économique-sexuels entre les femmes et les hommes est un trait récurrent de l'organisation sociale, à travers les cultures et au long de l'histoire »³⁰. La différence entre le mariage, les rendez-vous et la prostitution, c'est le fait de demander « explicitement, verbalement ou non, de l'argent auprès des hommes en contrepartie de services sexuels spécifiques... »³¹. Dans le cas précis d'*Untitled*, l'artiste demande explicitement une rémunération pour des services sexuels. Toutefois, ce n'est pas celui qui paye qui demande des « services sexuels spécifiques », c'est l'artiste qui détermine les services sexuels offerts. Autrement dit, l'œuvre de Fraser déroge en partie à la définition de prostitution : *Untitled* n'est pas un acte de prostitution traditionnel puisqu'elle ne répond pas à une exigence du « client » ; c'est bien plutôt l'œuvre d'art elle-même qui détermine les actes sexuels qui seront performés.

Dans l'œuvre, le pouvoir est clairement dans les mains de l'artiste qui orchestre toute cette aventure et cette relation. Elle est l'instigatrice du projet et consciente des répercussions qu'engendre ce type d'œuvre. Dans *Untitled*, on peut difficilement voir Fraser dans le rôle de la victime unilatérale d'une sexualité masculine débordante ou du pouvoir masculin. En ce sens, l'œuvre questionne radicalement le discours néo-abolitionniste sur la prostitution.

PROSTITUTION OU TRAVAIL DU SEXE : UNE TERMINOLOGIE TENDANCIEUSE

J'ai effectué jusqu'à maintenant l'analyse de l'œuvre en utilisant la terminologie classique et néo-abolitionniste au sujet de la prostitution ; il s'agit d'un choix imposé par la terminologie utilisée dans les écrits de l'artiste et par les critiques lorsque ceux-ci abordent *Untitled*. L'utilisation du terme « prostituée » plutôt que celui de « travailleuse du sexe » campe déjà le débat dans une posture idéologique. En effet, le terme « prostituée » comme celui de « prostitution » peuvent être considérés comme partiels, voire discriminatoires. Pour Gail Pheterson, « ces concepts sont des instruments sexistes de contrôle social, inscrits de façon rigide et envahissante dans les pratiques légales discriminatoires, les biais de la recherche scientifique, les défenses psychiques, les préjugés et, au niveau le plus fondamental, dans les rapports entre les sexes »³². Pour cette auteure, il serait plus neutre de parler de « travail du sexe » et référer de la sorte à un travail (plutôt qu'à une identité stigmatisée) où existe « des femmes honorables et des hommes dignes dans le domaine des transactions sexuelles »³³. Cette étiquette de travailleuse du sexe est cependant jugée comme étant frauduleuse par les néo-abolitionnistes, pour qui la prostitution ne peut pas être comparée à un travail semblable à tout autre travail.

Je ne pourrai pas analyser dans le détail les deux camps polarisés sur la prostitution, néo-abolitionnistes d'une part³⁴ et militantes pour les droits des travailleuses du sexe de l'autre³⁵ ; il s'agit d'une polarisation insurmontable chez les féministes. Je résumerai toutefois succinctement ces deux positions de la manière suivante. Pour les féministes néo-abolitionnistes, la prostitution est en soi un crime contre l'humanité des femmes, un « viol tarifé », une agression contre la personne commise par un homme pour soumettre les femmes au pouvoir patriarcal. Dans cette perspective, les prostituées sont toutes perçues comme des victimes qui vendent leurs corps sous la pression de proxénètes ou de situations de misères (problèmes financiers ou psychologiques, ou dépendances). Pour ces féministes, il n'existe pas de prostitution libre ; celles qui se disent libres n'ont pas conscience de leur état de subordination. Les féministes qui militent en faveur des droits des travailleuses du sexe diront pour leur part que la prostitution est un travail comme un autre (si l'on réussit à obtenir une déstigmatisation et une décriminalisation de ce travail) où les travailleurs et travailleuses du sexe ne vendent pas leur corps, mais bien des services sexuels. Pour elles, il faut reconnaître le droit de parole des travailleuses du sexe, en commençant par reconnaître que certaines femmes pratiquent la prostitution par choix. Pour ces féministes, le stigmate de putain et la criminalisation de la prostitution rendent non seulement la profession dangereuse et difficile à vivre, mais ces stigmates ont de plus des répercussions sur la liberté et sur l'autodétermination des femmes dans le domaine de la sexualité. À ce titre, l'une des forces de *Untitled* consiste justement à forcer le spectateur à entendre sa parole d'artiste, qui pour le temps que dure la performance, est également une parole d'une « travailleuse du sexe ». En offrant un service sexuel en guise d'œuvre, l'artiste met symboliquement sa voie artistique au service d'une voie marginalisée et stigmatisée qu'est celle d'une travailleuse du sexe.

De même, lorsqu'on lit les écrits de l'artiste, il est frappant de constater que celle-ci définit sa pratique artistique comme un service artistique³⁶. Par l'expression « services artistique », l'artiste souligne une pratique artistique qui se dirige davantage en direction d'une pratique relationnelle plutôt que dans la production d'objet d'art. De même, l'expression met aussi en évidence un aspect de l'art peu compatible avec l'idée de génie artistique, soit que l'art représente une source de revenu (un travail) pour les artistes. Le choix de l'expression « service artistique » résonne de manière singulière avec le sujet d'*Untitled*. Le rapprochement s'avère effectivement des plus féconds avec le débat que mènent les travailleuses du sexe, qui affirment que leur travail se fonde sur l'offre de services sexuels à un client, qu'il n'est ni un viol tarifé, ni la mise en vente d'une partie de leur corps.

LE SERVICE SEXUEL COMME ŒUVRE : L'EXCEPTION SEXUELLE OU LE DÉFI D'UNE PERSPECTIVE ÉTHIQUE DU TRAVAIL DU SEXE.

En ce sens, l'œuvre expose les similitudes entre services sexuels et services artistiques : l'art et le sexe sont des activités typiquement humaines, considérées par une majorité comme étant sacrées. Dans les deux activités, la notion

d'authenticité joue un rôle crucial. De même, l'art et la prostitution sont difficilement considérés comme un travail comme un autre ; d'un côté, on parle de talent ou de génie et de l'autre, d'une exploitation sexuelle. Par la formulation du service sexuel en tant que service artistique, l'œuvre en souligne les points communs et aussi désacralise les deux activités. D'une part, l'œuvre rapproche l'art de la vie, elle en fait une activité à la portée de tous. La sexualité, spécialement la sexualité hors norme comme la prostitution, est souvent jugée comme sale, corrompue, voire abominable³⁷, alors que l'art est considéré comme une activité qui élève au contraire l'âme humaine. En associant les deux activités, le service sexuel rabaisse le service artistique, le salit et le corrompt. D'ailleurs, il est difficile de ne pas y voir une allusion aux idées freudiennes sur la sublimation de la sexualité en art³⁸. De l'autre côté, l'œuvre désacralise aussi la sexualité pour en faire une activité moins fondamentale, une activité qui ne constitue plus le siège de l'identité de la personne. À ce titre, il serait possible d'interpréter *Untitled* comme une explicitation de l'acte sexuel en tant qu'activité culturelle et publique, et comme une banalisation de la sexualité.

Dans un article sur la prostitution, Martha C. Nussbaum juxtapose de manière similaire l'art et les services sexuels pour un faire ressortir les similitudes. Dans cet article, Nussbaum compare la prostitution à d'autres professions qui incluent la vente d'un service corporel (une travailleuse dans une usine de transformation de poulet, une travailleuse domestique dans une famille de la classe moyenne/élevée, une chanteuse dans une boîte de nuit, une professeure de philosophie, une masseuse professionnelle dans un spa, une hypothétique cobaye pour des instruments de colonoscopie³⁹), pour argumenter qu'il n'existe pas une si grande différence entre ces diverses professions, à part la stigmatisation des prostituées, et qu'il n'y pas de raisons objectives de criminaliser la prostitution. Nous devrions plutôt, selon elle, travailler à améliorer le sort des femmes vivant dans une pauvreté extrême, ainsi qu'à mieux encadrer la pratique de la prostitution. Je ne passerai pas en revue l'entièreté de l'argumentaire de la philosophe, je veux simplement rapporter le parallèle qu'elle trace entre les prostituées et les artistes pour mieux expliciter ce qui est en jeu dans l'œuvre de Fraser.

Tout d'abord, elle compare la stigmatisation des chanteurs d'opéra, perçus il y a deux siècle comme des prostitués qui vendaient leurs talents (vus également comme autant de services corporels), à la stigmatisation des travailleuses du sexe. Comme chacun le sait maintenant, peu de professions sont aussi valorisées que l'opéra ; pourquoi n'y aurait-il pas une évolution des perceptions similaires pour le travail, et on pourrait aussi dire des talents, des prostituées ? Pour comprendre avec Nussbaum la stigmatisation des prostituées, il faut déjà comprendre pourquoi il y a deux cents ans le chanteur d'opéra était stigmatisé, puisque les deux stigmatisations ont une même racine. La première stigmatisation provient du préjugé aristocratique, qui remonte à la Grèce antique, à l'égard d'un salaire en échange d'une activité noble et, la deuxième, de l'indécence d'exposer son corps en public et en particulier dans une expression de grande émotion⁴⁰. Ces deux idées irrationnelles se sont estompées, si bien qu'il est possible aujourd'hui de gagner honorablement sa vie en offrant des services corporels,

sauf des services sexuels. Pour la philosophe, la prostitution reste stigmatisée pour deux raisons. D'abord, la prostitution est jugée immorale, car elle constitue une sexualité non reproductive et extraconjugale qui repose sur la dangereuse et mauvaise luxure féminine. Pour Nussbaum, cette raison est difficilement tenable ; il faut plutôt se pencher alors sur la deuxième raison liée à une hiérarchie du genre. Par hiérarchie du genre, l'auteure désigne le fait que la domination masculine contrôle la sexualité de la femme afin qu'elle soit disponible pour les besoins des hommes⁴¹. Or selon Nussbaum, à l'examen des diverses législations de la prostitution, on trouve de nouveau cette peur de la sexualité féminine non contrôlée. Dans ce contexte, la prostituée est vue comme « the uncontrolled and sexually free woman » que l'on doit constamment asservir⁴².

Ensuite, Nussbaum relie l'artiste et la prostituée alors qu'elle discute un argument moral souvent utilisé pour soutenir la criminalisation de la prostitution, soit celui de la prostituée qui « aliène sa sexualité et qui transforme ses organes et actes sexuels en marchandise »⁴³. Selon Nussbaum, il n'y a rien de mal à recevoir de l'argent en échange d'un service, même si celui-ci exprime quelque chose d'intime : « Professors take a salary, artists work on commission under contract—frequently producing works of high intellectual and spiritual value. To take money for a production does not turn either the activity or the product (e.g., the article or the painting) into a commodity in the baneful sense in which that implies fungibility. »⁴⁴. Pourquoi les activités de la prostituée sont-elles traitées différemment ? Pourquoi les relations sexuelles ne peuvent-elles être rémunérées ? Selon Nussbaum, c'est l'influence de notre héritage romantique « which makes us feel that sex is not authentic if not spontaneous, “natural”, and to some degree unplanned »⁴⁵. Cet héritage serait en fait plus tenace au sujet de la sexualité comparé à l'art ou aux productions intellectuelles, car le sexe se doit d'être spontané, naturel et non prémédité pour être authentique. Ainsi, l'idée de payer pour un service sexuel avilit nécessairement la relation sexuelle. Un autre aspect du romantisme, c'est de considérer la sexualité comme étant révélation de soi et expression de soi, « self-revelation and self-expression rather than prudent concealment of the self »⁴⁶. En somme, c'est le fait qu'il s'agisse d'une activité dite « naturelle » et liée à l'expression intime de soi qui nous pousse à considérer que la sexualité ne peut être exécutée en échange d'argent.

Indépendamment des liens qui existent entre artiste et prostitué (même stigmatisation liée au corps et au gain de salaire et même type d'activité révélant une part intime de nous qui est rémunérée), il reste que la prostitution demeure tout de même sous le joug du stigma. Ce stigma tient au fait que la prostitution implique la sexualité. L'objectif de Nussbaum était de démontrer qu'il n'y a pas de raisons morales de criminaliser la prostitution, mais elle ne convainc pas dans son explication de ce qui différencie l'art de la sexualité. Nussbaum néglige le fait que le sexe est vu depuis la mise en place du dispositif de la sexualité comme un aspect primordial de notre identité intime. Pour l'historien Paul Sarazin, « [...] la biopolitique fut le cadre et le point de départ du dispositif moderne de sexualité. Ce qui manquait encore était l'invention de la “sexualité” au sens propre en tant que ce qui constitue une personne au “plus profond” »⁴⁷. On peut difficilement concevoir qu'une part aussi intime et précieuse de notre personnalité

soit mise en vente : vendre un service sexuel, c'est un peu vendre son âme. Ainsi, la part sexuée ou sexuelle d'une personne s'exprime certes à travers l'art, mais toute expression de la sexualité est constitutive de notre subjectivité, de notre identité. C'est entre autres pourquoi on parle d'aliénation de la sexualité dans la prostitution, car la sexualité fait partie de l'identité, elle forme un tout que chaque expression détermine. L'idée qu'une personne puisse avoir une sexualité vénale d'un côté, et une sexualité de couple de l'autre semble difficilement compatible : c'est un peu comme avoir une double identité. De même, le fait que la sexualité constitue une personne dans ce qu'elle a de plus intime explique en grande partie le désir de garder cette activité singulière et sacrée, qu'il ne faut surtout pas banaliser⁴⁸.

En contrepartie, l'art a été maintes fois déconstruit et désacralisé depuis le début des avant-gardes artistiques. Comme la sexualité est encore très souvent considérée dans une perspective biologique, il est cependant difficile de la déconstruire comme l'art l'a été. C'est-à-dire que tant que la sexualité est considérée comme un acte naturel mû par des pulsions incontrôlables, il est difficile de la déconstruire pour en comprendre les rouages et les diverses influences sociales qui la construisent et la modulent. Autrement dit, tant que la sexualité est l'expression d'une pulsion biologique, celle-ci demeure dans le registre de l'essence et difficilement remise en question. Or, depuis les travaux de Michel Foucault et de Simon et Gagnon, on s'affaire à établir que la sexualité est une activité construite socio-culturellement. En concevant la sexualité comme un construit socioculturel, il est plus facile de la désacraliser, de nuancer la portée de cette dernière dans la constitution de l'identité et de concevoir les variations de significations du concept dans l'histoire.

En effectuant ce parallèle entre l'art et la sexualité, l'œuvre de Fraser banalise l'activité sexuelle, la culturalise et confronte notre vision romantique et identitaire de la sexualité. Qui plus est, avec le type de sexualité ordinaire et anodine que présente l'œuvre, elle ne banalise pas seulement la sexualité en général, mais plus particulièrement la sexualité « prostitutionnelle ». De cette manière, l'artiste exhorte le spectateurs à revoir les paramètres moraux qui fondent la criminalisation de la prostitution.

Marcela Iacub et Patrice Maniglier invoquent également « l'exception sexuelle » pour expliquer la criminalisation de la prostitution.⁴⁹ Selon les auteurs, l'État fait fausse route en pensant qu'une société qui vise la libération sexuelle doit obligatoirement interdire le travail du sexe, sous prétexte qu'« il s'agirait là d'une sexualité contrainte puisqu'elle n'est pas motivée par le désir »⁵⁰. L'importance démesurée que l'on accorde à la sexualité, devenant de la sorte le siège de l'identité et de la subjectivité, implique que l'on se doit d'être préservé de toute contrainte ou relation de pouvoir, et ce, au prix d'une perte de liberté sexuelle. Or pour Iacub et Maniglier, les comportements sexuels doivent être uniquement jugés en fonction du fait qu'il y a eu consentement ou pas. Selon eux, leurs « contemporains » de la société française confondraient trop facilement la « liberté avec une morale sexuelle bien particulière, qui dit qu'un acte sexuel n'est licite

que quand il est porté par l'authenticité d'un désir. Ils confondent le désir et le consentement »⁵¹. Mais que signifie l'authenticité du désir, si une femme a des relations sexuelles pour obtenir des faveurs ou des biens matériels en contexte conjugal ; est-ce que son comportement devient immoral pour autant ? Je doute fort que plusieurs tenants de cette morale sexuelle, qui condamnent le travail du sexe, considèreraient immorale une pratique similaire dans le contexte conjugal ou, dans le cas qui nous occupe, dans le contexte d'une œuvre d'art.

Les raisons d'avoir des relations sexuelles sont multiples et ne se limitent pas toujours au désir. Selon Iacub et Maniglier, la dérive entre sexualité ou désir authentique vers une sexualité normale est trop souvent répétée ; c'est pourquoi il faut arriver à développer une véritable morale sexuelle « consensualiste » ou formelle qui vise « à définir un cadre qui garantisse à chacun le droit de vivre sa sexualité selon ses propres valeurs. »⁵². L'objectif de cette morale sexuelle est la neutralité à l'égard des actes, des types de relation et des buts de l'activité sexuelle. Cette neutralité vise essentiellement à garantir que les actes sexuels, du moment qu'ils sont consentis par les partenaires, ne soient pas jugés moralement par les autres. Ainsi, tout acte sexuel consenti n'a pas à être jugé comme meilleur ou pire, bon ou mauvais par un tiers, puisque ce jugement résulte nécessairement d'un jugement de valeur ou d'une normalisation des actes sexuels qui échappent à la sphère morale. À cette morale basée presque uniquement sur le consentement, Iacub et Maniglier opposent une morale substantialiste qui tente de déterminer les critères d'une bonne sexualité, une forme de sexualité idéale. Pour les auteurs, « c'est un modèle « paternaliste » et autoritaire, qui nous dit, en substance : « Je ferai ton bien en dépit de toi et même contre toi »⁵³. Il s'agit là d'une morale sexuelle qui n'a pas lieu d'être dans une société pluraliste, *a fortiori* une société post soixante-huitarde qui se dit en faveur d'une liberté sexuelle.

Cette dichotomie autour de la morale ou l'éthique sexuelle se retrouve aussi, dans des termes différents, chez Ruwen Ogien. Ogien n'est certes pas le seul à proposer une dichotomie entre minimalistes et maximalistes dans les morales ou éthiques sexuelles. Jerrold Levinson par exemple proposera cette même distinction, en départageant les différents philosophes s'étant intéressés principalement aux notions philosophiques de perversion, d'objectivation et de désir sexuels⁵⁴. L'objectif n'étant pas ici de faire une recension des diverses éthiques sexuelles sur la perversion et l'instrumentalisation, je vais me concentrer sur la position d'Ogien qui est particulièrement pertinente sur la question du travail du sexe⁵⁵.

Pour Ogien, l'éthique actuelle se diviserait en deux catégories : les maximalistes et les minimalistes. Les maximalistes seraient largement inspirés des thèses de la « vie bonne » d'Aristote et des devoirs moraux envers soi et autrui développés par Kant. Les maximalistes ne viseraient donc pas seulement à déterminer ce qui est juste, mais également ce qui est bien ou idéal, recommandant une manière de vivre qui serait moralement supérieure. Ogien parle d'abord du moralisme, celle des théoriciens qui condamnent des conduites qui ne causent de tort

à personne mais qui dérangent parce qu'elles ne correspondent pas aux valeurs communes d'une société. Par exemple, la sodomie, la prostitution ou d'autres actes sexuels non conformes aux valeurs, de l'amour ou la famille par exemple, peuvent être jugés immoraux par une philosophie moraliste. Ogien classe aussi le paternalisme parmi les maximalistes. Le paternalisme ne se base pas sur les valeurs d'une société en particulier pour condamner un acte comme le moralisme, mais il le fera au nom de la dignité humaine (pris dans le sens que la vie est sacrée et intouchable par des desseins humains). De même, le perfectionnisme moral, qui est aussi une forme de paternalisme selon Ogien, vise pour sa part à nous protéger de nous-mêmes : non seulement nous ne devons pas nous causer de tort physique, mais également nous intime à vivre une vie la plus accomplie possible⁵⁶.

Inversement, les minimalistes seraient guidés par le principe d'« éviter de nuire à autrui », laissant de côté tout jugement moral du rapport à soi et par l'éthique minimale. Or, pour Ogien « la sexualité est un domaine où le maximalisme moral est profondément enraciné, ainsi qu'en témoignent les réactions généralement horrifiées aux revendications à la liberté de se prostituer »⁵⁷. Cette citation confirme bien qu'il y a une forme d'« exception sexuelle » en philosophie morale, une exception particulièrement importante dans le cas de la prostitution. L'argumentaire d'Ogien va dans le même sens que celui de Iacub et Maniglier : la société française a tendance à défendre deux discours à propos de la sexualité. Sous les arguments moraux du consentement et de la dignité humaine, la société encourage la libération des sexualités minoritaires (loi contre la discrimination liée à l'orientation sexuelle) et elle criminalise la sexualité non-consentie (agression sexuelle). Toutefois, à l'instar de Iacub Maniglier, Ogien précise : « mais si la notion de consentement était aussi centrale en matière sexuelle dans le droit et la morale de nos sociétés, la prostitution et les rapports sadomasochistes ne feraient l'objet d'aucune répression légale ou morale »⁵⁸. Pour l'auteur, le problème serait dans l'interprétation de la notion même de consentement, et cette ambiguïté favoriserait davantage le mouvement de criminalisation de la sexualité que celui de la libération. En effet, on aurait une compréhension trop exigeante du consentement, au point d'en avoir une lecture contradictoire et arbitraire. Ogien utilise ici encore l'exemple de la prostitution. Une prostituée ne consent jamais à ce qu'elle fait, il y a des facteurs économiques ou psychologiques qui la poussent à vendre son corps⁵⁹ : elle a de graves problèmes d'argent, elle a été flouée par un proxénète qu'elle aimait, elle a été agressée durant l'enfance et possède une estime de soi déficiente. Si par contre, elle avoue qu'elle n'avait pas consenti, son non-consentement verbal s'avère tout de suite suffisant pour les conservateurs comme pour les féministes néo-abolitionnistes. Pour Ogien, cette lecture contradictoire du consentement repose en fait sur l'argument que « ce serait contraire à la “dignité humaine” »⁶⁰. C'est au nom de la dignité humaine que la prostitution est impensable, et cet argument relève toujours selon Ogien, d'un jugement de valeur « porté principalement par des autorités conservatrices ou religieuses, qui veulent réaffirmer l'existence d'un ordre transcendant »⁶¹.

L'argument « contraire à la dignité humaine » reposerait sur un système de valeurs qui sacralise la vie humaine, et dans le cas de la prostitution, qui sacralise aussi la sexualité authentique, gratuite et de préférence vécue dans un engagement amoureux. Or, cette vision du consentement ne permet pas de faire abstraction d'un système de valeurs propre au perfectionnisme moral et moraliste et ne relève pas d'un jugement neutre. En fait, cette vision du consentement brime les libertés sexuelles bénignes pour autrui. Ainsi, Ogien préfère le concept de non-nuisance à autrui à celui de consentement, permettant d'éviter les écueils liés au paternalisme ou au moralisme. De la sorte, plutôt que de poser la notion de consentement comme « valeur absolue », l'évaluation éthique d'un comportement sexuel devrait être « justifiée en gros par les principes de non-nuisance, de considération égale et d'indifférence morale du rapport à soi-même »⁶², ce qu'Ogien appelle l'éthique minimale⁶³. Ces trois principes permettent d'évaluer ce qui est juste plutôt que ce qui est bien dans la sphère du sexuel. L'éthique minimale garantit une liberté maximale de vivre sa vie sans contrainte, sans pour autant nuire volontairement à autrui : ainsi, le viol et les agressions sexuelles seraient contraires à cette éthique alors que le sadomasochisme et la prostitution volontaire ne le seraient pas. En évitant les jugements de valeur liés à une vie bonne, qui s'avèrent nécessairement hétérogènes dans une société pluraliste, il est possible de permettre une réelle diversité sexuelle. Ainsi, la prostitution, lorsqu'elle est volontaire, ne pourrait plus être jugée immorale.

Avec *Untitled*, Fraser met à mal à sa manière les arguments perfectionnistes et paternalistes sur la prostitution. Il est évident qu'un moraliste peut toujours argumenter que l'œuvre peut causer du tort à un tiers en allant contre les valeurs de la société américaine, et c'est l'argument que les critiques d'art conservateurs invoquent pour discréditer l'œuvre. Toutefois, si nous restons dans une perspective plus progressive et libérale, on peut difficilement voir en Fraser une pauvre victime d'un proxénète manipulateur, une fille perdue en manque crucial d'argent, ou une femme possédant une estime de soi déficiente. Les raisons généralement invoquées pour refuser de considérer valide le consentement d'une travailleuse du sexe s'avèrent ici caduques. De même, bien qu'elle s'auto-objectivise sexuellement dans cette œuvre, nous avons vu plus tôt qu'il s'agissait d'une auto-objectivation plus positive que néfaste pour l'artiste. Il serait délicat d'alléguer qu'elle se fait du tort à elle-même ou se dégrade de manière patente, car c'est à travers la vente d'une activité sexuelle et l'auto-objectivation sexuelle qu'elle produit une œuvre d'art. Ainsi, cette activité que l'on juge immorale parce qu'elle est contraire à la dignité humaine s'avère détournée pour devenir une œuvre d'art et une œuvre bien cotée, compte tenu de la somme déboursée par le collectionneur. Le consentement de l'artiste à l'activité sexuelle peut plus difficilement être remis en question, sous prétexte que l'activité est contraire à la dignité humaine. Il reste bien entendu l'authenticité du désir : est-ce que l'acte sexuel dépeint dans l'œuvre était profondément porté par un désir réciproque et authentique ? Dans son analyse de l'œuvre, Georges Baker affirme pour sa part qu'*Untitled* « forces the coldness and alienation and submission and extreme self-objectification of the “performance” of prostitution to slip into something other, to slip into something strangely tender or even sincere. »⁶⁴ Sans parler

d'amour, force est de constater que l'acte sexuel performé reste près d'une sexualité ordinaire entre deux amants consentants. De là à affirmer qu'il s'agit d'une sexualité mue par un désir authentique, aucun jugement externe ne peut le dire dans ce cas-ci. En déconstruisant tous ces arguments maximalistes, l'œuvre de Fraser pousse le spectateur à se tourner vers une éthique minimale pour évaluer, de manière juste, son œuvre et par extension le travail du sexe. Dans cette perspective, comme Fraser ne nuit pas à son partenaire qui est consentant, si le spectateur n'effectue pas de jugement de valeur quant à ce qui serait une bonne sexualité et ne prend pas en considération la relation trouble de l'artiste envers son auto-objectivation sexuelle, il n'a aucune raison de juger immoraux l'œuvre et le travail du sexe.

Cependant, pour Iacub et Maniglier, ce qui fait obstacle à l'instauration d'une réelle morale du consentement n'est pas le problème de l'interprétation du consentement, qu'ils ne définissent pas d'ailleurs dans leur ouvrage, mais plutôt l'importance démesurée de la sexualité, au point d'en faire le siège du moi qu'il faut préserver à tout prix de toute influence pouvant abîmer son authenticité. Il faut préciser que les théories d'Ogien portent davantage sur quelque chose comme une déflation morale des questions liées à la sexualité, plutôt que de strictement définir le consentement ou de développer une morale sexuelle basée sur le consentement⁶⁵. Toutefois, il définit plus directement le concept de consentement et relève les aspects moraux et politiques qui lui sont liés, notamment ceux liés à « la dignité humaine » invoqués dans les cas d'actrices de pornographie et les prostituées qui consentent à exercer leur métier. Le questionnement de Iacub et Maniglier se situe dans une certaine mesure en amont de celui d'Ogien sur les questions sexuelles. Pour eux, il faut en quelque sorte banaliser la sexualité et décroiser le domaine sexuel, ou plus précisément le dispositif de la sexualité, pour arriver à développer une morale sexuelle réellement basée sur le consentement. En effet, « une morale sexuelle consensualiste ne peut faire l'économie d'une dissolution de la notion de sexe. La seule manière de permettre à chacun de vivre ses valeurs sexuelles comme il l'entend, c'est de ne pas imposer une définition de ce qui est sexuel et qui ne l'est pas »⁶⁶. Cette dissolution particulièrement importante dans le cadre juridique pour les auteurs s'avère tout aussi importante dans la philosophie morale, comme on a pu le voir avec Ogien.

Untitled de Fraser, en proposant un service sexuel en guise de service artistique, s'affaire à sa manière à cette « dissolution de la notion de sexe ». En poussant le spectateur à faire des liens entre l'art et la sexualité, l'œuvre culturalise et banalise la sexualité. Elle abat la frontière entre l'art et la sexualité, en les mettant sur un même pied d'égalité et en désacralisant les deux activités. Une désacralisation certes, mais je dirais aussi une dédramatisation de la sexualité qui permet de voir la prostitution sans le dispositif sexuel. Je rappelle l'énoncé de Sarrazin cité plus haut : le dispositif sexuel inscrit, entre autres, la sexualité au cœur de la subjectivité. Ainsi, *Untitled* propose une forme de preuve que la sexualité, même rémunérée, n'est pas le lieu critique de la subjectivité d'une personne, puisque l'artiste ne s'est pas trouvée meurtrie après l'acte sexuel ou la réalisation de l'œuvre. De la même manière, l'œuvre par son aspect conceptuel

incite le spectateur à prendre une distance qui permet de concevoir l'œuvre et par extension, le travail du sexe sans le paternalisme moral. Il est difficile de voir l'œuvre de Fraser comme purement immorale ou contraire à la dignité humaine. Ce qui est intéressant ici, c'est que l'œuvre déconstruit l'idée de la prostitution comme une violence en soi, contraire « à la dignité humaine », pour forcer le spectateur à nuancer sa vision de la prostitution et son rapport trop intense, idéalisé et romantique avec la sexualité.

En somme, *Untitled* représente une œuvre très téméraire qui dépasse largement la simple proposition artistique novatrice poussant le *body art* dans des zones de la sexualité vénale. En fait, l'œuvre de Fraser soumet une proposition philosophique, éthique et sociologique qui critique à la fois le marché de l'art, le statut de l'artiste, celui du travail du sexe et notre conception romantique de la sexualité. Un peu à l'image de la philosophe Martha C. Nussbaum qui compare dans un de ses articles scientifiques le travail du sexe avec sa propre profession pour en faire ressortir toutes les similarités, Fraser compare son travail de service artistique à celui du travail du sexe pour les mêmes raisons. Cependant, Nussbaum effectue cette comparaison au niveau théorique, alors que Fraser le fera concrètement. Elle confrontera d'autant plus le spectateur aux préjugés qu'il a par rapport à la sexualité, au travail du sexe, au paternalisme moral sur la sexualité et au stigmatisme de putain qui peut toucher toutes les femmes.

NOTES

- ¹ Je tiens à remercier Martin Blanchard pour ces lectures de l'articles et ses précieux commentaires et suggestions. Je tiens également à remercier le FQRSC pour son soutien financier.
- ² Jerry Saltz, « Spuer Theory Woman », *artnet.com* : <http://www.artnet.com/Magazine/features/jsaltz/saltz7-8-04.asp>, 28 juin 2011 (consulté en mai 2012).
- ³ Guy Trebay, « Sex, Art and Videotape », *The New York Time*, édition du 13 juin 2004 : <http://www.nytimes.com/2004/06/13/magazine/13ENCOUNTER.html> (consulté en mai 2012).
- ⁴ Je fais référence au concept de scripts sexuels tel que conceptualisé par Williams Simon et John Gagnon. C'est en 1973 que Simon et Gagnon développent cette théorie interactionniste, constituant une première théorisation constructiviste de la sexualité avec Foucault. Dans cette théorie, on postule entre autres, que la sexualité s'exprime selon des scénarios sexuels assez stricts qui requièrent une succession précise d'actes sexuels selon la société où s'exprime le rapport en question. John H. Gagnon et William Simon, *Sexual Conduct. The Social Sources of Human Sexuality*, Chicago, Aldine Publications, 1973, 316 p.
- ⁵ http://law.onecle.com/new-york/penal/PEN0230.00_230.00.html (consulté en mai 2012).
- ⁶ Fraser cité par Saltz, « Super theory Woman ».
- ⁷ J'utilise l'appellation anglaise de *body art*, plutôt que sa traduction art corporel, car je fais référence au genre artistique tel que théorisé par Amelia Jones dans *Body Art. Performing the Subject*, Minneapolis et Londres, University of Minnesota Press, 1998, 349 p.
- ⁸ Jones, *Body Art*, p.13. L'italique est de l'auteure
- ⁹ Traduction libre, citation originale : « to define film pornography minimally, and as neutrally as possible, as the visual (and sometime aural) representation of living, moving bodies engaged in explicit, usually unfaked, sexual acts with a primary intent of arousing viewers. » Linda Williams. *Hard Core. Power, Pleasure, and the "Frenzy of the Visible"*. Expanded edition. Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1999 (1989). p. 29-30
- ¹⁰ Andrea Fraser citer par Yilmaz Dziewior, « Interview with Andrea Fraser » dans Yilmaz Dziewior (éd.), *Andrea Fraser. Works: 1984 to 2003*, Cologne, Dumont, 2003, p. 100.
- ¹¹ L'expression originale « institutionnal critique », Trebay, « Sex, Art and Videotape ».
- ¹² Charles Baudelaire, *Journaux intimes. Fusée*, I, Collection Litteratura.com, 1887, p.4.
- ¹³ Trebay, « Sex, Art and Videotape ».
- ¹⁴ Andrea Fraser citer par Dziewior, « Interview with Andrea Fraser », p. 99.
- ¹⁵ Dziewior, « Interview with Andrea Fraser », p. 99 ; un passage repris par Trebay.
- ¹⁶ Voir Lucy Lippard, *Six Years: The Dematerialization of the Art Object from 1966 – 1972*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1997 [1^{ère} éd. 1973], p. 6-8 ; Rose Lee Goldberg, *Performance. L'art en action*, Londres, Thames & Hudson, 1999 [1^{ère} éd. 1998], p. 16-17 ; Adrian George, « Preface », *Art, Lies and Videotape: Exposing Performance*, catalogue d'exposition, Tate Liverpool, 15 novembre 2003-25 janvier 2004, p. 11-12.
- ¹⁷ Voir la critique de cette reprise en main du marché de l'art par Vito Acconci. "Entretien avec Vito Acconci et Yvonne Rainer, réalisé par Christophe Wavelet. Acconci Studio, Brooklyn, 24 août 2003", dans le *Catalogue Vito Hannibal Acconci Studio*, Nantes-Barcelone, Musée des Beaux-Arts de Nantes et MACBA, 2004, p.37.
- ¹⁸ Dans ce contexte, « multiple » est le terme utilise pour faire reference a des œuvres d'art destinées à être reproduites en quelques exemplaires ; le terme « residu » est celui qu'on utilise parfois pour la documentation d'une performance, d'une œuvre conceptuelle ou installation éphémère.
- ¹⁹ Voir l'article de Jerry Saltz, « Super Theory Woman » ; voir aussi Audrey Laurin, « La valeur sentimentale de l'art », *Esse*, no 73, automne 2011.
- ²⁰ Trebay, p.3. *Museum Highlights. The Writings of Andrea Fraser*, Cambridge et Londres, The MIT Press, Wrting Art Series, 2005, p. 220.

- ²¹ Ce n'est pas la première artiste à se placer comme œuvre d'art. On pense aussi à Gilbert & Georges qui se sont présentés comme *Living Sculpture* dès les années soixante-dix. Voir à ce sujet : Robert Rosenblum, *Introducing Gilbert & George*, Londres, Thames and Hudson, 2004, 176 pages.
- ²² Andrea Fraser, *Museum Highlights* p. 223.
- ²³ Pour une analyse de l'œuvre de Schneemann dans cette perspective voir Julie Lavigne. « Érotisme féministe en art ou métapornographie : le sexe selon Carolee Schneemann, Annie Sprinkle et Natacha Merritt. », *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy*, "Special Issue: Feminist Perspectives on Eros", vol. 11, no. 2, [2007] p. 351-370.
- ²⁴ Voir le chapitre « Objectification » dans Martha C. Nussbaum, *Sex and Social Justice*, New York et Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 213-239.
- ²⁵ *Ibid.*, p. 218.
- ²⁶ Andrea Fraser citée par Yilmaz Dziewior, « Interview with Andrea Fraser », p. 101.
- ²⁷ Nussbaum, *Sex and Social Justice*, p. 223.
- ²⁸ *Ibid.*, p. 227.
- ²⁹ Fraser, citée dans *The Brooklyn Rail. Critical Perspectives on Arts, Politics, and Culture*, <http://www.brooklynrail.org/2004/10/art/andrea-fraser> (consulté en mai 2012).
- ³⁰ Gail Pheterson, *Le Prisme de la prostitution*, traduit de l'anglais par Nicole-Claude Mathieu, Paris, L'Harmattan, 2001 [1996], p. 40.
- ³¹ *Ibid.*
- ³² Pheterson, *Le Prisme de la prostitution*, p. 11.
- ³³ *Ibid.*, p. 94.
- ³⁴ Pour la position néo-abolitionniste, Cf. : Éline Audet, « Postface : Perspectives féministes sur la prostitution », dans Poulin, Richard, *La mondialisation des industries du sexe : prostitution, pornographie, traite des femmes et des enfants*, Ottawa, L'Interligne, Coll. Amarres, 2004, p. 311-369 ; Claudine Legardinier, *La prostitution*, Toulouse, Milan, Coll. Essentiels Milan, 2002, 63 p ; Malika Nor, *La prostitution*, Paris, Cavalier bleu, Coll. Idées reçues, 2001, 127 p. ; Yolande Geadah, *La prostitution : un métier comme un autre ?*, Montréal, VLB, Coll. Des hommes et des femmes en changement, 2003, 294 p.
- ³⁵ Pour la position pro-droit : Pheterson, le *Prisme de la prostitution* ; Paola Tabet, *La grande arnaque. Sexualité des femmes et échange économique-sexuel*, Paris, L'Harmattan, Bibliothèque du féminisme, 2004, 207 p ; Louise Toupin, « La légitimité incertaine des travailleuses du sexe dans le mouvement des femmes au Québec », *Globe, Revue internationale d'études québécoises*, vol. 12, no 2, 2009, p. 109-128 ; Louise Toupin, « Analyser autrement la 'prostitution' et "Le trafic des femmes" », *Recherches féministes*, vol. 19, no 1 (2006) p. 153-176 ; Maria Nengeh Mensah, « Débat féministe sur la prostitution au Québec : points de vue des travailleuses du sexe », *The Canadian review of sociology and anthropology. Revue canadienne de sociologie et d'anthropologie*. 43, no. 3, (2006), p.345-361.
- ³⁶ Fraser, *Museum Highlights*, p. 153-161.
- ³⁷ Voir Gayle Rubin. « Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality ». Dans *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, dir. par Carole S. Vance, New York et Londres, Routledge, 1984, p. 267-319.
- ³⁸ Sigmund Freud, *La Vie sexuelle*, Paris, Presses universitaires de France, Coll. Bibliothèque de psychanalyse, 2002, p.33.
- ³⁹ Martha C. Nussbaum, « «Whether from Reason to Prejudice»: Taking Money of Bodily Services », dans Soble, Alan et Nicholas Power dir., *The Philosophy of Sex Contemporary Readings*, 5^e édition, Lanham, Rowman & Littlefield, 2008, p. 374-375.
- ⁴⁰ Nussbaum, « Whether form Reason or Prejudice », p. 372-373.
- ⁴¹ *Ibid.* p. 379.
- ⁴² *Ibid.* p. 381.
- ⁴³ Traduction libre. *Ibid.* p. 385.
- ⁴⁴ *Ibid.* p. 386.
- ⁴⁵ *Ibid.* p. 387.

- ⁴⁶ *Ibid.* p. 389.
- ⁴⁷ Sarasin, Paul, L'invention de la « sexualité », des Lumières à Freud. Esquisse, *Le Mouvement social* 2002/3, N° 200, p.140.
- ⁴⁸ Tout le discours québécois sur l'hypersexualisation critique une présumée tendance sociale, la banalisation de la sexualité, synonyme entre autres d'une perte des valeurs. Voir le texte Martin Blais et coll., d'Ève Paquette et de Maria Nengeh Mensah dans le numéro spécial « les représentations de la sexualité au Québec », *Globe, Revue internationale d'études québécoises*, vol. 12, no 2, 2009,
- ⁴⁹ Iacub, M. et P. Maniglier. 2005. *Antimanuel d'éducation sexuelle*. Rosny Cedex, Bréal, p. 284-285.
- ⁵⁰ *Ibid.* p. 285.
- ⁵¹ *Ibid.*
- ⁵² *Ibid.* p. 281.
- ⁵³ *Ibid.* p. 280.
- ⁵⁴ Jerrold Levinson, « Perversité sexuelle », dans Ruwen Ogien et Jean-Cassien Billier (dir.), *Comprendre : La sexualité*, Paris, PUF, 2005, p. 153-184. L'auteur classe Alan Goldman, Robert Gray, Graham Priest et Alan Soble parmi les philosophes minimalistes et Thomas Nagel, Martha C. Nussbaum, Sara Roddick, Roger Scruton et Robert Solomon parmi les maximalistes. Bien que je sois en partie d'accord avec cette répartition, à la lumière de l'article de Nussbaum sur l'objectivation sexuelle et celui sur la prostitution cités dans cet article, je crois qu'elle devrait être placée parmi les minimalistes.
- ⁵⁵ Ruwen Ogien vient de publier un ouvrage sur le travail du sexe intitulé *Le corps et l'argent*, (Paris, Lamusardine 2010, coll. l'attrape-corps). Cependant, pour les arguments que je tente de défendre ici, je me suis surtout basée sur un ouvrage précédent qui est plus théorique, soit *L'éthique aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes*, Paris, Gallimard, Folio essais.
- ⁵⁶ Voir le chapitre 6, Ruwen Ogien, *L'éthique aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes*, Paris, Gallimard, Folio essais, p. 122-143.
- ⁵⁷ Ruwen Ogien, *L'éthique aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes*, Paris, Gallimard, Folio essais, p.16.
- ⁵⁸ *Ibid.*, p. 170.
- ⁵⁹ *Ibid.*, p. 184.
- ⁶⁰ *Ibid.*, p. 186.
- ⁶¹ *Ibid.*, p.189.
- ⁶² *Ibid.*, p. 191.
- ⁶³ Voir le chapitre 8 sur la version la plus achevée de son éthique minimale. *Ibid.*, p.153-160.
- ⁶⁴ George Baker « Fraser's Form », dans Yilmaz Dzierwior (dir.), *Andrea Fraser. Works: 1984 to 2003*, Cologne, Dumont, 2003, p. 73.
- ⁶⁵ Merci à l'évaluateur ou l'évaluatrice anonyme de cet article pour cette nuance importante.
- ⁶⁶ Iacub Maniglier, *L'antimanuel*, p.305.

L'ÉTAT DOIT-IL METTRE FIN AU FINANCEMENT DES ÉCOLES ETHNORELIGIEUSES ?

MARINA SCHWIMMER, UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL
ANDRÉE-ANNE CORMIER, UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL
BRUCE MAXWELL, UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES
DAVID WADDINGTON, CONCORDIA UNIVERSITY
KEVIN MCDONOUGH, MCGILL UNIVERSITY

RÉSUMÉ

Cet article considère la question de la légitimité du financement public des écoles dites ethnoreligieuses à la lumière du modèle interculturel de citoyenneté. La première section dresse un bref portrait historique du débat autour de cette question tel qu'il s'est présenté au Québec. Ensuite, elle explique en quoi cette problématique révèle une tension inhérente aux principes clés de l'interculturalisme. La seconde partie propose une critique de l'approche standard pour aborder l'enjeu du financement public des écoles ethnoreligieuses et défend une approche alternative fondée sur une vision plus globale des finalités politiques de l'interculturalisme. La troisième et dernière section propose, en s'appuyant sur le modèle alternatif défendu, quatre mesures régulatrices visant à répondre aux difficultés que posent les politiques de financement public des écoles ethnoreligieuses.

ABSTRACT

This article considers the question of the legitimacy of publicly financing so-called ethnoreligious schools in light of the intercultural model of citizenship. The first section presents a sketch of the history of the debate over the public financing of ethnocultural schools in Quebec. Next, it explains how this question reveals a tension inherent in the key principle of interculturalism. The second part offers a critique of the standard approach to the question of the public financing of ethnoreligious schools and defends an alternative approach based on a global vision of the political aims of interculturalism. In the third and final section, we draw upon the proposed alternative approach in order to introduce four regulatory measures that aim to address the political difficulties presented by the policy of publicly financing ethnoreligious schools.

Dans les conditions présentes, il est à prévoir que la demande d'écoles privées ethno-confessionnelles va augmenter, ainsi que la demande de financement public.

Cette perspective en préoccupe plusieurs pour qui une telle tendance n'irait pas dans le sens du modèle québécois d'intégration. Certains intervenants à nos audiences ont, du reste, proposé un moratoire sur le développement de nouvelles écoles ethno-confessionnelles, le temps de réexaminer toute cette question. Nous souhaitons que le gouvernement prête attention à ces questions. Il conviendrait aussi de préciser la définition même et le statut exact de ces écoles.¹

INTRODUCTION

La question du financement public des écoles privées est particulièrement délicate et controversée. Elle l'est encore plus lorsqu'elle concerne plus spécifiquement les écoles dites ethno-confessionnelles ou ethnoreligieuses, des écoles qui, supposent certains, participeraient parfois à la promotion de valeurs et croyances irréconciliables avec celles que véhicule le modèle québécois d'intégration : l'interculturalisme. En effet, la question se pose de savoir si le financement public des écoles ethnoreligieuses n'irait pas à l'encontre de certaines valeurs clés de l'interculturalisme québécois, dont la participation politique et le dialogue, dans la mesure où leur financement pourrait encourager le maintien d'enclaves culturelles et religieuses, voire contribuer à assurer la perpétuation de certaines croyances ou attitudes antidémocratiques. Cet article propose de répondre, du moins en partie, à l'appel lancé par Bouchard et Taylor cité ci-dessus, en fournissant une analyse de la question de la légitimité du financement étatique des écoles ethnoreligieuses au regard du modèle de citoyenneté « interculturel »². Suivant Bouchard et Taylor, nous pensons qu'il est effectivement urgent d'explorer cette question de manière plus systématique. L'interculturalisme est au centre du discours sociopolitique et de l'identité politique du peuple québécois depuis déjà plusieurs décennies et pourtant, ses implications en matière de politiques publiques spécifiques demeurent parfois obscures ou hautement controversées, ce qui est notamment vrai pour la question, brûlante d'actualité, du financement public des écoles ethnoreligieuses.³

Dans la première section de cet article, nous présenterons brièvement l'origine et la nature du débat sur le financement public des écoles ethnoreligieuses au Québec. Plus spécifiquement, nous préciserons comment ce débat a émergé et s'est développé historiquement au sein de la société québécoise. Puis, d'un point de vue plus théorique, nous expliquerons en quoi il révèle une tension problématique inhérente aux principes clés de l'interculturalisme comme modèle de citoyenneté démocratique et libéral. La seconde partie sera consacrée à une critique de l'approche « standard » de la question du financement public des écoles ethnoreligieuses et à la défense d'une approche « alternative » de la question. Cette dernière, nous suggérerons, permet de résoudre la problématique de manière beaucoup plus satisfaisante. Dans le cadre de la troisième et dernière section, nous proposerons enfin quelques pistes de solution fondées sur l'approche « alternative » que nous aurons défendue. Ces pistes de solution prendront la forme de propositions politiques générales.

L'INTERCULTURALISME ET LE DÉBAT SUR LE FINANCEMENT PUBLIC DES ÉCOLES ETHNORELIGIEUSES AU QUÉBEC

L'INTERCULTURALISME COMME MODÈLE DE CITOYENNETÉ

L'interculturalisme s'inscrit dans ce que Gérard Bouchard nomme « le paradigme de la dualité ».⁴ Depuis au moins le milieu des années 70, le Québec est tiraillé entre, d'une part, sa volonté de défendre la prédominance de la culture francophone historiquement fragile au sein d'un Canada anglophone et, d'autre part, son désir d'accueillir et de traiter avec respect et ouverture ses propres minorités, surtout issues de l'immigration. Cette dualité se traduit par une double conception de la culture : comme enracinement et comme rencontre.⁵

Essentiellement, l'interculturalisme est un idéal d'équilibre ou de conciliation de cette dualité en vue de former une culture publique commune, unifiée par-delà la diversité, et recherchée dans un esprit d'égalité, de réciprocité, d'inclusion et de modération. L'interculturalisme choisit par conséquent naturellement la voie de l'intégration des minorités issues de l'immigration plutôt que celle de l'assimilation. Dès 1978, la politique québécoise du développement culturel suggérait : « entre l'assimilation lente ou brutale et la conservation d'originalités encloses dans les murailles des ségrégations, il est une autre voie praticable : celle des échanges au sein d'une culture québécoise. »⁶

L'idée est en quelque sorte celle d'un va-et-vient équilibré d'ajustements, d'échanges et de compromis entre la société d'accueil majoritaire et les minorités issues de l'immigration. Ces dernières ont la responsabilité de s'intégrer et de s'adapter, alors que la société d'accueil a la responsabilité de chercher à favoriser leur adaptation à travers le compromis, l'adoption de politiques favorables à leur intégration et la volonté d'enrichir et transformer sa culture au contact de la diversité. La diversité culturelle est effectivement présentée non pas comme un obstacle, mais comme une richesse pour la création d'un projet collectif résolument orienté vers le futur : « L'horizon commun se construit non pas en dépit mais grâce à la diversité »,⁷ écrivent Bouchard et Taylor.

Or, l'instrument de construction de cet « horizon commun » est le dialogue, auquel l'interculturalisme accorde une importance absolument centrale. Le dialogue est effectivement conçu, non seulement comme une condition de l'intégration, mais aussi comme le moyen le plus désirable de vaincre les stéréotypes, de favoriser la cohésion sociale, et de parvenir à l'identification de valeurs ou d'orientations politiques communes de manière pleinement inclusive.⁸ Le dialogue peut prendre la forme de la participation ou de la délibération démocratique, d'initiatives ou de projets collectifs, de rapprochements intercommunautaires ou de débats sociaux.⁹ Dans les situations conflictuelles, il exige la recherche d'accommodements et de compromis entre citoyens comme mode de gestion des différends culturels.¹⁰

Enfin, il faut souligner que l'interculturalisme accorde une certaine priorité formelle, politique et non morale, à quelques éléments fondamentaux de la culture majoritaire. Cette caractéristique exprime l'esprit de continuité qui caractérise le paradigme de la dualité. L'aspect le plus important de cette dimension de l'interculturalisme est l'institution du français comme langue publique commune. Il n'est évidemment pas question d'interdire ou de dévaloriser l'apprentissage ou l'utilisation d'autres langues (au contraire, le bilinguisme et

plurilinguisme sont perçus comme des richesses, car ils sont des éléments de la diversité culturelle) mais le français est adopté comme langue publique officielle. C'est donc la langue d'enseignement des écoles publiques et c'est la langue officielle de la délibération politique. Ainsi, l'apprentissage du français est forcément envisagé comme une part importante des responsabilités d'intégration et d'adaptation qui incombent à l'immigrant vis-à-vis de sa société d'accueil.¹¹

UN BREF HISTORIQUE DU DÉBAT SUR LE FINANCEMENT DES ÉCOLES ETHNORELIGIEUSES AU QUÉBEC

Ce fut précisément dans la foulée des lois visant à faire du français la langue officielle du Québec que les subventions aux écoles dites « ethniques »¹² (lesquelles étaient, dans les faits, « ethnoreligieuses », mais de confession autre que catholique ou protestante) commencèrent à se multiplier au cours de années 1970. Plus spécifiquement, le Québec adopta, en 1974, sa *loi sur la langue officielle* qui instaura une politique spécifique de francisation pour ces écoles « ethniques ».¹³ Pour recevoir des subventions, les écoles ethniques avaient désormais l'obligation de fournir 14 heures de scolarité en français par semaine. Cette politique contribuerait, pensait-on, à l'intégration des immigrants à la culture québécoise francophone. Il s'agissait d'une stratégie politique visant essentiellement à contrer l'assimilation des minorités ethniques au groupe anglophone.¹⁴ La plupart des écoles privées juives, arméniennes et grecques s'impliquèrent graduellement dans ces programmes de francisation.¹⁵

Or, pendant presque deux décennies après l'adoption de cette *loi sur la langue officielle*, la question du financement des écoles ethnoreligieuses ne fit pas directement l'objet d'un débat public. Les grands débats sur le thème du financement des écoles opposaient alors les défenseurs de l'école privée, d'une part, et ceux d'un système scolaire public d'autre part. Ce ne fut qu'à l'aube des années 1990, dans le contexte d'une grande période de réflexion collective sur la laïcité des institutions politiques au Québec,¹⁶ que la question particulière du financement des écoles ethnoreligieuses commença à inquiéter de plus en plus de citoyens et émergea comme objet de préoccupation à part entière dans le débat public. Certains doutes surgirent effectivement quant à la capacité de ce type d'école à réellement favoriser l'intégration de ses jeunes à la société québécoise. En d'autres termes, certains commencèrent à penser que les politiques de financement des écoles ethnoreligieuses qui prévalaient depuis le début des années 1970 (et prévalent encore aujourd'hui) allaient peut-être à l'encontre de l'esprit de l'interculturalisme, lequel, ironiquement, avait initialement motivé l'adoption de ces politiques. De fait, bien qu'elles servaient l'objectif de francisation, elles semblaient par ailleurs encourager la préservation d'écoles séparées, et ainsi une forme de « ghettoïsation »,¹⁷ c'est-à-dire la pérennité et le développement de bassins ethniques et religieux homogènes et mal intégrés au reste de la société.

Il faut souligner que la question du financement des écoles ethnoreligieuses est particulièrement controversée pour toute société libérale multiculturelle car elle soulève un « dilemme politique » fondamental.¹⁸ En effet, elle est susceptible de placer en conflit certaines valeurs clés du libéralisme. D'une part, un engagement envers le libéralisme va de pair avec la valorisation d'un idéal de citoyenneté que Kymlicka qualifie d'« interculturelle »¹⁹ caractérisé par certaines vertus du citoyen : la tolérance, l'autonomie, le respect mutuel et la capacité et l'ouverture

au dialogue démocratique. Ces vertus du citoyen assurent la pérennité et la stabilité du régime libéral lui-même. En ce sens, l'idéal de citoyenneté est une condition de justice qu'il est légitime de la part de l'État libéral de promouvoir, notamment à travers ses politiques et programmes d'éducation publique. Or, comme nous le verrons plus en détail plus loin, il est légitime de se demander si les écoles ethnoreligieuses sont effectivement en mesure de fournir un enseignement qui réponde adéquatement aux exigences de ce type de citoyenneté.

Mais d'autre part, tout État libéral doit respecter les droits des minorités, au nom même des valeurs fondatrices de l'autonomie et de la tolérance. C'est dire que l'État ne doit pas être un outil du pouvoir dominant, ne doit pas servir à assimiler ni exclure, et se doit de rectifier toute injustice passée qu'un groupe culturel aurait pu subir. Par conséquent, il a l'obligation reconnaître, entre autres, le droit des groupes à l'affiliation culturelle. Or, il semble que le droit à l'affiliation culturelle devrait naturellement inclure le droit des communautés religieuses de fonder leurs propres écoles séparées dans le but d'assurer la survie de leur héritage culturel de minorité souvent fragile d'une génération à l'autre. Incidemment, il apparaît légitime pour les communautés religieuses minoritaires de demander certains accommodements par rapport aux régulations scolaires habituelles dans le but d'assurer leur propre pérennité.²⁰ Bref, l'État libéral fait manifestement face à un dilemme politique fondamental sur la question du financement des écoles ethnoreligieuses. D'une part, il semble légitime de restreindre toute forme d'appui politique à ces écoles au nom de l'idéal de citoyenneté interculturelle, et d'autre part, ce traitement défavorable semble représenter une violation du droit des groupes minoritaires à l'affiliation culturelle et à l'autonomie. Ce dilemme est entièrement contenu dans le modèle québécois de l'interculturalisme, qui est effectivement un modèle libéral et démocratique à la fois de citoyenneté et de « gestion » de la diversité.

Notre objectif pour la prochaine section n'est pas de suggérer immédiatement une voie hors de ce dilemme, mais de proposer d'abord une critique de la manière dont la problématique est typiquement abordée et traitée, aussi bien dans le débat québécois que dans la littérature philosophique en général. Nous défendrons ensuite une approche alternative de la question, inspirée de Harry Brighouse, à partir de laquelle nous suggérerons enfin une piste de solution à ce dilemme qui prendra la forme de propositions politiques concrètes.

L'APPROCHE « STANDARD » DE LA QUESTION DU FINANCEMENT PUBLIC DES ÉCOLES ETHNORELIGIEUSES

Selon H. Brighouse, il existe une manière « standard »²¹ d'aborder la question du financement public des écoles ethnoreligieuses. Cette approche consiste essentiellement à identifier les objectifs de l'éducation à la citoyenneté, puis à évaluer si les écoles ethnoreligieuses, ou quelles écoles ethnoreligieuses, sont susceptibles d'atteindre ces objectifs. L'idée est ainsi de déterminer quelles écoles sont éligibles au financement public sur la base de leur présumée capacité à servir adéquatement les objectifs de l'éducation à la citoyenneté préétablis.

L'APPROCHE « STANDARD » DE LA QUESTION DANS LE DÉBAT QUÉBÉCOIS

La manière dont le débat sur le financement des écoles ethnoreligieuses s'est présenté au Québec au cours des dernières décennies semble clairement répondre à la logique de cette approche « standard ». Effectivement, les intervenants

dans le débat ont généralement procédé en cherchant à établir si les écoles ethnoreligieuses étaient en mesure de répondre adéquatement aux objectifs civiques prescrits par le modèle de l'interculturalisme, c'est-à-dire, en termes très généraux, si elles contribuaient à la poursuite du bien commun et à la reconnaissance mutuelle entre les cultures, pour trancher la question de la légitimité de leur accès au financement public. Un exemple d'analyse caractéristique de cette approche est celle de Jocelyn Berthelot : « les écoles ethnoreligieuses [...] ne favorisent ni l'intégration privilégiée par les politiques gouvernementales ni le développement d'une citoyenneté démocratique : la laïcité scolaire devrait être la règle dans toutes les institutions soutenues par les fonds publics ».²²

Cet argument de Berthelot est représentatif de la rhétorique typique des opposants au financement public des écoles ethnoreligieuses, laquelle assume implicitement la validité de l'approche « standard ». Berthelot soutient effectivement que les écoles ethnoreligieuses sont incapables d'atteindre les objectifs civiques de l'interculturalisme et que, par conséquent, elles ne devraient pas être éligibles au financement de l'État.

Par ailleurs, les mesures régulatrices privilégiées par le MELS lorsque les écoles ne répondent pas aux exigences du programme qu'il impose révèlent une logique similaire en pratique.²³ Lorsqu'une école ethnoreligieuse ne se conforme pas aux normes éducatives dictées par le ministère, l'État intervient régulièrement en menaçant de couper ses subventions.²⁴ Il faut toutefois souligner que, normalement, cette pratique est suffisante pour motiver les écoles à se conformer et qu'il est très rare que l'État menace de révoquer définitivement un permis scolaire. Il est également important de noter que le problème des écoles non conformes est souvent relatif à des limitations dans les ressources matérielles. Il arrive que les écoles ethnoreligieuses, en particulier les petites écoles, soient dépourvues de certaines ressources nécessaires pour offrir tous les cours obligatoires exigés par le programme et en nombre d'heures suffisant. L'orientation religieuse de ces écoles ne serait donc pas, dans bien des cas, la cause première des sanctions qui leur sont imposées. Néanmoins, leur capacité à assurer le développement de certaines compétences et connaissances « interculturalistes » est bien en jeu dans la mesure où ce sont des objectifs clés du programme d'éducation québécois (nous y reviendrons).

L'APPROCHE « STANDARD » DANS LA LITTÉRATURE PHILOSOPHIQUE

La prédominance de l'approche « standard » de la question du financement des écoles ethnoreligieuses n'est pas exclusive au contexte québécois, mais représente la manière la plus répandue d'aborder la problématique en philosophie de l'éducation et en philosophie politique. Les différents auteurs empruntent la logique de cette approche pour supporter leurs positions respectives dans le débat, pourtant souvent incompatibles.

E. Callan, par exemple, soutient que l'homogénéité du corps étudiant dans la plupart des écoles ethnoreligieuses constitue une entrave au développement des vertus de la tolérance et du respect.²⁵ La raison est que ces écoles tendent à limiter les possibilités d'interactions des jeunes à l'extérieur de leur communauté religieuse alors que ces interactions sont favorables au développement de la tolérance et du respect. D'autres auteurs défendent la thèse selon laquelle les écoles ethnoreligieuses peuvent difficilement offrir une éducation civique adéquate lorsqu'elles enseignent l'exceptionnalisme, c'est-à-dire la conviction que leur

groupe religieux a été élu par Dieu pour recevoir la révélation divine, et donc que les non membres de leur communauté sont des pécheurs qu'il vaut mieux éviter de fréquenter.²⁶ La même chose est vraie lorsque des écoles éduquent les jeunes à des formes de sexisme, de racisme ou d'homophobie²⁷ au nom de certaines croyances religieuses. En outre, plusieurs auteurs expriment des réserves quant à la capacité de certaines écoles très conservatrices à favoriser l'autonomie des enfants, l'une des valeurs fondamentales du libéralisme.²⁸ Selon ces auteurs, une éducation religieuse constitue une menace pour l'autonomie quand elle échoue à développer la capacité des jeunes à réfléchir de manière critique sur des valeurs sociales et personnelles, telles que celles qui sont exprimées dans les déclarations d'une autorité religieuse. Une répression de la réflexion critique peut aussi, affirment-ils, freiner de manière significative la capacité des membres à quitter leur groupe. Tous ces auteurs, lesquels sont critiqués à l'égard d'au moins certaines formes de scolarisation religieuse, ne concluent pas nécessairement que l'État ne devrait pas les financer du tout, car d'autres considérations doivent être prises en compte pour émettre un jugement. Néanmoins, leurs analyses respectives ont en commun de reposer sur une approche « standard » de la question, c'est-à-dire qu'ils assument qu'un enjeu clé de la question est celui de savoir si les écoles ethnoreligieuses sont en mesure ou non de servir les objectifs légitimes de l'éducation à la citoyenneté libérale et démocratique.

Or, les principaux défenseurs du financement public des écoles ethnoreligieuses endossent le même postulat de base. Par exemple, S. Burt soutient que la scolarisation religieuse doit être protégée et financée publiquement, car elle assure la survie d'un contre-discours enrichissant du point de vue de la diversité dans une société où l'espace public est dominé par des valeurs matérialistes, consuméristes et libertaires.²⁹ Ainsi, les citoyens de milieux non religieux peuvent bénéficier de l'aperçu critique d'autres visions du monde lors de la délibération publique. Par ailleurs, F. Kroeker cite des études empiriques dans le but de démontrer que, contrairement à l'opinion populaire, la majorité des écoles ethnoreligieuses actuelles dans les démocraties libérales sont tout à fait en mesure d'atteindre les objectifs d'une éducation civique robuste,³⁰ voire parfois mieux disposées à le faire. Kroeker conteste ainsi l'idée répandue chez les philosophes de l'éducation selon laquelle la diversité au sein d'une école serait une condition nécessairement plus favorable à l'apprentissage de la tolérance et du respect. Elle soutient qu'au contraire, les expériences de discrimination fréquemment vécues par plusieurs jeunes dans des écoles fortement hétérogènes sont davantage nuisibles du point de vue du développement de la tolérance.³¹ Elle affirme également que les écoles ethnoculturelles sont, malgré leur homogénéité, tout à fait aptes à développer la réflexion critique chez les élèves car cette dernière peut très bien se pratiquer à l'intérieur d'une tradition religieuse spécifique. Kroeker conclut que les écoles ethnoreligieuses peuvent produire de « bons citoyens », capables de dialoguer respectueusement avec leurs concitoyens et enclins à participer à la vie publique et que, par conséquent, qu'il n'y a aucune raison de refuser de les subventionner.

Maintenant, si l'approche « standard » était adéquate pour résoudre la question, il suffirait de mener des études empiriques rigoureuses dans le but de déterminer si la majorité des écoles ethnoreligieuses sont, tel que le soutiennent Burt et Kroeker³², en mesure de servir les objectifs de l'éducation à la citoyenneté libérale. Si elles se révélaient effectivement être en mesure de le faire, il n'y aurait en effet aucune raison de refuser de financer ces écoles, au même titre que les écoles communes ou que les autres écoles privées. Bref, selon cette pers-

pective, le financement public dépendrait tout simplement de la « performance » des différentes écoles en matière d'éducation civique.

L'intérêt politique de cette approche « standard » est clair. En permettant aux écoles qui ne favorisent pas l'idéal de l'interculturalisme d'opérer, l'État évite de donner l'impression d'étouffer autoritairement l'expression de formes de vie alternatives à la culture dominante. Cependant, l'État démontre par ailleurs son propre engagement envers l'idéal interculturel en rendant son soutien financier conditionnel à sa promotion. Ainsi, l'approche standard permet à l'État de négocier les exigences concurrentes de l'interculturalisme dépeintes précédemment. Il refuse d'utiliser les institutions étatiques dans le but d'assimiler les minorités dans la culture politique dominante, mais en offrant une forte incitation financière à la conformité, il se décharge de toute responsabilité si certaines écoles choisissent de rejeter l'idéal civique de l'interculturalisme. Nous pensons qu'il existe cependant de bonnes raisons de rejeter cette approche.

LES FAIBLESSES ET LIMITES DE L'APPROCHE « STANDARD »

Une des principales faiblesses de cette manière d'aborder la question du financement des écoles ethnoreligieuses est qu'elle fait du modèle de citoyenneté une condition du financement plutôt qu'une finalité sociale et politique globale. Il s'ensuit que toute politique de financement fondée sur ce type d'approche présente au moins deux faiblesses spécifiques.

D'abord, une telle politique risque de compromettre l'éducation civique des enfants qui fréquentent des écoles religieuses auxquelles l'État retirerait le financement. Il semble raisonnable de penser que les enfants des familles religieuses les plus conservatrices sont moins susceptibles d'être exposés à la diversité dans leur vie privée. Or, une telle exposition, nous le verrons plus loin, est jugée nécessaire par plusieurs philosophes de l'éducation pour le développement des vertus de la citoyenneté interculturelle. Par ailleurs, il semble aussi plausible de penser que les parents de ces familles très orthodoxes sont les plus susceptibles de choisir pour leurs enfants des écoles ethnoreligieuses homogènes auxquelles on refuserait le financement à cause de leur incapacité à rejoindre les objectifs de l'éducation civique. Il s'ensuit que l'approche standard aurait l'effet pervers de priver d'une éducation civique adéquate les enfants dans la société qui en ont probablement le plus besoin. Or, puisque l'éducation de tous les enfants est ultimement une responsabilité politique et que l'éducation civique est une dimension cruciale de cette responsabilité,³³ cet effet paraît hautement problématique. En d'autres termes, puisque l'État a la responsabilité d'assurer une éducation adéquate pour tous les enfants, ce qui inclut une éducation à la citoyenneté adéquate, il semble éthiquement illégitime « d'abandonner » certains enfants à des écoles mal financées, et donc mal disposées à offrir une éducation de qualité qui, de surcroît, véhicule une idéologie incompatible avec certains aspects de la moralité politique.

L'approche standard comporte également le risque de marginaliser les groupes religieux conservateurs. Une politique de financement des écoles qui repose sur cette approche place les parents religieux devant un choix entre une école financièrement stable et modérément religieuse, engagée à promouvoir un idéal de citoyenneté qu'ils n'endossent pas entièrement, et une école religieuse conservatrice qui véhicule des valeurs parfaitement conformes à leurs convictions religieuses, mais qui se trouve dans une situation financière précaire. Le problème ici est qu'il semble légitime de penser que les parents les plus conservateurs et

les plus dogmatiques préféreraient la seconde option, se privant du coup de l'influence des plus modérés de leur communauté religieuse, et s'exposant ainsi à des risques de radicalisation et de renfermement sur eux-mêmes qui auraient notamment pour effet indésirable de renforcer leur hostilité, qu'elle soit légitime ou non, face à la société dominante et réciproquement, l'hostilité de la société dominante à leur égard.

DÉFENSE D'UNE APPROCHE « ALTERNATIVE » DE LA QUESTION

Nous proposons d'adopter une approche « alternative » de la question du financement public des écoles ethnoreligieuses inspirée de H. Brighthouse,³⁴ qui non seulement permet de contrer les faiblesses de l'approche « standard », mais présente également plusieurs atouts qui la rendent préférable.

D'abord, l'interculturalisme étant un idéal social et politique englobant, il apparaît plus cohérent d'aborder la question du financement public des écoles du point de vue de la régulation du système scolaire en général et non en fonction seulement de sa capacité à remplir des objectifs éducatifs prédéfinis et restreints. En d'autres termes, si l'interculturalisme est une finalité politique et morale, il est préférable de réfléchir globalement aux impacts de certaines régulations sur l'ensemble de la société civile, du système scolaire public et privé, et même des autres institutions publiques. Or, l'objectif de l'approche « alternative » que nous proposons est précisément d'identifier des mécanismes de financement ou de régulation qui produiraient les effets globaux les plus désirables du point de vue des objectifs civiques de l'interculturalisme. L'approche considère donc que le système de financement des écoles peut avoir des effets collatéraux sur la réalisation d'un ethos libéral et démocratique dans la société³⁵ et que ces effets doivent être considérés pour l'adoption de politiques de financement des écoles ethnoreligieuses. Par exemple, notre approche prendrait en compte l'effet des politiques de financement sur l'attitude des parents religieux au sein des communautés culturelles, sur les autres écoles publiques ou privées, ou sur la perception et le comportement des citoyens en général. Enfin, l'approche alternative que nous proposons préconise les mesures incitatives plutôt que les mesures punitives (par exemple, les menaces de compressions budgétaires), conformément à l'idéal de l'interculturalisme qui recommande l'esprit de collaboration et de compromis.

Dans la dernière partie de ce texte, nous proposons des mesures concrètes inspirées de cette approche alternative et qui représentent une piste de résolution du « dilemme politique » que soulève la question du financement des écoles ethnoreligieuses.

LA RÉGULATION DES ÉCOLES ETHNORELIGIEUSES AU QUÉBEC : PROPOSITIONS FONDÉES SUR UNE APPROCHE ALTERNATIVE DE LA PROBLÉMATIQUE

Notre point de départ est la thèse selon laquelle l'hétérogénéité dans les écoles est hautement favorable à la réalisation des objectifs de l'éducation à la citoyenneté prescrits par le modèle interculturaliste québécois. Nous défendrons cette thèse dans un premier temps, puis élaborerons nos propositions visant à résoudre, conformément à notre approche alternative, le « dilemme politique » que soulève la question du financement des écoles ethnoreligieuses.

L'IMPORTANCE DE L'HÉTÉROGÉNÉITÉ CULTURELLE AU SEIN DES ÉCOLES

Nous voulons défendre la thèse selon laquelle l'hétérogénéité dans les écoles est hautement favorable à la réalisation des objectifs de l'éducation à la citoyenneté prescrits par le modèle interculturel. Pour ce faire, nous procéderons en essayant de démontrer en quoi les thèses opposées les plus plausibles sont déficientes. Nous critiquerons en particulier celles de Kroeker et de Burt que nous avons évoquées plus haut. Kroeker³⁶ soutient que l'hétérogénéité dans les écoles n'est pas nécessaire au développement de la tolérance et d'une certaine forme d'autonomie individuelle. Le principal problème avec la position de Kroeker est qu'elle semble assumer que la capacité de réfléchir de manière critique et rationnelle dans le cadre normatif et spirituel de sa propre religion est une conception de l'autonomie adéquate du point de vue des objectifs de l'éducation à la citoyenneté. Mais une personne peut posséder cette capacité de réfléchir de manière critique dans le contexte de sa propre doctrine religieuse sans pour autant avoir les connaissances et l'expérience de vie requises pour pouvoir considérer réellement d'autres options de vie. Selon une thèse classique qui remonte à John Stuart Mill, pour pouvoir évaluer adéquatement d'autres options de vie, il faut entrer en contact avec des personnes qui vivent différemment, et interagir avec elles. En d'autres termes, il faut être minimalement confronté à une diversité éthique réelle, représentée par des personnes concrètes, pour prendre sérieusement et honnêtement en considération des points de vue alternatifs, et ainsi être en mesure de vraiment juger la valeur de nos propres croyances, engagements, etc. Ainsi, la capacité des enfants/futurs citoyens à « sortir » de leur groupe d'appartenance, laquelle constitue une exigence de justice libérale difficilement contestable, ne serait pas assurée par l'éducation à l'autonomie défendue par Kroeker. L'autonomie qui pourrait être développée chez les enfants au sein des écoles religieuses homogènes serait trop minimale pour satisfaire pleinement les exigences de l'éducation à la citoyenneté libérale du modèle interculturel.

En outre, même s'il est probablement vrai que le contact avec la diversité culturelle à l'école n'est pas une condition nécessaire à l'apprentissage de la vertu de tolérance, la capacité et la volonté de délibérer avec ses concitoyens sur des enjeux politiques communs, ainsi que le respect authentique des croyances et modes de vie alternatifs sont des vertus qu'il serait manifestement plus difficile d'acquérir sans un contact approprié avec la diversité. Or, il s'agit de vertus qui sont au cœur du modèle interculturel québécois qui accorde, rappelons-le, une importance capitale au dialogue démocratique, aux interactions sociales et à la création d'un horizon commun. Donc, encore une fois ici, l'argument de Kroeker ne peut valoir que pour une conception beaucoup trop minimaliste (par exemple fondée sur la tolérance plutôt que le respect) et moins « délibérative » des vertus de la citoyenneté libérale.

Burt défend une thèse analogue à celle de Kroeker.³⁷ Elle fait remarquer qu'un citoyen raisonnable doit être capable de confronter la culture populaire dominante, et qu'une bonne éducation civique devrait encourager la réflexion critique à l'égard des forces et faiblesses de l'ordre politique existant. Or, elle soutient que les parents qui offrent à leurs enfants une éducation religieuse encourageront du même coup le développement de ces dispositions parce que leurs propres croyances et engagements sont le plus souvent en marge de la pensée dominante. En d'autres termes, ces enfants seront éduqués à résister à la tentation du vice

et du conformisme, et ils apprendront ainsi, de manière indirecte, l'autonomie et la citoyenneté responsable. Cela dit, il faut souligner que Burt reconnaît que le contact avec la diversité demeure un des éléments nécessaires au développement de ces deux vertus ; ce qu'elle nie est que ce contact doive avoir lieu à l'école. Pourquoi, demande Burt, l'enfant devrait-il fréquenter une école culturellement hétérogène s'il est déjà, ou sera tôt ou tard, inévitablement exposé à une diversité éthique socialement omniprésente dans les rues et les médias ? Voilà une question importante à laquelle il nous incombe de répondre, car si Burt a raison, la pertinence même de la régulation du système scolaire en vue d'accroître l'hétérogénéité au sein des écoles apparaît sérieusement amoindrie.

Nous croyons que Burt a tort de penser que l'expérience de la diversité éthique à l'extérieur de l'école suffit. Au contraire, nous pensons que l'école de facto hétérogène, c'est-à-dire qui accueille des enfants qui proviennent de milieux culturels distincts et diversifiés est bel et bien l'environnement institutionnel et social par excellence pour assurer le développement des vertus de la citoyenneté associées à l'interculturalisme. La raison est que l'école diversifiée est un environnement unique où les enfants peuvent apprendre comment aborder le pluralisme éthique en étant immédiatement confrontés à la diversité éthique dans leur classe, mais de manière encadrée. C'est dire que l'école est une institution qui peut et doit contribuer à ce que les jeunes abordent la diversité à laquelle ils sont directement exposés d'une manière raisonnable et rationnelle. Bref, l'école demeure la meilleure institution publique sur laquelle on puisse miser politiquement, comme collectivité, pour favoriser le plein développement des vertus de la citoyenneté libérale et assurer la pérennité d'un ethos interculturaliste au sein de la société.

Ceci implique que l'objectif politique de favoriser l'hétérogénéité au sein des écoles est parfaitement légitime et désirable dans le cadre de l'interculturalisme. Une approche alternative de la question devrait donc tenir compte, en priorité, des effets d'une politique publique de financement des écoles ethnoreligieuses en termes de sa propension générale à encourager l'homogénéisation ou la diversification au sein des écoles.³⁸ Il s'agit là de la thèse clé à la base de nos propositions. Soulignons toutefois que ce type de mesures doit être considéré avec précaution. Les expériences passées de diversification « imposée » au sein des écoles ont clairement démontré qu'il existe des possibilités de dérives considérables. En effet, les expériences de « busing » aux Etats-Unis dans les années 1950-60 ont bien montré que la tentative de contrer la ségrégation des écoles en milieu défavorisé et majoritairement afro-américain en envoyant les élèves dans des écoles « blanches » avait causé des tensions raciales importantes et même l'exode de plusieurs familles blanches. Ainsi, retenons qu'il est sans doute préférable de privilégier des mesures incitatives plutôt que coercitives pour ne pas susciter de tensions inutiles dans les rapports interculturels.

Néanmoins, pour mettre en œuvre un changement dans les structures scolaires qui soit en adéquation avec le modèle que nous avons défendu, il faut tout de même un cadre politique et légal solide. Rien ne peut avancer si les lois et les exigences curriculaires mises en place pour assurer une éducation civique adéquate pour tous peuvent être déjouées impunément par les écoles, qu'elles soient publiques, privées, ethnoreligieuses ou non. Les deux premières propositions que nous présenterons viseront donc, en premier lieu, à renforcer le contrôle de l'État afin que toutes les écoles, ethnoreligieuses comprises, se voient dans l'obligation de respecter les exigences de l'éducation interculturaliste du programme de

formation de l'école québécoise, c'est-à-dire la formation au vivre-ensemble et à la citoyenneté. Les deux suivantes viseront, quant à elle, à favoriser une structure scolaire favorable à une plus forte hétérogénéité éthique dans toutes les écoles québécoises, notamment en rendant les écoles publiques et ethnoreligieuses plus attrayantes pour les membres de groupes ethnoculturels différents. Si nos propositions cherchent à assurer une régulation externe plus stricte, il faut noter que le but est, en dernière instance, de permettre une attitude de tolérance plus grande en leur sein. Nous misons donc sur une structure de régulation qui représente bien le paradigme de la dualité propre à l'interculturalisme, laquelle se fonde sur un équilibre entre la préservation des cultures et l'ouverture à l'autre. L'objectif des propositions politiques concrètes que nous avançons ici est essentiellement de stimuler la réflexion dans un champ de recherche encore relativement peu exploré au Québec.

1. Renforcer la loi sur le permis d'enseignement et mettre en place un plan d'intervention obligatoire pour normaliser les écoles défaillantes.

Comme nous l'avons déjà mentionné, le programme de formation de l'école québécoise (PFÉQ) est significativement empreint de l'idéal de l'interculturalisme. L'un des cinq domaines généraux de formation est entièrement dédié à la formation au vivre-ensemble et à la citoyenneté et son but est précisément de permettre aux étudiants de prendre part à la vie démocratique dans la classe et dans l'école, et de développer une attitude d'ouverture au monde et de respect de la diversité.³⁹ En termes d'éducation civique, le but est de former des jeunes qui connaissent leurs droits, qui sont disposés à interagir et à délibérer les uns avec les autres, qui sont capables de collaborer, et sont ouverts au compromis. Le nouveau cours obligatoire et uniformisé d'éthique et culture religieuse (ÉCR) implanté dans toutes les écoles québécoises depuis 2008 est un bon exemple de politique publique conforme à l'esprit général de l'interculturalisme puisque les principaux objectifs pédagogiques du cours sont l'apprentissage du dialogue et l'ouverture des jeunes à la diversité culturelle et religieuse.⁴⁰

Conformément à la manière courante de traiter la problématique du financement des écoles ethnoreligieuses, lorsqu'une école ne se conforme pas aux normes éducatives dictées par le ministère dans le programme, l'État intervient en menaçant de couper ses subventions. Or, selon la loi sur l'instruction publique, toutes les écoles, financées ou non, si conservatrices soient-elles, sont tenues de respecter le curriculum pour avoir la permission d'opérer. Le maintien du permis est donc déjà officiellement conditionnel au respect du PFÉQ, mais force est de constater que cette règle n'est pas appliquée de façon suffisamment rigoureuse en pratique⁴¹. Or, nous pensons que cette loi devrait être attentivement respectée, c'est-à-dire que le respect des valeurs interculturalistes ne devrait pas servir de condition au financement public des écoles, mais bien de condition à leur droit initial d'opérer.

Plus spécifiquement, dans le cas où certaines écoles religieuses peineraient à respecter le programme, nous proposons qu'au lieu de les menacer de retirer leur financement, il est préférable de travailler avec elles pour s'assurer qu'elles comprennent convenablement le programme et puissent obtenir les ressources qui leur font souvent défaut pour l'appliquer. Si une école refuse de coopérer, elle enfreint la loi et on devrait menacer, non pas de couper son financement, mais bien de révoquer son permis d'enseignement. Évidemment, la révocation de per-

mis d'enseignement en pratique fait intervenir toutes sortes d'enjeux politiques, économiques et sociaux non négligeables. En amont d'une telle mesure, les communautés culturelles possèdent des moyens de pression multiples pour protéger leurs écoles. Par ailleurs, en aval, on peut imaginer la colère d'une communauté qui verrait une de ses écoles fermées. Or, on pourrait penser qu'une telle mesure favoriserait la création d'écoles illégales dont l'État ignorerait l'existence, ce qui nuirait davantage à la santé des rapports interculturels à l'échelle sociale. Cependant, malgré les enjeux difficiles que soulève cette proposition, elle demeure fondamentalement en accord avec l'approche « alternative » que nous endossons. En effet, les menaces de coupures financières, et encore plus le retrait effectif du financement des écoles défaillantes, ne feraient qu'exacerber le problème du manque de ressources de ces écoles pour la mise en œuvre adéquate du programme. C'est dire que ces mesures ne feraient donc qu'accentuer l'écart entre les écoles ethnoreligieuses et les autres, l'isolation des premières, ainsi que le désavantage relatif des jeunes qui les fréquentent. Or, il est important de rappeler que pour au moins quelques-unes des écoles ethnoreligieuses non conformes, le problème n'en est pas un de volonté mais effectivement de ressources.

Bref, notre proposition se divise en deux parties complémentaires. D'une part, nous soutenons que le financement devrait désormais être conçu comme une ressource pour la mise en œuvre adéquate du programme et incidemment, une ressource pour la promotion de rapports interculturels harmonieux et non pas comme un instrument politique visant à faire respecter le programme et à « punir » les écoles défaillantes. D'autre part, nous soutenons que les écoles pourvues d'un soutien étatique approprié et des ressources nécessaires, financières ou autres, mais qui refusent de se conformer aux exigences du PFÉQ pour des raisons foncièrement idéologiques devraient se voir retirer leur permis d'enseignement.

Soulignons que la difficulté de répondre à toutes les exigences du PFÉQ n'est pas le seul fait des écoles ethnoreligieuses. On peut notamment penser aux petites écoles de région qui, du fait de leur isolement et de leur petite taille, manquent elles aussi souvent des ressources nécessaires pour répondre à toutes les exigences du programme. Or, face aux difficultés rencontrées par ces écoles, le gouvernement n'a jamais réagi par la menace, mais a cherché des solutions créatives. C'est ainsi que l'initiative « École Éloignée en Réseau » est née en 2002, laquelle utilise, entre autres, les technologies de l'information pour mettre les enfants des villages en communication avec d'autres écoles distantes. Un des objectifs était d'ainsi permettre aux élèves défavorisés en raison de leur éloignement de bénéficier de services d'enseignement manquants dans leurs propres écoles⁴². Cette initiative visait également à créer ou renforcer les liens à travers les communautés via le développement de projets pédagogiques communs. Nous pensons que l'adoption de mesures similaires, manifestement conformes à l'esprit du modèle de citoyenneté québécois, est également la réponse la plus adéquate au problème de conformité de la plupart des écoles ethnoreligieuses. Après tout, du point de vue de l'éducation à la citoyenneté et de l'égalité des opportunités, le désavantage des élèves qui fréquentent certaines écoles ethnoreligieuses est similaire à celui des élèves fréquentant certaines écoles de régions éloignées. Cela dit, il existe bien sûr des enjeux propres aux écoles ethnoreligieuses, notamment le respect de l'esprit laïc du cours du cours d'éthique et cultures religieuses (ÉCR), qui fait l'objet de notre prochaine proposition.

2. Rendre le permis d'enseignement conditionnel au respect de l'esprit laïc du programme d'éthique et cultures religieuses et prévenir la possibilité d'en être exempté.

Nous l'avons mentionné, le cours d'ÉCR est une dimension importante de la formation à la citoyenneté dans le PFÉQ et un exemple saillant de cours conforme à l'esprit de l'interculturalisme. Or, le plein respect de la nature laïque du contenu et de l'approche pédagogique du cours semble soulever un problème particulier pour certaines écoles religieuses. Nous pensons qu'il est important que les exigences du programme en matière de formation à la citoyenneté et au vivre-ensemble soient mieux respectées, ainsi que l'esprit laïc du cours d'ÉCR. Or, nous suggérons que cette proposition implique de rendre le permis d'enseignement également conditionnel au respect de l'esprit laïc du cours d'ÉCR, sans possibilité d'exemption.

Précisons d'emblée les objectifs du cours en question. Celui-ci vise le développement de trois « compétences » : la réflexion éthique, la connaissance de la culture religieuse, et la capacité de dialogue. La compétence éthique exige que les élèves apprennent à délibérer sur les questions éthiques et à clarifier leurs désaccords ou différences à travers l'interaction avec les autres. La compétence religieuse, qui met l'accent sur la connaissance des « cultures religieuses », implique une approche socio-historique neutre plutôt qu'une approche qui se fonde sur une tradition religieuse particulière. La compétence du dialogue est elle-même définie comme un ensemble de compétences qui comprend l'écoute attentive, le respect mutuel, l'ouverture aux diverses perspectives, c'est-à-dire un ensemble de compétences favorables à l'exercice du dialogue chez les jeunes.⁴³

Une des questions qui suscitent le plus de débats à propos de l'enseignement du cours d'ÉCR actuellement concerne la mesure dans laquelle il est possible ou souhaitable d'en fournir un enseignement « impartial » tel que l'exige le programme. L'impartialité est recommandée car le cours souhaite introduire tous les élèves aux faits religieux en adoptant une approche descriptive (ou « culturelle ») et non évaluative. Or, la possibilité même de cette neutralité est déjà contestable dans la mesure où la manière même de présenter un contenu d'enseignement « neutre » est inévitablement informée ou influencée à certains égards par la perspective du monde, les croyances et l'expérience de l'enseignant. Dans ce cas, il faudrait admettre qu'une perspective laïque et très ouverte à la diversité ne pourrait néanmoins jamais être complètement neutre à l'égard de tout parti pris moral.

Par ailleurs, certaines écoles religieuses, par exemple le Collège Loyola à Montréal, revendiquent le droit de donner un cours qui serait « équivalent » mais enseigné explicitement du point de vue de leur perspective religieuse spécifique, jésuite dans le cas présent. Si la ministre de l'éducation avait refusé la revendication sous prétexte que le cours alternatif proposé n'était pas « équivalent », la Cour supérieure du Québec en a décidé autrement. Or, la question est effectivement difficile à trancher du point de vue moral et politique, car elle exige de juger la possibilité même d'une « équivalence » entre une version laïque et une version religieuse de ce cours, et de prendre en considération une panoplie d'éléments moralement pertinents par rapport à ce type de controverses. Par exemple, il ne faudrait pas adopter de mesures qui risqueraient d'exacerber le sentiment d'exclusion ou la méfiance des communautés religieuses à l'endroit de la communauté d'accueil.

Il demeure néanmoins pertinent de se poser la question de savoir si la partialité religieuse ou morale, qu'elle soit jésuite ou autre, est adéquate du point de vue des exigences fondamentales du cours d'ÉCR, lesquelles sont largement inspirées par le modèle interculturel. Il apparaît légitime d'en douter dans la mesure où la volonté d'enseigner un cours comme celui d'ÉCR selon une perspective religieuse donnée ne semble pouvoir coïncider qu'avec la croyance en la supériorité de ce point de vue et avec la volonté de présenter aux enfants la perspective en question comme telle. Il est sans doute possible de présenter une religion comme vraie et supérieure aux autres conceptions du bien tout en éduquant aux vertus de la tolérance et du respect, des vertus d'ailleurs louées par les grandes religions. Cependant, il est pertinent de rappeler ici l'argument présenté un peu plus haut, c'est-à-dire que pour offrir une éducation à la citoyenneté conforme aux exigences interculturelles, cette dernière doit permettre aux élèves de rencontrer une diversité éthique significative. Seule une véritable rencontre avec la diversité permet de développer le type d'autonomie requise pour assurer la capacité des enfants à quitter librement leur groupe religieux ainsi que les vertus associées à la délibération démocratique. Or, ce type d'autonomie et ces valeurs peuvent difficilement être développées adéquatement lorsque le cours d'éducation à la citoyenneté reçu est explicitement enseigné selon une perspective religieuse qui revendique sa supériorité sur les autres. Lorsque c'est le cas, l'apprentissage du respect de la diversité et le plein développement de l'autonomie du jeune semblent, pour le moins, plus improbables.

Cela dit, la proposition dont il est question ici, c'est-à-dire assurer l'enseignement du cours d'ÉCR d'un point de vue laïque, est très controversée car prise sérieusement, elle impliquerait de prévenir légalement la possibilité des demandes d'exemption comme celle du Collège Loyola. Or, dans une société libérale et démocratique comme la nôtre, il incombe de se demander dans quelle mesure l'État a le pouvoir de légiférer sur le curriculum des écoles privées, en particulier en matière de religion. Nous croyons donc que cette proposition devrait absolument faire l'objet d'un débat politique et philosophique plus approfondi que ce que permet le contexte de cet article. Mais nous soutenons néanmoins qu'elle demeure légitime du point de vue des objectifs de l'éducation à la citoyenneté.

Enfin, cette proposition présenterait par ailleurs l'intérêt de rendre les écoles ethnoreligieuses plus attrayantes pour les familles qui ne proviennent pas de la confession particulière de l'école et ainsi favoriser une plus grande diversité en leur sein. Pour renforcer la valeur de cet argument, il faudrait également faire en sorte que l'obtention du permis d'enseignement de l'État pour toutes les écoles, privées ou publiques, financées ou non, soit conditionnelle à l'élimination de l'appartenance religieuse des élèves comme critère d'admission légitime.

3. Interdire l'utilisation de l'adhérence religieuse comme critère d'admission dans les écoles.

En effet, si l'objectif est d'assurer aux élèves un contact accru avec la diversité éthique présente dans la société québécoise, alors il devient nécessaire d'assurer l'accessibilité des élèves provenant de milieux variés à toutes les écoles du Québec et pas uniquement aux écoles publiques. En ce sens, les écoles ethnoreligieuses ne devraient pas avoir le droit d'utiliser l'adhésion religieuse comme critère d'admission ou de sélection, tout simplement car cela aurait un effet de ségrégation immédiat. Ainsi, l'objectif de cette mesure serait d'assurer la possi-

bilité de l'hétérogénéité des écoles ethnoreligieuses, mais sans nécessairement leur imposer de contraintes excessives relatives à l'orientation au moins partiellement religieuse de leur curriculum ou de leurs approches pédagogiques, contraintes qui pourraient être beaucoup plus mal reçues que celle des critères d'admission.

Il est vrai que cette mesure risquerait de n'avoir qu'un impact négligeable sur l'enrôlement d'élèves issus d'autres confessions ou les élèves issues de familles athées dans les écoles ethnoreligieuses conservatrices, car on voit mal ce qui motiverait les parents à placer leurs enfants dans ces écoles. Mais cette mesure serait à tout le moins susceptible d'accroître l'hétérogénéité des écoles religieuses les plus modérées. En effet, certains parents pourraient être tentés d'inscrire leurs enfants dans une école religieuse, non pas pour l'éducation religieuse qu'elle fournit, mais pour la qualité de l'instruction et/ou des valeurs spirituelles transmises à contrecourant de la culture populaire adolescente actuelle.⁴⁴ Encore une fois, nous pouvons penser ici à l'exemple de la France où plusieurs écoles privées catholiques sont hétérogènes, parce que la qualité de l'éducation offerte dans ces écoles attire des familles provenant de milieux diversifiés. Il faudrait cependant penser avec précaution l'implantation de ce type de mesure de manière à éviter certaines conséquences indésirables, telles que la migration des enfants des familles les plus conservatrices des écoles plus modérées vers des écoles elles aussi plus conservatrices, ou encore une tendance à la crispation identitaire de certains groupes qui minerait les rapports interculturels à l'échelle globale.

Soulignons que cette mesure fait également intervenir des questions excessivement complexes quant à la légitimité des critères d'admission en général dans les écoles privées financées par l'État. Car si l'adhésion religieuse ne devrait pas servir de critère d'admission, il est clair qu'on doit se demander si les autres critères (les notes, les capacités sportives, artistiques ou autres) ne contreviennent pas eux aussi à l'hétérogénéité scolaire, pas nécessairement en termes de ségrégation ethnique ou culturelle, mais plutôt en termes de ségrégation sociale. Et si les écoles privées financées par l'État ont le droit d'imposer des critères d'admission qui ont des effets ségrégatifs pour sélectionner leurs élèves, pourquoi les écoles ethnoreligieuses n'auraient-elles pas le même privilège ? En effet, certaines écoles privées, notamment celles où l'on retrouve une majorité d'élèves provenant des classes les plus favorisées de la société directement à cause des critères de sélection particuliers qu'elles imposent, soulèvent elles aussi la question de la légitimité de leur financement public. Cette question plus large du financement des écoles publiques est directement liée à celle du financement des écoles ethnoreligieuses, mais nous n'avons pas l'espace pour entrer dans le dédale de ce débat ici.

Bref, permettre aux élèves issus de familles non religieuses ou de confessions différentes de fréquenter les écoles ethnoreligieuses est certes un moyen de promouvoir une certaine hétérogénéité scolaire, mais de façon relativement limitée. Il faudrait intervenir dans le système éducatif de manière beaucoup plus profonde et systémique. Conséquemment, nous pensons qu'il est important d'introduire des mesures qui inciteront un plus grand nombre d'élèves issues des communautés ethnoculturelles à fréquenter l'école publique québécoise. Une manière d'y parvenir serait de promouvoir davantage un système public fort. En effet, un système public fort nous semble être en mesure de favoriser une hétérogénéité plus riche, d'une part parce que ces écoles sont de facto ouvertes à tous et d'autre part, parce qu'on peut penser que le fait que leur administration

soit publique plutôt que privée rend ces écoles plus susceptibles de chercher à se conformer le plus possible aux exigences du programme public. Il est important d'insister sur l'idée d'un système public fort car la qualité de l'éducation offerte par les écoles publiques est un facteur qui influence beaucoup le choix des parents. Or, un des moyens importants de renforcer le système public est de renforcer la politique de laïcité ouverte dans toutes les écoles publiques du Québec. Il s'agit là de notre dernière proposition.

4. Renforcer la politique de « laïcité ouverte » dans les écoles publiques du Québec

L'intention derrière cette proposition est de faire de l'école publique un espace qui soit le plus possible ouvert à la diversité. Une laïcité « rigide », à la républicaine, exige une neutralité radicale de l'État par rapport à la question religieuse et tend donc à interdire toutes formes de marqueurs culturels ou religieux dans les institutions publiques.⁴⁵ Par contraste, la laïcité « ouverte » qui a évolué au Québec reconnaît non seulement la nécessité de la neutralité de l'État, mais aussi l'importance que la religion et la spiritualité peut revêtir pour certaines communautés.⁴⁶ Plus spécifiquement, elle considère que l'acceptation des manifestations de croyances et signes religieux ou spirituels sur la place publique est compatible avec le principe de neutralité. Ainsi, elle se veut beaucoup plus tolérante et ouverte à l'égard des demandes d'accommodement ou d'ajustement issues des communautés ethnoreligieuses. Cette ouverture permet, par exemple, à des élèves issus de ces communautés de fréquenter des écoles publiques tout en respectant les rites et lois de leurs milieux d'appartenance (contraintes alimentaires, fêtes religieuses, prières, etc.). Il faut noter que la laïcité ouverte comporte aussi ses limites : les accommodements ne doivent pas toujours être acceptés, surtout lorsqu'ils interfèrent avec la mission civile du demandant, par exemple un juge qui voudrait porter un signe religieux.⁴⁷

La laïcité ouverte est directement liée au modèle interculturel. D'abord, comme le souligne Micheline Milot, la laïcité ouverte contribue à encourager la participation de personnes profondément croyantes dans la conversation publique.⁴⁸ Dans son analyse de la décision de la Cour Suprême de permettre à un jeune sikh de porter son kirpan, Milot note que l'interdiction du kirpan avait obligé l'élève à quitter l'école publique et à s'inscrire dans une école privée. D'un point de vue interculturel, ce résultat est malheureux. Plus globalement, un système laïc rigide pourrait davantage marginaliser les minorités religieuses, rendant le dialogue encore plus difficile. Milot affirme que la dévalorisation ou l'interdiction des formes d'expression religieuses peut mener à une crispation identitaire et un repli sur soi chez les individus profondément croyants à qui on refuserait la reconnaissance. L'analyse de Milot met ainsi en lumière les bénéfices de la laïcité ouverte sur l'engagement des communautés culturelles dans le contrat moral qui les unit aux membres de la culture dominante et des autres communautés minoritaires.

Le rapport Bouchard-Taylor suggérait que l'État produise un Livre blanc sur la question de la laïcité ouverte. Les membres de la commission jeunesse du parti libéral ont récemment remis cette idée sur la table mais sans susciter grand intérêt au sein du gouvernement.⁴⁹ Sans la clarification des concepts, il demeure toutefois difficile de formuler une politique claire. Nous pensons donc que la première étape de toute démarche politique pour favoriser les valeurs et les principes de l'interculturalisme à l'école doit comporter ce travail de conceptualisation.

CONCLUSION

Au début de cet article, nous avons posé une question toute simple. L'État doit-il mettre fin au financement des écoles ethnoreligieuses? Notre réponse est non, mais elle n'est pas si simple. Si mettre fin au financement n'est pas une solution au problème posé par la présence d'écoles ethnoreligieuses conservatrices dans une société laïque, démocratique et libérale, leur permettre de subsister sans égards aux exigences des valeurs sociales dominantes n'est pas une solution non plus. Nous pensons, et c'est ce que cet article a tenté de démontrer, que ce sont les pratiques de régulation et de financement dans leur ensemble qui doivent être repensées. Au lieu de fonctionner comme un modèle de punition et de récompense, elles devraient embrasser une vision plus large et chercher, plutôt, à contribuer de manière systémique aux finalités politiques de l'interculturalisme. Dans cette optique, nous avons identifié des mesures qui cherchent à considérer de manière intégrée ces finalités politiques, mécanismes qui agissent donc globalement sur la régulation du système scolaire, sur la composition des écoles, sur les pratiques pédagogiques et les contenus curriculaires concrets. Nous avons également cherché à identifier les grands enjeux soulevés par cette question du financement des écoles ethnoreligieuses, outre celui des rapports interculturels globaux, qui exigeraient une attention particulière, notamment les enjeux de pouvoir et d'intérêts économiques de l'État, celui du financement des écoles privées en général, et celui de la définition des principes de la laïcité.

NOTES

- ¹ Bouchard, G. et Taylor, C., *Fonder l'avenir : le temps de la réconciliation* (Rapport de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles), Québec, Gouvernement du Québec, 2008, p. 260.
- ² Soulignons d'emblée qu'en plus de considérations pratiques contingentes (telles que budgétaires ou administratives), de nombreux enjeux normatifs peuvent, et devraient, intervenir dans la prise de décision politique eue égard au financement de ces écoles. Par exemple, le respect des droits parentaux, l'égalité des chances, le développement de l'autonomie des enfants et la qualité de l'éducation sont autant de considérations normatives pertinentes et à prendre en compte dans le cadre du débat sur le financement public de l'enseignement privé. Ces questions seront toutefois traitées de manière secondaire dans le contexte de cet article dans la mesure où nous abordons la question strictement du point de vue de l'interculturalisme comme modèle de citoyenneté libérale.
- ³ Bouchard et Taylor, *Fonder l'avenir*, p. 260.
- ⁴ Bouchard, G., « Qu'est-ce que l'interculturalisme ? », *McGill Law Journal / Revue de droit de McGill*, vol. 56, no. 2, 2011, p. 403.
- ⁵ Bouchard et Taylor, *Fonder l'avenir*, p.121.
- ⁶ Québec, Ministre d'État au développement culturel, *La politique québécoise du développement culturel*, vol. 1, Québec, Comité ministériel permanent du développement culturel, 1978, p. 79 cité dans Rocher, F., Labelle, M., Field, A.-M. et Icart, J.C., *Le concept d'interculturalisme en contexte québécois : généalogie d'un néologisme*, Université d'Ottawa et l'Université du Québec à Montréal, 2007, p. 6.
- ⁷ Bouchard et Taylor, *Fonder l'avenir*, p. 119.
- ⁸ *Ibid.*, p. 119-120.
- ⁹ Rocher et al. *Le concept d'interculturalisme en contexte québécois*, p.15.
- ¹⁰ Effectivement, le modèle interculturaliste privilégie, en cas de conflits interculturels, la recherche de compromis et d'ajustements réciproques au moyen de la négociation, plutôt que le recours au système judiciaire. Ce dernier est envisagé uniquement comme un recours ultime, lorsqu'un terrain d'entente s'avère véritablement introuvable par le biais de l'action citoyenne.
- ¹¹ Dans un souci de concision, nous mettons de côté la question épineuse de savoir ce qui distingue l'interculturalisme québécois par rapport à d'autres modèles libéraux de gestion de la diversité et de citoyenneté, par exemple le multiculturalisme canadien. Nous abordons cette question en détail dans Waddington, D., Maxwell, B., McDonough, K. Cormier, A.-A., & Schwimmer, M., « Interculturalism in Practice: Québec's New Ethics and Religious Culture Curriculum and the Bouchard-Taylor Report on Reasonable Accommodation » dans M. Peters et T. Besley, dir., *Interculturalism, Education and Dialogue*, New York, Peter Lang, 2012.
- ¹² Simard, M., *L'enseignement privé, 30 ans de débats*. Montréal : Les éditions Thémis, 1993, p.131
- ¹³ *Ibid.*, p. 129.
- ¹⁴ *Ibid.*, p.131.
- ¹⁵ *Ibid.*, p.129.
- ¹⁶ Lefebvre, S. « Origines et actualité de la laïcité. Lecture socio-théologique », *Théologiques*, vol. 6, no. 1, 1998, p. 63-79.
- ¹⁷ Simard, *L'enseignement privé*, p. 214.
- ¹⁸ Maxwell, B., Waddington, D., McDonough, K., Cormier, A.-A., Schwimmer, M. « Interculturalism, Multiculturalism and the political dilemma of conservative religious schooling », *Educational Theory*, vol. 62, no. 4.
- ¹⁹ Kymlicka, W., « Multicultural States and Intercultural Citizens », *Theory and Research in Education*, vol. 1, no. 2, 2003, p. 147-169.
- ²⁰ Reich, R., « Multicultural Accommodations in Education » dans Kevin McDonough et Walter Feinberg, dir., *Education and Citizenship in Liberal-Democratic Societies: Teaching for*

- Cosmopolitan Values and Collective Identities*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 329-330.
- ²¹ Brighouse, H., « Funding Religious Schools », *Philosophy of Education Society Yearbook*, Philosophy of Education Society, 2004, p. 73-74.
- ²² Berthelot, J., *Une école pour le monde, une école pour tout le monde*, Montréal : VLB Éditeur, 2006, p. 144.
- ²³ Soulignons cependant que la stratégie du MELS doit être envisagée dans un contexte de régulation plus large. De fait, la préoccupation centrale de notre article est l'éducation à la citoyenneté. Or, cette dernière n'est qu'une dimension du curriculum obligatoire imposé par le MELS que écoles peuvent échouer à satisfaire. Il n'en demeure pas moins que l'attitude du MELS face aux écoles non conformes répond à la logique de l'approche standard telle que nous l'avons caractérisée.
- ²⁴ Ces informations proviennent d'une entrevue avec Noel Burke, ancien sous-ministre adjoint pour l'éducation anglophone au Québec.
- ²⁵ Callan, E., *Creating Citizens: Political Education and Liberal Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 1997, p. 178.
- ²⁶ Kroeker, F., « Overcoming a Crucial Objection to State Support for Religious Schooling », *Philosophy of Education Society Yearbook*, Philosophy of Education Society, 2004, p. 63-71.
- ²⁷ Moller-Okin, S., « Feminism and Multiculturalism: Some Tensions », *Ethics*, vol. 108, no. 4, 1998, p. 661-684.
- ²⁸ Feinberg, W., « On Public Support for Religious Schools », *Teachers College Record*, vol. 102, no. 4, 2000, p. 841-856 ; Callan, *Creating Citizens* ; et Reich, « Multicultural Accommodations ».
- ²⁹ Burt, S., « Religious Parents, Secular Schools: A Liberal Defense of an Illiberal Education », *The Review of Politics*, 56 (1), 1994, p. 51-70 et Burt, S., « Comprehensive Education and the Liberal Understanding of Autonomy », dans McDonough et Feinberg, dir., *Citizenship and Education in Liberal-Democratic Societies*.
- ³⁰ Kroeker, « Overcoming a Crucial Objection to State Support for Religious Schooling ».
- ³¹ Short, G., « Faith-Based Schools: A Threat to Social Cohesion? », *Journal of Philosophy of Education*, vol. 36, no. 4, 2002, p. 568, cité dans Kroeker, « Overcoming a Crucial Objection to State Support for Religious Schooling », p. 67.
- ³² Nous discuterons du contenu des thèses de Kroeker et de Burt dans le cadre de la troisième partie de cet article.
- ³³ Michael M. « Should the State Fund Religious Schools? », *Journal of Applied Philosophy*, vol. 24, no. 3, 2007, p. 255-270.
- ³⁴ Brighouse, « Funding Religious Schools », p. 73-75.
- ³⁵ *Ibid.*, p. 73-75.
- ³⁶ Kroeker, « Overcoming a Crucial Objection to State Support for Religious Schooling ».
- ³⁷ Burt, « Religious Parents, Secular Schools: A Liberal Defense of an Illiberal Education », pp. 51-70 et « Comprehensive Education and the Liberal Understanding of Autonomy ».
- ³⁸ Rappelons ici qu'il importe aussi, selon l'approche standard, de ne pas omettre de considérer tous les effets qu'une politique donnée peut avoir au sein de la société civile, chez les membres de la communauté d'accueil ou chez les membres des communautés culturelles minoritaires. C'est dire que toute conséquence d'une politique qui influence les rapports interculturels en général doit être pesée dans la balance. Ainsi, il importe, par exemple, de chercher à éviter de susciter le mécontentement de la population envers des communautés culturelles qui recevraient un financement public qui pourrait sembler injustifié ou anti-démocratique.
- ³⁹ Québec, Ministère de L'Éducation, du Loisir et du Sport, *Programme d'éducation du Québec du premier cycle du secondaire*, Québec, Gouvernement de Québec, 2004.
- ⁴⁰ Québec, Ministère de L'Éducation, du Loisir et du Sport, *Le programme d'éthique et culture religieuse. Programme d'enseignement secondaire*, Québec, Gouvernement du Québec, 2007.

- ⁴¹ Pour un exemple illustratif, voir : Presse canadienne, « Sanction bloquée contre des écoles juives », *Le Devoir*, 4 juin 2009, consulté en ligne le 16 mai 2012. <http://www.vigile.net/Sanction-bloquee-contre-des-ecoles>.
- ⁴² Cefrio, *L'école éloignée en réseau, 5 ans après : bilan et perspectives*, Québec, Gouvernement du Québec, 2008.
- ⁴³ Québec, *Le programme d'éthique et culture religieuse. Programme d'enseignement secondaire*.
- ⁴⁴ Brighouse, H., « Faith Based Schools in the UK: An Unenthusiastic Defense of a Slightly Reformed Statu Quo », dans Roy Gardner, dir., *Faith Schools: Consensus or Conflict?* London, RoutledgeFalmer, 2005.
- ⁴⁵ Bouchard et Taylor, *Fonder l'avenir*, p. 138.
- ⁴⁶ *Ibid.*, p. 140.
- ⁴⁷ *Ibid.*, p. 150.
- ⁴⁸ Milot, M., « L'expression des appartenances religieuses à l'école publique compromet-elle la laïcité, l'égalité et l'intégration sociale ? », dans M. McAndrew, M. Milot, J. S. Imbeault, et P. Eid, dir., *L'accommodement raisonnable et la diversité religieuse à l'école publique : Normes et pratiques*, Montréal, Éditions Fidès, 2008, p. 91–111).
- ⁴⁹ Presse canadienne, « Les jeunes libéraux choisissent la laïcité ouverte », *Le Devoir*, 12 août 2011, consulté en ligne le 1 décembre 2011, <http://www.ledevoir.com/politique/quebec/329193/les-jeunes-liberaux-choisissent-la-laicite-ouverte>.

DOSSIER

VIOLENCE ET DÉMOCRATIE DÉLIBÉRATIVE

MARTIN BLANCHARD

CRÉUM

L'objectif principal de la revue *Les Ateliers de l'éthique / The Ethics Forum* est de publier des analyses éthiques pertinentes des pratiques sociales contemporaines et de contribuer à l'essor de la recherche en éthique et, en particulier, de la recherche en éthique au Québec. Un tel objectif incite la revue et les auteurs qui souhaitent y publier leur texte à s'interroger sur des événements qui marquent les sociétés dans lesquels ils vivent au moment où les textes sont pensés, écrits et publiés. Bien entendu, l'actualité quotidienne n'est pas toujours une caractéristique essentielle des articles publiés dans cette revue, mais quiconque réfléchit au substrat éthique des sociétés contemporaines demeure aux aguets de son propre quotidien. L'actualité étant toutefois mouvante et capricieuse, les nouvelles qui font la manchette durant l'écriture d'un texte tombent parfois sous le radar de l'actualité et se voient, lors de la publication, remplacées par de nouveaux épisodes de la marche de l'histoire. D'autres fois, mais très rarement, les auteurs travaillent sur une problématique plutôt occulte, cependant qu'à la publication des textes, les manchettes de l'actualité propulsent cette problématique au devant de la scène médiatique et, de la sorte, confirment la centralité et la vitalité de la recherche en éthique.

C'est bien ce dernier cas qui se dessine au moment où est publié ce dossier sur la violence et la démocratie. Aujourd'hui même au Québec, une longue grève étudiante perdure contre la hausse des frais de scolarité, accompagnée de perturbations et de méfaits diront certains, de dérapages et de violences selon plusieurs (le choix des mots n'est pas ici sans conséquences, ce qu'une lecture des textes du dossier confirmera largement). Au moment où j'écris ces lignes, le gouvernement a voté une soi-disant « loi spéciale » dans le but de casser la grève qui persiste depuis déjà quatorze semaines ; une loi qui criminalise le droit de manifester, de s'associer dans le but de manifester et même d'exprimer un appui au mouvement étudiant. Des juristes de tout bois critiquent cette loi au motif qu'elle viole des droits fondamentaux inscrit au creux de la *Charte des droits et libertés* canadienne. Et pourtant, plusieurs journalistes et chroniqueurs n'hésitent pas à pousser un soupir de soulagement ; après avoir relayé les dénonciations des méfaits commis durant les manifestations, la plupart des médias ont réagi au dépôt de la loi spéciale en mettant de l'avant les appuis dans la population québécoise à celle-ci. Pourquoi soutenir aussi vertement la répression étatique ? Mon

collègue Christian Nadeau a répondu avec éloquence à cette question : « Il est confortable de condamner la violence lorsqu'on ne la subit pas au quotidien »¹. Regardant de loin, on croit que la colère des manifestants est irrationnelle. Mais contrairement aux images sans cesse repassées en boucle, les centaines de milliers de personnes qui ont manifesté ces derniers mois ont surtout canalisé leur colère dans des slogans qu'il importe d'entendre. Cette colère recouvre une grande frustration et aussi une grande tristesse, celle de ne pas être écouté et de perdre d'importants acquis sociaux et des balises démocratiques fondamentales.

Nous voilà donc en plein tourbillon de l'histoire en route et qui, comme vous le lirez dans les pages qui suivent, se pense ici même au moment de sa marche. À Montréal seulement, sur une période d'un peu plus de trois mois, près de 250 manifestations ont été dénombrées, et le mouvement ne cesse de s'amplifier. La très grande majorité d'entre elles étaient pacifiques, bien que la plupart furent déclarées illégales par les autorités policières ; or, l'attention médiatique s'est concentrée sur celles qui ont donné lieu à des événements d'une violence plus ou moins importante, où furent recensés principalement des dégâts matériels et, en certaines occasions, des blessés graves. Le campus universitaire où ce dossier a été pensé et produit n'a pas été épargné, pas plus que des espaces et des biens publics non universitaires, qui élargissent le débat sur les frais de scolarité à un débat de société sur le financement des institutions publiques. Cette attention médiatique a donné lieu à des échanges et des discussions qui, au final, forment un débat public prenant les contours de ce dossier : si les manifestations citoyennes sont l'application du principe démocratique de droit à l'expression et à la dissidence, les dégâts matériels et les blessures physiques qui en découlent doivent-ils, au nom de la démocratie, être condamnés sans nuances ? Sinon, est-il possible de justifier l'emploi de la force à partir d'un principe démocratique de droit à la révolte, car si l'emploi de la force est justifié pour rétablir l'ordre, n'est-il pas tout autant justifié pour critiquer un ordre injuste ? Ou bien de manière plus faible, comme un moyen de dernier recours, uniquement permis dans des situations d'urgence extrême ?

Sans aucun doute, la coexistence de ces débats publics avec l'écriture d'un texte et la publication d'un dossier de recherche académique est un moment privilégié et fort inspirant. C'était au printemps de l'année passée que Francis Dupuis-Déri approcha l'équipe éditoriale des *Ateliers de l'éthique* pour publier la traduction de son texte « Contestation internationale contre élites mondiales : l'action directe et la politique délibérative sont-elles conciliables ? ». Sans hésiter, nous lui proposâmes de le faire commenter par des auteurs choisis et d'en faire un dossier à part entière. La date de publication fût remise de six mois en raison de la complexité du dossier, mais jamais je ne formulai, fût-ce le plus secrètement, le moindre espoir de rapprocher autant la recherche avec l'actualité du jour. Or, j'ai toujours cru que tout travail de théorisation éthique fait fond sur une pratique qui à la fois supporte la théorie et s'en dérobe. Il ne me semble pas possible de faire autrement, une réflexion éthique se situant toujours dans un contexte déterminé et, pour le dire avec Todd Lekan, la théorie étant au fond « une caractéristique intrinsèque de l'activité pratique »². Mais c'est une chose

que de soutenir le principe d'une éthique pratique et d'en faire la démonstration ; c'est tout autre chose que de se voir confronté, comme il est le cas maintenant, à un contexte qui adopte les contours d'une interrogation particulière et qui, en quelque sorte, semble se prêter à une application directe d'une théorie ou d'une autre. Sans approfondir ici les liens qui unissent durablement la théorie à la pratique, je souhaite tout de même avertir le lecteur que l'une déborde l'autre et inversement ; si des liens évidents peuvent être faits, il faut tout de même se méfier de l'évidence et concéder à chaque domaine la richesse d'un travail qui ne s'épuise ni ne se réduit à sa contrepartie.

Cela étant, les textes publiés dans ce dossier dénotent une pluralité de positions. Le texte commenté de Francis Dupuis-Déri met en rapport l'action directe et la démocratie délibérative ; il cherche non seulement à montrer de quelle manière l'action directe peut gagner en légitimité en s'arrimant à une approche délibérative, mais énumère différentes manières de justifier ou, à tout le moins, de faire valoir l'utilité des actions directes en regard de la mise en place d'une réelle démocratie délibérative. En réponse à cela, le texte de Pierre Hamel commente la place que ces deux thèmes occupent dans une histoire des mouvements sociaux. Le texte d'Alban Bouvier dénote pour sa part une approche plutôt classique de la démocratie délibérative. Il soutient non seulement un droit à la révolte mais même un devoir de se révolter face à l'injustice ; il fait valoir en outre qu'un tel droit et un tel devoir ne peuvent menacer la vie ou l'intégrité de personnes que lorsque la vie ou l'intégrité de ceux qui se révoltent est elle-même en danger. Le texte de Genevieve Fuji Johnson fait ressortir les limites de la notion de démocratie délibérative, qui a reçu selon elle un peu trop d'attention et d'optimisme dans le monde académique, surtout qu'elle voit mal comment une approche délibérative pourrait guider un changement politique qui renverserait les injustices de ce monde. Elle accorde en revanche aux actions directes une capacité de changement politique, mais inspirées par des idéaux de justice sociale plutôt que par des idéaux délibératifs. Matt James s'inspire probablement du pragmatisme philosophique quand il observe que les idéaux délibératifs constituent une éthique interne pour les mouvements sociaux et, en particulier, quand il précise que ces idéaux délibératifs ne sont accessibles que pour des groupes possédant déjà des histoires communes ; en l'absence de cette histoire partagée entre individus, ce sont les actions directes qui, en quelque sorte, peuvent constituer un groupe. Martin Breugh termine la ronde des commentaires avec une approche plus positive des actions directes, qui lui inspire un scepticisme radical face à l'approche délibérative et qui, sans aucun détour, rejette la nécessité de justifier l'action directe sur cette base puisque l'agir collectif, nous dit-il, est en soi justifié dans l'espace démocratique.

Francis Dupuis-Déri mesure dans sa réponse le chemin parcouru depuis 2007 à l'aune de ces commentaires. Je tiens à souligner ce fait important : certaines de ses positions ont changé, d'autres se sont précisées à la suite de ce débat intellectuel³. Il accorde à ses commentateurs d'avoir été trop optimiste en ce qui concerne la possibilité de changer pleinement le cours de choses avec une approche purement démocratique et rationnelle face aux élites néolibérales. Il se

sert ensuite du contexte des mobilisations étudiantes en cours au Québec pour creuser ce qui, au final, constitue la question profonde de son texte de 2007 : les actions directes peuvent-elles être considérées comme étant justes, au sens d'une démocratie délibérative, si elles mettent en place les conditions d'une délibération en bonne et due forme ? Lorsque les élites au pouvoir refusent de délibérer, des actions de perturbation et de dégradation de biens matériels ne deviennent-elles pas nécessaires pour dénoncer des injustices ? Pour le dire autrement, il est bien entendu que la partie qui subit une action directe n'a pas participé à la délibération où s'est débattue la nécessité d'une telle action, mais c'est bien souvent le problème : cette partie ne veut pas participer à la délibération. Quelle est alors la suite des choses pour une approche délibérative ? L'alternative consistant à se taire ne paraît pas très heureuse. La réponse de Francis Dupuis-Déri s'inspire de certains des commentaires et distingue d'une part le domaine d'une délibération purement formelle (où, il est vrai, la violence ne saurait avoir sa place) et, d'autre part, le domaine plus bigarré et informel des débats publics. Il plaide également pour une pluralité de publics dans les débats informels et les délibérations formelles, de manière à y inclure des publics variés au sein des débats et des délibérations. Il insiste sur la présence de publics oppositionnels, tel un public anarchiste qui a ses propres modalités d'expression, parfois en opposition aux expressions considérées comme valides et qui, contrairement à une perception erronée, a longuement débattu de ses actions avant de les mettre en branle. Avec cette finale invoquant l'irréductible pluralité de l'espace politique, fût-ce sur une question aussi fondamentale et précise que pose ce dossier, la réponse de Francis Dupuis-Déri contient, sans les détruire, la diversité des perspectives de ses commentateurs.

Je ne souhaite pas résumer davantage les textes de ce dossier très riche en perspectives, dont certaines des directions prises pourraient certainement renouveler des positions politiques inspirés de la démocratie délibérative et de l'action directe. Après tout, mon souhait le plus ardent est que lectrices et lecteurs tournent cette page et lisent le dossier dans son intégralité. Ils pourront constater d'eux-mêmes l'improbabilité d'une synthèse regroupant le tout dans une seule vision et l'irréductibilité des positions qui s'expriment sur le thème à l'étude. Au bout du compte, ils souriront peut-être comme je souris en ce moment, face à la ruse (d'aucuns diront la beauté) de l'argumentation qui autorise, sur fond de mouvements sociaux chamarrés, un débat ouvert sur le thème : l'action directe peut-elle, en tout ou en partie, se voir justifiée de manière délibérative ?

NOTES

- ¹ Christian Nadeau, « Un grand tonnerre. Lettre ouverte aux étudiantes et aux étudiants en grève », *Le journal des alternatives*, 17 mai 2012, <http://goo.gl/WKI5i> (consulté en mai 2012)
- ² T. Lekan, *Making Morality. Pragmatist Reconstruction in Moral Theory*, Vanderbilt University Press, Nashville, 2003, p. 1.
- ³ Les personnes intéressées pourront aussi mesurer le chemin parcouru depuis la parution dans notre revue, en 2006, d'un autre texte de Francis Dupuis-Déri, « Broyer du noir. Manifestations et répression policière au Québec », *Les Ateliers de l'éthique*, vol. 1 no. 1, printemps 2006, pp. 58-80.

CONTESTATION INTERNATIONALE CONTRE ÉLITES MONDIALES : L'ACTION DIRECTE ET LA POLITIQUE DÉLIBÉRATIVE SONT-ELLES CONCILIAIBLES¹ ?

FRANCIS DUPUIS-DÉRI²
UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

RÉSUMÉ

Dans cet article, j'analyse à la lumière des normes libérales de la politique délibérative le bien-fondé de l'action directe contre les institutions internationales associées au néolibéralisme et à la mondialisation du capitalisme (Banque mondiale, Organisation mondiale du commerce, etc.). Le processus délibératif de ces organismes étant illégitime du point de vue de la théorie de la politique délibérative, les activistes du mouvement altermondialiste sont en droit de contester ces organismes. De plus, une attitude de contestation peut avoir en elle-même une valeur délibérative pour au moins sept raisons : (1) lancer une délibération ; (2) élargir la participation à la délibération ; (3) renforcer la représentativité ; (4) faire circuler l'information et faire connaître les arguments (publicité) ; (5) stimuler l'imagination ; (6) pousser à l'action ; (7) relancer la délibération. Finalement, les mouvements sociaux tels que le mouvement altermondialiste peuvent être vus comme des forums délibératifs. Ainsi, qui veut évaluer la légitimité de l'action directe doit prendre en considération la nature délibérative du processus par lequel les activistes choisissent les moyens les plus efficaces à utiliser pour corriger les défauts du processus délibératif officiel et pour faire avancer l'égalité, la liberté et la justice.

ABSTRACT

In this article I examine the legitimacy of direct action in relation to liberal deliberative norms and global institutions (World Bank, World Trade Organization, etc.). Since the deliberative processes of these institutions are illegitimate according to the theory of deliberative politics, the activists of the movement for global justice should be legitimate to confront these institutions. Moreover, confrontational action in itself may have a deliberative value for at least seven reasons: (1) initiating deliberation (agenda-setting) ; (2) enlarging participation ; (3) enlarging representation ; (4) disseminating information and arguments (publicity) ; (5) stimulating imagination ; (6) pushing for action ; (7) re-opening deliberations. Finally, social movements such as the movement for global justice may be seen themselves as deliberative arenas. Thus, those who seek to evaluate the legitimacy of direct actions need to take into consideration the deliberative nature of the process through which activists decide which means may be more efficient in order to repair defects in the official deliberative process, and promote equality, liberty, and justice.

INTRODUCTION

La couverture médiatique actuelle peut faussement laisser croire à un observateur que le mouvement altermondialiste est en train de disparaître, vu l'absence d'agitation populaire aussi importante et spectaculaire que lors des manifestations et les émeutes de Seattle (1999), Québec (2001) ou Gênes (2001). Cependant, les militantes et les militants partout dans le monde résistent encore et toujours aux tentatives des organismes internationaux d'imposer leur volonté et leurs lois à la population. Durant le Sommet du G8 en Écosse (juillet 2005), plusieurs milliers de manifestantes et de manifestants ont pris les rues et quelques-uns ont renversé les barrières de sécurité dressées par la police qui a par la suite procédé à 700 arrestations. En 2007, le sommet du G8 en Allemagne a également été l'occasion d'une vaste mobilisation et d'affrontements avec les policiers. Des manifestations se sont également déroulées au printemps 2009 à Londres contre le G20 et à Strasbourg contre l'OTAN, et à Toronto en 2010 contre le Sommet du G20. En 2011 et 2012, le plan d'austérité fiscale imposé à la Grèce par ses partenaires économiques a provoqué des manifestations et plusieurs émeutes. Dans le soi-disant « tiers monde », les membres des collectivités locales, des groupes de femmes et des paysannes et des paysans avec ou sans terre se mobilisent pour s'opposer aux privatisations et aux politiques imposées à leurs gouvernements par les institutions internationales. Aujourd'hui, le cycle de contestation appelle à une réflexion philosophique pour repenser la tradition du droit ou devoir de résistance, tout comme par le passé les philosophes politiques ont été en quelque sorte forcés de revoir leurs théories quand les conflits qui se produisent entre les mouvements sociaux et les factions politiques soulèvent de nouvelles questions.

Les exemples abondent. En Occident, les théories politiques du droit ou du devoir de contester l'autorité sont issues de l'agitation religieuse et politique ayant pris place au Moyen âge, durant des épisodes où le peuple contestait les transgressions royales des règles divines. Depuis ce temps, d'autres vagues de protestation ont encouragé les philosophes politiques à amender les théories politiques classiques de la désobéissance et de la résistance en mobilisant les théories politiques du jour et à remettre ainsi en question les rapports normatifs entre les actions de revendication sociale et l'autorité de l'État. Hannah Arendt, Herbert Marcuse et John Rawls, entre autres, se sont inspirés de l'activisme des années 1960 (par exemple celui des mouvements des droits civils, des mouvements antiguerre et des mouvements étudiants radicaux³). Bien que Arendt et Rawls s'inscrivent dans les courants philosophiques très différents du républicanisme et du libéralisme, ils soutiennent tous deux que les manifestations peuvent être une arme dans les mains du peuple pour faire avancer la liberté et l'égalité dans un État constitutionnel. Marcuse soutient, dans le cadre de la théorie marxiste, que l'agitation radicale peut être le tremplin vers la révolution. Or, les philosophes politiques qui songent à la légitimité éventuelle des cycles de contestation se limitent la plupart du temps à un modèle d'affrontement direct entre le peuple et l'État. Une telle importance accordée à l'État peut s'expliquer

par des conjonctures historiques. Des sociologues qui étudient les mouvements sociaux, tels que Charles Tilly, ont observé qu'en Europe de l'Ouest, durant tout le XIX^{ème} siècle, « ceux qui désiraient participer à des mouvements étaient moins portés à s'engager dans l'action directe contre les autorités locales et [...] le calendrier des protestations s'est ancré progressivement au rythme des débats parlementaires et des actions gouvernementales »⁴. Cette dynamique traditionnelle de contestations et d'actions directes qui opposent le peuple à l'État et à ses institutions est encore en vigueur aujourd'hui. Les activistes affrontent l'État dans l'espoir de forcer les décideurs à abandonner leur programme néolibéral et à se rabattre à tout le moins sur les acquis gagnés par l'État-providence⁵. Cependant, les mouvements contemporains de protestation contre le capitalisme mondial se butent à des institutions internationales avec lesquelles le peuple n'a pas les mêmes rapports politiques, légaux et moraux qu'avec les États-nations. Par conséquent, une approche analytique centrée sur l'État n'aide pas vraiment à déterminer la légitimité éventuelle de l'activisme mondial d'aujourd'hui, qui s'est régulièrement attaqué non pas à un État en particulier, mais aux institutions internationales telles que l'Organisation mondiale du commerce (OMC), le Fonds monétaire international (FMI), la Banque mondiale et l'Union européenne⁶ (UE).

De plus, les activistes d'aujourd'hui ont à maintes reprises réclamé des politiques légitimes permettant au peuple d'avoir une voix pour s'exprimer. L'intellectuelle indienne Arhundati Roy, une activiste du mouvement altermondialiste, fait remarquer que « chaque fois que l'OMC ou le Forum économique mondial veut tenir une réunion, les ministres doivent se barricader, protégés par la police fortement armée ». Évoquant ces réunions à huis clos des élites, elle pose la question suivante : « Est-ce que le peuple a quelque chose à dire [...] au sujet de décisions qui l'affectent directement »⁷ ? De fait, l'idée que l'action directe peut être un moyen pour encourager des délibérations plus égalitaires et participatives au sujet de l'économie mondiale a constamment été reprise par le mouvement altermondialiste lorsqu'il est descendu dans les rues à Washington, Prague, Québec, Gênes, Toronto et ailleurs dans le monde. « On nous refuse le droit de parole, donc vous ne l'aurez pas non plus ! » était le cri de ralliement d'un groupe d'affinité qui participait au blocus de l'OMC le matin de la célèbre « bataille de Seattle », le 30 novembre 1999⁸. Des slogans tels que celui-ci expriment une préoccupation évidente pour la participation égalitaire et la délibération, c'est-à-dire le désir d'avoir une voix dans le débat public et dans le processus collectif de prise de décision. Dans un livre sur la désobéissance civile, José Bové, l'activiste français ayant organisé le démantèlement d'un McDonald's et le fauchage de plants d'organismes génétiquement modifiés (OGM), rappelle les liens qui rapprochent l'action directe de la communication. Reprenant à son compte l'expression du professeur de droit constitutionnel Dominique Rousseau, Bové déclare que l'action directe élève la voix des activistes, ce qui leur permet d'être entendus par les décideurs et le public⁹.

Dans cet esprit, le texte qui suit cherche à réconcilier les idées tirées des pratiques et des discours du mouvement altermondialiste d'aujourd'hui avec la théorie de

la politique délibérative mise de l'avant par des théoriciens politiques du monde occidental, dont Seyla Benhabib, Joshua Cohen et Jürgen Habermas. L'hypothèse de cet article est que les actions directes telles que les marches pacifiques, les réunions publiques en plein air, la distribution de tracts, les pétitions, les boycotts, les piquets de grève, les sit-in, les théâtres de rue, les occupations de bureaux, de terrains ou de propriétés privées, les graffiti et l'accrochage illégal de banderoles, peuvent être considérées comme légitimes dans le cadre théorique de la politique délibérative, particulièrement quand ces actions sont dirigées contre des organismes qui sont très loin de l'idéal de la politique délibérative.

Pour montrer comment le cadre théorique de la politique délibérative peut aider à évaluer la légitimité des actions de contestation dans un contexte de mondialisation, je commencerai par offrir une vue d'ensemble (1) de la théorie de la politique délibérative et (2) du mouvement altermondialiste et de ses idées sur la politique délibérative. Dans la section suivante, sera discuté (3) le manque d'éthique et l'absence de processus délibératifs dans les organismes internationaux, en portant une attention particulière à deux cas : l'OMC et la Banque mondiale. Par la suite je procéderai à (4) une analyse de la façon dont les actions de contestation peuvent améliorer la qualité du processus délibératif. Je formule l'hypothèse que l'action directe peut conduire à des pratiques délibératives et peut encourager une plus grande participation du public à la réflexion sur les questions concernant la justice mondiale. Je proposerai ensuite une brève étude de certains types d'organisation et d'action représentatifs du mouvement altermondialiste et qui peuvent être considérées comme légitimes en regard des normes de la politique délibérative : (a) la Convergence des luttes anti-capitalistes (CLAC), (b) les groupes d'affinité et (c) les Zapatistes. On peut trouver l'essentiel de ma thèse dans cette section. Dans la conclusion, je m'attaquerai à la question de la violence militante. Contrairement à l'idée généralement admise, je prétends que même des actions violentes peuvent être légitimes dans certains cas, du point de vue des normes de l'éthique délibérative.

LA THÉORIE DE LA POLITIQUE DÉLIBÉRATIVE

D'après la conception normative de la théorie de la politique délibérative, une organisation ou un système politique (un régime) est légitime si les décisions politiques collectives sont prises par un processus de délibérations raisonnables. Les théoriciens utilisent le terme « raisonnable » pour désigner une attitude particulière des individus qui sont prêts à oublier leur intérêt personnel en faveur de la recherche du « bien commun », à écouter les autres et à se rallier au meilleur argument. La question la plus importante est alors celle de la légitimité. Comme l'explique Jürgen Habermas, « la formation de la volonté démocratique tire sa légitimité [...] de la présupposition communicationnelle qui permet aux meilleurs arguments d'être mis sur la table dans plusieurs formes de délibération »¹⁰. De la même façon, Joshua Cohen déclare que les citoyens qui se sont « engagés à résoudre des problèmes de choix commun en ayant recours au raisonnement public [...] considèrent que leurs institutions les plus fondamentales sont légitimes dans la mesure où elles servent de cadre à une franche délibération publique »¹¹. Le principal souci de la démocratie délibérative réside dans la défense et la pro-

motion de principes moraux chers à la philosophie libérale contemporaine que sont la liberté, l'égalité et la justice, dans le cadre d'une procédure décisionnelle collective et produits par une telle procédure. Par conséquent, la prise de parole doit être libre et volontaire et tous les individus doivent avoir également l'opportunité d'être entendus par les autres. Finalement, il est important, en regard de la liberté, de l'égalité et de la justice, que les individus qui peuvent être touchés par les décisions puissent prendre part à la délibération.

Une telle définition de la politique délibérative est sciemment idéaliste. D'après Habermas, il s'agit d'une « situation idéale de parole »¹². En pratique, le processus délibératif est loin de correspondre à cet idéal et il est miné par des jeux de rhétorique aussi bien que par des luttes de pouvoir, des inégalités flagrantes et des exclusions¹³. C'est ainsi que les théories de politique délibérative doivent être comprises comme des idéaux régulateurs vers lesquels on doit tendre si l'on veut améliorer la légitimité et l'impartialité du processus de prise de décision et ses résultats, mais aussi comme des outils analytiques et conceptuels pour critiquer ce qui est perçu comme un système politique illégitime¹⁴. En amont des théories délibératives contemporaines, la notion de délibération a pendant des siècles fait l'objet de débats parfois sanglants, la question fondamentale étant de savoir qui possède les armes politiques nécessaires pour pouvoir prendre part à une délibération. Il existe quatre notions contradictoires de ce qui constitue une organisation délibérative légitime : élitiste, associative, participative et autonomiste.

Pour les partisans de l'approche *élitiste*, les individus ordinaires ne sont pas assez raisonnables pour pouvoir prendre part au processus délibératif. Par conséquent, la délibération ne doit avoir lieu que dans des instances bien choisies (par exemple, une Cour suprême ou un Parlement) où des législateurs éclairés débattent au nom de l'ensemble de la communauté¹⁵. La notion de « représentation »¹⁶ occupe une place importante dans les discours élitistes. Elle permet à des acteurs politiques de proposer une définition officielle et abstraite de la délibération comme un processus de représentation par lequel les individus sont considérés comme ayant une voix virtuelle, ou comme prenant virtuellement part à la délibération, si au moins un autre individu parle en leur nom. Les élitistes prétendent qu'un politicien (parfois une politicienne) élu, grâce à son rang élevé dans la hiérarchie de la structure politique, est un individu modèle : instruit, sage, spirituel et assez désintéressé pour se porter à la défense du bien commun plutôt que d'intérêts particuliers ou de ses intérêts personnels. Considérant qu'une seule petite élite est considérée apte à délibérer sur le bien commun, cette approche propose de fait d'accorder le pouvoir à une aristocratie délibérative. Pendant toute l'ère moderne, les acteurs politiques individuels et collectifs ont mis à l'épreuve à plusieurs reprises une telle conception élitiste (et même aristocratique) de la « démocratie » et ont essayé d'établir des régimes de délibération plus inclusifs et plus participatifs.

Les partisans de l'approche *associative* considèrent quant à eux qu'un système est délibératif et légitime s'il existe des canaux et des réseaux de communication

entre le sommet (gouvernement, parlement, etc.) et la « société civile ». Les associations comme les partis politiques, les médias, les syndicats, les corporations, les associations religieuses et professionnelles et les organisations de femmes et d'étudiants, sont des canaux de communication à travers lesquels des segments de la société civile peuvent s'exprimer et participer à la délibération publique. Ces associations peuvent cependant être structurées d'une manière élitiste, si, par exemple, seuls les membres du conseil d'administration prennent part au processus délibératif au nom des membres de l'association¹⁷. Pour certains une telle notion de la politique délibérative est encore trop élitiste, car elle ne considère pas la participation directe des individus comme étant légitime.

Pour leur part, les partisans de l'approche *participative* croient que tous les individus doivent avoir l'opportunité de prendre part directement au processus délibératif décisionnel des communautés et des associations auxquelles ils appartiennent. Les villes, les lieux de travail, les écoles, les services de police et les syndicats, entre autres, devraient tous comporter des agoras délibératives où les décisions collectives seraient directement prises par les membres de la communauté¹⁸.

Finalement, les partisans de l'approche *autonomiste*, parfois appelée ou proclamée « anarchiste », avancent le postulat que la légitimité politique repose sur un réseau horizontal d'agoras participatives autonomes et qu'il n'existe pas de critères normatifs permettant que des « représentants » soient investis de l'autorité légale et exercent un pouvoir coercitif.

Bien que les approches participative et autonomiste semblent à première vue identiques, la première souhaite que les espaces délibératifs de la société civile conservent des liens avec des institutions plus élitistes, comme les conseils municipaux et les instances étatiques, alors que l'approche autonomiste rejette ces relations hiérarchiques.

Le débat entre les quatre idéaux délibératifs a souvent conduit à des luttes dans lesquelles les mouvements sociaux, la désobéissance civile et les actions directes ont joué un rôle important. Comme le fait remarquer Michael Walzer, « ce qui peut être appelé la lutte pour la démocratie délibérative — c'est-à-dire pour l'égalité politique, pour une presse indépendante, pour la liberté d'association, pour les droits civiques des minorités, etc. — a exigé de nombreuses séances de slogans »¹⁹. La désobéissance civile et les actions directes des pauvres, des travailleuses et des travailleurs, des femmes et de tous ceux qui sont étiquetés comme « autres » par les élites délibératives ont contribué à l'élargissement des droits libéraux, mais également à l'apparition et à l'ouverture de la sphère publique délibérative. Les critiques adressées aux institutions internationales par le mouvement altermondialiste cadrent bien avec cette tradition.

LE MOUVEMENT ALTERMONDIALISTE ET L'ÉTHIQUE DÉLIBÉRATIVE

Le mouvement altermondialiste²⁰ est un vaste regroupement informel de « vieux » mouvements sociaux (syndicats, associations de fermiers et partis de

gauche), de « nouveaux » mouvements sociaux (féministes, écologistes, étudiants et groupes antiguerre), d'organisations non gouvernementales (telles que les associations pour les droits humains), d'organisations religieuses, de communautés locales, de collectifs anarchistes, de membres de réseaux des « sans voix » (individus sans statut officiel, sans papiers, sans travail, sans abri, et les activistes qui les appuient), de journalistes indépendants et militants, d'économistes et d'intellectuels de gauche, etc. Cette convergence d'acteurs politiques venant d'horizons aussi divers a été provoquée, entre autres, par les élites politiques officielles elles-mêmes, du moins dans les pays industrialisés. Suivant la voie tracée par Margaret Thatcher, le discours public des élites gouvernementales est passé dans les années 1980 et 1990 d'une propagande plus ou moins social-démocrate et interventionniste à une propagande néolibérale qui valorise le laisser-faire. Les porte-parole de gouvernements de droite, du centre et de gauche ont affirmé qu'en raison de la mondialisation du capitalisme, il n'y avait d'autres choix que de réduire les effectifs des institutions publiques, de couper dans le financement des services publics, de demander des contributions plus élevées pour la santé et l'éducation et de baisser les normes environnementales et les conditions de travail qui pourraient déplaire aux investisseurs privés. Les politiciens ont prétendu que la mondialisation les empêchait de fournir les biens et les services que les citoyens étaient en droit de recevoir de l'État, désignant ainsi la mondialisation comme un nouvel ennemi commun pour un grand éventail de mouvements sociaux. Pendant ce temps, des gouvernements du Sud subissaient d'immenses pressions à la fois du Nord et de la part de leurs élites financières nationales pour accélérer la marche vers le néolibéralisme. En vertu de cette rhétorique, la politique à l'âge de la mondialisation n'est pas une affaire de débats ou de délibération, mais bien le fait de posséder les qualités de gestionnaire et les connaissances nécessaires pour maîtriser les lois naturelles d'une « économie mondiale de marché ».

Au-delà de la grande diversité des demandes faites par le mouvement altermondialiste, presque l'ensemble de ses participantes et participants s'inquiètent du fait que les dirigeants des États-nations bradent les intérêts des « nations » et des « peuples » par le biais de négociations avec des institutions internationales, où les administrateurs sont eux-mêmes sous la pression des entreprises privées ou des États étrangers. Selon l'activiste environnementaliste indienne Vandana Shiva,

[la] mondialisation des entreprises supposait que l'économie de marché favoriserait la démocratie. Bien au contraire, l'économie de marché des sociétés internationales a détruit la démocratie à tous les niveaux. Au niveau le plus fondamental, la mondialisation des entreprises a détruit l'essence même de la démocratie en départageant les marchés. Les règles mêmes de la mondialisation, qu'elles aient été imposées par la Banque mondiale et le FMI ou par l'OMC ont été établies de façon antidémocratique, sans même la participation des pays et des communautés les plus concernés. La mondialisation des entreprises sape et déforme le processus démocratique national en prenant des décisions d'ordre économique, sans même consulter les gouvernements et les citoyens²¹.

Des institutions comme la Banque mondiale, le FMI et l'OMC sont devenues les emblèmes d'un nouvel ordre mondial qui fait fi de la souveraineté nationale, la participation du public et la délibération.

À l'opposé de ce qu'elle appelle la « dictature économique », Vandana Shiva prêche la légitimité d'une « démocratie de la Terre qui nous permet d'imaginer et de créer des démocraties vivantes. Une démocratie vivante permet la participation démocratique à toutes les questions vitales »²². Shiva décrit ainsi la nouvelle démocratie participative et délibérative, qui seule serait légitime :

Dans les démocraties vivantes, les individus participent aux décisions concernant la nourriture qu'ils mangent, l'eau qu'ils boivent et les soins de santé et l'éducation qu'ils reçoivent. Les démocraties vivantes poussent comme un arbre, du bas vers le haut. La démocratie de la Terre est fondée sur la démocratie locale, avec des communautés locales (organisées selon les principes de l'inclusion, de la diversité et de la responsabilité écologique et sociale) qui sont les premières responsables des questions concernant l'environnement et les ressources naturelles ainsi que de la subsistance et du gagne-pain des individus... L'autonomie et la souveraineté sont le fondement de la démocratie de la Terre²³.

Plusieurs organisations qui font partie du mouvement altermondialiste donnent une image positive de l'idéal de la politique délibérative, leurs pratiques décisionnelles étant, en principe, participatives et délibératives. Le mouvement consacre beaucoup d'énergie à encourager les structures locales participatives et délibératives comme le budget participatif de Porto Alegre et d'autres villes du Brésil²⁴, et à mettre en place de nouvelles structures pour améliorer la délibération globale, comme les réseaux de médias indépendants (par exemple, *Indymedia.org*²⁵) et le Forum social mondial où des dizaines de milliers d'activistes se sont réunis chaque année depuis 2001 pour produire et diffuser de l'information, des idées et des arguments. La plupart des participantes et des participants à ces délibérations défendent leur point de vue en s'appuyant sur les concepts de liberté, d'égalité et du bien commun.

Cependant, la plupart des défenseurs du capitalisme mondial sont partisans de la version élitiste de la politique délibérative, tant pour ce qui concerne la politique mondiale que la politique nationale. De la sorte, il y a de fortes chances qu'ils demeureront insensibles à des arguments en faveur d'une politique délibérative plus égalitaire et participative. Ils prétendent que les questions de politique et d'économie internationales sont très complexes et qu'il est par conséquent préférable pour le bien commun que seuls les individus au fait de ces questions participent au processus décisionnel délibératif. Reformulant les prétentions d'Adam Smith et de Friedrich Hayek, le discours néolibéral refuse de croire que la raison humaine possède la capacité de déchiffrer l'information complexe et contradictoire qu'il serait nécessaire de bien saisir pour implanter de façon efficace des politiques économiques adéquatement planifiées ; le mieux qu'on puisse espérer de la raison humaine serait qu'elle soit capable de décryp-

ter les lois naturelles de l'économie humaine. Un tel savoir rationnel devrait mener une personne raisonnable à comprendre que le marché libre offre la plus grande liberté possible aux individus. Selon cette conception, une approche équilibrée de la démocratie délibérative et participative autorise indubitablement des individus égoïstes et déraisonnables qui prétendent avoir une meilleure connaissance de l'économie à proposer, de façon prétentieuse, une intervention publique en faveur de la liberté, de l'égalité et même de la prospérité. Dans cette perspective, le système actuel de délibération mondiale incarné dans des institutions internationales comme la Banque mondiale, le FMI, l'OMC et le G8 ne serait pas si mauvais, même s'il est élitiste et non inclusif. Les directeurs de la Banque mondiale, par exemple, peuvent prétendre mieux savoir que de pauvres femmes activistes en Inde ou ailleurs ce qui est bon pour les individus en général, et même pour ces femmes en particulier. Le néolibéralisme tel qu'il se présente aujourd'hui offre donc une démocratie à deux volets : (1) une politique élitiste avec des initiés occupant des postes privilégiés dans des institutions internationales et dont la fonction est de convaincre ou de forcer les individus à accepter les lois naturelles de l'économie ; (2) une soi-disant économie égalitaire ou « démocratie de consommateurs », où la liberté et l'égalité des individus reposent sur l'ouverture et l'élargissement du « libre marché » mondial. Les personnes qui pensent et agissent dans un tel cadre, qu'ils soient de bonne foi ou intéressés, ont certainement besoin d'être confrontés à des manifestations populaires et à des actions directes avant d'être disposés à élargir leur conception de la politique délibérative.

DÉLIBÉRATION MONDIALE

Si l'on examine les manifestations et les actions directes du point de vue de la théorie politique délibérative, elles peuvent être considérées comme des moyens d'améliorer la qualité de la délibération et de transformer un régime délibératif élitiste en régime plus participatif. Il est inutile d'essayer de trouver une arène de délibération officielle dans le domaine de la mondialisation et des relations internationales qui soit équivalente à l'État et à la place qu'il occupe dans les théories de la politique délibérative. Il n'y a aujourd'hui aucune structure délibérative globale clairement définie. Même si pour pouvoir établir un cadre normatif pour la délibération mondiale et la justice mondiale, un certain nombre de théoriciens continuent d'étudier les questions de « politique mondiale », de « sphère publique mondiale », de « gouvernance mondiale » et de « cosmopolitique »²⁶, plusieurs processus délibératifs mondiaux, comprenant parfois les mêmes acteurs, fonctionnent en simultané, chacun avec ses règles, ses procédures et ses contradictions particulières. En résumé, la délibération globale est encore fortement affaiblie par son fractionnement et ses contradictions internes, et elle est hautement problématique du point de vue de la théorie normative de la politique délibérative.

Un des buts du mouvement altermondialiste consiste précisément à avoir recours à des manifestations et des actions directes dirigées contre les sommets internationaux du G8 et du G20, de la Banque mondiale, du FMI et de l'OMC, pour favoriser une délibération plus équitable au niveau mondial. Ces sommets

sont le symbole de la nouvelle gouvernance mondiale, où une élite mondiale qui prétend diriger le monde selon ses propres connaissances des lois économiques universelles se barricade dans de luxueuses forteresses assiégées par des vagues de manifestations populaires. Les activistes d'aujourd'hui qui protestent contre ces institutions internationales les considèrent comme illégitimes, spécialement du point de vue du processus délibératif, partageant avec Habermas la croyance selon laquelle le processus délibératif mondial est affaibli par un « problème de déficit démocratique » et par un « manque [...] de légitimité n'approchant même pas de loin les conditions requises par les procédures instaurées par les États-nations »²⁷. Certains sommets tels que ceux du G8 sont, de façon criante, réservés à l'élite, les participants triés sur le volet étant les dirigeants des États les plus puissants. D'autres réunions accueillent des émissaires de régimes dictatoriaux et non délibératifs, les représentants de la République populaire de Chine à l'OMC en étant un des exemples les plus frappants. Au FMI et à la Banque mondiale, les participants sont des fonctionnaires non élus et des experts, tandis que le Tribunal d'arbitrage de l'Accord de libre-échange nord-américain (ALÉNA) est formé d'arbitres qui sont des administrateurs civils non élus. Des porte-parole de la société civile sont autorisés à participer aux délibérations en tant que conseillers, mais les règles qui déterminent la nature et le rôle des délégués dans le processus délibératif varient largement d'une institution à l'autre. Étudions brièvement deux institutions internationales qui sont souvent visées par les manifestants, soit l'Organisation mondiale du commerce et la Banque mondiale, qui représentent deux modèles différents de forum délibératif.

L'OMC et la Banque mondiale sont deux organisations de nature très différente. La Banque mondiale, par exemple, est une institution financière internationale d'économistes qui ont une expertise de technocrates néolibéraux tandis que l'OMC est un espace de négociations d'ordre commercial entre les gouvernements. Néanmoins, elles façonnent toutes les deux le système économique mondial sans respecter les normes minimales de politique délibérative. À première vue, l'OMC est plus inclusive que la Banque mondiale dans laquelle les institutions non gouvernementales (ONG) ne participent pas aux prises de décision, alors que les représentants de la « société civile mondiale » peuvent participer aux réunions de l'OMC et agir comme conseillers auprès de ses membres. Ces représentants sont des délégués de corporations multinationales ou d'ONG. En septembre 2003, durant la réunion de Cancun, par exemple, les intellectuels progressistes comme Walden Bello, et des organisations telles que le *Focus on the Global South*, ont examiné des propositions avec la délégation indienne²⁸. Ce genre d'ouverture semble rapprocher le processus délibératif de l'OMC du modèle associatif de la politique délibérative. Cependant, les représentants des corporations multinationales privées et des institutions financières sont plus nombreux et plus influents que ceux des ONG. À Seattle, par exemple, la délégation officielle des États-Unis comptait dans ses rangs plus de 500 hommes d'affaires accrédités en tant que « conseillers commerciaux »²⁹.

L'OMC déclare que son but principal « est d'aider les producteurs de marchandises et de services, les exportateurs et les importateurs à mener leurs activi-

tés»³⁰. Une égalité officielle est établie parmi les quelque 150 États membres, basée sur le principe d'« un pays, un vote » et du désir d'avoir un consensus. C'est ainsi que l'on déclare : « À l'OMC, les décisions sont généralement prises par consensus. Cette approche est en principe encore plus démocratique que la règle de la majorité, car une décision n'est prise que si tout le monde est d'accord »³¹.

L'analyse de l'OMC par Ilan Kapoor, inspirée de la théorie de la démocratie délibérative d'Habermas, est un bon point de départ pour évaluer la qualité de la délibération mondiale au sujet de la mondialisation économique³². Kapoor fait d'abord remarquer que plusieurs réunions et discussions importantes qui ont eu lieu à Bruxelles ou à Washington, ou encore dans les « salles vertes » (*green rooms*) durant les assemblées, comprenaient un très petit nombre des membres les plus puissants, soit l'Union européenne, les États-Unis, le Japon et le Canada. Quelquefois, les États du Sud organisent eux aussi des réunions officieuses pour mettre au point une position commune. Quelle que soit leur nature, ces réunions fermées ont une influence sur la délibération générale, même si elles sont officieuses et qu'elles ne sont pas régies par des règles connues et officielles et semblent avantager les membres les plus puissants. Beaucoup plus problématique en ce qui concerne la délibération équitable est le fait que plusieurs pays pauvres, comme ceux de l'Afrique sub-saharienne, n'ont tout simplement pas de délégué permanent au siège social de l'OMC, à Genève, tandis que plusieurs pays industrialisés ont plus de cinq délégués³³. Les pays pauvres n'ont pas les ressources nécessaires pour effectuer les études juridiques, financières et économiques qui leurs permettraient d'avoir la même influence que les pays les plus riches, sans parler du manque de ressources humaines nécessaires pour être présents à chaque réunion officielle. De plus, les membres qui siègent autour de la table de négociation connaissent très bien les forces et les faiblesses de chaque pays d'un point de vue économique, financier, militaire ou diplomatique. Par conséquent, les États les plus puissants ont souvent recours à de fortes pressions ou à des promesses alléchantes d'aide étrangère ou à un étalement de la dette, de manière à forcer les pays les plus pauvres à s'incliner à leurs demandes.

Dans ces cas, le marchandage entre participants de force inégale, ainsi que les luttes politiques et la coercition, prennent le pas sur la délibération raisonnable et équitable. En ce qui concerne la délibération, on peut remarquer que certains États membres de l'OMC, incluant le Burkina Faso, la Chine, Cuba, Haïti, l'Indonésie, le Koweït, le Qatar et les Émirats arabes unis sont gouvernés par des élites autoritaires non délibératives et qui ne répondent même pas aux normes minimales du libéralisme. Dans ces pays, les systèmes politiques de multipartisme, la liberté de la presse, la liberté d'expression, de réunion et d'association n'existent parfois pas même en principe. Les prisons y sont remplies d'opposants du régime. Le moins que l'on puisse dire, c'est qu'il est troublant, d'un point de vue de la légitimité et de l'équité, qu'un processus délibératif compte des dirigeants politiques ou leurs représentants qui s'opposent à ce même processus délibératif dans leur propre pays. Au bout du compte, cette évaluation de l'OMC par Ilan Kapoor est fort négative : il constate « un manque de délibéra-

tion rationnelle à l'OMC » qui n'est en fait qu'« une instance de délibération exclusive et coercitive ». C'est ainsi que la légitimité de la délibération à l'intérieur de cette organisation est remise en cause par « les luttes de pouvoir politique, le processus de prise de décision contraignant et les décisions injustes qui en résultent »³⁴.

La Banque mondiale est très différente de l'OMC. Sa « mission [...] est de réduire la pauvreté et d'améliorer le niveau de vie des populations des pays en développement. C'est une banque de développement qui fournit des prêts, des conseils, de l'assistance technique, des services de transmission des connaissances aux pays à revenu intermédiaire et aux pays pauvres solvables, ainsi qu'aux pays les plus pauvres de la planète pour réduire la pauvreté »³⁵. Alors que les membres de l'OMC s'efforcent d'atteindre un consensus, chacun des 184 « actionnaires » de la Banque mondiale « reçoit un nombre de bulletins de vote correspondant au nombre d'actions qu'il détient »³⁶. D'après la Banque mondiale elle-même, il existe des écarts importants entre les membres concernant le droit de vote. À la Banque internationale pour la reconstruction et le développement (BIRD), une branche de la Banque mondiale, ce sont les États-Unis qui ont le plus grand nombre de voix (16 %), suivi du Japon (7,86 %) alors qu'à l'autre extrême, l'Afghanistan et le Cambodge ne représentent que 0,3 % des voix chacun. Une telle inégalité est un encouragement pour les membres les plus puissants à utiliser leur force et leur pouvoir de persuasion durant les négociations, ce qui rend illusoire toute délibération équitable. Alors que la Banque mondiale a des bureaux dans 109 pays, son siège social est à Washington DC, faisant en sorte que le manque de ressources financières de plusieurs associations et organisations de pays pauvres les empêche de faire entendre leur voix (frais de déplacement, coût élevé des loyers dans la capitale des États-Unis, etc.).

L'absence d'un processus délibératif équitable à la Banque Mondiale est confirmée par le statut d'associations de femmes et d'organisations féministes. D'après les dirigeants de la Banque mondiale, les féministes qui y travaillent sont dans une situation difficile, car la majorité de leurs collègues sont des hommes, particulièrement dans les secteurs les plus influents et dans les postes les plus importants. Par conséquent, défendre des points de vue féministes, ou défendre les opinions de groupes considérés comme marginaux, tels que les femmes, est considéré comme une faute professionnelle qui peut mettre une carrière en danger. De plus, l'idéologie hégémonique néolibérale³⁷ a pour effet que les dirigeants voient d'un mauvais œil ou n'acceptent tout simplement pas les arguments qui prétendent que le capitalisme et le néolibéralisme ne reconnaissent pas le sens et la valeur du travail des femmes qui est généralement sous-payé ou simplement non salarié. De même, les dirigeants de la Banque mondiale méprisent ou rejettent les arguments qui parlent de « justice » ou de « droit », préférant les notions de « retour sur les investissements » et de « croissance »³⁸. Cette attitude affaiblit grandement la légitimité des discours féministes, et plus généralement de la délibération au sein de la Banque mondiale.

C'est ainsi que la délibération mondiale dans les organisations internationales est affaiblie par l'exclusion, par de grandes inégalités entre les forces en présence et par des attitudes coercitives. De plus, le discours néolibéral réduit la volonté de ses partisans à vouloir s'engager dans un processus délibératif avec « la population », puisque l'économie mondiale et la politique soulèveraient des questions très complexes qui doivent être laissées aux initiés, c'est-à-dire des citoyens politiquement privilégiés et des experts. Or pour Arundhati Roy :

Il est vital de dé-professionnaliser le débat public sur les questions fondamentales qui touchent la vie des gens ordinaires. Il est temps de reprendre notre avenir des mains des « experts ». Il est temps aussi, avec des mots simples, de poser les questions qui intéressent tout le monde et d'avoir des réponses dans un langage simple et compréhensible... Mais au lieu d'avoir des explications ou une discussion qui porte sur les faits, on reçoit des injures, des insultes, des poursuites judiciaires et on nous serine l'Hymne des Experts : « Vous êtes trop sensibles. Vous ne pouvez pas comprendre et c'est trop compliqué à expliquer. » Sous-entendu, bien sûr : Ne vous casser pas la petite tête à ce sujet. Allez jouer dans la cour. Laissez le monde réel aux grandes personnes³⁹.

Les activistes altermondialistes pensent que l'économie ne doit pas l'emporter sur la politique et que les individus sont assez raisonnables pour prendre les bonnes décisions en ce qui concerne les questions d'ordre économique. Ils déclarent que le discours libéral est seulement de la propagande destinée à défendre les intérêts des élites en prenant pour prétexte le bien commun. Les activistes altermondialistes sont donc les derniers défenseurs des traditions associatives, participatives et autonomistes de la politique délibérative. Est-ce que l'action directe pourrait être un moyen permettant à une politique délibérative plus égalitaire et participative à se rapprocher d'un idéal de politique délibérative ? Ou est-ce que l'action directe et la contestation, particulièrement quand on fait usage de la force, ne sont essentiellement que des formes de luttes de pouvoir ?

L'ACTION DIRECTE EN TANT QU'INSTRUMENT POUR AMÉLIORER LA QUALITÉ DE LA DÉLIBÉRATION

En général, les activistes altermondialistes ne brandissent pas de pancartes frappées du slogan « Discutons ! », pour montrer leur volonté de s'engager dans un processus délibératif. Le message des manifestants est souvent très simple et s'exprime en termes lapidaires, comme « À bas le libre-échange ! », « Réchauffez-vous, brûlez les riches », « Le capitalisme ne changera pas », « Les policiers sont des marionnettes politiques » et « Policiers = Traîtres »⁴⁰. En plus, les manifestantes et les manifestants n'hésitent pas à ridiculiser leurs adversaires dans des performances de théâtre de rue, représentant George Bush ou Tony Blair sous les traits de vampires ou de requins, par exemple. Les manifestants peuvent aussi mettre à mal la réputation de ces leaders en brûlant leur effigie et des drapeaux. La tension entre délibération et affrontement atteint son paroxysme quand les activistes empêchent la tenue de délibérations, par exemple en bloquant l'accès à un forum de délibération. À la réunion de l'OMC à Seattle le 30

novembre 1999, les activistes ont bloqué les délibérations pendant plus d'une journée⁴¹. Hors de l'Occident, des manifestantes et des manifestants ont souvent bloqué des décisions officielles en occupant des terres convoitées pour des raisons d'ordre lucratif par des compagnies nationales ou internationales.

Par ailleurs, on peut se demander s'il n'est pas illusoire d'espérer que les activistes parviennent un jour à convaincre l'élite mondiale de prendre en compte sérieusement leurs arguments, considérant que les présentes délibérations dans les institutions internationales sont marquées par d'intenses luttes de pouvoir. Mais comme le fait remarquer un sympathisant des Black Blocs, « [l]es sommets sont eux-mêmes des actes symboliques : c'est l'occasion pour les puissants d'asseoir leur autorité, de promouvoir et de légitimer leurs institutions et de renforcer la croyance que leur façon de procéder est la seule façon de faire marcher le monde. Cela signifie que les manifestations contre les sommets sont aussi des actions symboliques, quelle que soit leur efficacité »⁴². Les manifestations ont déjà une signification symbolique importante : elles expriment l'idée que les sommets officiels et les institutions internationales sont illégitimes, un point de vue repris par les déclarations publiques du mouvement altermondialiste qui dénoncent le « déficit démocratique » des institutions internationales.

En fait, les manifestations et les actions directes peuvent avoir au moins sept effets susceptibles de rendre la délibération plus libre, plus équitable et plus juste : provoquer une délibération, la participation, la représentation, l'information, l'imagination, la décision et les résultats.

1. *Provoquer une délibération.* Les manifestations peuvent être le catalyseur de délibérations portant sur de nouvelles questions. En ce qui concerne la délibération, il a été reconnu par tous les acteurs (activistes, citoyens politiquement privilégiés et capitalistes) que les actions directes à Seattle et ailleurs ont provoqué, ou à tout le moins alimenté, la délibération publique sur les avantages et les inconvénients de la mondialisation de l'économie. Ces actions ont également contribué à mettre à l'ordre du jour au sein d'institutions internationales des débats sur la réduction de la pauvreté, les droits et les intérêts des femmes et la protection de l'environnement. Ceci peut s'avérer n'être que de la poudre aux yeux, mais il n'en reste pas moins que de nouvelles questions ont été soulevées lors de réunions officielles internationales. De plus, dans un contexte où les représentants des gouvernements et des États cèdent le pouvoir aux institutions internationales, même des politiciens élus ont parfois recours à des actions de protestations pour se faire entendre. Svend Robinson, par exemple, un représentant élu du Nouveau parti démocratique (NPD), un parti modérément à gauche à la Chambre des communes du Canada, était du nombre des manifestants à Québec en 2001, mobilisés contre la Zone de libre-échange des Amériques (ZLEA). Bien qu'étant un citoyen bien placé en politique, Robinson faisait partie de la minorité officielle au Parlement qui n'a généralement aucune prise sur la négociation et la signature de traités comme celui de la ZLEA. Il a choisi de participer à une manifestation pour protester publiquement contre la ZLEA et il a même été atteint par une balle de caoutchouc tirée par la police. En France,

plusieurs maires et des membres de l'Assemblée nationale ont participé, en 2004, avec José Bové et d'autres activistes, à des actions directes dans des champs d'organismes génétiquement modifiés (OGM).

2. *Participation.* Les manifestations peuvent convaincre l'élite délibérative de porter attention à de nouveaux acteurs jusqu'alors exclus du processus délibératif. Des actions de protestation peuvent ainsi permettre à différents acteurs politiques d'avoir accès à la délibération publique, par l'intermédiaire des médias, mais aussi dans des arènes comme le Forum économique mondial de Davos et le G8. De fait, au Sommet du G8 à Évian, en 2003, les porte-parole des organisations « réformistes » ont pris part à des discussions informelles avec l'hôte, le Président Jacques Chirac. Une telle ouverture peut, une fois de plus, n'être que de la poudre aux yeux ou même une tentative de coopter certains leaders de la société civile globale, au profit politique de politiciens peu désireux d'entamer une réelle délibération. Néanmoins, il semble que ce soit un pas en avant vers un processus délibératif plus inclusif.

3. *Représentation.* Les manifestations peuvent aussi être, pour les individus, un instrument destiné à défendre ou à faire valoir les opinions et les intérêts de ceux qui n'ont pas voix au chapitre, ou des groupes d'étrangers qui pourraient être défavorisés par le résultat de la délibération nationale. Les manifestants, par leur action directe, peuvent se dire les « représentants » des « sans-voix », c'est-à-dire celles et ceux qui n'ont pas le droit de parole dans leur propre pays, comme les enfants travaillant dans les ateliers de misère (*sweatshops*). Les activistes écologiques font fonction de porte-parole de la nature ou au moins de certaines espèces en voie de disparition.

4. *Information.* Les protestations spectaculaires arrivent souvent à attirer l'attention sur des idées et des arguments des activistes qui sont exprimés sous forme de graffiti, d'affiches, de prospectus, de pamphlets, de sites Internet, de communiqués de presse, d'interviews, de lettres aux journaux et d'autres moyens de communication. L'action directe peut aussi aider à diffuser et à faire connaître les idées et les arguments mis de l'avant par le mouvement altermondialiste sur des questions particulières comme les droits des travailleurs, les OGM, les menaces environnementales ou les manipulations génétiques.

5. *Imagination.* Les protestations peuvent parfois impliquer certaines transgressions des normes, ou enfreindre la loi, ce qui permet aux individus de voir la réalité sociale sous un nouvel angle et réexaminer ce qui est raisonnable et possible, amenant donc de nouvelles options de résolution de problèmes concernant un sujet de délibération. L'imagination politique des individus peut être stimulée, par exemple, par des formes particulières d'actions directes telles que des campings temporaires militants et autogérés. Le Village alternatif anticapitaliste antiguerres (VAAAG), qui réunissait environ 4 000 activistes venus protester contre le sommet du G8 en 2003, montre bien la possibilité de créer une organisation délibérative autonome⁴³.

6. *Décision.* Les manifestations peuvent obliger les acteurs délibératifs qui se contentent du statu quo d'arrêter de discuter et d'en arriver à une décision (ou, comme le disaient les suffragettes en Grande-Bretagne, « Des actes, pas des paroles ! »). En 2005, la campagne du Live 8 a atteint son apogée en présentant des spectacles musicaux auxquels ont assisté plusieurs dizaines de milliers de spectateurs. Elle demandait aux membres du G8 d'arrêter de palabrer indéfiniment à propos de la réduction de la pauvreté dans le monde et de passer à l'action en annulant la dette des pays les plus pauvres, une promesse qui avait été faite plusieurs fois par ces politiciens (et qui n'a toujours pas été réalisée...).

7. *Résultats.* Les manifestations peuvent être un moyen de critiquer ou même de bloquer les effets d'une décision et, éventuellement, de forcer la réouverture de la délibération (ce qui revient à *provoquer une délibération*). C'est ainsi que les actions populaires et les manifestations peuvent être un moyen de bloquer une décision élitiste, comme ce fut le cas de la révolte des Zapatistes le jour de l'implantation de l'ALÉNA, ainsi que plusieurs occupations de terres convoitées par les « promoteurs » impliqués dans les projets de privatisation des ressources subventionnés par la Banque mondiale.

Évidemment, toutes les actions directes ne visent pas à encourager la délibération dans les institutions officielles et le but ultime de plusieurs activistes altermondialistes n'est pas d'améliorer la légitimité des délibérations officielles élitistes. De plus, nombre d'acteurs politiques les plus influents ne seront jamais prêts à délibérer de bonne foi. Cependant, les actions de protestation peuvent avoir des effets positifs en regard de la délibération quand celle-ci est comprise comme un processus global qui inclut aussi bien des débats dans les institutions officielles que des débats publics et des débats à l'intérieur des organisations militantes et entre elles. De fait, délibération signifie interaction, non seulement entre les protestataires et l'élite altermondialistes, mais aussi entre les protestataires et les publics altermondialistes, ainsi qu'entre les activistes eux-mêmes. Ces derniers ne sont pas concernés seulement par le processus délibératif officiel, mais aussi et peut-être encore plus par la légitimité de leurs propres processus de prise de décision. En fait, il y a des débats et des conflits à l'intérieur du mouvement altermondialiste et entre les partisans de différentes approches de la délibération. D'un côté, des organisations « réformistes » soutiennent l'approche de la délibération associative ; leurs leaders se présentant comme les porte-parole de la « société civile » essaient d'être invités dans des arènes officielles de délibération, tandis qu'ils reproduisent à l'intérieur de leur propre structure activiste un processus de prise de décision vertical du sommet vers le bas. D'un autre côté, des groupes plus « radicaux » favorisent une approche d'une politique délibérative participative et même autonomiste. Finalement, il peut même arriver que dans une organisation en particulier, on trouve des partisans de la politique délibérative d'approches opposées. Dans l'Association pour la taxation des transactions financières et pour l'action citoyenne⁴⁴ (ATTAC), par exemple, les leaders souhaitent être invités dans des arènes de délibération officielles mais suscitent en même temps des débats publics en prononçant des conférences et en publiant des livres sur la mondialisation, alors que les mem-

bres de la base critiquent l'élitisme de leur organisation et réclament des structures plus égalitaires et plus participatives.

Ces exemples montrent que le processus de prise de décision chez les activistes et leurs actions directes peuvent favoriser dans certains cas une délibération publique plus large et plus juste. Quand ils possèdent effectivement une organisation délibérative, les groupes activistes et les communautés représentent les publics délibératifs subalternes auxquels Nancy Fraser fait référence⁴⁵. Pour mieux comprendre le processus de prise de décision participatif à l'intérieur des groupes activistes, examinons trois groupements qui font partie du mouvement altermondialiste : les Convergences anticapitalistes, les groupes d'affinité et les communautés autonomes.

CONVERGENCES ANTICAPITALISTES

Depuis l'an 2000, plusieurs convergences anticapitalistes ont vu le jour dans des villes de l'Amérique du Nord (Chicago, Montréal, New York, Seattle, Washington) dans le but d'organiser des manifestations contre les politiques officielles ou les réunions où l'on discute de l'ordre économique mondial. La première convergence anticapitaliste est née à Montréal, en 2000 (dissoute en 2005, elle sera refondée en 2010 pour organiser les mobilisations contre le Sommet du G20 à Toronto, après quoi elle organisera diverses manifestations à Montréal, dont les manifestations anticapitalistes du 1^{er} mai). Les membres de cette Convergence des luttes anti-capitalistes (CLAC) étaient des partisans d'une politique délibérative participative et autonome. Pour ces militantes et militants, seule est légitime une organisation sociale horizontale (égalitaire et non hiérarchique). Les membres tiennent à un processus de prise de décision face à face, délibératif et consensuel, et il n'y a pas de leaders officiels exerçant un pouvoir coercitif dans l'organisation. On peut appeler ces activistes des « anarchistes », même si plusieurs ne se considèrent pas nécessairement ainsi. Leurs actions sont destinées à attirer l'attention sur leurs revendications politiques et sociales et à les intégrer au débat public sur la « mondialisation ». Pour le Sommet des Amériques à Québec en avril 2001, la CLAC a ouvert un site Internet présentant ses revendications politiques et invitant les gens à participer à son Assemblée générale et ses différentes actions, et elle a publié un journal. L'Assemblée générale était ouverte et souveraine, chaque personne présente ayant le droit de parole, de proposer des motions et de voter, même si le but de l'Assemblée était d'en arriver à un consensus. L'assemblée de la CLAC a décidé, après délibération, que la « diversité des tactiques » serait respectée, ce qui signifiait qu'aucun type d'action en particulier ne serait imposé à celles et ceux qui viendraient se joindre à la manifestation.

La notion de respect de la diversité des tactiques repose sur des principes comme la liberté et l'égalité, permettant aux individus de choisir le genre d'action le plus susceptible de servir leur cause. C'est ainsi que durant la manifestation de la CLAC contre le Sommet des Amériques, la majorité des manifestantes et manifestants brandissaient des drapeaux, des pancartes et des bannières, criaient des slogans et chantaient à tue-tête, tandis que d'autres renversaient une section de la barrière de sécurité et par la suite s'engageaient dans des escarmouches

avec la police. Pour celles et ceux qui ne se sentaient pas à l'aise dans des actions potentiellement violentes, la CLAC avait délimité une « zone verte » à l'intérieur de laquelle personne ne devait entreprendre d'action pouvant provoquer la répression policière (malheureusement, à la fin, la police a « nettoyé » la « zone verte », utilisant matraques et boucliers, balles de caoutchouc et grenades lacrymogène). En d'autres occasions, l'assemblée délibérante de la CLAC a décidé qu'il serait plus efficace, du point de vue de la sécurité, des rapports de force, aussi bien que de l'opinion publique et de la délibération, de manifester pacifiquement⁴⁶.

LES GROUPES D'AFFINITÉ⁴⁷

Il est courant pour des organisations appartenant au mouvement altermondialiste d'organiser des campagnes de mobilisation en constituant des « groupes d'affinité » d'activistes formés de 5 à 20 personnes. Ces groupes d'affinité sont eux-mêmes des cellules délibératives qui s'efforcent de prendre des décisions sur la base du consensus. Par ailleurs, plusieurs groupes d'affinité peuvent coordonner leur action par l'intermédiaire des « conseils de porte-parole ». Ces derniers sont des assemblées délibérantes où tous les activistes (ou leurs « porte-parole », quand il y a trop de participants) partagent leurs informations et leurs points de vue sur (1) ce que chacun des groupes peut et veut faire, et (2) ce qu'ils doivent faire pour s'assurer que chaque groupe est pris en considération et pour favoriser la liberté, l'égalité, le bien commun et la participation la plus large possible. Le plus surprenant à propos des « groupes d'affinité » et des « conseils de porte-parole », c'est qu'ils offrent l'occasion aux activistes de délibérer dans le feu de l'action. Une activiste qui a participé à des actions de blocage à Annemasse, en juin 2003, contre la réunion du G8 qui se tenait à Évian, se souvient de son expérience délibérative :

J'ai trouvé extraordinaire de réaliser que nous avons réussi à organiser des réunions de conseils de porte-parole pendant les actions de blocage. Il y avait des barrages, des feux avaient été allumés et les policiers nous lançaient beaucoup de grenades à gaz lacrymogène... Malgré tout, un conseil de porte-parole a été convoqué par quelqu'un criant « Réunion dans dix minutes, près de ce panneau de signalisation ! ». Nous avons tenu la réunion à moins de 100 mètres de la police, et cela nous a permis de déterminer quelles seraient les prochaines actions à mettre en œuvre [...]. Nous avons aussi eu un débat au sujet des tactiques à adopter : quelques personnes voulaient enlever les pavés pour s'en servir comme projectiles contre les policiers, tandis que d'autres disaient que la destruction d'une voie publique ne serait pas juste pour les résidents en bordure de la route. À la fin, l'argument contre la destruction de la voie publique l'a emporté à l'unanimité.

En conclusion, dit-elle, les « groupes d'affinité » ont permis aux manifestantes et manifestants de « se comporter non plus comme une foule, mais bien comme un être pensant rationnellement »⁴⁸.

LES COMMUNAUTÉS AUTONOMES

Hors de l'Occident, les communautés se sont organisées pour résister aux politiques néolibérales, l'exemple le plus connu étant celui du mouvement zapatiste au Mexique. Un anthropologue, David Graeber, explique :

Les Zapatistes essaient de révolutionner les stratégies révolutionnaires elles-mêmes en abandonnant toute idée de parti d'avant-garde qui s'empare du contrôle de l'État, mais luttent plutôt pour créer des enclaves libres qui peuvent servir de modèle pour un gouvernement autonome et souverain [...] un réseau complexe de groupes autogérés qui se recoupent mais qui peuvent alors commencer à parler de la renaissance d'une société politique⁴⁹.

Cette forme d'organisation de la communauté repose largement sur des politiques délibératives. Dans d'autres cas également, comme dans les communautés indigènes en Bolivie ou en Argentine lors de la prise des lieux de travail par les travailleuses et les travailleurs, l'assemblée populaire et autonome agit conformément à une politique délibérative autonome et participative. En arriver à un consensus par la délibération est souvent une question de survie politique dans plusieurs régions du globe, puisque les gens qui ne se sont pas ralliés peuvent rester à l'écart de la communauté, qui n'aura pas alors toute la cohésion nécessaire pour implanter les décisions et tenir tête à l'État ou à une compagnie privée et ses sbires. Il peut donc paraître quelque peu surprenant, aux yeux des activistes de l'Occident, que les pratiques de délibération participative et consensuelle ne suivent pas les mêmes règles partout. Une assemblée zapatiste, par exemple, peut durer plusieurs jours et la délibération ne se limite pas à l'assemblée officielle, les discussions et les débats pouvant se tenir tard le soir pendant le souper ou juste en se promenant. Dans tous les cas, les actions collectives de désobéissance et de résistance sont très largement le résultat d'un processus délibératif participatif, et peuvent par conséquent être considérées comme légitimes conformément aux normes de la politique délibérative⁵⁰.

Un partisan des options élitiste ou associative de la politique délibérative peut prétendre que ni les agoras délibératives ni les actions directes discutées ici ne sont légitimes. Cependant, quelqu'un ayant un point de vue plus égalitaire de la politique délibérative et qui apprécie une participation de masse pourrait considérer comme plus légitime tout groupe activiste qui possède un processus de prise de décision délibératif interne. Bien entendu, en principe, une politique délibérative sous-entend que les personnes qui peuvent être affectées par une décision participent au processus délibératif avant que la décision ne soit prise. L'exclusion, disons, du directeur d'une banque ou d'un restaurant McDonald's qui peut être pris pour cible par les activistes, ou encore des policiers qui vont faire face aux manifestantes et aux manifestants, limite en partie la légitimité du processus délibératif de prise de décision des activistes (bien qu'il n'existe aucun moyen pour les activistes de les empêcher d'assister aux réunions publiques et de prendre la parole ; il est de plus généralement admis que des policiers infiltrent les assemblées).

Enfin, les activistes peuvent bien évidemment manquer de temps ou ne pas avoir toutes les informations nécessaires pour en arriver à prendre une décision tout à fait raisonnable. La structure délibérative de leur organisation militante peut présenter un certain nombre de failles qui affaiblissent le processus délibératif et la défense ou la promotion de la liberté, de l'égalité ou de la justice. En un mot, les activistes peuvent prendre de mauvaises décisions. Dans les délibérations militantes, quelques participantes et participants peuvent aussi être de mauvaise foi, utiliser des politiques contraignantes ou des stratagèmes oratoires ou coercitifs pour imposer leur volonté aux autres activistes. De plus, des inégalités structurelles entre les hommes et les femmes, par exemple, ou entre qui a fait des études universitaires et qui est moins instruit, entre activistes chevronnés et activistes inexpérimentés, peuvent saper la légitimité du processus délibératif participatif ou autonome.

Pour reprendre la formule d'Habermas, un processus militant de prise de décision délibératif n'est pas une « situation idéale de parole »⁵¹ et les théories de politique délibérative doivent plutôt être vues, une fois de plus, comme les idéaux régulateurs préférés des activistes. La légitimité doit donc être vue non pas comme une équation binaire (légitime ou illégitime) mais plutôt comme une échelle de grandeur (plus ou moins légitime). Aucune organisation politique, aucun individu ou aucun acteur politique n'est parfait ni tout à fait légitime, et les quatre types de régimes délibératifs sont tous sujets à des problèmes et à de grandes tensions. Dresser de tels portraits des activistes délibératifs, aussi imparfaits soient-ils, montre néanmoins l'aptitude politique des gens « ordinaires » et sans statut privilégié, non seulement de décider, par la délibération, d'entreprendre des actions conflictuelles, mais aussi, ce qui est encore mieux, de se doter d'une structure délibérative.

CONCLUSION : UNE RÉFLEXION SUR LES ACTIONS DIRECTES « VIOLENTES » ET LA POLITIQUE DÉLIBÉRATIVE

J'ai essayé de montrer que le modèle de politique délibérative proposé par des philosophes comme Habermas peut être utilisé pour évaluer la légitimité des actions directes des mouvements sociaux (bien que je ne prétende pas que leur légitimité doive être uniquement déterminée en fonction de leur valeur potentielle rattachée à la délibération). J'ai proposé qu'une analyse politique normative plus complète pourrait prendre en considération le fait que les politiques délibératives peuvent se conformer à quatre modèles différents : élitiste, associatif, participatif et autonomiste. J'ai essayé de montrer, en fonction des trois derniers modèles, que la décision d'avoir recours à l'action directe et, par conséquent, que l'action directe elle-même, peut être considérée comme étant plus légitime si le processus de prise de décision utilisé est structuré selon les principes de la politique délibérative. On doit donc tenir compte de la forme et des conséquences de l'action directe, mais aussi et surtout du mode d'organisation et de prise de décision des activistes, si l'on veut réaliser une évaluation complète de la légitimité de l'action directe. Je crois que cette méthodologie peut servir à préciser la théorie de la politique délibérative. De fait, cette dernière serait plus cohérente si elle osait prendre en compte tant le processus de prise de décision des

institutions officielles que celui de leurs opposants dans l'évaluation de la légitimité des politiques mises en place.

Cependant, le mouvement altermondialiste a été régulièrement fustigé parce qu'il était, disait-on, « violent ». Il est vrai qu'un certain nombre d'actions peuvent être qualifiées de violentes : faucher les OGM, occuper illégalement des terres, briser les vitrines des magasins de corporations multinationales telles que McDonald's, Nike ou Gap, renverser les barrières de sécurité lors de sommets officiels et jeter des pierres aux policiers. Ces actions peuvent-elles être considérées légitimes par la théorie générale normative de la politique délibérative, ou sont-elles nécessairement exclues de ce cadre d'analyse théorique ? Je ne peux pas traiter ici en détail de cette question difficile (cela pourrait faire l'objet d'un autre article). Par contre, je trouve surprenant que les observateurs qui parlent des manifestantes et des manifestants, et en particulier de leur utilisation de la force non létale, utilisent en général le même langage que le système judiciaire, voire celui des forces policières, et se mettent du côté de l'État et des institutions officielles contre les citoyens ordinaires. On dirait que même les philosophes politiques penchent vers une compréhension plus élitiste de la politique délibérative, comme si contrevenir à la loi (illégalité) était synonyme de non-respect des normes philosophiques (illégitimité).

Habermas affirme, par exemple, que « la sphère publique tente d'évacuer la violence »⁵². Il est vrai que dans la tradition délibérative libérale, les affrontements violents sont généralement considérés comme étant illégaux, car la violence et la délibération sont vues comme deux processus de nature distincte. En d'autres termes, celles et ceux qui utilisent la violence politique s'excluraient de la communauté délibérative. Certes, les activistes qui utilisent la force avec l'intention de tuer (actions terroristes et révolutionnaires) agissent pour exclure définitivement du processus délibératif les personnes qu'on cherche à éliminer, et il est plus difficile de considérer que de tels gestes puissent être légitimes selon les principes de la politique délibérative (quoiqu'ils puissent être légitimes selon d'autres principes). Cependant, le mouvement altermondialiste n'a encore jamais entrepris d'actions qui auraient conduit à la mort d'un de ses opposants, alors que plusieurs membres du mouvement sont morts (un manifestant abattu par un policier italien à Gênes en 2001 ; le matraquage policier a provoqué la mort d'un passant à Londres en 2009 ; et plusieurs dizaines d'autres activistes tués au cours de différentes manifestations dans le monde). D'un autre côté, un manifestant ou une manifestante peut se suicider en faisant la grève de la faim ou en s'immolant, par exemple, pour attirer l'attention sur des revendications politiques dans l'espoir d'influencer le processus délibératif officiel, comme ce fut le cas pour Lee Kyung-hae, au mois de septembre 2003, durant les manifestations contre l'OMC à Cancun. Cet ancien Président de la Fédération des fermiers et des pêcheurs de la Corée du Sud, lui-même un ex-fermier qui a perdu sa terre au début des années 1990 à cause de la libéralisation du marché et du système de la dette, est monté sur une barrière de sécurité brandissant une pancarte qui proclamait « L'OMC tue les fermiers », et s'est transpercé le cœur avec un couteau.

De façon plus générale, on doit encore prendre en considération le processus que les activistes utilisent pour décider d'avoir recours à des actions « violentes » (renverser une barrière, fracasser une vitrine, etc.) pour évaluer la légitimité de ce genre d'action en fonction des normes de la politique délibérative. Les actions de protestation violentes *et* non violentes devraient être considérées plus légitimes si (1) la décision d'avoir recours à la force ou non est prise après délibération (2) par des participantes et des participants libres et égaux et que (3) l'usage de la force ou la non-violence est vu comme un moyen efficace de défendre ou de favoriser l'égalité, la liberté, la justice et de corriger les failles du processus délibératif général. En ce qui concerne ce dernier aspect de l'efficacité de l'action, un manifestant qui a participé à plusieurs Black Blocs en Amérique du Nord fait remarquer :

[t]ous les gens que je connais qui ont fait partie des Black Blocs sont des militants et bien souvent des militants chevronnés. D'une certaine façon, ils ne se font plus d'illusion puisqu'ils en sont arrivés à la conclusion que les moyens pacifiques ne sont pas efficaces et qu'au bout du compte ils servent les gens au pouvoir. Par conséquent, les militants décident d'avoir recours à la violence pour ne plus être des victimes⁵³.

Ainsi, l'usage de la force est seulement l'une des nombreuses tactiques de l'arsenal politique des activistes.

D'un autre côté, on peut prétendre que même l'usage d'une force, bien que minime, empêche les activistes d'être pris au sérieux dans les délibérations publiques, puisque les médias attirent constamment l'attention, la plupart du temps en des termes désobligeants et négatifs, sur l'image spectaculaire de la violence. Mais des études empiriques effectuées par des spécialistes en communication ont montré que l'usage de la force constitue un moyen efficace pour les activistes d'attirer l'attention des médias et de s'instituer comme acteur public collectif, alors que les médias ne s'intéressent pas vraiment aux manifestations non violentes⁵⁴. Même Fabien Lefrançois, un activiste non violent d'Agir Ici (un groupe français de solidarité avec le tiers monde), reconnaît que dans le climat des manifestations altermondialistes, les actions violentes ont une valeur délibérative, car elles aident les activistes non violents comme lui à « engager des négociations, susciter des débats et, finalement à être entendus »⁵⁵. Par ailleurs, la plupart des activistes connaissent les problèmes et les dilemmes auxquels ils font face et ils ont les compétences politiques pour délibérer entre eux et choisir la meilleure action directe possible pour se faire entendre selon les circonstances. Les activités du mouvement altermondialiste mènent donc à penser que la dichotomie opposant la violence à la non-violence n'est pas le seul cadre dans lequel il faut juger de la légitimité de la désobéissance civile et des actions de contestation. Dans le cadre normatif de la théorie de la délibération politique, il semble plus profitable de se concentrer sur le caractère délibératif du processus par lequel les manifestantes et les manifestants décident que le recours à une action en particulier est justifié et approprié, qu'elle soit violente ou non.

NOTES

- ¹ Cet article est une reprise de l'article « Global protesters versus global elites : Are direct action and deliberative politics compatible », *New Political Science*, vol. 29, no. 2, 2007. Cette version française est identique à la version originale, si ce n'est pour quelques mises à jour, précisions et ajustements dans le texte et en notes de bas de page. La traduction est de Thomas Déri.
- ² Pour leurs commentaires stimulants sur des versions préliminaires de cet article, je veux remercier Marcos Ancelovici, Charles Blattberg, Julie Chateauvert, Joshua Cohen, Peter Dietsch, Archon Fung, Lazer Lederhendler, David Leahy, Yves Sintomer et Flore Trautmann. Merci également aux organisateurs et aux participants du Montreal Political Theory Workshop (Université McGill et Université de Montréal, septembre 2002), du Massachusetts Institute of Technology (MIT) Workshop of Political Philosophy (novembre 2002) et du symposium « La situation délibérative dans le débat public » (Université François Rabelais, Tours, mai 2003) où des versions préliminaires de cet article ont été présentées. Je voudrais aussi remercier le département de science politique du MIT où j'ai rédigé la première version de cet article en tant que chercheur post-doctorant avec l'aide du Conseil de recherche en sciences humaines du Canada (CRSH) et du Centre de recherche en éthique de l'Université de Montréal (CRÉUM) où j'ai écrit cet article.
- ³ Hannah Arendt, *On Violence*, New York, Harcourt Brace, 1970 ; Herbert Marcuse, « The Problem of Violence and the Radical Opposition », H. Marcuse, *Five Lectures : Psychoanalysis, Politics and Utopia*, Boston, Beacon Press, 1970, p.83-108 ; John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge [MA], Belknap Press of Harvard University Press, 1999 (éd. révisée), p. 319-346.
- ⁴ Lesley J. Wood, « Breaking the Bank & Taking to the Streets : How Protesters Target Neoliberalism », *Journal of World-System Research*, vol.10, n°1, 2004, p.69-70. Voir aussi Charles Tilly, *Popular Contention in Great Britain, 1758-1834*, Cambridge [MA], Harvard University Press, 1995.
- ⁵ Pour une rétrospective intéressante du débat universitaire sur les effets de la mondialisation sur l'État voir Suzanne Berger, « Globalization and Politics », *Annual Review of Political Science*, vol.3, 2000, p. 43-62.
- ⁶ Wood, *op.cit.*, p. 69-89.
- ⁷ Arundhati Roy, *Power Politics*, Boston, South End Press, 2001, p. 18-19 (traduction T.D.).
- ⁸ Philippe F. Gillham et Gary T. Marx, « Complexity & Irony in Policing and Protesting : The World Trade Organization in Seattle », *Social Justice*, vol.27, n°2, 2000, p. 212-236.
- ⁹ José Bové et Gilles Luneau, *Pour la désobéissance civique*, Paris, La Découverte, 2004.
- ¹⁰ Jürgen Habermas, « Three Normative Models of Democracy », Seyla Benhabib (dir.), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton, Princeton University Press, 1996, p. 24 (traduction T.D.).
- ¹¹ Joshua Cohen, « Deliberation and Democratic Legitimacy », James Bohman et William Regh (dir.), *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, Cambridge [MA], MIT Press, 1997, p.72 (traduction T.D.).
- ¹² Jürgen Habermas, « Théories relatives à la vérité », dans *Logique des sciences sociales et autres essais*, trad. Rainer Rochlitz, Paris, PUF, p. 322-328. Voir aussi Pablo Gilabert, « Cosmopolitanism and Discourse Ethics: A Critical Survey », *New Political Science*, vol.28, n°1, 2006, p. 1-21.
- ¹³ Archon Fung, « Deliberation Before the Revolution: Toward an Ethics of Deliberative Democracy in an Unjust World », *Political Theory*, vol.33, n°3, 2005, p. 397-419.
- ¹⁴ Simone Chambers, « Deliberative Democratic Theory », *Annual Review of Political Science*, vol.6, 2003, p. 307-326.
- ¹⁵ Emmanuel Sieyès, « Sur l'organisation du pouvoir législatif et la sanction royale », François Furet et Ran Halévi, (dir.), *Orateurs de la Révolution française, Tome 1, Les Constituants*,

- Paris, Gallimard, 1989, p. 1025 ; Francis Dupuis-Déri, « L'esprit anti-démocratique des fondateurs de la "démocratie" moderne », *Agone*, vol.22, 1999, p. 93-113.
- ¹⁶ Hanna Fenichel Pitkin, *The Concept of Representation*, Berkeley, University of California Press, 1967.
- ¹⁷ Archon Fung, « Association and Democracy: Between Theories, Hopes and Realities », *Annual Review of Sociology*, vol.29, 2003, p. 515-539.
- ¹⁸ *Ibid.* ; Erik Olin Wright et Archon Fung (dir.), *Deepening Democracy: Institutional Innovations in Empowered Participatory Governance*, Londres, Verso, 2003 ; Jane J. Mansbridge, *Beyond Adversary Democracy*, Chicago, University of Chicago Press, 1983 ; Frank M. Bryan, *Real Democracy: The New England Town Meeting and How it Works*, Chicago, University of Chicago Press, 2004 ; Carole Pateman, *Participation and Democratic Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.
- ¹⁹ Michael Walzer, « Deliberation and What Else? », Stephen Macedo (dir.), *Deliberative Politics: Essays on Democracy and Disagreement*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 60 (traduction T.D.).
- ²⁰ Pour une présentation générale, voir F. Dupuis-Déri, *L'altermondialisme*, Montréal, Boréal, 2009.
- ²¹ Vandana Shiva, *Earth Democracy: Justice, Sustainability and Peace*, Boston, South End Press, 2005, p. 6 (traduction T.D.).
- ²² *Ibid.*
- ²³ *Ibid.*, p.10 (traduction T.D.).
- ²⁴ Marion Gret et Yves Sintomer, *Porto Alegre: L'espoir d'une autre démocratie*, Paris, La Découverte, 2002 ; numéro spécial de *Politics & Society*, vol. 29, n°1, 2001 ; et Gianpaolo Baiocchi, « Participation, Activism and Politics: The Porto Alegre Experiment », Fung et Wright, *op.cit.*, p. 45-76.
- ²⁵ Dorothy Kidd, « Indymedia.org: A New Communication Commons », Martha McCaughey et Michael D. Ayers (dir.), *Cyberactivism: Online Activism in Theory and Practice*, New York, Routledge, 2003, p. 47-70.
- ²⁶ Voir, par exemple, Chambers, *op.cit.*, p. 313-315 ; David Held et McGrew (dir.), *Governing Globalization: Power, Authority and Global Governance*, Cambridge, Polity, 2003 ; Daniele Archibugi (dir.), *Debating Cosmopolitics*, Londres, Verso, 2003 ; Gilabert, *op.cit.*
- ²⁷ Jürgen Habermas, *The Postnational Constellation: Political Essays*, Cambridge, Polity, 2001, p. 71 (traduction T.D.).
- ²⁸ Eddy Fournier, « L'influence des mouvements contestataires », communication au colloque « Les mobilisations altermondialistes », 3-5 décembre 2003, Paris, article non publié.
- ²⁹ Kapoor, *op.cit.*, p. 530.
- ³⁰ Site Internet de l'OMC, « Qu'est-ce que l'OMC ? » (http://www.wto.org/french/thewto_f/whatis_f/whatis_f.htm). Consulté en 2007.
- ³¹ Site Internet de l'OMC, « 10 malentendus fréquents au sujet de l'OMC », (http://www.wto.org/french/thewto_f/whatis_f/10mis_f/10m00_f.htm). Consulté en 2007.
- ³² Ilan Kapoor, « Deliberative Democracy and the WTO », *Review of International Political Economy*, vol. 11, n°3, 2004, p. 522-541.
- ³³ *Ibid.*, p. 529.
- ³⁴ *Ibid.*, p. 523, 533.
- ³⁵ Voir le site Internet de la Banque Mondiale (<http://www.banquemonddiale.org/>). Consulté en 2007.
- ³⁶ Voir le site Internet de la Banque Mondiale (<http://www.banquemonddiale.org/>). Consulté en 2007.
- ³⁷ Iris Marion Young, « Activist Challenges to Deliberative Democracy », *Political Theory*, vol. 29, n°5, 2001, p. 685.
- ³⁸ Robert O'Brien, Anne Marie Goetz, Jan Aart Scholte et Marc Williams, *Contesting Global Governance: Multilateral Economic Institutions and Global Social Movements*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 24-66.

- ³⁹ Roy, *op.cit.*, p. 24-25. Et elle ajoute : « Il y a beaucoup de questions éthiques à poser à ceux qui font métier de leur expertise dans le domaine de la pauvreté et du désespoir. Par exemple, à quel moment un expert cesse-t-il d'être un expert et devient-il un parasite qui se nourrit du désespoir et de la misère ? Nous savons, après tout, que les études de la Banque mondiale sont parmi celles qui sont le plus souvent citées. Est-ce que la Banque mondiale est un observateur neutre et insensible de la situation mondiale ? Est-ce que les études qu'elle commande sont totalement dénuées de partialité ? » (p. 26).
- ⁴⁰ Parmi quelques graffiti que j'ai vu à Québec durant les manifestations contre la ZLEA, avril 2001.
- ⁴¹ Gillham et Marx, *op.cit.*
- ⁴² Anonyme, « Bashing the Black Blocs ? », *Red & Black Revolution*, vol.6, 2002, p. 14 (traduction T.D.). Les Black Blocs sont des groupes informels et temporaires d'activistes habillés de noir et portant des masques, qui parfois brisent les vitrines des succursales des multinationales et en viennent aux coups avec la police (pour plus d'information, voir : F. Dupuis-Déri, *Les Black Blocs : La liberté et l'égalité se manifestent*, Montréal, Lux, 2007 [3^e éd.] et F. Dupuis-Déri, « Penser l'action directe des Black Blocs », *Politix*, vol. 17, n° 68, 2004).
- ⁴³ F. Dupuis-Déri, « L'utopie est dans les prés : Campements militants temporaires et autogérés », *Réfractions*, 14, 2005.
- ⁴⁴ Marcos Ancelovici, « Organizing against globalization : The case of ATTAC in France », *Politics & Society*, vol. 30, n°3, 2002, p. 427-463.
- ⁴⁵ Nancy Fraser, « Rethinking the Public Sphere : A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy », Craig Calhoun (dir.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge [MA], MIT Press, 1993, p. 123.
- ⁴⁶ Cindy Milstein, « Something Did Start in Quebec City: North America's Revolutionary Anticapitalist Movement », Eddie Yuen, Daniel Burton-Rose et George Katsiaficas (dir.), *Confronting Capitalism: Dispatches from a Global Movement*, Brooklyn, Soft Skull Press, 2004, p. 126-133.
- ⁴⁷ Pour une histoire des « groupes d'affinité », voir F. Dupuis-Déri, « L'altermondialisme à l'ombre du drapeau noir : L'anarchie en héritage », E. Agrikolianski, O. Fillieule, N. Mayer (dir.), *L'altermondialisme en France : La longue histoire d'une nouvelle cause*, Paris, Flammarion, 2005.
- ⁴⁸ Entretien avec l'auteur.
- ⁴⁹ David Graeber, *Fragments of an Anarchist Anthropology*, Chicago, Prickly Paradigm Press, 2004, p. 103 (traduction T.D.).
- ⁵⁰ Gerardo Otero, « Global Economy, Local Politics: Indigenous Struggles, Civil Society and Democracy », *Canadian Journal of Political Science*, vol. 37, n° 2, 2004, p. 325-346.
- ⁵¹ Habermas, « Théories relatives à la vérité », *op.cit.*, p. 322-328.
- ⁵² Calhoun, *op.cit.*, p. 479 (traduction T.D.). Voir aussi Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Cambridge [MA], MIT Press, 1996, p. 308, 382-384 ; Éric Weil, *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1950, p. 20-25 ; Rawls, *op.cit.*, p. 366.
- ⁵³ Entretien avec l'auteur.
- ⁵⁴ Richard Cluttbuck, *The Media and Political Violence*, Londres, Macmillan Press, 1983 (2^e éd.) ; Todd Gitlin, *The Whole World Is Watching: Mass Media in the Making & Unmaking of the New Left*, Berkeley, University of California Press, 1980 ; « Determining Selection Bias in Local and National Newspaper Reports on Protest Events », D. Rucht, R.Koopmans et F.Niedhardt (dir.), *Acts of Dissent: New Development in the Study of Protest*, Lanham, MD, Rowman & Littlefield, 1998 ; S. Hug et D. Wisler, « Correcting for Selection Bias in Social Movement Research », *Mobilization*, vol. 3, n°2, 1998, p.141-161 ; Harvey Molotch, « Media and Movements », Mayer N.Zald et D.McCarthy (dir.), *The Dynamics of Social Movement*, Cambridge [MA], Winthrop Publisher, 1979 ; Gadi Wolsfeld, « Media, Protest and Political Violence: A Transactional Analysis », *Journalism Monographs*, vol.127, p. 1-61.

- ⁵⁵ Cité dans Christian Losson et Paul Quinio, *Génération Seattle : Les rebelles de la mondialisation*, Paris, Grasset, 2002, p. 156.

L'ACTION COLLECTIVE ET LA LÉGITIMITÉ DE LA DÉMOCRATIE DÉLIBÉRATIVE ¹

PIERRE HAMEL
UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

RÉSUMÉ

L'article de Francis Dupuis-Déri propose que l'action directe constitue une voie privilégiée pour améliorer et encourager des délibérations plus égalitaires et participatives. Mon commentaire est subdivisé en deux parties. Dans un premier temps je situerais l'enjeu de la démocratie délibérative du point de vue de l'action collective. Dans un second temps je reviendrais à la thèse mise en avant par Francis Dupuis-Déri pour mettre en lumière ce qui me semble important dans son analyse. Je soulignerai par ailleurs certaines limites de son texte. Cela me permettra de formuler des remarques supplémentaires au débat relatif à la portée de l'action des mouvements sociaux à l'endroit de la démocratie délibérative.

ABSTRACT

Francis Dupuis-Déri's paper suggests that direct action represents an excellent mean to enhance and encourage more egalitarian and participatory deliberations. My comment is divided into two parts. Initially I will analyze the issue of deliberative democracy in terms of collective action. In a second step I will return to the thesis put forward by Francis Dupuis-Déri and highlight what I think is important to follow. I will also emphasise some limitations of this thesis. This will allow me to make supplementary remarks in line with the scope of social movements regarding deliberative democracy.

Depuis les années 1970, la sociologie des mouvements sociaux a connu un essor considérable. Cela tient sans doute à la place et au rôle des acteurs sociaux dans l'espace public. Mais cela s'explique aussi par le dynamisme de la recherche et des réseaux de chercheurs en ce qui a trait aux enjeux de l'action collective.

Le déploiement des études concernant l'action collective a nécessairement entraîné leur spécialisation en une série de courants, de sous-thèmes, d'objets spécifiques, voire de problématiques ou d'approches sectorielles. L'analyse des interactions entre l'action collective et la démocratie délibérative peut certainement être portée au compte du développement et de la spécialisation accrue de la sociologie des mouvements sociaux. Que nous apprend l'analyse de cet objet d'étude ou de cette approche ? Quelle est sa contribution à une compréhension des rapports sociaux tels qu'appréhendés sous l'angle de l'action collective et des mouvements sociaux ?

À partir d'une étude du mouvement altermondialiste et de ses répercussions sociales et politiques, ainsi que de ses demandes ou revendications et de ses moyens d'action, l'article de Francis Dupuis-Déri avance la thèse que l'action directe constitue une voie privilégiée pour « encourager des délibérations plus égalitaires et participatives au sujet de l'économie mondiale » (2012 : 52). De ce point de vue, il reprend à son compte le discours des activistes altermondialistes qui rompt avec le discours libéral tourné en priorité vers les intérêts des élites. En outre, l'article explore les modalités par lesquelles les actions directes contribuent à « rendre la délibération plus libre, plus équitable et plus juste » (2012 : 63).

Mon commentaire est subdivisé en deux parties. Dans un premier temps, je situerai l'enjeu de la démocratie délibérative du point de vue de l'action collective. Dans un second temps, je reviendrai à la thèse mise en avant par Francis pour mettre en lumière ce qui me semble important dans son analyse, soulignant par ailleurs certaines limites de son texte. Cela me permettra de formuler des remarques supplémentaires dans le but de contribuer au débat relatif à la portée de l'action des mouvements sociaux à l'endroit de la démocratie délibérative.

ACTION COLLECTIVE ET DÉMOCRATIE DÉLIBÉRATIVE

Depuis les années 1990, en sociologie politique, le thème de la démocratie délibérative a contribué à définir un « nouvel esprit » de la démocratie qu'on peut associer aux difficultés que rencontrent partout les institutions représentatives (Blondiaux, 2008). La légitimité de la démocratie représentative libérale ne va plus de soi (Rosanvallon, 2006). On pourrait même dire qu'elle fait de moins en moins consensus. La confiance envers les élites politiques est grandement minée par les déceptions de toute nature. Mais en dernière instance, ce qui pose problème est ce que Jean-Luc Nancy nomme « l'attente d'un partage de l'incalculable » (2008 : 38). Cette dimension s'exprime d'une manière diversifiée dans l'espace social en référence, par exemple, à l'art, au savoir, aux émotions. Si la

démocratie doit en garantir l'énoncé, elle ne peut d'aucune manière réussir à en fournir la substance. En d'autres termes, la démocratie implique « un dépassement principal de l'ordre politique » (Nancy, 2008 : 53), bien que ce dépassement ne puisse se réaliser qu'à partir des institutions politiques.

Le « malaise démocratique » (Nancy, 2008 : 41) évoqué ici est de plus en plus présent. Il s'exprime sur la place publique par médias interposés. Mais on le retrouve aussi à l'intérieur des collectifs d'acteurs sociaux qui s'affirment dans l'espace public et expriment des insatisfactions reflétant leurs positions sociales, les valeurs auxquels ils adhèrent et les intérêts qu'ils défendent au nom d'une conception participative et plus équitable de la démocratie. Dans ces démarches, la référence à la politique « doit se comprendre dans une distinction – et un rapport – avec ce qui ne peut ni doit être assumé par elle » (Nancy, 2008 : 40). Même si le chemin vers la définition d'une relation au politique qui doit être assumé par « tous et chacun » est nécessairement indéterminé, il semble acquis qu'il ne pourra être complété sans la contribution d'un nombre accru de citoyens, au sens de leur inclusion au processus délibératif, fournissant au système politique sa portée démocratique (Gutmann et Thompson, 2004 : 9).

À cet égard, on peut penser qu'il est nécessaire de faire appel à la sociologie des mouvements sociaux. Depuis plusieurs décennies, cette sociologie examine les formes d'expression et de mobilisation auxquelles ont recours les citoyens qui occupent l'espace public. Ainsi on a parlé d'une contribution significative des Nouveaux Mouvements Sociaux à la modernisation de la modernité en politisant des thèmes (l'environnement, la santé, la ville, le corps, la sexualité) que les modèles politiques traditionnels négligeaient ou mettaient intentionnellement de côté (Offe, 1985). D'autres chercheurs ont exploré les avenues qu'empruntent les acteurs sociaux pour être visibles dans l'arène publique ou passer à l'action d'une manière non prévue sur le terrain de la société civile (Melucci, 1996). D'autres encore ont éclairé les divers thèmes ou enjeux fédérateurs pour de nombreux collectifs d'acteurs qui ont remis en question les identités et les rôles traditionnels, en particulier pour les femmes (Cohen et Arato, 1992). On a également montré qu'en dépit de ses ambiguïtés, l'action collective sur le terrain institutionnel de l'État par des acteurs « communautaires », ceux qui animent le monde des associations volontaires, pouvait engendrer une certaine démocratisation de l'action publique (Wolch, 1989).

Ces travaux ont tous contribué à la formulation de démarches de recherche plus ciblées concernant l'apport de collectifs d'acteurs sociaux à la définition du contenu et des formes d'expression de la démocratie délibérative. Donatella Della Porta (2005), par exemple, à la suite d'autres chercheurs, n'hésite pas à affirmer que le dialogue n'exclut pas les protestations. Elle soutient, notamment, qu'à travers leurs modes de fonctionnement les mouvements sociaux font l'expérience, tant sur un plan interne que sur un plan externe dans leurs rapports aux institutions, de modèles de démocratie différents faisant appel à la participation, à la construction de consensus et à l'organisation de réseaux horizontaux de décision. Ainsi les principes de la démocratie délibérative sont présents

dans l'idéologie organisationnelle des mouvements. L'exemple étudié pour parvenir à cette conclusion est celui du mouvement pour la justice globale en Italie. Les valeurs défendues par ce mouvement ne sont pas très loin de celles que mettaient en avant déjà les Nouveaux Mouvements Sociaux : l'inclusion, la subjectivité et la diversité. Dans leur fonctionnement, les organisations associées aux mouvements sociaux adhèrent aux principes dont la démocratie délibérative fait la promotion. Toutefois, le pluralisme qui prévaut au sein des mouvements est plus élevé que celui rencontré en général dans les institutions publiques. L'ouverture sur la politique de l'identité converge vers une transformation du soi qui s'y trouve revendiquée d'une manière plus forte.

En résumé, on peut dire que l'étude des mouvements sociaux du point de vue de la démocratie délibérative peut contribuer à enrichir les dimensions aussi bien empiriques que normatives de ce modèle. Comment les acteurs de la société civile peuvent-ils interagir avec les institutions démocratiques ? Comment la démocratie délibérative en pratique peut-elle être plus inclusive ? Qu'est-ce que cela signifie et quelle forme concrète celle-ci peut-elle revêtir ? L'étude de l'action collective en référence à la démocratie délibérative propose des éléments de réponse empirique à ces questions et contribue, de ce fait, à réduire l'écart qui a prévalu jusqu'à maintenant dans les recherches sur ce thème entre principes normatifs et réalité empirique (Mutz, 2008).

Ces remarques doivent cependant être conciliées avec un certain nombre de dissonances qui persistent entre l'étude de l'action collective et celle de la démocratie délibérative. Comme le souligne John Medearis (2004), si la démocratie délibérative est tournée, du moins en théorie, avant tout vers l'inclusion sociale, les mouvements sociaux de leur côté ont recours à la contrainte pour être reconnus à titre d'acteurs. La démocratie délibérative suppose des échanges ouverts et non contraignants entre les participants au débat tandis que les mouvements n'hésitent pas à s'en remettre à des tactiques coercitives pour faire la promotion de valeurs démocratiques. Iris Marion Young (2001) parle même d'un fossé entre promoteurs de la démocratie délibérative et activistes. Elle soutient que les acteurs des mouvements sociaux se méfient de la délibération à cause des inégalités structurelles qui subsistent sur le terrain politique, infléchissant aussi bien les processus délibératifs que leurs résultats. La délibération tend en général à favoriser les acteurs dominants au détriment des acteurs dominés. Les règles du jeu seraient donc biaisées au départ. C'est ce que confirme l'examen des formes concrètes empruntées par les pratiques délibératives autour des enjeux urbains, ces dernières années, dans le cas de Montréal (Hamel, 2008). Étant donné ces réserves, peut-on affirmer à la suite de Francis que la « théorie de la politique délibérative » serait plus « cohérente » si on prenait en compte ce qui découle de l'action directe et en particulier les modes d'organisation et les processus décisionnels tels qu'expérimentés par les acteurs du mouvement altermondialiste ?

LE POINT DE VUE DE L'ACTION DIRECTE

La question posée dans l'intitulé de l'article débouche, au terme de l'analyse, sur une réponse positive. La thèse avancée par Francis suggère que le modèle délibératif est présent d'une manière exemplaire à l'intérieur des mouvements sociaux et plus particulièrement au sein de certaines composantes du mouvement altermondialiste. Ce point de vue est relié à l'idée qu'un certain nombre de résultats découle de la présence et de l'action de collectifs d'acteurs rattachés au mouvement altermondialiste qui interagissent d'une manière dynamique avec les lieux institutionnels de délibération. Sept conséquences tangibles sont identifiées : 1) introduire des contenus nouveaux ou marginalisés (« provoquer une délibération ») ; 2) introduire de nouveaux acteurs à l'intérieur du processus délibératif (« participation ») ; 3) faire valoir le point de vue d'acteurs marginalisés ou exclus (« représentation ») ; 4) servir de forum à la diffusion des idées du mouvement (« information ») ; 5) transgresser les normes établies pour faire valoir de nouvelles avenues possibles de solution (« imagination ») ; 6) forcer la main des dirigeants par l'entremise de manifestations spectaculaires (« décision ») ; 7) critiquer ou bloquer le processus décisionnel afin d'élargir ou relancer la délibération (« résultats »). Ces sept conséquences sont présentées comme une typologie des multiples effets que l'action directe est susceptible d'engendrer sur le plan des procédures délibératives. Même si elle n'est pas exhaustive, cette typologie permet de souligner d'une manière judicieuse la diversité des retombées qui découlent des pratiques sociales. Si on prend en compte ces retombées, en dernière analyse, la délibération pourrait devenir « plus libre, plus équitable et plus juste ».

Avant de présenter les conséquences tangibles qui découlent de l'action directe, Francis prend soin d'établir une distinction entre quatre approches (élitiste, associative, participative et autonomiste) à la délibération, qui sont autant de modèles faisant appel à des principes normatifs divergents, allant du moins inclusif au plus inclusif et du plus hiérarchique au moins hiérarchique. Les différentes composantes du mouvement altermondialiste sur lequel porte l'analyse font appel à ces diverses approches. Celles-ci sont l'objet de tensions et de controverses à l'intérieur du mouvement, compte tenu de leurs implications pratiques dans la définition des relations entre les acteurs et les institutions.

En faisant référence à trois groupements au sein du mouvement altermondialiste (la Convergence des luttes anticapitalistes, les groupes d'affinités et les communautés autonomes), l'article examine comment le recours à la délibération permet aux activistes de définir des pratiques sociales qui gagnent en légitimité. Il en résulte des effets positifs sur deux plans : 1) l'action directe peut avoir une plus grande reconnaissance sociale si elle est articulée à une politique délibérative ; 2) l'action directe peut influencer avantageusement – du point de vue de la démocratisation – les processus décisionnels qui se déroulent sur le terrain institutionnel.

Enfin, l'article tient compte du fait qu'il existe une tension entre délibération et affrontement. Cela est particulièrement manifeste lorsque les activistes s'oppo-

sent à certains panels délibératifs et parviennent à en bloquer l'accès comme cela a été le cas lors de la rencontre de l'OMC à Seattle en 1999.

L'article comporte de nombreuses qualités. Il contribue à relancer la réflexion sur la démocratie délibérative à partir d'une dimension qui est sous-représentée dans les études sur les pratiques délibératives et leurs effets tant sociaux que politiques, à savoir celui des collectifs d'acteurs apparentés à des mouvements sociaux. Il permet d'élargir le débat autour de la démocratie délibérative en introduisant des préoccupations éthiques qui sont habituellement marginales et que les théories normatives tendent à définir en termes trop abstraits. Enfin, il pose un défi théorique à l'étude de l'action collective, celui de la pertinence de recourir à la théorie de la démocratie délibérative pour éclairer les enjeux de l'action collective.

Si sur ces trois aspects l'article apporte indéniablement des éléments d'analyse judicieux, on peut se demander néanmoins si, à certains égards, il ne pêche pas par angélisme. Trois limites à ce sujet sont en cause. La première concerne le caractère plus ou moins homogène des collectifs d'acteurs qui sont pris en compte. La deuxième limite a trait à la capacité de ces acteurs collectifs d'influencer les processus décisionnels. La troisième limite est relative à la place et au rôle de la délibération dans l'espace public et démocratique. On considèrera maintenant séparément ces trois limites.

Compte tenu de leur hétérogénéité, mais étant donné aussi la multiplicité des représentations culturelles et symboliques qu'ils véhiculent, les mouvements sociaux demeurent difficiles à appréhender. Certains considèrent même que la notion de mouvement social n'est plus appropriée pour cerner la « plupart des formations hybrides qui peuplent aujourd'hui les arènes publiques » (Céfaï, 2007 : 464). Ce constat n'est pas nouveau. Depuis les années 1980, il a été repris au moins par deux générations de chercheurs qui ont tous insisté sur la complexité de l'action collective, à commencer par la reconnaissance de l'existence d'une diversité des courants, d'allégeances politiques ou d'idéologies au sein des mouvements. Ce sont aussi les tensions entre leaders, militants et sympathisants qui ont été mises en lumière.

Nous savons également que les relations entre les militants et leurs adversaires reposent sur une dynamique conflictuelle complexe qui ne peut être appréhendée exclusivement à partir des catégories qui décrivent l'action sur la base d'une simple opposition frontale. Pour échapper à ce réductionnisme, il faut considérer que l'institutionnalisation de l'action collective comporte une grande part d'ambivalence et d'indétermination. En outre, c'est l'évolution et la transformation de l'action collective qu'il nous faut prendre en compte. Un mouvement social comporte des phases d'expression intense et des phases de latence qui peuvent se succéder alors que cela est difficile, voire impossible à prévoir et ajoute de ce fait à la difficulté de bien cerner l'action collective dans toutes ses ramifications.

Bien que Francis reconnaisse d'emblée que le mouvement altermondialiste est un « vaste regroupement informel » d'acteurs sociaux provenant d'origines diverses eu égard à leur passé militant (féministes, écologistes, syndicalistes, étudiants) et bien qu'il considère que les processus « de prise de décision participatif » à l'intérieur des groupes activistes varient (certains étant plus ouverts par exemple à l'idée de s'engager dans des démarches de délibération au sein d'« arènes officielles »), il a néanmoins tendance à gommer ces différences dans son analyse des retombées de l'action collective eu égard aux effets politiques en découlant. C'est qu'il attribue aux activistes altermondialistes, dans leur capacité à s'approprier et à transformer la démocratie délibérative, une unité d'action qui pose problème. Les contradictions qu'il souligne d'une manière judicieuse en décrivant la diversité des positions qu'empruntent les activistes à l'égard de la délibération sont somme toute peu prises en compte lorsque vient le temps d'évaluer les répercussions de l'action collective sur la délibération dans son ensemble et sur les conditions de sa transformation. Cela peut être éclairé, à mon avis, si on porte attention à la capacité des acteurs sociaux à influencer les processus décisionnels. C'est ce qu'on peut mieux comprendre en considérant la deuxième limite de l'analyse.

La capacité d'influencer les processus décisionnels de la sphère politique est centrale en démocratie. C'est par ce biais que la démocratisation peut progresser et faire échec aux forces de dé-démocratisation² que les élites économiques et politiques ont souvent tendance à favoriser. C'est la thèse avancée par Charles Tilly dans son ouvrage *Democracy* (2007). Même si la recherche sur laquelle il prend appui se situe avant tout dans un cadre national, une partie de ses conclusions peuvent être transposées à l'échelle globale et s'appliquer aux institutions internationales du type de celles avec lesquelles le mouvement altermondialiste interagit.

On doit mentionner que la démocratisation ne peut jamais être tenue pour acquise. Dans l'histoire, les vagues de démocratisation ont souvent été suivies par des processus allant en sens inverse. La démocratisation va de pair, avant tout, avec les droits relatifs aux libertés fondamentales et la réduction des inégalités politiques. Elle permet aussi une influence grandissante de la consultation des citoyens sur les décisions politiques. Mais ces acquis ne sont jamais assurés d'une manière durable. La dé-démocratisation découlant de l'action des élites peut les faire reculer. Cette dernière peut réussir à déconstruire ce que la démocratie est parvenue à bâtir. C'est qu'il existe une opposition forte entre, d'un côté, les élites qui sont en mesure à travers leurs contacts et leurs réseaux d'exercer un contrôle effectif sur des ressources importantes et, de l'autre, la population en général (*ordinary people*) dont les réseaux ne permettent pas d'acquérir ce même type de contrôle sur des ressources majeures contrairement aux élites (Tilly, 2007 : 196). À partir d'une définition « progressiste » de la démocratie, l'enjeu devient dès lors de dissoudre les centres de pouvoirs coercitifs que parviennent à construire ces élites afin de se soustraire aux décisions démocratiques, de même qu'aux effets des politiques publiques contraires à leurs intérêts et privilèges, et d'accroître l'influence populaire sur les politiques publiques (Tilly, 2007 : 1998).

Mais comment juger de la portée ou de l'avancée de l'influence populaire ? En ce sens, est-ce que l'analyse en termes de mouvement social peut aider à mieux saisir ce qui se déroule ? À cette fin, on doit revenir à une définition théorique et normative de l'action collective qui reconnaît au départ son ambivalence caractéristique : l'oscillation des composantes de l'action entre, d'un côté, le pôle des conventions impersonnelles et, de l'autre, celui de la créativité, de la rupture et de l'expression subjective. De plus, il importe de montrer que cette tension, si importante soit-elle, ne doit pas moins déboucher sur une recomposition de l'action (Maheu, 2005).

Dans les faits, décomposition de l'action et recomposition de l'action sont souvent entremêlées. Il demeure que c'est dans la mesure où on assiste à une recomposition de l'action, définie en référence à la réflexivité des collectifs d'acteurs sociaux capables de produire des connaissances nouvelles favorisant une reconnaissance de leur identité et de leur spécificité, qu'on peut établir si l'action collective parvient à transformer ou à « construire le social » (Maheu, 2005 : 29).

Si on revient au mouvement altermondialiste, dans quelle mesure celui-ci parvient-il à transformer la « politique délibérative » ? Pour en juger, au-delà des discours et des demandes mises en avant par le mouvement, il faut se demander si les acteurs parviennent à recomposer l'action, c'est-à-dire à rompre avec les modes de gestion établis permettant, par exemple, d'accroître l'influence des citoyens sur les orientations mises en avant par les instances internationales de régulation qui mettent en place un « nouvel ordre mondial ». Or, dans l'analyse élaborée par Francis, il me semble que cette influence est davantage postulée ou formulée à titre d'hypothèse que démontrée. Cela s'explique, entre autres choses, par le fait que ne sont pas suffisamment prises en compte les contraintes structurelles à l'intérieur desquelles s'inscrit la « politique délibérative ». C'est ce qui m'amène à considérer la troisième limite de son texte.

D'emblée, on doit reconnaître qu'à l'intérieur de la sociologie politique, la délibération et la démocratie délibérative ne font pas consensus. La capacité de la délibération à renouveler la démocratie est loin d'être acquise. Selon Michael Walzer (2004), qui insiste sur l'importance des passions dans la vie politique, la délibération est un élément parmi d'autres et sans doute pas le plus important. Les politiques publiques sont davantage le résultat d'un processus de négociation et de marchandage entre les groupes et les acteurs concernés par un enjeu donné que l'aboutissement d'un processus délibératif. Les désaccords profonds entre certaines catégories de groupes sociaux, si on pense aux conflits entre les travailleurs et la bourgeoisie ou entre la gauche et la droite, ne peuvent être arbitrés par le biais de la délibération. Le marchandage s'est avéré en général une meilleure formule afin d'obtenir des résultats tangibles.

Ce point de vue n'est pas très loin de celui mis en avant par Chantal Mouffe (1992 ; 2003) selon qui la délibération véhicule une vision « a-confliktuelle » de la démocratie. La démocratie délibérative a tendance à nier les rapports de pou-

voir. De fait, elle encourage une polarisation des différences, exacerbant la division entre les acteurs sociaux, rendant ainsi plus difficile leur dépassement sur un mode politique.

On peut élargir cette difficile conciliation des camps opposés en prenant en compte les divisions qui perdurent aussi bien dans les domaines du savoir que dans celui de la vie quotidienne et qui se traduisent par ce que Marc Angenot (2008) nomme les « dialogues de sourds ». Ces incompréhensions sur le plan de la communication rationnelle seraient donc « la règle plutôt que l'exception »³. Dans quelle mesure ces dissensions peuvent-elles être arbitrées par la délibération ? La conclusion ici semble sans appel : « Argumenter revient en tout cas à accepter de façon inhérente l'échec probable de ce qui peut paraître comme un effort de persuasion » (Angenot, 2008 : 439).

À la suite des positions de Walzer et Mouffe, auxquelles s'ajoute le scepticisme d'Angenot, il est nécessaire de relativiser la capacité de la « politique délibérative » à infléchir les raisons du plus fort. Est-ce que la délibération est une stratégie ou un modèle d'action valable pour les collectifs d'acteurs sociaux qui tentent d'orienter la gestion publique dans le sens d'une plus grande justice sociale et qu'exprime l'idée de sa démocratisation ? À quelles conditions les mouvements sociaux peuvent-ils influencer les processus décisionnels par l'entremise du débat public et de la délibération ? Ces questions sont certes légitimes. Elles impliquent néanmoins de cerner la portée et les limites de la délibération sur un plan politique et, notamment, en ce qui a trait au projet démocratique. C'est en relation à ce projet qu'elles prennent un sens.

Dans les démocraties libérales les conflits de valeurs sont inévitables. Est-ce que pour résoudre les différends et parvenir à des consensus transitoires, comme le suggère Stuart Hampshire (2000), la garantie fournie par les institutions de pouvoir être entendu d'une manière équitable est suffisante ? Est-ce qu'on peut s'en remettre à l'idée de seuils à franchir proposée par Claus Offe (2009)⁴ avant que d'accepter de débattre sur la scène publique de la forme et des finalités des politiques ? Enfin, à quelle conception de la démocratie fait-on appel ? Si on associe la démocratie à un « régime de sens » comme le suggère Jean-Luc Nancy (2008), est-ce qu'il est possible de renouer avec l'esprit de son contenu moderne qui se voulait une « refondation intégrale » du politique ?

L'analyse de la « politique délibérative » du point de vue de l'action directe est des plus valables. Elle ne peut toutefois pas faire l'économie d'une mise en contexte par rapport aux enjeux actuels de la démocratie. Quel est le poids des limites de la démocratie délibérative que rencontrent les collectifs d'acteurs sociaux par rapport aux processus décisionnels et à la capacité de les influencer ? Quel sens faut-il donner aux revendications mises en avant par le mouvement altermondialiste ? Est-ce que l'engagement des acteurs sociaux parvient à transformer le cadre de la délibération institué de façon durable ? Comment ou dans quels termes finalement peut-on penser l'action ? Ces questions ne sont pas exhaustives. Mais il s'agit de questions ouvertes qui ne visent avant tout qu'à poursuivre la discussion.

BIBLIOGRAPHIE

Angenot, M. 2008. *Dialogues de sourds. Traité de rhétorique antilogique*, Paris, Librairie Arthème Fayard.

Blondiaux, L. 2008. *Le nouvel esprit de la démocratie. Actualité de la démocratie participative*, Paris, Seuil.

Cefaï, D. 2007. *Pourquoi se mobilise-t-on? Les théories de l'action collective*, Paris, La Découverte.

Cohen, J. L. et A. Arato 1992. *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, The MIT Press.

Della Porta, D. 2005. « Deliberation in Movement: Why and How to Study Deliberative Democracy and Social Movements », *Acta Politica*, 40: 336-350.

Gutmann, A. et D. Thompson 2004. *Why Deliberative Democracy?* Princeton et Oxford, Oxford University Press.

Hamel, P. 2008. *Ville et débat public. Agir en démocratie*, Québec, Presses de l'Université Laval.

Hampshire, S. 2000. *Justice is Conflict*, Princeton, Princeton University Press.

Maheu, L. 2005. « Mouvements sociaux et modernité avancée : le retour obligé de l'ambivalence de l'action » dans Guay, L. et al. (sous la direction de) *Mouvements sociaux et changements institutionnels. L'action collective à l'ère de la mondialisation*, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec : 9-34.

Melucci, A. 1996. *Challenging Codes. Collective action in the information age*, Cambridge, Cambridge University Press.

Mouffe, C. 2003. « La politique et la dynamique des passions », *Politique et Sociétés*, 22, 3 : 143-154.

Mouffe, C. (sous la direction de) 1992. *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship*, Community, London, Verso.

Mutz, D. C. 2008. « Is Deliberative Democracy a Falsifiable Theory? » *Annual Review of Political Science*, 11: 521-538.

Nancy, J.-L. 2008. *Vérité de la démocratie*, Paris, Galilée.

Offe, C. 2009. « Opening statement for public space conference », *The Decline and Rise of Public Spaces*, Working Paper, No 39, Berlin, Hertie School of Governance.

Offe, C. 1985. « New Social Movements : Challenging the Boundaries of Institutional Politics », *Social Research*, 52: 817-868.

Rosanvallon, P. 2006. *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Paris, Seuil.

Tilly, C. 2007. *Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press.

Walzer, M. 2004. *Politics and Passion. Toward a More Egalitarian Liberalism*, New Haven, Yale University Press.

Wolch, J. R. 1989. « The Shadow State: Transformation in the Voluntary Sector » dans Wolch, J. R. et M. Dear (sous la direction de), *The Power of Geography*, Boston, Unwin Hyman: 1997-221.

Young, I. M. 2001. « Activist Challenges to Deliberative Democracy », *Political Theory*, 29, 5: 670-690.

NOTES

- ¹ Je remercie Francis Dupuis-Déri de même que la revue *Les Ateliers de l'éthique / The Ethics Forum* et son secrétaire, Martin Blanchard, de m'avoir invité à commenter l'article de Francis s'intitulant « Contestation internationale contre les élites mondiales : l'action directe et la politique délibérative sont-elles conciliables ? » et publié dans ce numéro des *Ateliers de l'éthique / The Ethics Forum* (pp. 50-75).
- ² Pour comprendre les termes de la démocratisation et de son contraire régressif, la dé-démocratisation, il convient de citer un extrait du livre de Tilly : « In simplest terms, de-democratization occurs chiefly as a consequence of withdrawal by privileged, powerful political actors from whatever mutually binding consultation exists, whereas democratization depends on integrating large numbers of ordinary people into consultation. In more complex terms, privileged, powerful elites such as large landlords, industrialists, financiers, and professionals have much greater means and incentives than ordinary people to escape or subvert democratic compacts when those compacts turn to their disadvantage. Once they have integrated their lives and life chances into democratic regimes, ordinary people can only with great difficulty detach their trust networks from public politics, much less insert categorical inequalities into public politics or create newly autonomous centers of coercive powers. The already rich and powerful can much more easily withdraw their trust networks, install inequalities, and create autonomous power centers. Although the authoritarian de-democratizing movements that multiplied in Europe after World War I, for example, did draw substantial popular support, more generally they aligned privileged elites against organized workers and political parties claiming to represent workers at large ». (2007 : 195).
- ³ « Il me paraît que les dialogues de sourds sont, dans la vie sociale, la règle plutôt que l'exception et que les malentendus d'idées et les controverses perpétuelles résultent souvent discordances entre "familles d'esprits", discordances quant à la façon d'aborder le monde, d'y déceler et d'y produire du sens avant d'aboutir à des *convictions*. Certains de ces dialogues de sourds, dans la vie publique, dans les luttes politiques notamment, peuvent se soutenir le temps d'une génération (ou de plusieurs), le problème étant ordinairement réglé par la disparition des adversaires en présence et par l'émergence d'une nouvelle génération qui ne comprend même plus le sens des questions qui ont tant passionné et divisé, ni les enjeux de l'affrontement – la question de savoir qui, au bout du compte, "avait raison" étant renvoyée à l'insignifiance puisque les enjeux non moins que les termes mêmes dont les adversaires se sont servi pour s'affronter et se réfuter sont également devenus obsolètes et dévalués » (Angenot, 2008 : 16).
- ⁴ Pour Offe (2009), il y a trois seuils à franchir avant de s'engager dans la délibération qui peuvent être résumés comme suit : le premier correspond à une certaine confiance dans la réceptivité des institutions démocratiques de manière à laisser penser aux individus qu'ils ont raison de croire que leur point de vue sera entendu et qu'il contribuera au débat en dépit de la présence de puissants opposants ; le deuxième est que ce point de vue a des chances d'être partagé par d'autres ou qu'un nombre significatif d'acteurs est susceptible d'adopter le même point de vue qu'eux ; le troisième repose, pour ceux qui acceptent de s'engager dans ce type de démarche, sur la conviction de la « supériorité délibérative » et sur le fait que ceux qui choisissent de parler pour d'autres seront en mesure de communiquer l'opinion partagée par plusieurs d'une manière satisfaisante.

POLITIQUE DELIBÉRATIVE, DÉMOCRATIE REPRÉSENTATIVE ET ACTION VIOLENTE

ALBAN BOUVIER
INSTITUT JEAN NICOD

RÉSUMÉ

L'article de Francis Dupuis-Déri, « Contestation internationale contre élites mondiales : l'action directe et la politique délibérative sont-elles conciliables ? »¹ soulève bon nombre de questions. Sur le fond, quoiqu'il m'eût été beaucoup plus agréable de multiplier les points d'accord en réponse à une aimable invitation à discuter cet article, je dois me résoudre à exprimer de nombreux désaccords, dont je ne sais pas toujours à quel point ils sont profonds, sauf sur une question, d'ordre éthique, où je suis sûr qu'ils le sont ; car j'ai souvent été dans l'embarras quant à l'identification de la véritable conception que l'auteur se fait de la politique délibérative. Mon propos consistera essentiellement à introduire des distinctions conceptuelles qui me semblent négligées par l'auteur. Ces désaccords ne vont pas, heureusement, sans quelques points d'accord sur des questions qui me semblent dénuées d'équivocité et que j'espère importantes pour l'auteur.

ABSTRACT

Francis Dupuis-Déri has published a paper on “Global Protesters Versus Global Elites: Are Direct Action and Deliberative Politics Compatible?”² that raises many questions. Although it would have been much more enjoyable to multiply agreements in response to a kind invitation to discuss this article, I must express many disagreements about fundamental points in this paper, while I still do not know how deep they stand, except on an ethical question that I believe is profound, for I have often been in trouble in identifying the author's conception of deliberative politics. I will focus my comments on introductory conceptual distinctions that seem neglected by the author. These disagreements are not, fortunately, without some points of agreements on issues that seem devoid of ambiguity, and that I hope are important for the author.

La conception de la *politique* délibérative proposée par Francis Dupuis-Déri (FDD), donnée par lui-même comme point de départ de son argumentation, me semble d'emblée sujette à caution (j'aborde *in fine* la dimension éventuellement *éthique* de cette même politique³) et propre à obscurcir tant la question du déficit démocratique de certaines institutions internationales jugées « élitistes » que celle de la nature des remèdes à y apporter et du rôle que peut y jouer le recours à l'action violente.

1

FDD se réfère explicitement à la conception de la politique délibérative développée par Habermas. Or, dans le cadre d'une évaluation critique des idées de Joshua Cohen, un auteur réputé pour ses positions « radicales » au sens américain du terme (et une autre des références centrales de FDD dans cet article), Habermas distingue dans *Droit et démocratie* entre « d'un côté, les délibérations qui sont menées pour parvenir à une décision et qui sont régulées par des *procédures démocratiques* et, de l'autre, les processus informels de formation de l'opinion qui se déroulent dans l'espace public » (Habermas, J. 1997 p. 332 ; les italiques sont de J.H.). Ce passage d'Habermas est très souvent oublié et on tend plutôt à s'en tenir ce qu'Habermas écrivait, dix ans plus tôt, des seuls forums informels dans la *Théorie de l'agir communicationnel*.⁴ Cette distinction, qui me semble s'imposer d'elle-même dès qu'on l'a en quelque sorte sous les yeux, a aussi son équivalent chez Rawls, qui ne nie nullement, en effet, l'importance des débats informels dans la formation de l'opinion publique et celle de l'opinion des représentants des citoyens (Rawls, 1995, pp. 262-3, 287-8), mais qui fait clairement la distinction entre l'espace de ces débats et un espace proprement délibératif dans lequel il y a par définition décision, conformément à la conception aristotélicienne de la délibération. Rawls, au demeurant, valorise davantage qu'Habermas cet espace délibératif, précisément parce qu'on y soupèse des arguments en vue de décider, l'ensemble du processus méritant seul d'être dénommé « délibération ».⁵

FDD me semble, comme beaucoup d'auteurs, comme Joshua Cohen notamment, comme Habermas lui-même avant *Droit et démocratie*, ne pas faire assez soigneusement cette distinction. Son concept de délibération et de politique délibérative est donc, à mon sens, beaucoup trop large et indéterminé. Dès lors, si l'on retient le concept (aristotélicien) de délibération, il devient difficile de savoir ce que signifie précisément l'exigence formulée dans un énoncé comme celui-ci : « Il est important (...) que les individus qui peuvent être touchés par les décisions puissent prendre part à la délibération » (p. 54).⁶ Comment un nombre important d'individus (plus de quelques dizaines) pourrait-il « prendre part » à des décisions *stricto sensu* (par un vote, par exemple) qui feraient elles-mêmes suite à un échange d'arguments ? Comment, par exemple, les personnes s'opposant au fonctionnement de la Banque mondiale ou de l'Office Mondial du Commerce pourraient-elles toutes « participer » aux décisions de ces organismes au sens strict de « décision » (l'OMC compte plus de 150 *pays* membres) ? J'exclus, comme Habermas, la simple « organisation de scrutins référendaires précédés par une formation informelle de l'opinion » (Habermas, 1997, p. 332), à travers des campagnes politiques par voie d'affiches, articles de journaux, courrier des lecteurs, conversations au café, et même débats télévisés, pour la raison que, quand bien même il y aurait échange d'arguments, celui-ci ne pourrait avoir lieu dans chaque cas qu'entre quelques individus. J'exclus aussi l'idée que « discuter » avant la décision, éventuellement même avec ceux qui vont décider, c'est déjà prendre part à la décision en tant que telle. Au demeurant, si ce qu'on a en vue, ce sont précisément seulement ces discussions ou ces débats (en face à face ou non, oraux ou écrits, formels ou informels), il vaudrait mieux parler, pour éviter toute ambiguïté sur un point souvent jugé crucial par les acteurs so-

ciaux eux-mêmes, de politique « débattante » ou encore « discursive » plutôt que « délibérative ». ⁷ Et il est, me semble-t-il, très différent de formuler l'exigence suivante, exprimée dans la phrase qui précède celle que j'ai citée : « tous les individus doivent avoir également l'opportunité d'être entendus par les autres » (p. 54, c'est moi qui souligne). S'exprimer, se faire entendre, donner son avis, participer de cette façon à la « formation de l'opinion » de ceux qui vont décider, c'est certainement quelque chose de très important et de très légitime, mais ce n'est pas encore décider. C'est bien, du reste, ce que reprochent souvent les participants aux débats publics organisés dans les démocraties occidentales contemporaines : que ces discussions n'ont de valeur au mieux que « consultative » et que les décisions sont prises ailleurs.

L'équivoque précédente me semble reposer sur l'absence, chez FDD, de reconnaissance explicite de la nécessaire représentation des citoyens ou, plus largement, des personnes concernées par un débat, en dehors de cas extrêmement limités.

2

La manière dont est traitée la question de la représentation me semble donc un autre point très discuté de l'article de FDD. L'auteur met à plusieurs reprises les termes « représentation » / « représentant » entre guillemets, dans des contextes qui suggèrent une utilisation consciemment approximative du concept auquel renvoient ces termes. L'auteur rencontre la difficulté à plusieurs reprises, mais sans jamais la traiter pour elle-même, voire en l'écartant pour des raisons qui me semblent de mauvaises raisons. Il cite pourtant des auteurs dont il semble proche, et qui ont, quant eux, abordé de front cette question, en l'occurrence Marion Gret et Yves Sintomer (cités p. 57, n. 24).

La question de la représentation est, dans son principe, une question toute simple, suscitée par des contraintes très élémentaires et même banales, en l'occurrence spatiales et temporelles : l'impossibilité de faire discuter et décider ensemble plus d'un nombre très restreint de personnes (il faut de la place et du temps). Contrairement à ce que dit l'auteur, la légitimation la plus élémentaire de l'existence de représentants ne repose donc nullement sur une conception « élitiste » de la délibération (délibération au sens, encore une fois, d'échange d'arguments conduisant à une décision) (p. 54). L'auteur le reconnaît pourtant, dans les faits, mais au détour d'une incise et sans en tirer toutes les conséquences importantes, à propos des assemblées des « convergences des luttes anti-capitalistes ». Il écrit ainsi : « Ces derniers [les “conseils de porte-parole”, *spokescouncils*] sont des assemblées délibérantes où tous les activistes (*ou leurs porte-parole, or their 'spokes'*, quand il y a trop de participants), partagent leurs informations et leurs points de vue (...) » (p. 67) (les italiques sont de moi), ce qui est reconnaître l'exigence incontournable de délégués pour la raison même que je viens de signaler. Dans une autre occasion, l'auteur s'insurge contre le fait que « plusieurs pays pauvres, comme ceux de l'Afrique sub-saharienne, n'ont tout simplement pas de délégué permanent au siège social de l'OMC, à Genève » (p. 60), reconnaissant donc le bien-fondé de la procédure de délégation. Enfin, concernant une situation fort différente et sur laquelle nous reviendrons, l'auteur indique que « les manifestants, par leur action directe, peuvent se dire les “représentants” des “sans-voix” » (les guillemets sont de FDD, p. 64), ce qui est encore légitimer l'idée de représentation en dehors, apparemment, de toute présomption d'élitisme.

Cette nécessité de recourir à des représentants, pour la simple raison du nombre trop important de gens concernés, a été identifiée depuis fort longtemps, bien entendu, et même Rousseau, si conscient de la perte de liberté inhérente à l'idée de représentation politique, au point de risquer des propositions de principe mobilisatrices mais inapplicables, hors cas très restreints (« la volonté ne se représente point »), avait pris acte de la né-

cessité d'y recourir quand il avait été sollicité pour proposer une constitution effective à deux peuples, les Corses et les Polonais (Rousseau, 1964). À Porto Alegre aussi, à l'expérience municipale originale de laquelle FDD renvoie comme à un modèle (p. 57), la nécessité de délégués a vite émergé dès que l'on s'est situé à un niveau supérieur à celui, « microlocal », du quartier, de la rue ou de l'immeuble (Gret et Sintomer, 2005, p. 36) : la ville compte 1 300 000 habitants et il est évidemment impossible de tous les réunir en même temps et de les faire « délibérer » quand bien même tous ne voudraient pas participer (la participation effective est évaluée à 17 000 personnes).⁸ Marion Gret et Yves Sintomer, deux défenseurs de l'altermondialisme et d'une « global justice », ne manquent pas de décrire la nécessaire « pyramide participative » de la vie civique alternative à Porto Alegre, pyramide constituée, en l'occurrence, de trois niveaux. « Des porte-parole sont désignés à l'issue des débats [tenus au niveau micro-local] pour présenter les propositions du groupe à l'échelon supérieur » (Gret et Sintomer, 2005, p. 36). Cet échelon intermédiaire est constitué, d'une part, de 16 secteurs regroupant les nombreux conseils micro-locaux et, d'autre part, de 6 assemblées dites « thématiques », secteurs et assemblées élisant les uns et les autres deux conseillers titulaires et deux suppléants, membres à leur tour, à l'échelon supérieur, du « Conseil du budget participatif » (Gret et Sintomer, 2005 p. 40).

Gret et Sintomer ajoutent même que les habitants de Porto Alegre ont rencontré un problème bien identifié par Siéyès, celui de la nécessité de mandats qui ne soient pas « impératifs », c'est-à-dire qui laissent au mandaté la possibilité de modifier son opinion en fonction des arguments avancés par les autres délégués, sans quoi il n'y aurait pas de délibération possible, laquelle exige que l'on tienne compte, dans la décision finale, des arguments échangés au cours du débat.⁹ Siéyès, dans un passage devenu classique et souvent cité, mettait en avant cette exigence d'une « volonté générale », c'est-à-dire d'une volonté qui veuille le bien public et qui ne soit pas seulement un équilibre entre des volontés particulières. Gret et Sintomer citent Siéyès (p. 125) : « Quand on se réunit, c'est pour délibérer, c'est pour connaître les avis des uns et des autres, pour profiter des lumières réciproques, pour confronter des volontés particulières, pour les modifier, pour les concilier, enfin pour obtenir un résultat commun à la pluralité »¹⁰. Et ils commentent : « Pour préserver celle-ci [la délibération], les délégués doivent retrouver une marge importante d'autonomie de jugement personnel plutôt que de contenter d'appliquer des décisions déjà prises. Ils tendent du coup à redevenir des représentants au sens plein du terme » (p. 126).

Un certain nombre d'autres problèmes évoqués par FDD tournent autour de cette question de la représentation et de sa justification. Mais la façon dont il aborde ces problèmes laisse encore perplexe. Ainsi FDD prétend-il, à propos des manifestants altermondialistes, que ceux-ci « peuvent se dire les 'représentants' des 'sans-voix' ». C'est aller un peu vite en besogne car ces manifestants n'ont pas été élus, même informellement, par les « sans-voix » (sans parler d'être liés par un mandat, impératif ou non). Ce sont, tout au plus, des représentants auto-proclamés, ce qui est surenchéris sur le déficit de liberté inhérent à l'idée même de représentation, pourtant stigmatisé par l'auteur. Ainsi encore, FDD suggère-t-il qu'on puisse faire l'économie du « pouvoir coercitif » (p. 55) des représentants (à propos de l'approche « autonomiste »). Ce que l'auteur entend par là n'est pas explicité, mais il s'agit probablement de la « coercition » liée au non-respect éventuel par les *mandataires* de ce qui aurait été décidé par des *mandatés* régulièrement élus au cours de délibérations entre mandatés. Mais je ne vois pas bien ce que signifierait un processus de prise de décisions par des mandatés (ou des « délégués ») qui n'impliquerait pas que ces décisions doivent être respectées par les mandatés, à partir du moment où le processus de délégation a suivi des règles procédurales collectivement acceptées, et donc ce que signifierait un processus de décision qui n'im-

pliquerait pas une forme irréductible de contrainte sur les mandataires, c'est-à-dire sur les électeurs.

Je conclurai ce développement, d'une part, en remarquant que la reconnaissance de la nécessité de représentants, pour les raisons très banales de contraintes d'espace et de temps, rend du même coup simplement impensable (en dehors de groupes numériquement très restreints) l'approche « autonomiste » que FDD expose comme une forme légitime d'organisation délibérative et, d'autre part, en concédant volontiers que la question de la nécessité de représentants, qui n'a rien à voir, en tant que telle, avec une conception « élitiste » de la démocratie (conception sur laquelle je vais incessamment revenir), a par définition à voir, en revanche, avec une conception en quelque sorte « verticale » de la démocratie.¹¹

3

La question de l'élitisme éventuel des démocraties représentatives, qu'aborde l'auteur, est, à l'évidence, une vraie question, mais c'est une question toute différente de la précédente. FDD attribue une position « élitiste » à Sièyès, ce qui n'est pas faux.¹² Pour Sièyès, il est incontestable, en effet, que le rôle de député requiert des compétences particulières. Mais FDD donne de la conception générale de Sièyès une représentation discutabile puisqu'il ne dit rien des arguments précédents concernant la théorie du régime représentatif et la critique des mandats impératifs, les arguments pourtant probablement les plus célèbres de Sièyès et dont la pertinence est reconnue même par des auteurs aussi « altermondialistes » que Gret et Sintomer. Au demeurant, le thème élitiste est peut-être présent de façon plus saillante encore chez James Madison, l'un des Pères de la constitution américaine de 1787. Et il est bien certain qu'il existe une tradition « élitiste » en théorie de la démocratie, notamment américaine (les arguments de Walter Lippman rappelleront, au XX^{ème} siècle ceux de Madison), énonçant que les délégués doivent avoir une éducation supérieure, éducation qu'on ne rencontre pas, en principe, chez les gens du peuple.¹³ Il est certain encore que pour les auteurs de cette tradition, comme le dit FDD, « les individus ordinaires ne sont pas assez raisonnables pour pouvoir prendre part au processus délibératif » (p. 54). Mais il est faux que la défense du régime représentatif requiert qu'on assume cet élitisme et Jefferson bataillera sur ce point contre Madison (comme plus tard Dewey contre Lippman).¹⁴ La typologie des diverses approches possibles d'une organisation délibérative légitime que propose FDD, en distinguant approches « élitiste », « associative », « participative » et « autonomiste », mais en amalgamant a priori régime représentatif et régime élitiste, est donc d'emblée biaisée. Rien n'empêche a priori que des gens de milieux populaires et peu éduqués, en tout cas selon les critères scolaires standards, soient élus délégués à tous les niveaux possibles du régime représentatif. Et heureusement, cela arrive dans les démocraties représentatives modernes.

FDD ne va certes pas jusqu'à dire que la théorie du régime représentatif, outre qu'elle serait par définition « élitiste », serait également « néolibérale » ou « capitaliste » ; il écrit seulement que « la plupart des défenseurs du capitalisme mondial sont partisans de la version élitiste de la politique délibérative » (p. 57) et que « le discours néolibéral refuse de croire que la raison humaine a la capacité de déchiffrer l'information complexe et contradictoire qu'il serait nécessaire de bien saisir pour implanter de façon efficace des politiques économiques adéquatement planifiées » (p. 57). Mais le moins qu'on puisse dire est qu'il ne s'évertue pas à dissocier non seulement régime représentatif et élitisme mais même élitisme, d'un côté, néolibéralisme et capitalisme, de l'autre. Pourtant, là encore, les différentes conceptions ne sont pas conceptuellement liées. On peut aisément trouver des exemples d'élitisme (au sens de l'auteur) non capitaliste et non libéral (pensons à l'Ancien Régime) et imaginer un capitalisme et un néolibéralisme

(éventuellement aménagés dans leur mode de fonctionnement économique) non élitistes (au sens de l'auteur).¹⁵

4

La question de l'inégalité des compétences posée par Madison et, à certains égards, par Siéyès également, est également une vraie question, mais il me semble que l'auteur la traite elle-même de façon assez expéditive. Dans la tradition élitiste, la question de l'inégalité des compétences n'est pas toujours soigneusement distinguée de la question de l'inégalité des revenus, probablement parce qu'à l'époque de l'émergence de cette tradition, à la fin du XVIII^{ème} siècle, il y avait une très étroite corrélation *de facto* entre les deux types d'inégalité. Mais les deux inégalités sont en tant que telles conceptuellement indépendantes (ce qui laisse la porte ouverte à des élites intellectuelles participant aux décisions à tous les niveaux, du micro-local au mondial, mais qui ne soient pas forcément des élites au sens économique-social). Du passage que j'ai cité dans la rubrique précédente à propos du discours libéral, il semble ressortir que l'auteur assume que tous les participants éventuels à un débat politique disposent *a priori* des compétences requises. FDD cite, par ailleurs, un passage, au demeurant fort intéressant, d'Arundhati Roy : « Il est vital de dé-professionnaliser le débat public sur les questions fondamentales qui touchent la vie des gens ordinaires. Il est temps de reprendre notre avenir des mains des 'experts'. Il est temps aussi, avec des mots simples, de poser des questions qui intéressent tout le monde et d'avoir des réponses dans un langage simple et compréhensible » (p. 62). On notera, bien sûr, qu'il ne s'agit pas ici de délibérer, donc de prendre des décisions, mais seulement de débattre. Je ne saurais trop me dire en accord avec le ton général de cette citation et non seulement avec l'idée d'un droit de tout un chacun et donc des « gens ordinaires », à s'exprimer sur « les questions fondamentales qui touchent [leur vie] », mais aussi avec l'idée d'une capacité plus largement partagée qu'on ne croit d'un certain nombre de « gens ordinaires » à comprendre des questions complexes et à donner sur celles-ci leur avis de façon pertinente. Mais cette compréhension et cette capacité à interagir passent néanmoins, à partir d'un certain niveau de technicité (vite atteint en matière d'économie internationale), par une éducation. Cette éducation ne requiert pas forcément de passer par les écoles ; il y a eu, récemment encore, des dirigeants politiques de grandes puissances (dans les Parlements comme dans les gouvernements) qui avaient un bagage proprement scolaire très limité ; mais cette éducation s'impose.¹⁶ Elle peut être acquise par le militantisme syndical ou politique ; elle s'acquiert aussi parfois au cours même des débats publics. L'analyse de débats publics met en effet en évidence, parfois de façon saisissante, comment des profanes deviennent des experts ou, du moins, des quasi-experts, capables de voir leurs propositions prises au sérieux, au fur et à mesure que le débat se déroule, c'est-à-dire sur un espace de plusieurs mois. Mais cette compétence, acquise au cours du débat, a demandé temps et énergie. Et, parmi les participants au débat, la compétence ainsi acquise est, pour ces raisons mêmes, toujours le fait d'une toute petite minorité : quel que soit le niveau de formation requis, il faut une certaine disponibilité, notamment de temps et d'énergie, et nous n'en sommes pas tous également pourvus.¹⁷ Il me semble donc très léger d'écrire, sans plus de précaution et donc de restrictions : « les individus sont assez raisonnables pour prendre les bonnes décisions en ce qui concerne les questions d'ordre économique » (p. 62). Peu avant la fin de l'article, l'auteur concède, il est vrai, que, eux aussi, « les activistes peuvent bien évidemment manquer de temps ou ne pas avoir toutes les informations nécessaires pour en arriver à prendre une décision tout à fait raisonnable » (p. 69), mais les partisans de l'approche « élitiste » (au sens de Madison) pourraient fort bien faire le même genre de concession car ces contraintes de temps et d'énergie (comme celle d'espace) transcendent les conceptions de la politique. La question n'est donc pas celle de la distance entre l'idéal (« élitiste » ou non) et la réalité,

question à laquelle on doit de toute façon faire face, mais celle de la nature de l'idéal. Quant à la question de la distance entre l'idéal et la réalité, dans le cas de l'idéal disons « participatif », voire « autonomiste », qui est celui de l'auteur, celui-ci n'y fait pas face, me semble-t-il. Envisager la question de la dynamique du passage de l'état profane à celui d'expert ou de quasi-expert par une forme d'éducation, laquelle prend notamment forcément un certain temps, serait y faire face. L'auteur évoque cette question comme une question qui reste en quelque sorte ouverte quand il reconnaît l'existence d'« inégalités (...) entre qui a fait des études universitaires et qui est moins instruit » (pp. 66-67). Mais il ne s'étend pas sur ce sujet, lui aussi crucial.

On notera tout particulièrement, en passant, qu'une élite (nouvelle) se constitue ainsi parfois au cours même du débat, avec au demeurant d'heureux effets sur la qualité de la participation aux discussions (et parfois aux décisions quand il s'agit d'assemblées habilitées à en prendre). Comme disait Pareto, il n'y a pas suppression des élites, mais « circulation » des élites. L'existence de ces élites (issues des opposants et donc, éventuellement, du « peuple ») ouvre inévitablement la porte à de nouveaux rapports de domination et à des expériences désagréables, voire douloureuses chez les « dominés », ainsi qu'à des conflits de pouvoir entre les « dominants » (par exemple entre élites nouvelles et élites anciennes), etc., toutes choses qui font l'ordinaire, probablement indépassable, des rapports politiques et sociaux. Sous ce rapport, la description qui est faite des « Convergences anticapitalistes » comme égalitaires et non hiérarchiques (c'est-à-dire sans rapports de domination ?) me semble plus valoir de l'idéal que de la réalité effective, dont il n'est pas dit grand-chose (pp. 66-67).

On ajoutera encore (FDD ne traite pas cette question) qu'il existe différents degrés possibles de participation au débat (je ne parle pas de participation à la décision) : on peut exprimer son avis, sans être même capable de l'argumenter, et a fortiori de formuler des contre-propositions. Une telle expression, peu rationalisée et éventuellement même très émotionnelle, devrait être acceptée, comme l'ont montré un certain nombre de critiques récents de l'exigence de délibération (et donc de l'idée même de politique délibérative) pour des raisons d'ordre éthique, malgré ses limites évidentes et l'obstacle que ce mode d'expression peut constituer au bon déroulement des débats argumentés.¹⁸ La difficulté voire l'incapacité à justifier son point de vue par des arguments, par insuffisance de capacités rhétoriques, risquerait, en effet, de laisser tout à fait non prises en compte des manières de sentir qu'il est pourtant non seulement légitime mais même impératif de laisser s'exprimer au nom de l'égalité démocratique (peut-être en circonscrivant l'expression de celles-ci à des moments particuliers au sein des débats). Et, là encore, cette inégalité de compétences, cette fois rhétoriques, circonscrivant éventuellement une « élite rhétorique », constitue elle-même la source de possibles rapports de domination.

L'auteur me semble, au demeurant, sur la question des rapports de domination au sein des assemblées délibératives (débattantes et décisionnelles), avoir une attitude curieusement « asymétrique », qui se manifeste notamment lorsqu'il s'agit d'assemblées cherchant à parvenir à des décisions unanimes par consensus. En effet, FDD cite une étude pénétrante d'Ilan Kapoor (2004) concernant les vices des décisions prises par consensus au sein de l'OMC. Des analyses empiriques du même genre ont montré, sur des exemples très divers (des villages africains régulés par la « palabre » aux comités de sélection dans des centres de recherche scientifique), que le supposé consensus présidant aux décisions était souvent plus apparent que réel, à cause même des rapports de domination que je viens d'évoquer. On peut s'attendre à ce qu'il en soit de même au sein des « convergences anticapitalistes » et autres assemblées décisionnelles (p. 54).¹⁹

5

La question des rapports entre démocratie représentative traditionnelle et d'autres formes de participation à la vie civique et de l'aménagement de la première en fonction des secondes, pourtant incontournable, me semble traitée, à son tour, de façon très discutable. L'auteur semble penser que cette préoccupation relève de la seule « approche associative » (p. 55) de la politique délibérative : « Les partisans de l'approche associative considèrent (...) qu'un système est délibératif et légitime s'il existe des canaux et des réseaux de communication entre le centre (gouvernement, parlement, etc.) et la "société civile" » (p. 55), en entendant par « société civile » les diverses « associations » (politiques, syndicales, religieuses, etc.). Mais cette exigence de communication, verticale et horizontale, entre, d'un côté, le gouvernement et le parlement, de l'autre, des groupes divers de débats se pose même si on a à faire à un système beaucoup plus participatif incluant les conseils de quartier, de rue, d'immeuble comme à Porto Alegre. Au seul niveau d'une ville, des « canaux » et « réseaux » doivent forcément exister entre les élus du conseil municipal relevant de la démocratie représentative classique et les élus de ces divers conseils (à Porto Alegre, un « partage » des tâches et des responsabilités, au demeurant évolutif, avait été établi à l'époque où ce système fonctionnait).²⁰ Aux niveaux supérieurs, départemental, régional, national, international, cette question élémentaire se pose aussi nécessairement. Et c'est probablement à ce niveau des articulations entre les formes anciennes et les formes nouvelles de démocratie, elles-mêmes forcément de type représentatif, que l'on a le plus besoin d'innovations.²¹

Je ne vois pas du tout en quoi cette question, encore une fois incontournable lorsque l'on dépasse un certain nombre d'individus, est abordée dans les approches non seulement « associative » mais également « participative » (en raison de leur nature même, la conception élitiste et la conception autonomiste ne sont pas ici concernées, quoique pour des raisons opposées : pas de participation autre que celle reconnue par les élections de représentants déjà instituées dans le premier cas, pas de représentants du tout dans le second). Elle me semble même tout simplement évacuée en raison de l'usage de formules au contenu très indéterminé. Ainsi, dans l'approche participative, « tous les individus doivent avoir l'opportunité de prendre part directement au processus délibératif décisionnel (*deliberative decision-making processes*) des communautés et des associations auxquelles ils appartiennent » (p. 55). L'auteur ajoute que « les villes, les lieux de travail, les écoles, les services de police et les syndicats, entre autres, devraient tous comporter des agoras délibératives où les décisions collectives sont prises directement par les membres de la communauté » (p. 55). Mais de quelles décisions s'agit-il ? Un partisan de la politique délibérative (au sens d'Habermas ou de Rawls) peut pleinement adhérer à l'idée de promouvoir des « agoras » débattantes et même délibératives au sens strict (donc décisionnelles), mais il faut alors aborder la question des contours précis et donc des limites de la sphère décisionnelle en question. Que les usagers d'une école, par exemple, débattent et même décident sur certains aspects de l'organisation interne de cette école plus largement qu'il n'est de coutume, paraît a priori fort sain. Qu'ils donnent leur *avis* sur sa fermeture éventuelle paraît nécessaire. Mais peuvent-ils vraiment décider de cette dernière question dans la mesure où le financement ne vient pas d'eux seuls par mais d'autres citoyens (par le biais des impôts) ? Comment le fonctionnement des services de police d'un arrondissement, pour prendre un autre exemple évoqué par FDD, pourrait-il dépendre uniquement des policiers de l'arrondissement (voire des policiers et des habitants de l'arrondissement) ? Il faut bien une politique qui tienne compte, dès le niveau municipal et évidemment jusqu'au niveau national, de données impliquant les autres services (école, hôpitaux, services sociaux, etc.) et les autres acteurs sociaux (qui paient des impôts nationaux et peuvent circuler dans l'arrondissement).

6

FDD se pose ensuite la question plus particulière mais spécialement ambitieuse du caractère à la fois anti-démocratique et injuste d'institutions se situant au niveau mondial, telles que l'OMC, le FMI et la Banque mondiale. L'exigence même de distinctions supplémentaires apparaît à nouveau ici et parfois dans le choix même de la traduction (du texte anglais original de l'article au texte français). *Global justice* est ainsi traduit par « altermondialisation », qui est certes une traduction usuelle parce qu'a priori les mouvements sociaux qui se réclament de l'une se réclame aussi de l'autre et réciproquement, du moins si on ne rentre pas trop dans les détails. Mais les deux termes ont pourtant des connotations sensiblement différentes. « Altermondialisation » fait référence d'abord à l'idée de modes de fonctionnement économique alternatifs au modèle capitaliste et néo-libéral actuel. Il peut s'agir d'une forme de capitalisme aménagé aussi bien que de nouvelles formes de socialisme, pour l'essentiel à inventer. *Global justice* renvoie en revanche d'abord à une idée éthique, celle de justice. Je n'ai pas personnellement d'idée bien ferme sur la possibilité de modèles de fonctionnement économique réellement alternatifs au capitalisme et au néolibéralisme (si on laisse de côté la rhétorique hyperbolique propre à tout militantisme) ; un peu plus de lois, par exemple, concernant la redistribution des richesses, ne faisant pas pour autant sortir ni du capitalisme ni du néolibéralisme. En revanche, je ne saurais trop abonder dans le sens de FDD ou de celui d'un auteur qu'il cite lui-même, Vandana Shiva (2005), pour souhaiter bien davantage de justice au niveau mondial, en même temps que pour stigmatiser le manque de représentativité démocratique des organismes incriminés : Banque Mondiale, Fonds Monétaire international, et même Office Mondial du Commerce. Mais je me permets de poser deux questions :

a) Les organismes en question ont-ils bien tous vocation à réparer les injustices mondiales ? Que les dirigeants de la Banque mondiale, par exemple, préfèrent des notions comme celles de « retour sur investissements » ou « croissance » (p. 62) à celles de « justice » ou de « droit » (p. 61) me paraît dans la logique du fonctionnement d'une banque, même s'il entre dans la mission de cette banque particulière de réduire la pauvreté (p. 61). Il m'apparaît également compréhensible que les États-Unis y aient le plus grand nombre de voix si, comme je le crois, ils sont les principaux bailleurs de fonds. Ce qui serait nécessaire, même si c'est très idéaliste, n'est-ce pas plutôt quelque chose comme un Tribunal international en matière de justice économique ? La Cour Pénale Internationale de justice (CPI) constitue, en d'autres domaines, un exemple de ce genre. L'OMC, qui a une vocation d'un type tout autre que la Banque mondiale puisqu'elle a parmi ses exigences, celle de faire respecter certains droits (en matière de commerce), comporte bien elle-même une instance chargée de rétablir ceux-ci, l'Organe de règlement des différends (ORD), mais chacun sait que celui-ci n'est pas doté des moyens nécessaires à l'exécution de ses décisions. On pourrait surtout plaider, comme Jacques Delors et bien d'autres après lui, pour la création d'un Conseil de sécurité économique, rattaché aux Nations Unies et ayant des ambitions plus proprement éthiques et des moyens plus étendus pour faire appliquer ses décisions.²² D'une certaine façon, ce serait plaider pour un gouvernement mondial²³ dans l'esprit, au bout du compte, du *Projet de paix perpétuelle* de Kant.

b) Ce qui rendrait les institutions existantes elles-mêmes moins injustes, même si la réduction des injustices n'était pas dans leurs objectifs spécifiques, ce serait probablement une meilleure représentation de toutes les parties concernées. Mais alors, comme je l'ai déjà suggéré, n'est-ce pas plaider *ipso facto* en faveur du régime représentatif (plus précisément : d'un régime qui soit plus véritablement représentatif, c'est-à-dire dans lequel toutes les parties concernées seraient mieux représentées, y compris si cela

devait passer par une phase d'éducation à la pleine maîtrise des processus économiques ?), à rebours des critiques formulées par FDD à l'endroit du principe de représentation (confondu dans sa typologie avec l'élitisme et même une forme particulière d'élitisme) ?

7

J'en arrive enfin à la question de la légitimité du recours à « l'action directe », impliquant éventuellement la violence, dans le cadre d'une valorisation de la politique délibérative et, du même coup, au rapport entre délibération et éthique.

A priori, même si ce qui était requis, c'était la création d'institutions nouvelles, on pourrait être aisément convaincu qu'exercer une forte pression sur les organismes en question, par exemple par des manifestations, pourrait avoir des effets bénéfiques : a) pour pousser, à long terme, à la création de nouvelles formes d'institutions, b) pour limiter, à court terme, l'injustice des décisions des organismes incriminés, c) pour exprimer des points de vue différents de celui des possesseurs des capitaux, d) pour laisser s'exprimer des acteurs nouveaux (pas forcément « représentatifs » des « sans voix » néanmoins). Je partage donc un bon nombre des points exposés par FDD (FDD ne mentionne toutefois pas la création d'institutions nouvelles) concernant les avantages d'actions directes du type « manifestations »²⁴ lors de réunions décisives des organismes incriminés ou lors de rencontres du même genre, de type G8. Mais on reste là, somme toute, avec notamment le droit de manifestation, dans le cadre de droits reconnus dans toutes les constitutions démocratiques contemporaines.

En revanche, je suis en profond désaccord sur la valorisation d'un certain type d'action directe, en l'occurrence violente (la reconnaissance de la légitimité d'une expression des affects dans le discours, sans même de justification argumentée, n'équivaut pas à la reconnaissance de la légitimité de la violence physique). Non pas par principe, mais en raison du contexte considéré ; ou plutôt : par principe mais en acceptant des entorses à ce principe, en fonction de contextes particuliers. Je partage, en effet, avec la plupart des philosophes depuis le XVIII^{ème} siècle, le principe du droit à la révolte et même du devoir de se révolter face à l'injustice, y compris par la violence et une violence qui puisse menacer la vie ou l'intégrité de personnes. Mais si ce recours à la violence paraît légitime dans le cas de dictatures qui menacent elles-mêmes jusqu'à l'existence ou l'intégrité des personnes (en Argentine ou au Chili, par exemple, à une époque récente, ou sous le joug nazi, ou au Cambodge sous les khmers rouges, etc.), il me paraît proscrit, par principe également (celui d'une nécessaire « sacralisation » des personnes) dans les cas moins directement menaçants. Je ne suis donc pas du tout l'auteur lorsqu'il s'abs tient de condamner ce qu'il appelle « les escarmouches avec la police » (*skirmishes with police officers*, p. 66), qui ne me semblent avoir de sens que dans le cadre d'une forme de guérilla, laquelle ne peut avoir elle-même de légitimité que face à des injustices du type de celles que je viens d'évoquer. Je n'ai pas de position tranchée quand il s'agit de violence n'entraînant que la destruction de biens et il faudrait procéder à des analyses cas par cas mais il m'apparaît a priori indéfendable, dans les cas évoqués (rencontres de type G8), de soutenir qu'il aurait pu être légitime de briser des vitres ou de brûler des voitures, donc de s'en prendre aux biens de simples riverains.

Or l'auteur semble ici, au contraire, tout subordonner à la « politique délibérative » entendue cette fois comme je l'entends aussi, c'est-à-dire comme mode de décision collectif pris au terme d'un échange d'arguments. Il semble, en effet, que selon l'auteur, du moment qu'il y a une délibération de qualité entre des acteurs sociaux (échanges de véritables arguments, respect du droit de chacun à s'exprimer, etc.), la décision prise est une bonne décision du point de vue de l'idéal de la politique délibérative (même si, du

point de vue de l'efficacité, elle peut s'avérer finalement mauvaise, en raison d'erreurs d'information, d'appréciation et de contingences diverses). Tout point de vue éthique transcendant la procédure délibérative elle-même semble ici absent (certains des participants peuvent défendre un point de vue qu'ils jugent éthique ; mais, selon FDD, ce n'est qu'un point de vue parmi d'autres) : toutes les « tactiques » doivent être a priori « respectées », aucun point de vue ne doit être « imposé » (p. 66). Il me semble finalement un peu inquiétant de lire que le refus de participer à l'action violente soit réduit à une question de dispositions psychologiques variables selon les individus (« ceux qui ne se sentaient pas à l'aise [*uncomfortable*] dans des actions potentiellement violentes », p. 66). On est, de ce point de vue, en plein relativisme moral sur une question qui peut pourtant toucher à l'intégrité physique même de personnes.

Il me semble, sous ce rapport, utile de revenir à la source de l'idée habermassienne de politique délibérative, non par fidélité de principe à l'égard d'un auteur (avec lequel je suis en désaccord sur bien des points), mais parce que certains des principes que celui-ci a proposés d'introduire me semblent fournir de bons points de repères dans le cas présent. L'idée habermassienne de politique délibérative prend historiquement sa source dans l'idée d'une « éthique discursive », formulée précédemment (Habermas, 1986b).²⁵ Or l'éthique discursive repose elle-même sur une sorte de « dialogisation » d'une éthique universaliste de type kantien. En formulant l'exigence kantienne de façon simple (et simplifiée), on pourrait dire que pour savoir si une action est morale lorsqu'on a quelque doute à ce sujet, on doit se demander si le comportement qu'on est enclin à adopter dans ce cas particulier pourrait être adopté dans tous les cas du même genre. C'est un principe d'universalisation, du type de celui-ci qu'Habermas appelle le principe « U ».²⁶ Habermas fait valoir, de façon convaincante et dans la continuité d'une longue tradition sensible aux illusions de la raison sur ses propres capacités (on peut sincèrement croire valide un raisonnement pourtant paralogistique), qu'il est en principe (on peut trouver des exceptions) préférable de soumettre son meilleur jugement à la discussion, celle-ci permettant probablement d'éviter sinon toutes les erreurs de raisonnement, du moins d'en éviter un certain nombre. C'est ce qu'il appelle le principe « D ».²⁷ C'est en échangeant les raisons qui nous poussent à prendre telle décision que l'on croit morale (donc en délibérant), que l'on peut espérer prendre une bonne décision, moralement parlant. Mais la délibération seule, sans l'exigence de dégager un point de vue qui pourrait être partagé par tous (et pas seulement par ceux qui sont impliqués dans le processus effectif de délibération) parce que s'appliquant a priori à tous les cas du même genre, n'a pas de valeur morale. Même des voleurs et des criminels, même des despotes et des tyrans peuvent délibérer entre eux, dans le respect des arguments de chacun et le droit de chacun à s'exprimer, concernant les bonnes décisions à prendre pour réaliser crimes ou délits privés ou publics. Cela ne fait pas de leur choix, quel qu'il soit, un choix juste.

Quand, dans l'un des exemples pris par FDD, un des participants à une délibération d'activistes dit que ce ne serait pas juste pour les riverains si les manifestants enlevaient les pavés de la rue pour s'en servir contre les policiers, il cherche à « universaliser » son jugement (ce que ne retient pas FDD comme trait distinctif remarquable) ; il l'aurait fait davantage encore s'il s'était posé la question de savoir s'il était « juste » de menacer l'intégrité physique des policiers. La préservation des gardiens de l'ordre ne doit plus être considérée comme sacrée lorsqu'on est dans les situations de dictature que j'ai évoquées, ni celle de quiconque protégeant la dictature ; ou, pour dire les choses autrement, on ne peut ni même ne doit parfois faire autrement que profaner cette « sacralité ». Mais ce n'est jamais le cas dans les situations évoquées par l'auteur de l'article ; et dans les contextes évoqués, l'intégrité physique des gardiens de l'ordre patentés vaut forcément autant que celle des membres mêmes du service d'ordre des associations protestataires (et réciproquement).²⁸

CONCLUSION

Pour conclure en quelques mots, je dirais que je suis d'accord avec Francis Dupuis-Déri concernant : 1) le caractère moralement injuste, du point de vue d'une justice mondiale, des décisions économiques prises par les grands organismes internationaux, 2) le déficit représentatif de certains de ces organismes qui devraient être représentatifs, tels que l'OMC, 3) le caractère légitime et probablement efficace de manifestations exerçant des pressions pour que ces organismes se réforment (ou que d'autres soient créés), si ce sont bien là des thèses soutenues par l'auteur. Mais je suis en désaccord avec : 1) sa conception de la politique délibérative, notamment en ce que a), la politique délibérative ne me semble pas pensable, sauf cas très restreint, sans assumer la nécessité du recours à des représentants, et en ce que b) la démocratie délibérative ne me semble pas avoir de valeur intrinsèque, mais devoir être fondée sur une éthique universaliste qui transcende les seules valeurs de la discussion argumentée ; 2) avec sa valorisation de l'action violente, laquelle valorisation me semble reposer sur une méconnaissance de cette même irréductible dimension universaliste.

BIBLIOGRAPHIE

- Benhabib, S., 2006, *Another Cosmopolitanism*, Oxford, Oxford University Press.
- Bohman, J., 2007, « Institutional Reform and Democratic Legitimacy: Deliberative Democracy and Transnational Constitutionalism », in *Rev. eur. des sc. Soc.*, T.45, n°136, p. 95-110.
- Bouvier, A., 2007 a, « Démocratie délibérative, démocratie débattante, démocratie participative », in *Rev. eur. des sc. Soc.*, T.45, n°136, p. 5-34.
- Bouvier A., 2007b, « La dialectique des relations de confiance et d'autorité au sein de la démocratie dite 'participative' et 'délibérative'. Un exemple paradigmatique », in *Rev. eur. des sc. Soc.*, T.45, 2007, n°136, p. 181-230.
- Cohen, D., 2004, *La mondialisation et ses ennemis*, Paris, Hachette.
- Gret, M. et Sintomer, Y., 2005, *Porto Alegre. L'espoir d'une autre démocratie*, Paris, La découverte.
- Habermas, J., 1986a [1983], *Morale et communication*, Paris, Cerf.
- Habermas, J. 1986 « Notes programmatiques pour fonder une éthique de la discussion » in Habermas, 1986a, pp. 63-130.
- Habermas, J. 1987 [1981], *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, T.1 et 2.
- Habermas, J., 1990 [1983], « Le droit et la force. Un traumatisme allemand », in *Ecrits politiques*, Paris, Cerf, pp. 88-104.
- Habermas, J., 1997 [1992]. *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Traduction C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard.
- Habermas, J. et Rawls, J., 1997, [1995 & 1996], *Débat sur la justice politique*, Paris, Cerf.
- Kant, I., *Projet de paix perpétuelle*, 2001 [1795], Paris, Mille et Une Nuits.
- Kapoor I., 2004, « Deliberative Democracy and the WTO », *Review of International Political Economy*, vol. 11, n.3, pp. 522-541.
- Rawls, J., 1995 [1993], *Libéralisme politique*, Paris, PUF.
- Rawls, J., 1997 [1995], « Réponse à Habermas », in Habermas et Rawls (1995), pp. 49-142.
- Rousseau, J.-J., 1964, *Œuvres complètes*. T. III. *Du contrat social. Ecrits politiques*, Paris, Gallimard, Pléiade.
- Roy, A., 2001 *Power Politics*, Boston, South End Press.
- Shiva, V., 2005, *Earth Democracy: Justice, Sustainability and Peace*, Boston, South End Press,
- Urfalino, Ph., 2007, « La décision par consensus apparent. Nature et propriétés », *Rev. eur. des sc. Soc.*, T.45, n°136, pp. 47-70
- Young, I. M., 2000, *Inclusion and Democracy*, New York, Oxford University Press.

NOTES

- ¹ « Contestation internationale contre élites mondiales : l'action directe et la politique délibérative sont-elles conciliables ? », *Les ateliers de l'éthique/The Ethics Forum*, vol.7, numéro 1, printemps/spring 2012, pp. 50-75
- ² « Global protesters versus global elites: are direct action and deliberative politics compatible », *New Political Science*, vol. 29, n°2, 2007, pp. 167-186.
- ³ Dimension abordée par FDD pp. 172-4.
- ⁴ Voir notamment Habermas (1987), T.2, p. 431-4.
- ⁵ Voir aussi, Rawls (1997), p. 63, n. 19. Bien entendu, il y a là une idéalisation de ce qui se passe dans les Parlements et les autres institutions décisionnelles des démocraties. J'évoque plus loin cette question, qui concerne toutes les assemblées délibératives, institutionnalisées ou non.
- ⁶ A fortiori paraît-il obscur de parler de la « valeur délibérative » *stricto sensu* d'attitudes de « contestation » (*confrontational action*) (p. 166).
- ⁷ Je me permets de renvoyer à Bouvier (2007a).
- ⁸ Chiffres cités par Gret et Sintomer (2005), p. 77. Le système de fonctionnement original de la municipalité de Porto Alegre s'est instauré à partir de l'arrivée au pouvoir du Parti des Travailleurs en 1988. C'est en raison de cette expérience participative exceptionnelle que les premiers Forums Sociaux Mondiaux, valorisés aussi par FDD (p. 173-4), se sont tenus à Porto Alegre (en 2001, 2002, 2003 et 2005), comme symétriques contestataires des Forums Économiques Mondiaux.
- ⁹ Voir aussi sur cette question des mandats impératifs, Burke et Guizot, entre autres auteurs. Pour d'autres références, je me permets de renvoyer à A. Bouvier (2007a), p. 12.
- ¹⁰ E.J. Sièyès, « Dire sur la question du veto royal », in *Ecrits politiques*, EAC/Gordon and Breach, Paris, 1985, p. 237-8.
- ¹¹ La hiérarchie en question est circonscrite par le contenu du mandat ou de la délégation. Cf. la *pyramide* participative à Porto Alegre.
- ¹² FDD renvoie à un texte de Sièyès différent de celui auquel se réfèrent Gret et Sintomer (« Sur l'organisation du pouvoir législatif et la sanction royale », cité p. 171).
- ¹³ Pour des références plus précises, je renvoie ici aussi à Bouvier (2007a, p. 12, n. 20).
- ¹⁴ Cf. note précédente.
- ¹⁵ Voir Cohen (2004), exemple parmi d'autres.
- ¹⁶ Sur le lien entre démocratie et éducation prise en ce sens, voir l'œuvre de John Dewey.
- ¹⁷ Pour l'analyse de la dynamique d'un débat effectif mettant en évidence ces dimensions, je me permets de renvoyer à A. Bouvier (2007b).
- ¹⁸ Voir notamment Iris Marion Young, 2000. On remarquera, par anticipation, que trouver légitime que des points de vue s'expriment discursivement sur un mode émotionnel, ce n'est pas pour autant *ipso facto* légitimer la violence physique.
- ¹⁹ Cf. Urfalino, 2007.
- ²⁰ Voir Gret et Sintomer (2005), chap. 2, « Le budget participatif » (pp. 31-64).
- ²¹ Voir, par exemple, au niveau de la construction de l'Europe, les suggestions de J. Bohman, 2007.
- ²² Cf. l'exposé de J. Delors à la banque mondiale, 4 avril 2001, à Washington. Cohen (2004), p. 249, y renvoie.
- ²³ Voir Cohen (2004), pp. 245-253.
- ²⁴ Cf. pp. 63-65
- ²⁵ Je laisse de côté la question de savoir si la politique délibérative doit en tant que telle être *fondée* logiquement sur une éthique de la discussion, comme celle de savoir si l'idée même de délibération *inclut* déjà des valeurs morales (comme celle du respect de l'autre), toutes questions abordées par Habermas dans les années 80 et 90, notamment dans ses débats avec K.-O. Apel (voir notamment Habermas, 1986a [1983], 1997 [1992]).
- ²⁶ Habermas (1986b, pp. 86-7 et 114-5) en donne un contenu sensiblement différent de celui de Kant. Habermas retient non pas l'idée d'une *application* de la norme en examen à *tous les cas* du même genre mais celle d'une *acceptation* par *tous les individus* concernés. Il est

dès lors confronté à l'objection de mêler le principe U et le principe D (cf. *infra*). Mais cette question dépasse le cadre du débat présent. Je laisse de côté également la question de l'existence possible d'exceptions dans la mise en application de tout principe d'universalisation en morale.

²⁷ Voir note précédente.

²⁸ De façon un peu curieuse mais peut-être symptomatique, FDD ne mentionne ni ne discute un article d'Habermas (1990), pourtant important pour les questions abordées puisque Habermas y traite de la question du droit de résistance et du droit à la désobéissance civile et répond au soupçon d'une filiation entre la première Ecole de Francfort, dont se réclame FDD et la bande à Baader. Habermas (1997) ne tombe sûrement plus sous ce soupçon.

**AND, I MEAN EVERY WORD OF IT:
COMMENTS ON FRANCIS DUPUIS-DÉRI'S "GLOBAL
PROTESTERS VERSUS GLOBAL ELITE: ARE DIRECT
ACTION AND DELIBERATIVE POLITICS COMPATIBLE?"**

GENEVIEVE FUJI JOHNSON
SIMON FRASER UNIVERSITY

ABSTRACT

Focusing on how recent protests centered on global economic and environmental injustices can contribute to furthering deliberative politics and realizing deliberative democracy, Francis Dupuis-Déri examines the important and historical tension between force and persuasion. However, casting protest as legitimate in the framework of deliberative politics and as serving deliberative democracy obscures its own value in endeavors to achieve social, economic, and environmental justice. Being sympathetic to Dupuis-Déri's work, I wish to make several, interrelated conceptual and practical clarifications in order to bring back to the fore the fundamental importance of protest, in terms of contributions not to deliberative politics and deliberative democracy but to public discourse.

RÉSUMÉ

À partir d'une analyse de la manière dont les actions directes s'opposent aux injustices économiques et environnementales et peuvent contribuer à faire avancer et à réaliser la politique délibérative, Francis Dupuis-Déri examine la tension historique et importante entre la force brute et le pouvoir de persuasion. Cependant, le fait de chercher à légitimer la protestation dans le cadre de la politique délibérative et comme un moyen pour les fins d'une démocratie délibérative obscurcit la valeur propre des protestations pour réaliser la justice sociale, économique et environnementale. Étant sympathique aux travaux de Dupuis-Déri, je tiens à faire plusieurs clarifications conceptuelles et pratiques en vue de ramener à l'avant-scène l'importance fondamentale des protestations, en terme de contributions non pas à la démocratie délibérative, mais au discours public.

“Polemarchus said, ‘Socrates, I guess you two are hurrying to get away to town.’
 ‘That’s not a bad guess,’ I said.
 ‘Well,’ he said, ‘do you see how many of us there are?’
 ‘Of course.’
 ‘Well, then,’ he said, ‘either prove stronger than these men or stay here.’
 ‘Isn’t there still one other possibility ...,’ I said, ‘our persuading you that you
 must let us go?’
 ‘Could you really persuade us,’ he said, ‘if we don’t listen?’
 ‘There’s no way,’ said Glaucon.
 ‘Well, then, think it over, bearing in mind we won’t listen.’”

Plato, *Republic*, trans. Bloom, 327c

“You keep on saying ‘Go slow!’
 ‘Go slow!’
 But that’s just the trouble
 ‘do it slow’
 Desegregation
 ‘do it slow’
 Mass participation
 ‘do it slow’
 Reunification
 ‘do it slow’
 Do things gradually
 ‘do it slow’
 But bring more tragedy
 ‘do it slow’
 Why don’t you see it
 Why don’t you feel it
 I don’t know
 I don’t know

You don’t have to live next to me
 Just give me my equality
 Everybody knows about Mississippi”

Nina Simone, “Mississippi Goddam,” (1964)¹

These two passages—one from a text composed more than 2,500 years ago by one of the West’s best known philosophers, the second from one of the most famous songs of the Civil Rights era written by an icon of American music—may appear incongruous at first glance. But, they share profoundly important themes not immediately obvious. In particular, they share themes of the powerful “not listening” to the powerless, and of those with power oppressing those without in terms of their fundamental interests. In this context, they both subtly invoke the

importance of direct, confrontational action over more deliberated means of persuasion when seeking substantive social and political change. They are both subversive pleas for direct action over persuasion in quests for justice.

As the character of Socrates describes at the outset of Plato's *Republic*, he and Glaucon were essentially forced to accompany the group of men to Polemarchus' home where the rest of this famous dialogue is said to have transpired. In this opening scene, we get a sense of an important tension that runs throughout the ensuing discussion of justice—a tension between physical force and reasoned persuasion. One might think that Socrates represents reason and Polemarchus (then Thrasymachus, then others) represent force. But, the tension plays out and is resolved in ways that can be quite surprising to contemporary readers who believe ardently in the justificatory potential of speech and reason. It's important to remember that justice in Plato's "ideal constitution," the *kallipolis*, is achieved only through exercising force upon both those who presently rule (and don't listen) and upon prospective rulers (i.e., the lovers of reason and wisdom). Ultimately, Socrates represents force. Force presents itself as a necessary precursor to justice and, in particular, a just *polis*. In Nina Simone's "Mississippi Goddam," we get a deeper and more urgent sense of this tension. "Why don't you see it? Why don't you feel it?" she demands with reference to the unspeakable injustice of the murder of four children in Alabama and of an activist in Mississippi. More broadly, she makes these demands with reference to the racism entrenched in the culture, society, politics, and institutions of the American South. As became clear, force (expressed in both non-violent boycotts, sit-ins, and other acts of civil disobedience as well as in violent race riots) was necessary—often tragically necessary—to bring about social and constitutional changes in the US toward ending race-based discrimination, oppression, and injustice. Suggested by both the works of Simone and Plato, the politically powerful—those with power to make publicly binding policies and laws—are often deaf and blind to profound injustice. Persuasion is ineffective where they don't listen, and tragedy can ensue where we move too slowly toward justice. As we've seen over the course of history, direct action has its own rightful and important place in the struggles toward justice, legitimacy, and empowerment for all.

Francis Dupuis-Déri (2007) examines this tension between force and persuasion in his writing on the relationship between protest action and deliberative democracy. He focuses on recent protests centering on global economic and environmental injustices and on how these protests can contribute to furthering deliberative politics and realizing deliberative democracy. Dupuis-Déri's most basic argument is that protest and direct action are legitimate on the terms of deliberative democracy and may make deliberation "freer, more equal, and just." What I find most interesting in his work is his presumably inadvertent revealing of the profound limitations of the ideal of deliberative democracy. I say "presumably inadvertent" because Dupuis-Déri does not develop what could be a very rich argument for the value of protest not in the service of deliberative democracy but toward much richer ends of justice. It's as though he sees the limitations but nonetheless wants to uphold deliberative democracy as an ideal for

political life. He thus seeks to rescue this ideal from political and practical irrelevance by recourse to asserting the value of protest and direct action in its terms. He claims that protest and direct action can provide for the resuscitation of this ideal. As it stands, his argument that protest can make contributions to achieving deliberative democracy unduly elevates the value of the latter and obscures that of the former. Casting protest as legitimate in the framework of deliberative politics and as serving deliberative democracy obscures its own value in endeavors to achieve social, economic, and environmental justice. I am sympathetic to Dupuis-Déri's work but wish to make several, interrelated conceptual and practical clarifications in order to bring back to the fore the fundamental importance of protest.

1

The first clarification relates to the nature of protest and deliberation. It's important to be clear that neither is an end in itself. Both are means to much richer ends. This essential characteristic is more obvious in protest than deliberation. In part, this is because what we know of protest is based on what we have observed over history. Protests have often been violently crushed. Protesters have often been willing to be jailed, beaten, and killed not for the protest *per se* (obviously) but for the critically important ends of social and environmental justice. Deliberative democracy, on the other hand, is largely an academic creation (see, for example, Chambers 1996, Cohen 1993, 1997a, and 1997b, Gutmann and Thompson 1996, Habermas 1995, and Rawls 1992)—a creation that has been over-theorized. Innumerable political theorists (myself included) have extensively debated the conceptual and normative minutia of the deliberative ideal (see Bohman and Rehg 1997, Freeman 2000, Gutmann and Thompson 2000, and Macedo 1999). To be sure, the ideal embodies compelling principles, derived from contemporary liberalism, that are related to the fundamental moral equality of persons. Moreover, it exemplifies the moral and political imperative that publicly binding policies be based on public reason—reason that is generally acceptable to all members of the public. These features, however compelling, do not constitute what is ultimately sought through deliberative politics and processes. Deliberative democracy refers to a decision-making ideal to govern the development of binding laws and policies for the collective existence of morally equal and free individuals. Deliberative politics refers to an idealized set of procedures and orientations to enable a specific kind of engagement of individuals seeking to develop laws and policies that are publicly justifiable. Like protest, both are means toward even richer goals, which include an end to racism, sexism, and homophobia, an equitable distribution of resources across society and societies, healthy and sustainable natural environments, and richer cultural, literary, and artistic collective tapestries.

Related is the second clarification that I wish to make. Although they may share common goals, deliberative politics and protest action are fundamentally different strategies. Epistemologically, deliberative democracy is deduced from primary principles of liberalism including equality, freedom, and public reason, whereas our understanding of protest is induced from historical social phenom-

ena directed at fighting intolerable systemic and overt inequality, exclusion, exploitation, and oppression. Deliberation is based on the presuppositions that publicly shared reasons are sufficient to cause change and that deliberators are both willing and able to articulate good reasons and, in turn, willing and able to understand, listen, and respond to them. Deliberation is also based on the presupposition of reciprocity. It is based on an assumption that procedures and orientations will facilitate fair and inclusive dialogical exchanges toward the reasoned agreement—or, better, consensus—of deliberators, thus providing justification for publicly binding laws. Protest is based on the recognition that good reasons are insufficient to cause change because those with the political power to make social, institutional, and environmental change are not willing to listen to and act on them. Moreover, protest is based on the recognition that, in the context of wide inequalities in political power, there is and can be no reciprocity. Protest assumes the obstinacy of the powerful in upholding their privilege. It assumes protracted disagreement between the powerful and powerless. Practically, the objectives of both protest and deliberation differ as well. Deliberation requires achieving inclusive and informed dialogical exchanges governed by equality and fairness. It requires deliberators to attain a high level of rationality that is directed toward consensus. Protesters seek to assert excluded perspectives, voices, and interests in the face of power. Protesters seek collective solidarity to, agonistically, make themselves heard by the politically powerful and to force change in times of urgency.

Protest rightfully picks up where deliberation leaves off. Persuasion of the kind envisioned by deliberative democrats is possible only where those they are trying to persuade are willing to listen to reason. Deliberative politics and democracy are achievable only where there is reciprocal reason-exchanging and a shared willingness to listen to and be moved the better reason. They are achievable only where those with political power listen to those over whom they exert their power. It is contingent on those who are in positions of power within policy implementation and formulation processes to incorporate into their decisions the outputs of deliberative democratic processes. Historically, those in positions of power generally don't listen where their power is at stake, where their interests may not be served. This is a reality that we see even in contemporary exercises that (ostensibly) attempt to realize principles of deliberative democracy in areas of public policy (see Johnson 2007, 2008, 2009, and 2011). From vastly different historical and cultural perspectives, both Plato and Simone speak to this reality of political power. In their own ways, they recognize the limitations of persuasion and issue calls for political action that is more forceful. Implicit in these calls is the recognition of the distinct value of confrontation in furthering the ends of justice.

The third clarification has to do with the critical importance of the motivation of the politically powerful to make social, political, economic, and environmental change through deliberative democratic means. As Dupuis-Déri writes, “the deliberative process often falls short” of its ideal (170). The passivity that Dupuis-Déri implies in his language that processes of deliberative democracy

“fall short” misplaces the problem. The consequence is to obscure problems that are not primarily with the processes but with actors engaging in and upholding these processes. More troubling is that the language suggests that these processes can be ameliorated without having to assess and address the motivations and actions of those involved in these processes and, especially, those who maintain ultimate decision-making power. Dupuis-Déri’s main argument is that protest may help to “improve the quality of deliberation and to move from an elitist deliberative regime toward a more participatory regime” (174). He argues that protest and direct action may improve deliberation in terms of 1) agenda setting, 2) enlarging participation, 3) enlarging representation, 4) disseminating information, 5) stimulating imagination, 6) pushing for action, and 7) re-opening deliberations (179-181). He is able to make this argument only by bracketing the role of powerful actors who host deliberative democratic exercises and who control the interpretation of deliberative outputs and their articulation in policy decisions. If we shift perspective toward powerful actors, who function in both broader contexts of structural social, economic, and political inequalities and specific policy contexts that are inherently unequal, we can see that deliberative democratic processes do not fall short but rather are made to fall short. In the several cases that I have studied, ostensibly deliberative democratic procedures and forums come close to meeting the requirements of the ideal, but powerful actors thwart the outputs of these procedures at the policy development and implementation stages. Dupuis-Déri, while offering an insightful account of protest, does not provide a compelling account of how it can further deliberative politics in these contexts—in these contexts where policy makers are not motivated to enlarge their agenda, include more people and perspectives, disseminate information, and push for action against their interests.

My fourth, related clarification centers on the contribution of protest—since clearly protest *does* make and *has* made important contributions. But, to what exactly? Dupuis-Déri provides scant evidence for what he purports are contributions of protest to deliberative politics and democracy. He does, however, show how protest contributes to public discourse, which is much broader than deliberative politics and deliberative democratic procedures. Protest contributes to public discourse, that is, the broad themes and specific issues discussed in traditional, popular, and alternative media, discussed in public forums by pundits, academics, and other “opinion leaders,” but also by everyday people in more private exchanges around the water cooler or at the dinner table. Public discourse is distinct from procedures and orientations of deliberative democracy either in their manifestations in stakeholder/elite negotiations or in citizen assemblies. Both kinds of collective decision-making forums can be based on principles of deliberative democracy, which we’ve seen in a diversity of contemporary policy areas. Both could contribute to a flourishing deliberative democracy, which, I should state the obvious, we haven’t seen and likely will not ever see because of the obstinacy of the politically powerful where their interests could be compromised. The contributions of protest to these deliberative forums and to deliberative democracy are profoundly limited by the willingness of powerful actors to listen and to act on what they have heard.

2

Dupuis-Déri's argument gets much more traction if posed in terms of contributions not to deliberative politics and deliberative democracy but to public discourse. Indeed, as we can see in the "Occupy" movement that is taking place across North America, protest is contributing directly to public discourse in the ways identified by Dupuis-Déri. Many of us have something to say about this movement, which began as an appeal in an alternative magazine to "occupy Wall Street" (Culture Jammers 2011). We can, from varying perspectives, connect concerns expressed by "occupiers" to our individual and collective concerns. These protests are putting onto the agenda for public discourse a broad set of issues related to the debt crisis, vast income discrepancies, gross taxation inequalities, and widespread environmental degradation. We have seen growing participation (in numbers of participants, cities, states, and provinces) and representation (of different sectors) in the movement. We can also see the disseminating information *via* traditional and new forms of media. This movement is also spurring many people's imagination to conceive of and develop alternative forms of collective existence. But the impact of this movement on actual decisions is far from clear. This movement isn't likely to improve deliberation in the formulation and implementation of policy concerning adequate social programs, a fair system of taxation, or sufficient environmental protection. The impact of this movement remains contingent on the willingness of those with decision-making power in these processes to listen to those claiming to speak for the "99%" and respond to what they've heard. In this example, we see the contributions but also the limitations of protest. Protest makes direct contributions to public discourse but makes limited to deliberative politics, procedures, and outputs. The value of protest lies in mobilizing members of the *demos* to a level of political significance at which they are able force change toward the broader ends of justice. The value of protest is not in service to deliberative democracy but in service to broader ends—especially where these ends are stymied by those who do not see or listen.

Protest is a very valuable form of political activity. It signifies expressed differences in perspectives between citizens and government, and it signifies courage on the part of citizens to stand up and voice opinions against governments that are often willing to use overwhelmingly violent force to suppress them. This civic courage is a necessary component of a healthy democracy or republic. Importantly, protest, if forceful enough and if politically significant enough, can contribute to bringing about positive change as we've seen over history where the powerful are otherwise disinclined to listen. Protest has made, and does make, valuable contributions to the ends of justice, legitimacy, and empowerment. Protest and deliberative democracy are both means to these ends. Protest has a distinct value that should be kept separate from that of deliberative democracy. My overarching concern is that Dupuis-Déri's line of argument results in the subsuming of what should be held as the distinct value of protest into the laudable but largely unattainable goals of deliberative democracy. The rich ends of protest and deliberative democracy are shared. But, in the context of profound

structural inequalities and a lack of willingness by elites to see, listen, and to be persuaded, the specific objectives of protest and direct action should stand distinct. Plato and Simone were alive to this reality. So should we be.

NOTES

- ¹ In a 1964 recording of Simone in concert, she begins this song with “And, I mean every word of it.” Toward the end of the song, she adds: “I betch ya thought I was kiddin’.” These two comments, along with the show tune characteristics of the song, give rise to a profoundly ironic feel. This irony, in turn, lends itself to the subversive nature of her performance and recording. This performance is itself an act of defiance, an act of protest, and an act of direct action, invoking the importance of defiance, protest, and direct action.”

BIBLIOGRAPHY

Culture Jammers HQ. 2011. "Occupy Wall Street: Are you ready for a Tahrir Moment?" *Ad-busters*. Vancouver.

Bohman, J. and W. Rehg (eds.). 1997. *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, Cambridge, MA: MIT Press.

Carpini, Michael X. Delli, Fay Lomax Cook, and Lawrence R. Jacobs. 2004. "Public Deliberation, Discursive Participation, and Citizen Engagement: A Review of the Empirical Literature." *Annual Review of Political Science* 7: 315-344.

Chambers, S. 1996. *Reasonable Democracy: Jürgen Habermas and the Politics of Discourse*, Ithaca: Cornell University Press.

Cohen, Joshua. 1993. "Moral Pluralism and Political Consensus." In *The Idea of Democracy*. Eds. David Copp, Jean Hampton, John E. Roemer. Cambridge: Cambridge University Press. 270-291.

———. 1997a. "Deliberation and Democratic Legitimacy." *Deliberative Democracy*, eds. Bohman and Rehg. 67-91.

———. 1997b. "Procedure and Substance in Deliberative Democracy." *Deliberative Democracy*, eds. Bohman and Rehg. 407-437.

Freeman, A. 2000. "Deliberative Democracy," *Philosophy and Public Affairs* 29 (4): 371-418.

Gutmann A. and D. Thompson. 1996. *Democracy and Disagreement*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.

———. 2000. "Why Deliberative Democracy is Different," *Social Philosophy and Policy* 17 (1): 161-180.

Habermas, J. 1995. *Moral Consciousness and Communicative Action*, Cambridge: Polity Press.

Johnson, Genevieve Fuji. 2011. "The Limits of Deliberative Democracy: Elite Motivation in Three Canadian Cases." *Canadian Journal of Political Science* 44 (1). 137-159.

———. 2009. "Deliberative Democratic Practices in Canada: An Analysis of Institutional Empowerment in Three Cases." *Canadian Journal of Political Science* 42 (3). 679-703.

———. 2008. *Deliberative Democracy for the Future: The Case of Nuclear Waste in Canada*. Toronto: University of Toronto Press.

———. 2007. "The Discourse of Democracy in Canadian Nuclear Waste Management Policy." *Policy Sciences* 40 (2):79-99.

Macedo, Stephen. 1999. *Deliberative Politics: Essays on Democracy and Disagreement*, New York: Oxford University Press.

Plato, *Republic*, trans. Allan Bloom, Chicago: Chicago University Press.

Rawls, J. 1972. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.

AGAINST LEGITIMACY

MATT JAMES
UNIVERSITY OF VICTORIA

ABSTRACT

Francis Dupuis-Déri confronts the domestication of radical ideas in his superb and stimulating essay, “Global Protestors Versus Global Elites: Are Direct Action and Deliberative Politics Compatible?”, and leads to the intriguing claim that the legitimacy of radical anti-capitalist protest rests ultimately on its internally deliberative quality. This account, however compelling as it stands in many ways, seems to give undue predominance to legitimacy claims. The problem of democracy and global capitalism today is that the global justice movement’s designated constituency does not exist as an actor, for the simple reason that the majority of its putative members have yet to accept the problem forwarded by the global justice movement. People must be convinced to join movements against corporate control, democratic weakening, and income inequality; fortifying legitimacy among the already committed does not seem to be helping.

RÉSUMÉ

Francis Dupuis-Déri aborde la domestication des idées radicales dans son superbe et stimulant article sur la compatibilité entre l’action directe et la politique délibérative. Les thèses présentées conduisent à la position plutôt étonnante que la légitimité des protestations radicales et anticapitalistes repose en fin de compte sur leur qualité délibérative interne. Aussi convaincante soit-elle à bien des égards, cette analyse semble conférer une prédominance excessive aux revendications de légitimité. Le problème actuel de la démocratie et du capitalisme mondial est que le mouvement altermondialiste n’existe pas en tant qu’acteur, pour la simple raison que la majorité de ses membres présumés n’ont pas encore saisi le problème décrié par le mouvement altermondialiste. Les gens doivent être convaincus de rejoindre les mouvements sociaux contre le contrôle des entreprises, contre l’affaiblissement démocratique et contre l’inégalité des revenus; le fait de fortifier la légitimité des revendications à des personnes déjà convaincues ne semble pas être de la plus grande aide.

At least in the global North, the domestication of once-radical ideas is pervasive across many areas of social life. Transitions from social unionism to business unionism, from community animation to “partnerships” and “capacity-building,” from social movement multiculturalism to its neoliberalized variant—in political discourse and practice, these moves and others illustrate the trend of democratic narrowing so characteristic of our era. The contemporary academy is no exception, either. Compare John Dewey’s notion of social capital as collectively harnessed knowledge in the service of egalitarian democratization to Robert Putnam’s use of the same term to describe the civic ties and trust fostered by voluntary associations.¹ Recall Carole Pateman’s emphasis on democratized workplaces as avenues to increased civic competence in light of James Fishkin’s more recent promotion of deliberative polling as issue-specific citizen education.² Indeed, also notice the frequent contemporary use of “deliberation” to characterize what amount to managed focus-group consultations among pre-designated “stakeholder” groups.³

Francis Dupuis-Déri confronts these trends in his superb and stimulating essay, “Global Protestors Versus Global Elites: Are Direct Action and Deliberative Politics Compatible?”⁴ His basic starting point is the manifold deliberative deficiencies of the core institutions of global neoliberalization. For example, powerful states at the World Trade Organization use debt and aid threats to ensure decisions favouring their interests; similarly, World Bank decision rules allocate votes proportionally based on member “shareholding,” accomplishing the same objective with starkly antidemocratic frankness.⁵ Dupuis-Déri also points out that the proffered justifications for this kind of capitalist fundamentalism are anti-deliberative themselves; the plainly stated goal is, after all, to insulate markets from the supposed irrationality of public choice.⁶

1

There is of course more to the article than this. Dupuis-Déri’s first key claim follows from his insistence that the militantly confrontational actions of global protestors are not simply tactical manoeuvres aimed at particular substantive policy ends; instead, their occupations, marches, blockades, and similarly summit-disrupting moves must be grasped as deliberative acts in their own right. They explain, publicize, and expose the devastating impact of purposefully hidden processes and decisions; and they voice the concerns of those directly affected by, but yet unreasonably excluded from, international capitalism’s myriad pseudo- and anti-deliberations, thus stimulating new currents of global imagination and discussion. Hence Dupuis-Déri’s first key claim: “confrontational action may be viewed as a means to improve the quality of deliberation and to move ... toward a more participatory regime.”⁷

This path of argument also leads Dupuis-Déri to an intriguing second claim. This claim is that the legitimacy of radical anti-capitalist protest rests ultimately on its internally deliberative quality.⁸ For Dupuis-Déri, basing confrontation on a deliberative justification makes determining its internally deliberative character crucial. Accordingly, perhaps the article’s most distinctive contribution is to

turn the classic mantra of “being the change you wish to see” into a more specific ethic of constraint for protest planning and decisions. This connection between a deliberative justification for confrontational protest and a normative insistence on protest’s internally deliberative quality establishes a usable activist bulwark against movement oligarchization, a strong riposte to accusations of mob rule, and a conceptual normative basis for building deliberative-democratic counter-publics. In these constructive ways, then, Dupuis-Déri’s attack on the democratic deficiencies of the contemporary globalization era bucks the prevailing tide and returns the notion of deliberation to its radical roots.

In its basic boldness and in its evaluative focus on internal deliberation, I also think Dupuis-Déri’s argument superior to a similar yet ultimately competing account. The competitor account is that of Archon Fung, who also argues for the deliberative legitimacy of forms of protest that are dismissed more typically as mob disruption.⁹ Fung’s particular concern is the deliberative literature’s traditional insistence on social equality as a vital prerequisite of fair deliberation, which, he argues, has made deliberation an emptily hypothetical and thus endlessly deferred goal. For Fung, the progressive deliberative democrat must figure out how to advance socially transformative deliberative ideals in manifestly unequal circumstances. So, he asks: what to do when social inequalities and elite intransigence make deliberation impossible? And like Dupuis-Déri, Fung argues that in such circumstances relatively confrontational approaches may not only be appropriate but can actually be justified as deliberative moves in their own right.

For Fung, it is deliberatively legitimate to abandon straightforwardly dialogical and discursive attempts at “persuasion” in favour of tactics more commonly associated with power politics and “coercion”—but provided that two basic conditions are met. First, standard “persuasive” avenues must really be foreclosed. Second, any departure from deliberative tactics must be calibrated so as not to exceed the deliberative shortcomings of the circumstances: abandoning the deliberative purist’s refusal to fight fire with fire shouldn’t mean going berserk at the first hint of anything less than full compliance.¹⁰ Accordingly, Fung argues that traditionally coercive tactics, such as mocking and shaming public figures or occupying public buildings, are deliberatively justified when good faith efforts at conventional deliberation have been unreasonably rebuffed, and when the departure from deliberative norms is not disproportionate to the circumstances. This, then, is Fung’s account of “deliberative activism”: an approach adapted to the here and now of the fallen present but still fully within and fully committed to advancing the deliberative tradition of the free and fair public exchange of public reasons.¹¹

So both thinkers contend that what Fung calls “coercive” rather than “persuasive” approaches may, at least potentially, be understood as principled deliberative moves whose legitimacy is to be judged and defended in deliberative-democratic terms. Where they start to diverge is when it comes to drawing the line between deliberative and non-deliberative protest. As we have seen, Dupuis-Déri argues that various direct action tactics, including not only

blockades and political trespassing, but perhaps also in some cases the destruction of property, can be deliberative acts aimed at enlarging imagination, amplifying the voices of the silenced, and prompting discussion about alternatives. When faced with antidemocratic and undeliberative forms of decision-making whose results have destructive impacts on the purposefully excluded, it may be legitimate to use militant, confrontational tactics.

But how would it be possible to tell? Fung requires deliberative activists to make good-faith deliberative efforts and then to calibrate their response to the intensity of the obstacles preventing conventional deliberation. Dupuis-Déri also considers the issue of deliberative obstacles; he argues that the rule-formation and goods-allocation processes of capitalist global governance violate the basic tenets of deliberative politics. Yet after reaching this basic judgment of anti-deliberative unfairness, Dupuis-Déri looks in a different direction. As noted earlier, what is ultimately decisive in Dupuis-Déri's account of activist deliberative legitimacy is whether the protestors' own decision-making processes are internally deliberative themselves. When facing the anti-deliberative unfairness so typical of the rule-formation and goods-allocation processes of capitalist global governance, then, "collective actions of disobedience and resistance [that] are by and large the result of a participative deliberative process [may] be seen as legitimate according to the normative framework of deliberative politics."¹²

Fung disagrees. It is not that Fung is particularly concerned to pronounce radical action illegitimate; he simply thinks that truly confrontational protest tends to cross a line, beyond which judgments of legitimacy can no longer rest on deliberative grounds. These "beyond the line" cases are precisely the ones with which Dupuis-Déri is concerned. Fung calls them cases of "incurable hostility," ones where, despite good-faith efforts at persuasion, gross inequalities of power and implacable elite opposition leave open no deliberative route—not even a deliberative activist one—to advancing deliberation.¹³ Like Dupuis-Déri, the quintessential case that Fung has exactly in mind is "The governance arrangements that set the terms of world trade and international finance among states."¹⁴ But Fung rejects Dupuis-Déri's deliberative justification for confrontational militancy. Instead, he says of the militant encounter with incurable hostility: "In this degenerative category in which deliberation is *ex hypothesi* impossible to advance, the deliberative activist becomes an activist *simpliciter*."¹⁵ Thus, for Fung the question of legitimacy in situations of incurable hostility is simply not a deliberative one. It is instead a matter of whether the protest actions employed fall into the range of "otherwise permissible political tactics" in liberal-democratic pluralism.

My sympathies here tend to lie with Dupuis-Déri. By rejecting deliberative justifications in situations of incurable hostility, Fung abandons Dupuis-Déri's internal deliberative constraint on protest planning and action. If we are on the ground of standardly "coercive" interest-group pluralism, then whatever forms of internal organization appear tactically effective or are imposed by group elites—and are "otherwise permissible"—are the ones to be used. This leaves

radicals with no internal democratic ethic at all save the rules of a liberal political system and philosophy many of them reject. Moreover, if we restrict deliberative considerations only to those situations where hostility is corrigible then we are segregating deliberative ideals away from any confrontation with the deepest injustices of our time. On this score, it is surely telling that Fung's two examples of legitimate deliberative activism involve a state-organized health consultation process in which low-income groups were under-represented and an elite university that proved stubbornly unresponsive in the face of a living wage campaign.¹⁶

2

Yet, despite these differences, Fung and Dupuis-Déri approach the question of deliberation and protest in a broadly similar way. For both, the primary task is determining legitimacy. They certainly push our understanding of deliberative legitimacy beyond the conventional focus on considering and exchanging reasons, with Dupuis-Déri going further than Fung by insisting that, in some cases, the boundaries of deliberative legitimacy are likely to lie well beyond the bounds of what are standardly permissible. But do these authors make a mistake in treating the present era's quintessential problem trika of global capitalism, democratic narrowing, and incorrigible hostility primarily from the standpoint of legitimacy?

This is not a complaint about the sub-disciplines of ethics and moral philosophy. Rather, it is about what seems to me the undue predominance of legitimacy claims in some areas of contemporary social movement politics. Claims of legitimacy are in many ways essential and inevitable. In social movement campaigns, they respond to accusations of wrongfulness and galvanize group members; they say, "the cause is just, right is on our side—we are entitled to do this." This kind of insistence is especially important in cases where the group doing the claiming is what U.S. jurisprudence calls "discrete and insular," that is, sociologically bounded and defined in ways that make oppression and marginalization all too easy and appeals to shared understandings and interests extraordinarily difficult. Classic, indisputable cases involve oppressed minorities under the thumb of determinedly unjust and intransigent majorities (as was so clearly the case for African-Americans in the Jim Crow South) and tyrannized majorities confronting police-state controlling minorities (as was so clearly the case in apartheid South Africa).

In these kinds of situations, although change is imperative, attempts at persuasion and even coercion (at least of the permissible, interest-group liberalism variety) tend to be useless. Appeals to legitimacy then become indispensable, first-order business. Departures from peaceable or normally sanctioned forms of political participation have to be justified, particularly to potential participants who may be hesitant about taking steps in unfamiliar, radical directions. So arguments of legitimacy say to group members: "join the cause; it is just; we are defending our rights."

To some extent, protestors in confrontation with global capitalism might seem to fit the bill. As Dupuis-Déri explains, they are adversely affected, silenced, and repressed. They face “exclusion, profound inequalities of power, and coercive attitudes.”¹⁷ But they also lack exactly what the social movement appeal to legitimacy in “discrete and insular” cases presumes: a clear, pre-existing sense of solidarity and belonging on whose basis other group members might be expected to move from being passively supportive bystanders to active resisters. When strong pre-existing bases of solidarity and identity among the affected make the motivation for protest clear and the identity of the oppressor certain, what really matters is fortifying the group’s determination to go beyond the normally expected and sanctioned means of complaint. Insisting on legitimacy in these cases is basic and essential.

But in the overdeveloped countries at least, this is manifestly not the situation facing global capitalism’s critics today. Except perhaps among the very tight circles of committed activists who have bonded over past experiences of police repression, there is very little in the way of pre-existing senses of identity and belonging on which to draw. The problem is not primarily one of convincing some already or incipiently constituted actor to move to an uncustomary mode of action with insistences of moral rightness. It is instead one of convincing outsiders and sceptics that there is a nest of inter-related problems—say, corporate control, democratic weakening, and income inequality—that a not-yet-existent majority must be created to fight. The core question is not about tactical legitimacy but about building support for movement objectives. And on this question, the very attitude of legitimacy that legitimacy arguments aim to instil is counterproductive.

The problem of democracy and global capitalism today is that the global justice movement’s designated constituency—“the people” in Dupuis-Déri’s essay, or the “99%” in still more recent renderings—does not exist as an actor. It does not so exist for the simple reason that the majority of its putative members have yet to accept the problem construction forwarded by the global justice movement. Constructing such an actor requires projects of democratic persuasion that reach out across multiple kinds of group lines. People must be convinced to join movements against corporate control, democratic weakening, and income inequality. Fortifying extant convictions of legitimacy among the longstanding ranks of the already committed does not seem to be helping in the key task of building strong progressive majorities.

NOTES

- ¹ James Farr, "Social Capital: A Conceptual History," *Political Theory* 32:6 (2004): 6-33. Thanks to Jim Tully for this reference.
- ² cf. Carole Pateman, *Democracy and Democratic Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970) and Bruce Ackerman and James S. Fishkin, *Deliberation Day* (New Haven CT: Yale University Press, 2004).
- ³ Christoph Görg and Joachim Hirsch, "Is International Democracy Possible?," *Review of International Political Economy* 5:4 (1998): 585-615.
- ⁴ Francis Dupuis-Déri, "Global Protestors Versus Global Elites: Are Direct Action and Deliberative Politics Compatible?," *New Political Science* 29:2 (2007) 167-186.
- ⁵ *Ibid.*, 175-177.
- ⁶ *Ibid.*, 178.
- ⁷ *Ibid.*, 174.
- ⁸ *Ibid.*, 181-184.
- ⁹ Archon Fung, "Deliberation before the Revolution: Toward an Ethics of Deliberative Democracy in an Unjust World," *Political Theory* 33:2 (2005): 397-419.
- ¹⁰ *Ibid.*, 402-404.
- ¹¹ *Ibid.*, 402.
- ¹² Dupuis-Déri, "Global Protestors," 183.
- ¹³ Fung, "Deliberation," 412.
- ¹⁴ *Ibid.*
- ¹⁵ *Ibid.*, 404.
- ¹⁶ *Ibid.*, 407-409.
- ¹⁷ Dupuis-Déri, "Global Protestors," 177.

DÉMOCRATIE OU OLIGARCHIE ? QUELQUES RÉFLEXIONS SUR NOTRE SITUATION POLITIQUE ACTUELLE.

MARTIN BREAUGH
YORK UNIVERSITY

RÉSUMÉ

L'article de Francis Dupuis-Déri commenté ici et qui tente de réconcilier l'action directe avec la théorie délibérative pose un certain nombre de questions. En premier lieu, pourquoi concéder aux théories libérales un contenu démocratique alors que ces théories démontrent plutôt une mise à l'écart de l'agir collectif démocratique. En ce sens, les régimes libéraux ne sont pas tant élitistes que profondément oligarchiques. Une fois cette précision apportée au débat, il est possible de lire l'article de F. Dupuis-Déri comme opposant deux visions distinctes du monde, l'une émanant de l'extension du marché économique à toutes les sphères de la vie et l'autre exigeant un monde plus égalitaire. La question du populisme devient alors essentielle pour bien comprendre les raisons qui motivent à dépeindre un groupe comme étant violent et anti-démocratique. Il importe ainsi de bien nommer les phénomènes et, en particulier, de comprendre la nature oligarchique des régimes libéraux pour légitimer les actions directes.

ABSTRACT

My comments on Francis Dupuis-Déri's paper, that tries to reconcile direct actions with deliberative theory, raises a number of questions. First, I wonder why the paper concedes any democratic substance to liberal theories, as these theories have repeatedly rejected all kinds of democratic collective action. In this sense, liberal regimes are not as much elitists as they are oligarchic. Once this clarification is made in the debate, it becomes possible to read F. Dupuis-Déri as contrasting two distinct visions of the world, one encouraging the expansion of the market in all spheres of life and the other demanding a more egalitarian world. The question of populism then becomes essential in trying to understand the reasons why a group is portrayed as being violent and anti-democratic. It is therefore important to properly name these types of phenomena and, in particular, to understand the nature of oligarchic liberal regimes if one wishes to bring legitimacy to direct actions.

Aristote nous rappelle que l'étonnement marque le début de l'enquête philosophique. En lisant l'article de Francis Dupuis-Déri, qui tente de réconcilier l'action directe dans un contexte démocratique avec la théorie politique délibérative, je n'ai pu justement m'empêcher de ressentir un certain étonnement. Qu'il soit nécessaire de trouver une caution théorique forte (la théorie délibérative) pour justifier et légitimer l'action politique collective en démocratie en dit long sur l'état de la pensée et de la pratique démocratiques aujourd'hui. En effet, que reste-t-il de véritablement démocratique dans des sociétés au sein desquelles l'action directe du nombre se réduit à celle du « spectateur impartial »¹ ? Ou encore : que penser de la qualité démocratique des sociétés qui, face à l'action directe, déploient massivement les soi-disant « forces de l'ordre », créent des enclos et des périmètres de sécurité tout en adoptant, en pleine opacité, des décrets permettant la suspension des droits civiques les plus élémentaires² ?

F. Dupuis-Déri connaît bien ces questions. Au fait, elles sont au cœur de son travail intellectuel et militant déjà depuis plusieurs années³. Et on peut comprendre la stratégie intellectuelle et militante en arrière-plan du présent travail : contester la légitimité politique des institutions clefs de la globalisation néolibérale et fonder la légitimité de l'action directe en ayant recours à une théorie démocratique à laquelle peuvent aisément adhérer même les acteurs et les penseurs élitistes. Comme le souligne bien l'auteur, la théorie délibérative se décline en plusieurs variantes, allant du plus oligarchique au plus démocratique. Or, pour dire les choses sans ambages, je ne crois pas qu'il soit nécessaire de légitimer l'action directe des groupements altermondialistes en montrant la qualité démocratique de leur délibération et cela, même dans la perspective d'un contraste opposant les groupes altermondialistes au déficit démocratique des instances de la « gouvernance » néolibérale. Ces instances sont oligarchiques et ne peuvent être considérées comme démocratiques. Je crains que la démonstration qu'effectue F. Dupuis-Déri dans cet article renforce l'idée reçue que le régime libéral demeure, malgré la captation des places et des fonctions politiques par des élites, malgré l'économie politique des média d'information, malgré la financiarisation du capitalisme, et j'en passe : donc que cette démonstration renforce, disais-je, l'idée que le régime libéral demeure malgré (presque) tout, démocratique. Car ce n'est pas la délibération qui confère une légitimité à l'action politique directe en démocratie. L'agir collectif direct est *en soi* légitime en démocratie ; c'est la substance même de la vie en démocratie et ce, nonobstant les idées qui peuvent motiver l'action : radicales-démocratiques, libérales, autoritaires, nationaux-socialistes, etc. Comme le soutient Cornélius Castoriadis, le régime démocratique, en ce qu'il se donne ses propres normes en « toute connaissance de cause », est celui du risque et de la tragédie : « dans une démocratie, le peuple *peut* faire n'importe quoi – et doit savoir qu'il ne *doit pas* faire n'importe quoi »⁴. Pour étayer ma position, je souhaite montrer le caractère oligarchique du régime libéral et ensuite expliquer le rôle joué par la question de la capacité politique du nombre dans le discours antidémocratique des oligarques d'Athènes à nos jours. Je souhaite aussi invoquer le « problème » actuel du populisme afin d'illustrer en quoi il existe un large consensus aujourd'hui sur la

supposée incapacité politique du nombre qui sous-tend le règne des oligarques. Pour conclure, je discuterai des tâches politiques et intellectuelles qu'exige notre situation politique.

LE CARACTÈRE OLIGARCHIQUE DU RÉGIME LIBÉRAL

Dans la mesure où la théorie délibérative permet « la défense et la promotion des principaux principes moraux du libéralisme, soit la liberté, l'égalité et la justice »⁵, les tenants de celle-ci peuvent opérer une critique interne du régime politique libéral. C'est dire que la critique des instances de la « gouvernance » néolibérale à partir de la théorie délibérative relève, somme toute⁶, d'une critique interne du libéralisme. En tant que telle, elle demeure trop généreuse à l'égard du régime libéral, car elle suppose l'existence d'un souci pour la démocratie au sein du libéralisme. Or, à travers ses institutions, ses pratiques et son histoire, les forces libérales ont constamment cherché à encadrer, voire à neutraliser, les énergies démocratiques. Un survol même rapide de ces trois dimensions de l'expérience libérale dévoile l'inimitié libérale pour la démocratie. D'une part, le régime représentatif libéral est fondé sur des principes formulés explicitement dans le but de réserver l'exercice du pouvoir politique au petit nombre⁷. D'autre part, sur le plan des pratiques politiques libérales, la création des partis politiques reste une tentative de canaliser et d'encadrer les énergies démocratiques déclenchées par l'extension progressive du suffrage aux XIX^{ème} et XX^{ème} siècles⁸. Enfin, l'histoire du régime politique libéral repose aussi sur l'écrasement du mouvement social et démocratique, comme en témoigne l'édification de la III^e République française sur les ruines de la Commune de Paris de 1871⁹ ou encore celle de la République de Weimar sur la liquidation sociale-démocrate de la Révolution conseilliste allemande¹⁰.

Critique trop généreuse donc et qui tend aussi à contribuer à une analyse déformée de notre situation politique. Plutôt que de concéder l'existence d'une conception élitiste de la délibération qui marquerait nos institutions politiques (institutions qui seraient, dès lors, démocratiques malgré leur caractère élitiste) pourquoi ne pas tout simplement affirmer la nature oligarchique du régime libéral ? Après tout, la délibération, même élitiste, semble être radicalement absente de nos institutions dites « démocratiques ». Qui aujourd'hui soutiendrait le caractère délibératif de l'actuel Parlement canadien¹¹ ou encore celui des décisions prises à l'été 2011 par la Communauté Européenne afin de sortir de la crise de la dette publique en Grèce ou en Italie¹² ? Lorsque l'auteur affirme que le néolibéralisme nous offre « une démocratie à deux volets », soit une « politique élitiste » et une « démocratie des consommateurs où la liberté et l'égalité des individus reposent sur l'ouverture et l'élargissement du “libre marché” mondial » (p. 58), c'est difficile d'y comprendre autre chose qu'une « oligarchie libérale »¹³, c'est-à-dire un régime au sein duquel le petit nombre gouverne en laissant le grand nombre s'affairer à un consumérisme quasi illimité.

Le recours à la notion ancienne d'oligarchie me semble donc pertinent pour comprendre notre situation politique. Jacques Rancière explique que le régime libéral est, dans les faits, un État de droit oligarchique, c'est-à-dire un régime au

sein duquel le pouvoir des oligarques est « limité » par les « libertés individuelles » et la « souveraineté populaire »¹⁴. Dans une optique semblable, j'ai montré ailleurs qu'il existe une configuration politique moderne, composée du régime représentatif, des partis politiques et des grandes bureaucraties, qui réussit à préserver l'exercice du pouvoir aux détenteurs de titres particuliers à gouverner¹⁵. Le régime représentatif privilégie les gentilshommes « vertueux » dont la richesse est signe précisément de la « vertu » nécessaire pour l'exercice du pouvoir politique¹⁶. Quant aux partis politiques, ils favorisent le militant exemplaire capable d'assurer une organisation politique concrète¹⁷ alors que les grandes bureaucraties mettent de l'avant les experts de l'administration publique, détenteurs de la science administrative ou juridique, capables de façonner les politiques publiques et d'assurer la mise en application de ces mêmes politiques. Évidemment, les dirigeants d'aujourd'hui peuvent cumuler les titres à gouverner. Chose certaine, ceux qui n'ont comme titre à gouverner que l'absence de titre n'exercent pas le pouvoir.

CAPACITÉ POLITIQUE DU NOMBRE ?

L'article de F. Dupuis-Déri contribue à une meilleure compréhension d'un des enjeux clés de l'importance de la domination des oligarques : la question de la capacité politique du grand nombre. À travers une analyse du fonctionnement délibératif de certains groupements altermondialistes, l'auteur constate « l'aptitude politique des gens "ordinaires" et sans statut privilégié, non seulement de décider, par la délibération, d'entreprendre des actions conflictuelles, mais aussi, ce qui est encore mieux, de se doter d'une structure délibérative » (p. 69). Ce constat n'est pas anodin, car, de Platon¹⁸ à Henry Kissinger¹⁹, les détracteurs de la démocratie ont cherché à dénigrer, voire à nier, la capacité politique du nombre. La centralité de la question de la capacité ou de l'incapacité politique du nombre apparaît clairement lorsque l'on considère le sens premier du mot « démocratie » à ses origines grecques. Josiah Ober soutient que l'analyse philologique et historique du mot *demokratia* dévoile que celui-ci n'est pas le règne des « foules ignorantes » ni vraiment le règne d'une seule composante de la cité, le *dèmos*. À Athènes, *demokratia* est bien plutôt le régime politique de la « capacité » du grand nombre « de faire des choses »²⁰ et le régime de l'action collective. Dès lors, soutient J. Ober, le *demokratia* est précisément ce qui permet l'émergence d'un espace public et commun puisqu'il marque l'avènement d'une puissance collective capable d'agir dans et sur le social-historique. Attaquer la capacité politique du nombre, c'est donc travailler à empêcher l'existence d'un « commun » au sein duquel tous peuvent agir.

Malgré tout ce qui nous sépare de la démocratie athénienne, il me semble que l'enjeu fondamental de la question de la capacité politique du nombre demeure inchangé, car elle porte aujourd'hui aussi sur l'existence ou non d'une sphère commune ou publique. Ici encore les travaux de F. Dupuis-Déri sont précieux pour comprendre cet enjeu. Sans verser dans le manichéisme, il se dégage clairement de cet article une lutte entre deux *Weltanschauungen* politiques radicalement opposés. D'une part, les institutions « légitimes » de la globalisation néolibérale participeraient à l'édification d'un « monde au-delà de la politique »²¹

régulé par et pour le marché mondial²². D'autre part, les groupements altermondialistes luttent pour l'avènement d'une société plus libre, plus égalitaire et plus solidaire. En ce sens, on peut dire que face à l'extension sans fin du marché, donc du privé, ces groupements cherchent à faire du commun et à créer une scène commune sur laquelle le nombre pourrait avoir prise sur le réel. L'action directe des groupements altermondialistes est légitime, non pas parce qu'ils délibèrent démocratiquement, mais parce qu'ils luttent pour l'existence d'une vie commune et pour les conditions de possibilité d'une véritable interrogation sur les finalités de la vie collective. La position anti-politique des tenants de la globalisation néolibérale se vérifie de manière tangible à chaque fois qu'un périmètre de sécurité est érigé ou à chaque fois que des arrestations massives se font lors de manifestations essentiellement pacifiques. Il y a une véritable « haine de la démocratie » chez les tenants de l'ordre néolibéral. La montée de la brutalité policière et l'extension du recours à des pratiques politiques comme l'émeute doivent aussi être comprises dans l'optique de cette haine propre aux oligarques soucieux de préserver le monopole des titres et des fonctions.

LE POPULISME ET LE NOMBRE

Les débats actuels entourant la montée du populisme ici et ailleurs illustre bien les efforts considérables déployés par les oligarques de tout acabit afin d'empêcher l'émergence d'un « commun ». En effet, les professionnels du populisme et les critiques du populisme partagent une même « image du peuple » : « celle des foules ignorantes impressionnées par les mots sonores des « meneurs » et menées aux violences extrêmes par la circulation de rumeurs incontrôlées et de frayeurs contagieuses »²³. Pour les uns comme pour les autres, il s'agit de renouer avec l'image platonicienne du peuple démocratique comme « foule dangereuse », ce qui a pour effet de renforcer « l'idée que nous n'avons pas d'autre choix »²⁴ que d'accepter le règne de l'oligarchie et donc l'absence d'une sphère publique de l'action collective. Les présuppositions des pratiquants et des détracteurs du populisme renforce la domination du petit nombre et participent à la lutte contre la création d'un espace public. C'est ainsi que le populisme « masque et révèle en même temps le grand souhait de l'oligarchie : gouverner sans peuple, c'est-à-dire sans division du peuple ; gouverner sans politique »²⁵.

UNE TÂCHE POUR LA PENSÉE POLITIQUE AUJOURD'HUI

Dans ce contexte, il y a une véritable urgence pour ceux qui, comme F. Dupuis-Déri et moi-même, pensent du côté de la démocratie. En effet, il me semble impératif d'entreprendre aujourd'hui un effort de clarification conceptuelle des choses politiques. Cet effort doit commencer par la désignation des phénomènes politiques par leur nom propre. Par exemple, un régime politique qui refuse l'action directe, qui met en place des institutions qui reposent sur l'exclusion du nombre et qui confère l'exercice de la puissance étatique au petit nombre est, quoi qu'il en dise de lui-même, oligarchique. S'il choisit de se qualifier de démocratique, il incombe au chercheur de critiquer et de déconstruire les opérations mystificatrices.

Je l'ai déjà souligné : les travaux de F. Dupuis-Déri s'inscrivent, depuis longtemps déjà, dans cette logique de clarification conceptuelle et de refus du « démocratisme » ambiant²⁶. Mais pourquoi n'a-t-il pas poursuivi cette tâche dans le présent article ? Plus encore, pourquoi cède-t-il sur l'essentiel, à savoir sur la qualité démocratique du régime libéral alors que c'est précisément le talon d'Achille des libéraux ainsi qu'un enjeu capital dans la lutte sans fin qui oppose la démocratie à l'oligarchie ? Face à des instances manifestement antidémocratiques, on se demande pourquoi un penseur-militant comme F. Dupuis-Déri n'ait pas rigoureusement refusé d'accorder aux oligarques de notre monde l'étiquette démocratique.

NOTES

- ¹ Raymond Boudon, *La compétence morale du peuple*, Paris, Fondapol, 2010, p.25.
- ² Comme cela a été le cas pendant la réunion du G-20 à Toronto à l'été 2010.
- ³ Cf. Francis Dupuis-Déri, "L'esprit anti-démocratique des fondateurs de la "démocratie" moderne", *Agone*, 22, 1999, 93-113 et "G20 : n'attendez plus les barbares, ils sont là!", *Le Devoir*, 29 juin 2010, A7.
- ⁴ Cornelius Castoriadis, *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe 2*, Paris, Seuil, 1986, p.370.
- ⁵ Francis Dupuis-Déri, « Contestation internationale contre élites mondiales : l'action directe et la politique délibérative sont-elles conciliables ? », *Les ateliers de l'éthique*, vol. 7 no. 1, printemps 2012, pp. 53-54
- ⁶ Tout en reconnaissant que les penseurs actuels de la délibération démocratique s'inscrivent dans le courant libéral, F. Dupuis-Déri a remis en cause l'idée que la théorie délibérative soit exclusivement libérale dans « Démocratie délibérative : héritage libéral ou anarchiste ? » paru dans un ouvrage collectif réalisé conjointement en 2009. Cf. Martin Breugh et Francis Dupuis-Déri, *La démocratie au-delà du libéralisme. Perspectives critiques*, Outremont, Athéna Éditions, 2009, p.159-183.
- ⁷ Bernard Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Champs-Flammarion, 1996, p.125.
- ⁸ Moisei Ostrogorski, *La démocratie et les partis politiques*, Paris, Seuil, 1979.
- ⁹ Alain Badiou, *La Commune de Paris. Une déclaration politique sur la politique*, Paris, Les conférences du Rouge-Gorge, 2003, p.7.
- ¹⁰ Jean-Paul Musigny, *La révolution mise à mort par ses célébreurs, même. Le mouvement des conseils en Allemagne 1918-1920*, Paris, Nautilus, 2001.
- ¹¹ Sur le caractère autoritaire et anti-démocratique de l'actuel gouvernement fédéral, voir Christian Nadeau, *Contre Harper. Bref traité philosophique sur la révolution conservatrice*, Montréal, Boréal, 2010.
- ¹² Pour le cas de l'Italie, cf. les nombreux articles parus dans le quotidien italien *La Repubblica*, notamment : Federico Rampini, "Il Tesoro Usa scende in campo, poi la BCE commissaria il Cavaliere", 6 août 2011, p. 1 ; Anais Ginori, "Roma paga il prezzo della sua politica instabile, l'euro così rischia la fine", 8 août 2011, p. 9 ; Andrea Tarquini, "Berlino e Parigi in pressing «Roma attui le misure annunciate» e la BCE accetta di comprare BTP", 8 août 2011, p. 2 ; Anais Ginori, "«Ma commissariare l'Italia è l'unico modo di aiutarla»", 9 août 2011, p. 9 ; Anais Ginori, "Alta tensions a Parigi: Sarkozy scende in campo", 11 août 2011, p. 9.
- ¹³ Cf. Cornelius Castoriadis, *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe 4*, Paris, Seuil, 1996.
- ¹⁴ Jacques Rancière, *La haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique, 2005, p. 81.
- ¹⁵ Cf. Martin Breugh, *L'expérience plébéienne. Une histoire discontinuée de la liberté politique*, Paris, Payot, 2007, pp. 175-183.
- ¹⁶ Bernard Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, p. 156.
- ¹⁷ Cf. Roberto Michels, *Political Parties*, New York, Dover, 1959.
- ¹⁸ Platon, *La République*, Livre VIII et *Les lois*, Livre III.
- ¹⁹ Cf. Charlie Rose, « An Interview with Henry Kissinger », *The Charlie Rose Show*, 3 février 2011, (disponible : <http://www.charlierose.com/view/interview/11450>).
- ²⁰ Josiah Ober, "The Original Meaning of "Democracy": Capacity to Do Things, not Majority Rule", *Constellations*, Vol. 15, No 1, 2008, p.7. Je traduis.
- ²¹ Cf. Pierre Manent, *A World Beyond Politics? A Defense of the Nation-State*, Princeton, Princeton University Press, 2006.
- ²² Cf. Guido Carandini, « L'esilio della politica » dans *La Repubblica*, 26 août 2011, p.33.
- ²³ Jacques Rancière, "Non, le peuple n'est pas une masse brutale et ignorante", *Libération*, 3 janvier 2011.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Jacques Rancière, *La haine de la démocratie*, p.88.

²⁶ Sur la notion de “démocratisme”, cf. André Vachet, “La démocratie : l’étrange destin d’une “idée-voyou”. Quelques jalons d’une histoire et sa suite”, dans Marie-Blanche Tahon (dir.), *Démocratie. Idéologie. Socialité. Autour de l’oeuvre de Roberto Miguelez*, Ottawa, Éditions de l’Université d’Ottawa, 2007, p.11-30.

« L'ARGUMENT DE LA VITRINE CASSÉE EST LE MEILLEUR DU MONDE MODERNE » RECONSIDÉRER LES RAPPORTS ENTRE L'ACTION DIRECTE ET LA POLITIQUE DÉLIBÉRATIVE

FRANCIS DUPUIS-DÉRI¹
UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

RÉSUMÉ

Dans ce texte, je réponds aux commentaires et aux critiques qui ont été adressées à mon texte de 2007 qui mettait en rapport l'action directe et la démocratie délibérative. Je concède que j'ai fait preuve d'un peu trop d'optimisme, en particulier dans un cadre politique libéral, à vouloir chercher dans ce face-à-face une voie permettant de déboucher sur un dialogue. Je reprends certains des commentaires qui me permettent de distinguer plusieurs formes de débats publics et de les pluraliser, pour faire place à des publics et des voix discordantes, dont un public anarchiste, qui par des actions directes revendique une voix égale aux autres publics.

ABSTRACT

In this paper, I respond to comments and criticisms that have been addressed to a paper I have published in 2007 that articulated direct action and deliberative democracy. I concede that I was a little too optimistic in seeking through this confrontation a path that would lead to a dialogue, especially in a liberal political context. I uptake some of the comments that help me in distinguishing many forms of public debate and pluralizing public spaces, in order to make way for discordant public and voices, and in particular an anarchist public that claims, with the help of direct action, an equal voice with others.

La position pacifique est acceptée sans question, alors que les partisans de tactiques plus agressives sont mis sur la défensive. Nous devons renverser les termes du débat, en raison de la gravité de la situation à laquelle nous faisons face et considérant la nature des systèmes de domination et d'oppression auxquels nous nous opposons et, reconnaissant le besoin urgent d'une intensification de nos luttes, nous devons commencer à nous demander si la non-violence peut être justifiée.

Tammy Kovich, suite au Sommet du G20 à Toronto, juin 2010²

Ce court essai propose d'approfondir et d'élargir la réflexion engagée dans un premier texte, publié aux États-Unis en 2007 et repris ici en version française par la revue *Les ateliers de l'éthique*, dans le cadre d'un débat qui intègre plusieurs commentaires critiques. En plus de réagir à certaines critiques qui m'ont été adressées, je profite de l'occasion pour approfondir certains problèmes que j'avais évoqués très rapidement dans le premier texte, où j'adoptais une attitude qui me paraît aujourd'hui trop optimiste quant aux possibilités de délibérations rationnelles et raisonnables entre l'élite libérale et ses opposants les plus radicaux. Avec une régularité qui ne se dément pas, l'élite refuse la délibération avec les subalternes, sans nul doute par souci de protéger des privilèges ainsi qu'un statu quo qui les reconduit indéfiniment. Avec une même régularité, l'élite considère que son système injuste est en réalité juste et raisonnable. Dans le passé et aujourd'hui encore, des actions coordonnées et même des lois perpétuent le sexisme et le racisme, ainsi que bien d'autres injustices et inégalités. Ces actions et ces lois sont considérées comme acceptables et « raisonnables », ou encore nécessaires pour « préserver l'ordre public », par des instances comme la Cour suprême ou des académies scientifiques³. Il me faut reconnaître que dans mon texte de 2007, j'ai surestimé l'intention des plus puissants à écouter les voix des subalternes et à agir en conséquence⁴, alors que j'aurai dû plus clairement « relativiser la capacité de la “politique délibérative” à infléchir les raisons du plus fort⁵ ». Par ailleurs, il ne faut peut-être pas tant insister sur l'importance des débats philosophiques au sujet de la légitimité des processus décisionnels dans la mesure où le plus urgent est plutôt de favoriser la constitution d'un acteur collectif contestataire, qu'il soit ou non favorable à la délibération, mais qui puisse constituer une force politique ayant la capacité d'influer sur le réel⁶. Et plus que les délibérations formelles, c'est peut-être précisément quand le « peuple » se constitue ainsi en acteur politique collectif et contestataire qu'il y a de la démocratie⁷.

La mobilisation étudiante contre la hausse des droits de scolarité et pour l'accessibilité gratuite à l'éducation qui a émergé au Québec durant l'hiver 2012 et qui, au moment d'écrire ces lignes, se prolonge tout au cours d'un printemps déjà fort avancé, offre un contexte particulièrement stimulant pour réfléchir à nouveau aux rapports entre l'action directe et la délibération publique. Les élites politiques et médiatiques elles-mêmes ont martelé qu'il ne saurait y avoir de délibération avec des groupes qui pratiquent « la violence » ou qui à tout le moins ne la dénoncent pas. « Je vais m'asseoir et je vais discuter avec des gens qui ont

clairement condamné le recours à la violence », a ainsi déclaré la ministre de l'éducation⁸. Il faut dire que cette mobilisation étudiante exceptionnelle pour le Québec quant à son ampleur, sa durée et son dynamisme, a été ponctuée de diverses actions directes de perturbation, dont le saccage de bureaux de ministres, des locaux d'établissements d'enseignement, le blocage d'entrées de bâtiments publics et privés ainsi que leur occupation, le déversement de briques sur des voies du métro de Montréal, le déroulement de bannières, de très nombreux graffiti, et même des affrontements défensifs ou offensifs avec les forces policières. La répression policière a par ailleurs été brutale, avec pour conséquence des blessés graves en grand nombre, dont au moins un étudiant qui a perdu un œil, et plus de 2 600 arrestations (en date du 30 mai 2012).

Après 10 semaines d'une mobilisation qui a compté jusqu'à 200 000 étudiantes et étudiants en grève, il n'y avait toujours pas de délibération publique formelle à laquelle participeraient les protagonistes. Dans une ultime tentative d'avoir accès à la table de négociation, la CLASSE (Coalition large de l'Association pour une Solidarité Syndicale Étudiante — ASSÉ) a finalement déclaré en congrès qu'elle « condamne la violence physique délibérée contre des personnes sauf dans les cas de légitime défense », tout en condamnant du même souffle « la violence policière et institutionnelle » et en maintenant qu'elle défend « activement le principe de désobéissance civile et les actions qui en relèvent, sans s'en dissocier ». Ces résolutions adoptées en congrès n'ont pas été suffisantes pour convaincre la ministre qui, par la suite, a exigé en plus que la CLASSE annonce et respecte « une trêve » de 48 heures dans ses actions de perturbation, ce à quoi la CLASSE a répondu que cela allait de soi, puisqu'il n'y avait aucune action de la sorte prévue dans les jours suivants. En conséquence de quoi, la ministre a finalement accepté de rencontrer une délégation étudiante qui comptait quatre membres de la CLASSE, pour les exclure des discussions quelques heures plus tard, sous prétexte de grabuge dans une manifestation. Il s'agissait là, bien évidemment, d'un calcul politique de la part du gouvernement, puisque la CLASSE sera quelques semaines plus tard appelée à nouveau à la table des discussions.

Cette lutte politique et rhétorique vient rappeler un principe central de la philosophie libérale politique et morale, à savoir que la violence citoyenne serait incompatible avec l'expression publique d'une pensée raisonnable (orientée vers le bien commun) et rationnelle (qui accepte le meilleur argument). C'est ainsi que selon les principaux promoteurs de la « démocratie délibérative », au premier chef Jürgen Habermas, la violence citoyenne rend nécessairement illégitime tout processus de décision politique ; a contrario, un processus de prise de décision politique doit nécessairement être non-violent pour être légitime. À noter qu'ici, la « violence » citoyenne peut apparaître bien anodine aux yeux d'un observateur qui replacerait ces actions dans le cadre d'une histoire de l'humanité ponctuée de guerres, de révolutions et même de génocides. La philosophie libérale n'est pas qu'une position théorique : de concert avec la police, de nombreux membres de l'élite politiques des régimes libéraux contemporains ne manquent pas une occasion pour identifier comme « violence inacceptable » des fumigènes. Lors de la grève étudiante, l'utilisation de fumigènes dans le métro de Montréal

a même offert l'occasion aux autorités pour porter des accusations d'avoir « incité à craindre des activités terroristes ». La « violence » militante dont il est ici question fait référence à des actions collectives comme les manifestations, mais aussi les actions plus perturbatrices et même turbulentes, y compris des occupations, des blocages, du sabotage et de la destruction de propriété privée ou public, et même des affrontements avec des forces policières sous forme de bousculades ou de jets de divers projectiles. Pour leur part, les agents des forces de l'ordre qui manient contre des manifestantes et manifestants des gaz irritants, des balles de caoutchouc et des matraques, et qui procèdent à des arrestations, sont félicités pour leur utilisation d'une « force nécessaire ». Or selon la théorie de l'éthique délibérative, ce rejet de la violence citoyenne même anodine serait essentiel pour que puissent se dérouler un véritable processus délibératif, et la répression policière n'est pas tant problématique qu'un dernier mais nécessaire recours pour pacifier l'espace public.

Plus spécifiquement, la politique libérale délibérative privilégie un processus de décision collective où primera la force du meilleur argument, dans une perspective de défense et de promotion du « bien commun », en respect des principes de liberté et d'égalité. Rappelons que selon Habermas et d'autres, il s'agit là d'un idéal régulateur. Cette « situation idéale de parole » est imaginée comme un idéal contrefactuel de légitimité, ou pour le dire autrement, un modèle que les régimes politiques devraient internaliser pour prétendre sérieusement à la légitimité.

Or les exemples, parmi d'autres, de la grève étudiante au Québec en 2012, du mouvement altermondialiste ou encore du mouvement des suffragettes en Grande Bretagne au début du XX^{ème} siècle rappellent que les rapports entre la « violence » militante et la politique délibérative sont sans doute plus complexes que ne le laissent entendre les énoncés de principes bien intentionnés, selon lesquelles toute violence citoyenne est toujours inacceptable dans un processus politique rationnel et raisonnable.

MOUVEMENTS SOCIAUX ET DÉLIBÉRATION BLOQUÉE

Malgré l'affirmation exprimée à répétition par les philosophes libéraux et les élites politiques selon qui la violence militante est incompatible avec la délibération, il est pourtant possible d'avancer au contraire que les mobilisations collectives des mouvements sociaux peuvent participer d'un processus délibératif et contribuer à l'amélioration de la qualité de la délibération.

Premièrement, des mobilisations militantes peuvent être nécessaires pour forcer le début d'une délibération⁹. La philosophe Melissa Williams rappelle qu'il y a deux motifs importants qui encouragent les élites à inviter des groupes exclus à participer à une délibération, soit « le désir d'être juste » (point de vue idéaliste) et « le besoin d'apaiser le conflit pour éviter les coûts qui en découlent »¹⁰ (point de vue matérialiste). Anna Marie Drake souligne dans sa thèse de doctorat sur les mobilisations sociales et la délibération que si l'élite « veut se protéger contre des défis sérieux et éviter des actions de protestation encore plus

perturbatrices, elle a dès lors une raison pratique pour écouter les arguments des contestataires »¹¹.

Cette dernière considération rejoint la pensée politique d'Emmeline Pankhurst, dirigeante des suffragettes en Grande-Bretagne au début du XX^{ème} siècle, qui a déclaré que « l'argument de la vitrine cassée est le meilleur du monde moderne »¹², en référence à l'action de centaines de suffragettes qui ont fracassé en mars 1911 des dizaines de vitrines dans les rues commerciales de Londres. Suite à leur arrestation, une des prisonnières dira, à ce sujet : « Nous avons tout essayé — les manifestations et les assemblées — et cela n'a rien donné. Nous avons essayé les manifestations, et maintenant au moins nous avons brisé des vitres. J'aimerais en avoir brisé plus encore. Je ne suis pas du tout repentante. »¹³ Dans les années qui vont suivre, les suffragettes vont aller encore plus loin, organisant par centaines des incendies et des attentats à la bombe. Emmeline Pankhurst rappelait d'ailleurs que toutes les avancées politiques associées à la liberté en Grande Bretagne « ont été marquées par la violence et la destruction de la propriété. En général, l'avancée a été marquée par la guerre, qui est appelée "Glorieuse". Parfois par des émeutes, perçues comme moins glorieuses mais à tout le moins efficaces. »¹⁴ Les mobilisations turbulentes sont un des moteurs importants du développement du droit dans les régimes libéraux, qui se prétendent fondés sur la justice, la liberté et l'égalité.

Ce qui est vrai pour le régime libéral en général est aussi vrai pour les processus délibératifs, à savoir que les mobilisations sociales sont parfois nécessaires pour lancer une délibération et s'assurer qu'elle soit de qualité, c'est-à-dire que les différentes voix se fassent bien entendre.

À la « force du meilleur argument » s'oppose donc souvent dans l'espace public l'argument de la force, qui semble à première vue incompatible avec un processus délibératif rationnel et raisonnable, mais qui en fait oblige les élites à délibérer, et donc à finalement être attentives à la force du meilleur argument.

Les mobilisations sociales peuvent en fait influencer positivement sur les processus délibératifs d'au moins 7 façons (comme je l'expliquais en détail dans mon texte de 2007) : en plus de (1) provoquer une délibération sur un sujet jusqu'alors ignoré des élites et du public, les mobilisations militantes peuvent (2) élargir la participation à la délibération en forçant l'intégration directe de nouveaux protagonistes (3) ou accroître la représentation de catégories sociales jusque là marginalisées ou exclues, (4) disséminer de l'information et attirer l'attention sur des arguments, (5) stimuler l'imagination et élargir le spectre de solutions possibles, (6) pousser les élites ou les autres forces sociales à l'action, (7) bloquer une décision injuste et relancer la délibération, soit au sujet des décisions et de leurs effets.

Mais que faire quand les forces en présence ne veulent pas réellement délibérer ? C'est une situation très probable lorsque le mouvement social est trop faible pour attirer l'attention, et pour être considéré comme un acteur social sérieux et respectable. C'est aussi une situation probable si l'élite est si puissante et arrogante

qu'elle pense ne pas avoir de temps à perdre pour discuter de ses décisions, qu'elle peut de toute façon imposer sans que la contestation ne puisse réellement l'embêter¹⁵. Ou encore quand l'élite et un mouvement social n'ont finalement en partage aucun principe commun, et ne peuvent donc jamais s'entendre sur une définition de la liberté et de l'égalité, ou sur ce que représente le bien commun. C'est le cas des élites réunies à huis clos lors de grands sommets internationaux associés au néolibéralisme et à la mondialisation du capitalisme (Sommets du G8, G20, de l'Organisation mondiale du commerce [OMC], de la Banque mondiale et du Fonds monétaire international [FMI]) et des anarchistes anticapitalistes qui se mobilisent pour perturber ces événements. Dans de telles situations, peintes ici à grands traits, il n'y a tout simplement pas les prérequis pour l'atteinte des conditions minimales nécessaires pour une délibération raisonnable où chaque parti accepte d'entendre les arguments des autres et où chacun accepte de répondre à l'appel du bien commun, plutôt que de s'en tenir à la défense de son intérêt propre et à rien d'autre.

À noter que plusieurs constatent dans le régime libéral un problème au sein de l'élite politique, qui est « souvent sourde et aveugle à l'injustice profonde », comme le souligne Genevieve Fuji Johnson, qui ajoute : « [L]a persuasion est inefficace quand ils ne veulent pas écouter »¹⁶. Anna Marie Drake se préoccupe pour sa part des phénomènes d'exclusion des processus délibératifs, qui constituent selon elle la raison principale pour prendre au sérieux les mobilisations militantes dans le cadre de la théorie de la politique délibérative. Elle propose le concept de « protestation-comme-délibération » pour désigner les mobilisations par lesquelles s'expriment les « difficultés auxquelles les contestataires font face en tentant de persuader les délibérants de prendre leurs raisons (plus) au sérieux »¹⁷. Elle poursuit sa réflexion, pour constater que les élites libérales ont tendance à identifier très facilement des mouvements sociaux comme étant trop « radicaux », ce qui du coup mine profondément la légitimité de leur parole et de leurs arguments, auxquels il n'est même plus important de porter attention car ils apparaissent irrationnels et déraisonnables. Si un compromis est finalement atteint entre les élites et le mouvement social, c'est sans doute que les élites seront parvenues à coopter des modérés reconnus et présentés comme des interlocuteurs raisonnables par les élites, qui pour leur part n'auront pas cédé sur l'essentiel, et n'auront pas participé de bonne fois à la délibération¹⁸. Au final, les radicaux seront encore exclus, y compris les anti-esclavagistes pendant longtemps au XIX^{ème} siècle, les suffragettes au début du XX^{ème} siècle et les anarchistes au XIX^{ème} et au XX^{ème} siècles. C'est aussi ce qui est survenu lors de la grève étudiante de 2005 au Québec, alors que la CASSÉ (Coalition de l'Association pour une solidarité syndicale élargie) a été exclue des négociations en étant associée à la « violence ». C'est encore ce qu'a tenté le gouvernement lors de la grève de 2012, en excluant la CLASSE des négociations, sous prétexte qu'elle ne condamnait par la « violence » mais dans les faits parce qu'elle revendiquait la « gratuité scolaire ». De la sorte, l'élite et ses alliés cherchent à protéger leurs politiques ou à préserver le statu quo.

DISTINGUER LA DÉLIBÉRATION DES DÉBATS PUBLICS ET DISTINGUER LES PUBLICS

À quoi bon alors réfléchir à la politique délibérative à partir d'un idéal régulateur, telle la « situation idéale de parole », si le libéralisme tel qu'il est exercé jusqu'à aujourd'hui ne laisse place qu'aux rapports de force et aux conflits entre classes et intérêts divergents et même opposés, ce qui n'autorise rien de plus que des marchandages éventuels et des compromis négociés ? Les considérations philosophiques au sujet de la théorie de la politique délibérative pensée comme processus exempt de conflictualité seraient dès lors, dans les faits, inutiles à la compréhension des dynamiques politiques, nécessairement agonistiques ; la justice, les droits, la liberté et l'égalité seraient à réfléchir dans une perspective de la sociologie politique des mouvements sociaux, plutôt qu'à partir de la théorie de la politique délibérative¹⁹.

Or même dans les situations de blocage sans grand espoir de voir les partis s'engager de bonne foi dans un processus délibératif, il est possible, à mon avis, d'identifier les mobilisations militantes comme un facteur qui accroît la qualité des délibérations publiques (et par le fait même, de justifier certaines actions directes à travers une approche délibérative, sans toutefois en épuiser le sens), et cela de deux façons.

DÉBATS PUBLICS

Premièrement, les mobilisations sociales provoquent souvent un débat public, ce qui ouvre la voie à une délibération formelle. Alban Bouvier²⁰ a en effet raison de distinguer d'une part la délibération, qui implique l'idée d'une discussion en vue d'une décision, du simple débat public d'autre part, soit une discussion sans nécessairement de décision au final. Or les mobilisations militantes peuvent provoquer un débat public, même si une délibération n'est pas toujours possible en raison du rapport de force. Ce débat embrassera d'ailleurs sans doute plusieurs enjeux, en premier lieu la question portée par le mouvement social, mais aussi la légitimité du mouvement lui-même et de ses stratégies et de ses tactiques. Ce débat participe d'une réflexion collective qui peut mener à une volonté de délibérer, au sens défini plus haut, c'est-à-dire de s'engager dans un échange plus formalisé d'arguments en vue d'une prise de décision collective. Ainsi, les mobilisations militantes et le débat public qu'elles provoquent peuvent participer d'un processus que Martin Blanchard nomme « proto-délibératif », soit de manœuvres et de coups de force dans des « contextes politiques qui auraient une *structure* non délibérative », en raison d'inégalités et de rapports de domination. La « proto-délibération » désigne cette phase entre le débat public et la délibération, où les forces en présence sont engagées dans des mobilisations et des actions favorisant « la mise en place des contraintes délibératives à un niveau formel », comme par exemple « la circulation d'informations et de contre-informations, de même que sur l'usage du pouvoir et de contre-pouvoirs », comme l'intégration dans le processus délibératif d'arbitres ou de médiateurs, ou d'autres partis, « mais toujours à travers des finalités délibératives »²¹.

ESPACE PUBLIC OPPOSITIONNEL

Deuxièmement, il importe de préciser que dans une société donnée, il n'y a pas qu'une seule délibération possible. Plusieurs espaces délibératifs peuvent se côtoyer, parfois en se chevauchant ou en s'opposant. De même, il y a plusieurs publics, selon les divisions de la société libérale en catégories et en classes sociales. Il faut être attentif à cette pluralité lorsque l'on réfléchit à la complexité des rapports entre les mouvements sociaux et la politique délibérative.

Il y a fort à parier que plusieurs des mobilisations militantes sembleront toujours problématiques et incompatibles avec une délibération légitime dans une perspective élitiste, où l'espace délibératif légitime est celui des élites élus (parlementaires, par exemple) ou nommées (les juges, par exemple) qui prétendent représenter l'ensemble de la société civile. C'est ce que rappelait Anna Marie Drake lorsqu'elle questionnait les motivations des élites à considérer comme raisonnables et rationnels les arguments exprimés par des mouvements sociaux radicaux. Mais le problème est encore plus important lorsque les élites excluent a priori des catégories ou des classes sociales de la délibération en dépeignant celles-ci comme étant irrationnelles et déraisonnables. C'était bien sûr ce que les élites masculines pensaient de l'ensemble des femmes au XX^{ème} siècle, lorsque les suffragettes revendiquaient le droit de vote.

C'est à ce problème auquel font écho les réflexions de la sociologue Lucia Sagradini, qui explique que « l'espace public bourgeois, habermassien, est non seulement l'espace qui est le réceptacle de ceux qui ont l'usage de la parole et de la "bonne parole" ; mais aussi celui de la visibilité des acteurs. Est reconnu ce qui fait partie et marque son appartenance à cet espace public bourgeois. Le propre des milieux populaires est de ne pas pouvoir apparaître, de ne pas être reconnu dans ces formes mêmes d'existence. Il y a ainsi une souffrance provoquée par l'absence de visibilité [...] des minorités exclues socialement. »²² Certes, cette interprétation d'Habermas est sans doute injuste. Habermas distingue entre les délibérations informelles qui comptent, en principe, toutes les voix qui peuvent s'exprimer, et les délibérations formelles qui touchent plus spécifiquement les décisions politiques et législatives. Il n'y a donc pas chez Habermas de désir d'exclure les subalternes de la délibération informelle, bien au contraire, et la délibération formelle ne doit pas être contrôlée par la bourgeoisie. Habermas reconnaît d'ailleurs comme un problème le fait que l'espace public des régimes libéraux contemporains soit de plus en plus sous le contrôle d'entreprises privées, en particulier dans le secteur des médias²³, qui n'ont pas intérêt à accorder une entière crédibilité à des idées et des arguments qui contestent le système.

Cela dit, le commentaire critique de Lucia Sagradini évoque le problème des paroles discréditées aujourd'hui parce que trop « radicales », au nombre desquelles les paroles anticapitalistes, et donc antibourgeoises et antilibérales. Toujours en référence aux théories d'Habermas, Lucia Sagradini explique que « [c]et espace public bourgeois est de fait occupé par l'État et non par le rebelle [issu des classes sociales subalternes]. De fait, il y existe donc une exclusion des couches

sociales qui ne peuvent saisir ce mode bourgeois d'expression et de politique, et qui n'ont pas non plus les moyens d'y participer. Il est donc un espace qui ne peut pas accueillir ou recueillir les expériences venues des sphères oppositionnelles. »²⁴ Le problème est d'autant plus important quand la version élitiste de la politique délibérative prévaut, c'est-à-dire quand seule une petite élite participe à la délibération officielle, soit à la cour suprême, au parlement ou au G8.

Mais dans une perspective associative ou participative de la délibération, l'évaluation mérite sans doute d'être nuancée. Les concepts de « public subalterne » de Nancy Fraser, ou d'« espace public oppositionnel » d'Oskar Negt, permettent de mieux saisir cette complexité, dans la mesure où les débats publics, la proto-délibération et la délibération elle-même peuvent avoir lieu non pas au sommet du système (telle une délibération élitiste), mais dans de multiples espaces où s'expriment la voix de catégories ou de classes sociales subalternes, parce que dominées, exploitées, marginalisées ou exclues.

Le sociologue Alexander Neumann résume ainsi la pensée d'Oskar Negt au sujet de l'espace public oppositionnel, un concept qui semble pouvoir englober celui de « publics subalternes » de Nancy Fraser : « il s'agit de l'amorce d'un espace public [...] qui recueillerait les expériences vécues de tous les acteurs (femmes, migrants, jeunes, dissidents), amorce observée lors des révolutions des conseils, en Mai 68 et dans des mouvements sociaux beaucoup plus récents. L'espace public oppositionnel critique ainsi les limitations sociales étroites dans lesquelles l'espace public bourgeois continue à se débattre, et qui s'arrête aux portes des entreprises, de la famille, des Ministères et des mass médias. »²⁵ Oskar Negt rappelle que l'espace public formel (Habermas) officiel et l'espace public oppositionnel (Negt) exercent l'un sur l'autre une influence, malgré leurs différences en termes de principes, de pratiques et de critères d'inclusion et d'exclusion. Celles et ceux qui participent à l'espace public oppositionnel ont souvent conscience que l'espace public « bourgeois » leur est fermé, y compris ses arènes de délibérations formelles et informelles. Cette exclusion touche à la fois les membres des publics subalternes, ainsi que leurs discours, c'est-à-dire leurs idées et leurs arguments. Negt précise : « Nous ne devons pas nous borner à faire participer les masses aux décisions politiques, nous contenter de les informer, et de les pousser à s'engager ; il s'agit plutôt de voir que l'enjeu central de la libération de soi nécessite un « espace public prolétarien » autonome, susceptible de porter cette libération »²⁶.

Y A-T-IL UN PUBLIC ANARCHISTE ?

En reprenant le concept de « public subalterne » de Nancy Fraser, on peut se demander s'il n'y a pas un public « anarchiste »²⁷ ? Ce public serait composé d'individus et de groupes qui défendent et pratiquent une forme de politique délibérative « horizontale » car non hiérarchique, et qui refuse de prendre en considération les élites dont les intérêts ne peuvent être légitimement intégrés aux considérations relatives à un véritable bien commun. Il y a de très nombreux groupes militants qui pratiquent ainsi la délibération comme processus décisionnel (voir les exemples des groupes d'affinité, de la Convergence des luttes

anti-capitalistes [CLAC] et des communautés autonomes Zapatistes, discutés dans le premier texte).

Mais au-delà de ces arènes délibératives qui prennent place dans un cadre militant, il est possible de penser qu'il y a un « contre-public anarchiste », comme il y a selon Nancy Fraser des contre-publics selon « le sexe, la race et la classe. » Ces publics ont évidemment des frontières floues et poreuses, et se chevauchent parfois. Selon la politologue Kathy E. Ferguson, les « anarchistes se comprennent certainement eux-mêmes comme étant largement exclus des espaces publics hégémoniques, et développent des arènes discursifs dynamiques pour créer leurs propres sphères de contre-public [...] où émergent des idées et où elles sont mises en circulation. »²⁸ Ce contre-public anarchiste peut inclure les anarchistes de diverses tendances ainsi que leurs alliés et sympathisants.

Ainsi compris, les actions de mouvements sociaux radicaux, comme les anarchistes qui se mobilisent de manière turbulente contre les grands sommets officiels, peuvent ne jamais participer de la délibération formelle officielle, mais tout de même provoquer un vaste débat public (au sujet de la « violence », par exemple), et en même temps encourager des débats ou des délibérations au sein de contre-publics, y compris au sein du public « anarchiste ». La « violence » militante est aussi une manière de s'exprimer dans l'espace public, à l'endroit des « autres ». Selon l'anthropologue Jeffrey S. Juris, par ailleurs engagé dans des mobilisations anarchistes en Europe et aux États-Unis, il s'agit dans le cadre de ces mobilisations d'une « violence performative » qui exprime une volonté ou un désir de défier l'adversaire, soit l'État ou le capitalisme mondialisé. Souvent identifiée comme irrationnelle par les élites, cette « violence performative » exprime en fait des idées et des valeurs, et participe de la constitution d'un acteur collectif « radical » dans l'espace public²⁹. Ainsi, la « violence » militante peut avoir comme effet de constituer un sujet politique, et d'en délimiter les contours. Et c'est une fois que ce sujet se sera constitué et se sera reconnu qu'il y aura en son sein des processus délibératifs.

Les délibérations formelles ou informelles, dans les groupes militants et dans les espaces publics subalternes, y compris entre anarchistes, pourront porter sur le bien commun, et sur les meilleures stratégies et tactiques pour l'obtenir. Même la « violence » militante sera à nouveau un objet de délibération, puisqu'il sera aussi question de réfléchir collectivement la légitimité des stratégies et tactiques retenues, entre autres en fonction de leur efficacité anticipée. Le type d'action collective et individuelle retenu sera d'autant plus légitime, selon les normes de la théorie de la politique délibérative, que la décision sera le résultat d'une délibération.

CONCLUSION : AU-DELÀ DE LA DÉLIBÉRATION

En résumé, j'ai essayé de discuter dans ce texte et dans celui de 2007 sur le même sujet, de la difficulté ou même du refus de la philosophie politique libérale de reconnaître que la « violence » des mouvements sociaux pouvait être non seulement compatible avec la politique délibérative, mais parfois même néces-

saire pour lancer une délibération et en assurer un déroulement juste et équitable. Ce faisant, j'ai voulu expliquer (dans le premier texte) que si c'est la délibération qui fonde la légitimité politique d'un processus collectif de prise de décision, les partisans de la politique délibérative devaient accepter au moins deux situations conflictuelles : (1) lorsque les institutions officielles ne pratiquent pas la délibération, elles deviennent des cibles légitimes d'actions collectives pour les forcer à s'engager dans un processus délibératif avec les contestataires ; (2) lorsque des mouvements sociaux ont recours à des actions de perturbation impliquant une certaine « violence », il ne faut pas les critiquer sans avoir évalué si la décision de ce type d'actions est le résultat d'un processus délibératif, et donc d'un processus décisionnel légitime (à l'inverse, des mouvements sociaux peuvent imposer à leurs « troupes » la non-violence, mais de manière autoritaire et coercitive, avec un service d'ordre par exemple, ce qui contrevient aux critères de légitimité de la politique délibérative et participative). Ainsi, les mobilisations des mouvements sociaux « radicaux » peuvent et devraient être intégrées dans la théorie libérale de la politique délibérative, même lorsqu'il ne s'agit pas d'un « activisme délibératif » qui se veut « loyal » aux principes délibératifs et au système libéral³⁰.

Je cherchais en quelque sorte à réconcilier la Théorie critique de l'École de Francfort de la deuxième génération, soit le modèle délibératif d'Habermas, avec des préoccupations propres à la génération précédente de la Théorie critique, à laquelle participait Herbert Marcuse et qui prenait très au sérieux les actions les plus turbulentes menées par les mouvements sociaux progressistes et radicaux, de type libertaires. Enfin, je reste convaincu qu'il importe d'un point de vue normatif de porter attention aux pratiques internes des forces contestatrices, et à leur mode d'organisation et leur processus de prise de décision (au-delà de l'impact possible des actions manifestantes sur les délibérations officielles, ou qui ont cours dans « l'espace public »). Cet effort nous aide, précisément, à comprendre quel est l'esprit politique de ces actrices et ces acteurs. Cette démarche, motivée par un désir de débattre avec des philosophes libéraux, m'a sans doute amené à accorder trop de bonne intention aux élites libérales, et à investir trop d'espoir dans la théorie libérale de la politique délibérative.

Dans ce second texte, j'ai tenté de prendre une distance critique plus grande à l'égard du libéralisme et des élites libérales, pour réfléchir à la pertinence d'intégrer néanmoins les mobilisations sociales dans le cadre théorique de la politique délibérative. Cette réflexion, stimulée par les commentaires critiques exprimés au sujet de mon premier texte, m'a amené à distinguer notamment l'impact des mobilisations sociales sur les débats publics et les proto-délibérations, plutôt que sur les délibérations elles-mêmes, mais aussi et surtout de développer mes propos au sujet de la multiplicité des délibérations et des arènes de délibération. Contrairement à ce que pouvait laisser entendre mes propos dans le premier texte, je pense ici qu'il ne faut pas seulement réfléchir aux rapports entre l'élite et les mouvements contestataires comme un face-à-face qui pourrait éventuellement aboutir à une délibération entre ces deux partis. Il faut plutôt prendre conscience de la multiplicité des rapports sociaux, c'est-à-dire com-

prendre les processus délibératifs comme étant influencés et survenant dans des rapports directs entre les élites et les mouvements sociaux, mais aussi filtrés et traduits par les médias, et enfin dans des rapports complexes entre les différents espaces publics et les différents publics.

Enfin, il m'importe de conclure en rappelant l'évidence : la valeur des mouvements sociaux et de l'action directe ne doit pas nécessairement ni toujours être évaluée selon les critères de la politique délibérative, et encore moins selon les critères de la rationalité libérale et de sa définition du « bien commun ». La justice, la liberté et l'égalité, mais aussi la solidarité, peuvent être défendues par des actions collectives et individuelles qui ne s'inscrivent pas dans un processus délibératifs et qui n'en ont pas la prétention³¹ ; et les capacités de mobilisation d'un mouvement social ne dépendent pas toujours de ses pratiques délibératives³². Il peut être tout à fait légitime pour des mouvements sociaux, y compris évidemment pour des anarchistes, de refuser par principe de participer à toute délibération qui implique de discuter avec des élites politiques, économiques ou culturelle, ou des représentants des classes dominantes de systèmes injustes (capitalisme, racisme, patriarcat)³³. Dans un communiqué, un Black Bloc déclarait ainsi : « Nous ne cherchons pas à trouver une place au sein des discussions entre les maîtres du monde, nous voulons qu'il n'y ait plus de maîtres du monde³⁴ ».

C'est d'ailleurs le principal problème de la théorie libérale de la politique délibérative, à savoir de croire qu'une délibération peut être juste dans un « monde injuste »³⁵ et dominé par des maîtres, élus ou non. Plusieurs des « publics subalternes » savent qu'il n'y a rien à attendre du libéralisme, et donc rejettent l'idée qu'il puisse y avoir une délibération rationnelle et raisonnable au sujet du « bien commun » avec l'élite libérale. On préfère alors définir la démocratie comme l'exercice par le peuple ou la plèbe de sa capacité d'agir, y compris par les mobilisations collectives et l'insurrection. Cette « démocratie sauvage » ou cette « expérience plébéienne » qui ouvre une « brèche » dans l'ordre social³⁶ apparaît souvent aux yeux des élites, y compris aux yeux des philosophes libéraux, comme une action spontanée et plutôt irrationnelle. Or les études sociologiques démontrent que bien souvent, des discussions et des délibérations informelles ou formelles ont eu lieu dans le peuple, avant qu'il ne passe à l'action³⁷.

NOTES

- ¹ Je tiens à remercier vivement Martin Blanchard, qui a eu l'idée d'organiser un débat autour de mon premier texte sur le sujet et qui m'a partagé ses réflexions lors de longues et passionnantes discussions, et aux personnes qui ont bien accepté de se prêter au jeu du commentaire critique : Alban Bouvier, Martin Breough, Genevieve Fuji Johnson, Pierre Hamel et Matt James.
- ² Tammy Kovich, «Marching with the Black Bloc: "Violence" and movement building», Tom Malleson, David Wachsmuth (dir.), *Whose Streets? The Toronto G20 and the Challenges of Summit Protest*, Toronto, Between the Lines, 2011, p. 163 (traduction libre).
- ³ Moya Lloyd, «Radical democratic activism and the politics of resignification», *Constellations*, vol. 14, no. 1, 2007, p. 141-142.
- ⁴ Voir le texte de Genevieve Fuji Johnson.
- ⁵ Voir le texte de Pierre Hamel.
- ⁶ Voir le texte de Matt James.
- ⁷ Voir le texte de Martin Breough.
- ⁸ Lisa-Marie Gervais, «La CLASSE de plus en plus isolée : La FEUQ et la FECQ condamnent désormais clairement les actes de violence», *Le Devoir*, 19 avril 2012, p. A8.
- ⁹ J'avais déjà expliqué ce fait dans le premier texte, mais il m'apparaît important ici de développer mon argumentaire.
- ¹⁰ Melissa Williams, «The Uneasy Alliance of Group Representation and Deliberative Democracy», Will Kymlicka, Wayne Norman (dir.), *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford: Oxford University Press, 2000, p.143 (traduction libre).
- ¹¹ Anna Marie Drake, *Constructing Democratic Space: Inclusion, Efficiency, and Protest in Deliberative Theory*, Kingston (Ontario), département de science politique, Queen's University, thèse de doctorat, 2008, p. 305 (traduction libre).
- ¹² Emmiline Pankhurst, *My Own Story*, Londres, Eveleigh Nash, 1914, p. 218 (traduction libre).
- ¹³ Emmiline Pankhurst, *ibid.*
- ¹⁴ Emmiline Pankhurst, *ibid.*
- ¹⁵ Si je l'avais mentionné trop rapidement dans mon premier texte, Genevieve Fuji Johnson et Pierre Hamel ont raison de me rappeler que les élites ne veulent très souvent tout simplement pas délibérer, et que les discussions prennent plutôt la forme de négociation et de marchandage, plutôt que d'une délibération. Martin Breough me rappelle même que dans un régime libéral, l'élite politique est en fait une oligarchie (que je nommerais pour ma part une « aristocratie élue »).
- ¹⁶ Voir le texte de Genevieve Fuji Johnson publié dans ce numéro, réf. p.103-111
- ¹⁷ Anna Marie Drake, *Constructing Democratic Space: Inclusion, Efficiency, and Protest in Deliberative Theory*, Kingston (Ontario), département de science politique, Queen's University, thèse de doctorat, 2008, p. 238 (traduction libre).
- ¹⁸ Anna Marie Drake, *Constructing Democratic Space...*, p. 238 et suiv.
- ¹⁹ Voir les commentaires de Pierre Hamel à ce sujet dans son article publié dans ce numéro.
- ²⁰ Voir les commentaires d'Alban Bouvier publiés dans ce numéro, ainsi que son article « Démocratie délibérative, démocratie débattante, démocratie participative », *Revue européenne des sciences sociales*, vol. 45, no. 136, p. 5-34. Voir aussi le commentaire de Genevieve Fuji Johnson dans ce numéro.
- ²¹ Martin Blanchard, « Les théories délibératives en pratique : la participation des Autochtones à la réforme des institutions canadiennes », Marie Garrau, Alice Le Goff, *La Reconnaissance : perspectives critiques*, Coll. Le Temps Philosophique, Université Paris Ouest Nanterre La Défense, 2009, pp. 226, 243 et 245.
- ²² Lucia Sagradini, « Subjectivités rebelles, démocratie sauvage, espace public oppositionnel », *Variations : Revue internationale de théorie critique*, no. 12, 2008, p. 33.
- ²³ Stéphane Haber, « Un espace public néocapitaliste ? Habermas, un demi-siècle après », *Variations*, no. 16, 2012.

- ²⁴ Lucia Sagradini, « Subjectivités rebelles, démocratie sauvage, espace public oppositionnel », p. 30.
- ²⁵ Alexander Neumann, « Le courant chaud de l'École de Francfort », *Variations : Revue internationale de théorie critique*, no. 12, 2008, p. 13-14 ; voir aussi Lucia Sagradini, « Subjectivités rebelles, démocratie sauvage, espace public oppositionnel », *Variations : Revue internationale de théorie critique*, no. 12, 2008, p. 28.
- ²⁶ Oskar Negt, *L'espace public oppositionnel*, Paris, Payot, 2007, p. 38.
- ²⁷ À noter que le concept de « contre-public » de Nancy Fraser est repris par d'autres pour discuter des réseaux anarchistes, dont Michael Schmidt, *Cartographie de l'anarchisme révolutionnaire*, Montréal, Lux, 2012, p. 22 et Kathy E. Ferguson, « Anarchist counterpublics », *New Political Science*, vol. 32, no. 2, juin 2010.
- ²⁸ Kathy E. Ferguson, « Anarchist counterpublics », *New Political Science*, vol. 32, no. 2, juin 2010, p. 195 (traduction libre).
- ²⁹ Jeffrey S. Juris, « Violence performed and imagined: Militant action, the Black Bloc and the mass media in Genoa », *Critique of Anthropology*, vol. 25, no. 4, p. 414-416.
- ³⁰ Archon Fung, « Deliberation before the revolution: Toward an ethics of deliberative democracy in an unjust world », *Political Theory*, vol. 33, no. 2, 2005, p. 402.
- ³¹ Voir les commentaires de Genevieve Fuji Johnson dans ce numéro.
- ³² Voir les commentaires de Matt James dans ce numéro.
- ³³ Anna Marie Drake, *Constructing Democratic Space...*, p. 312-313.
- ³⁴ Un Black Bloc est un regroupement de manifestantes et manifestants qui s'habillent et se masquent tout en noir, par assurer leur anonymat. Voir le communiqué « Pourquoi nous étions à Gênes », in F. Dupuis-Déri (dir.), *Les Black Blocs*, Montréal, Lux, 2003 (1^{ère} éd.), p. 178.
- ³⁵ Archon Fung, « Deliberation before the revolution: Toward an ethics of deliberative democracy in an unjust world », *Political Theory*, vol. 33, no. 2, 2005.
- ³⁶ Miguel Abensour, « "Démocratie insurgeante" et institution », Martin Breugh et Francis Dupuis-Déri (dir.), *La démocratie au-delà du libéralisme : Perspectives critiques*, Montréal, Athéna-Chaire Mondialisation, citoyenneté et démocratie, 2009, p. 185-193 ; Martin Breugh, *L'expérience plébéienne : Une histoire discontinue de la liberté politique*, Paris, Payot, 2007.
- ³⁷ Naomi Rosenthal, Michael Schwartz, « Spontaneity and democracy in social movements », *International Social Movement Research*, vol. 2, 1989, p. 33-59 ; James Scott, *La domination et les arts de la résistance*, Paris, Amsterdam, 2009.

DOSSIER

NORMATIVITY AND NORMATIVE PSYCHOLOGY

MAURO ROSSI

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

The normative domain is typically defined as the domain of what *ought to be* or what *ought to be done*, and contrasted with the descriptive domain, i.e. the domain of what *is*. This characterisation should perhaps not be taken too literally. On the one hand, the normative domain is quite large: it includes not only the concept of “ought”, but other *deontic* concepts such as “duty”, “right”, “obligation”, “permission”, as well as *evaluative* concepts such as “good”, “bad”, “admirable”, “disgusting”, etc. On the other hand, the normative domain includes not only *thin* concepts, i.e. concepts that have only a normative dimension (e.g. “right”, “wrong”, “good”, “bad”), but also *thick* concepts, i.e. concepts that have both normative and descriptive dimensions (e.g. “courageous”, “cruel”, “kind”). (See Ogien and Tappolet 2008)

Be as it may, it is clear that the normative discourse pervades our lives, our individual behaviour and thoughts as well as our interactions with other people. It is thus unsurprising that the normative has received increasingly greater attention by the philosophical community in the last few years, up to the point where normativity has become a central subject of philosophical inquiry. This new centrality is certainly due to the importance of the questions that normativity poses – both meta-ethical (e.g. What is normativity? What is the meaning and function of normative concepts? Are there normative facts? How can we have epistemic access to such facts?) and substantial (e.g. What are our duties? What things are valuable?). Yet, it has also been favoured by a shift in the very way of philosophical theorising. In contrast with the traditional “armchair” methodology, the last decade has seen an increasing collaboration between philosophy and more empirically oriented disciplines, which has allowed philosophers to approach old debates with new instruments and data. Within this general context, the emergence of an empirically-oriented form of normative psychology – a discipline that can be seen as an outgrowth of moral psychology – has brought new attention to questions at the intersection between psychological and normative questions. The aim of this dossier published by *The Ethics Forum* is to present some contributions within this growing field of research.

One traditional area of normative psychological research is the one concerned with the issue of moral responsibility. The first two articles of this volume be-

long to this area. Gary Watson's "Responsibility and the limits of evil: Variations on a Strawsonian theme" (1987) is a classic article in the field and is here translated for the first time in French by Aude Bandini. As the title suggests, Watson's starting point is Peter Strawson's seminal work on moral responsibility. In "Freedom and Resentment" (1962), Strawson attempts to reverse the standard account of the concept of moral responsibility. While it is rather common to think that there is an intimate connection between the judgment that one individual is morally responsible and the disposition to treat that individual with attitudes such as approbation, gratitude, indignation, shame and guilt, the standard view has it that such responses are only secondary and follow from the judgment that the individual is morally responsible. Within this framework, the question is to understand when this judgment is justified. On the one hand, there are the incompatibilists, who typically think that moral responsibility requires freedom and that freedom requires the falsity of causal determinism. On the other hand, there are the compatibilists, who think that holding someone as morally responsible is justified only if it produces the best possible consequences, independently of whether causal determinism is true or not. By making moral responsibility dependent on a metaphysical thesis about causal determinism, however, the traditional framework seems to reach a stalemate. Against this framework, Strawson famously argued that the relation between holding someone as morally responsible and being disposed to have certain "reactive attitudes" towards her is in fact a constitutive one, i.e. to regard someone as morally responsible just is being disposed to respond to her in a certain way in certain circumstances. The direction of the explanation is thus reversed: our "reactive" practices explain our judgments of moral responsibility, not the opposite. As such, moral responsibility is independent from the truth or falsity of causal determinism.

In "Freedom and Resentment", Strawson argues that some agents are, temporarily or permanently, exempted from our "reactive attitudes". As examples, Strawson mentions psychotics, children, hypnotized people, sociopaths and those "unfortunate in formative circumstances". This claim raises the question of why these individuals are exempted from our practices of blame and approbation. Unfortunately, Strawson's account is not explicit on this. The problem is not just that his account is thereby incomplete, but that it is unclear whether the gap may be filled with an explanation that does not reduce Strawson's account to one of the alternative, incompatibilist or compatibilist, views. In his article, Gary Watson takes on the challenge of providing a Strawsonian explanation of the previous exemptions. On the one hand, Watson emphasises the fact that our "reactive attitudes" express moral demands that presuppose that the individual to whom they are addressed is a full-blown moral self, capable of moral understanding. This explains why e.g. children, hypnotised people and sociopaths are legitimately exempted from our responses, in a way that does not presuppose any specific commitment towards causal indeterminism. On the other hand, Watson considers the question of whether it is possible to account for the exemption of those "unfortunate in formative circumstances" in Strawsonian terms. While acknowledging that none of the competing theories offers fully convincing expla-

nations, Watson earnestly calls attention to the unresolved need for a Strawsonian account to explain how much historical considerations do matter for our judgments of moral responsibility.

A significant part of Watson's article is devoted to discussing the story of Robert Harris, a man condemned to the death row for the hideous murder of two young boys and, yet, himself a long-time victim of abuse and violence. In more recent years, the literature on moral responsibility has multiplied its references to real or fictional stories as well as its use of psychological and neuroscientific findings. One intriguing suggestion that has emerged is that part of the disagreement about moral responsibility stems from the failure to recognise that our understanding of the concept and attribution of moral responsibility is much less unitary than one may think. This suggestion has led to a revisionist trend in the literature, aiming at substantially modifying the way the folks and the philosophers ordinarily think about moral responsibility.

Luc Faucher's "Tirer la responsabilité au clair: le cas des attitudes implicites et le révisionnisme" is part of this trend. Inspired by the revisionist framework proposed by Manuel Vargas (2005), Faucher's article suggests three "local" revisions of our understanding of the concept and attribution of moral responsibility, in the light of some recent social psychological studies on implicit and explicit attitudes. The first and second revisions concern our practice of responsibility attribution. While the folks and most philosophers think that attributions of responsibility obey a unique set of criteria, identical for everybody, empirical studies suggest that our attributions vary on the basis of contextual factors, most notably, the fact of being, or having been, victims of discrimination. The second revision is more local, since it applies only to those theories according to which the attribution of responsibility for a specific action or attitude to an agent requires that that agent identify with such an action or attitude. Whereas most theorists hold that the agent's identification is revealed by her conscious endorsement, Faucher argues instead that we have to look at the agent's implicit motivations in order to have a reliable indicator of what the agent's "real self" truly endorses. Finally, the third revision concerns our conception of moral responsibility. While it is common to think that conscious control is a necessary condition for moral responsibility, Faucher claims, first, that unconscious forms of control are possible; and, second, that conscious control is not necessary for someone to count as morally responsible.

As we have seen above, several authors take psychopaths to be exempted from attitudes of blame and approbation, on the grounds of their impaired moral understanding. The case of psychopaths is indeed of special interest for those empirically-minded researchers who work on the subject of moral responsibility and whose aim is to know exactly what capacities psychopaths lack, which are essential for moral responsibility. Jessy Giroux is also interested in psychopaths, but for a different reason. His aim is to consider the question of whether it is possible for psychopaths to be happy, where happiness is understood in the Aristotelian sense of *eudaimonia*. This question is important for the assessment of a

substantive thesis in moral philosophy, i.e. the thesis according to which moral behaviour is a necessary condition for happiness. Giroux's motivating idea is that, if psychopaths can be happy and if their behaviour is a paradigm of immoral behaviour, then the correspondence between morality and happiness is conclusively proven to be false. Against this conclusion, Giroux argues that psychopaths cannot be genuinely happy. On the one hand, some psychopaths will typically end up in prison, thus losing one essential condition for happiness, namely, liberty. Whether genuinely responsible or not from a moral point of view, they are, that is, deemed legally responsible, and punished, for their deeds. On the other hand, those psychopaths that will never be jailed lack another essential capacity for genuine happiness, namely, the capacity for contentment.

Connected to moral responsibility, but much less explored in the literature, the idea of trust is at the heart of David Robichaud's "La confiance et le rapport aux normes: Le problème de la méfiance face à la différence". Robichaud's aim is to explain what trust is and why trust levels are lower between individuals belonging to different identity groups. According to Robichaud, trust always involves the presence of norms: we trust other people to act morally or rationally, that is, we trust them to act in accordance with either moral or rational norms. Despite this fact, Robichaud argues that trust is not moral or rational in itself. Nonetheless, the intimate connection between trust and norms allows Robichaud to explain why we tend to trust less people that are different from us in some relevant respects. The reason is that our expectation that the other individual will act in accordance with certain norms, which is constitutive of trust, is lowered, on the one hand, by the belief that an alien other is significantly more likely not to know certain *implicit* norms governing our interactions, and, on the other hand, by the difficulty for us to gather enough information about the other individual's disposition to actually follow these norms.

The different themes of these four papers interconnect in many subtle ways. For instance, one interesting question concerns the implications that Robichaud's account of trust, as involving normative expectations, has for the explanation of the typical lack of trust exhibited by psychopaths and other paranoid agents. It appears plausible that part of the reason why psychopaths fail to live a successful life is precisely connected to their difficulty to trust others when appropriate. To revert to the question of responsibility, one may also wonder whether the attitude of trusting others should not be considered as one of the many reactive attitudes that are essential for holding other people as responsible, in addition to affective states such as gratitude, resentment, hurt feelings, indignation, approbation, shame, guilt, remorse, forgiveness, certain kinds of pride and certain kinds of love. Clearly, the answer depends, at least in part, on the question of whether or not trust can be considered to be a kind of emotion.

As these different questions, as well as the articles in this volume, show, normative psychology is an exciting new discipline that has a lot to offer both to its practitioners and to the interested readers.

BIBLIOGRAPHY

Ogien, R. and Tappolet, C. (2008) *Les Concepts de l'éthique. Faut-il être conséquentialiste?* Paris: Hermann.

Strawson, P. (1962) "Freedom and Resentment". *Proceedings of the British Academy*. Reprinted in Watson, Gary (ed.) *Free Will*, pp. 59-80. Oxford: Oxford University Press, 1982.

Vargas, M. (2005) "The Revisionist's Guide to Responsibility". *Philosophical Studies* 125 (3): 399-429.

Watson, G. (1987) "Responsibility and the limits of evil : Variations on a Strawsonian theme". In Schoeman, Ferdinand (ed.), 1987. *Responsibility, Character, and the Emotions*, pp. 256-286. New York: Cambridge University Press.

LA RESPONSABILITÉ ET LES LIMITES DU MAL VARIATIONS SUR UN THÈME DE STRAWSON¹

GARY WATSON
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

La responsabilité est [...] un aspect de l'identité du caractère et de la conduite.
Nous sommes responsables
de notre conduite parce que cette conduite,
c'est nous-mêmes objectifiés en actions.
– John Dewey, « Outlines of a Critical Theory of Ethics »

Il n'y a rien de regrettable à se retrouver, en dernière analyse, tout seul
face à quelque chose que l'on n'a pas le choix d'accepter ou de refuser.
Ce face à quoi on se retrouve, ce n'est probablement que soi-même,
un centre sans lequel il ne pourrait pas y avoir de choix relevant
de la personne du tout. Que certaines restrictions pèsent sur le choix
sans qu'on les ait elles-mêmes choisies, cela fait partie
des conditions de possibilité de ce choix.
– Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism*

Nos pratiques n'exploitent pas seulement notre nature, elles l'expriment.
– Peter Strawson, « Liberté et ressentiment »

INTRODUCTION

Considérer les gens comme des agents responsables n'est évidemment pas simplement une affaire de croyance. Les considérer de cette manière veut dire quelque chose dans la pratique. Cela se manifeste par une étreinte ou un remerciement, par un geste de représailles ou un geste grossier, par un sentiment de ressentiment ou d'obligation, par le fait de présenter des excuses ou d'en demander. Considérer les gens comme des agents responsables, c'est être prêt à les traiter de certaines manières.

Dans « Liberté et ressentiment, »² Peter Strawson s'efforce de décrire ces différentes manières de traiter autrui, et ce qu'elles présupposent. Comme le suggère son titre, l'attention de Strawson porte en particulier sur des attitudes et des réponses telles que la gratitude et le ressentiment, l'indignation, l'approbation, la culpabilité, la honte, (certaines formes de) la fierté, le sentiment d'avoir été blessé, le pardon (qu'on le demande ou qu'on l'accorde), et (certaines formes de)

l'amour. L'ensemble de toutes les théories de la responsabilité morale reconnaît qu'il y a des liens entre le fait d'adopter ces attitudes et celui de se considérer les uns les autres comme responsables. Ce qu'il y a d'original chez Strawson, c'est la manière dont ils sont mis en relation. Alors que traditionnellement, on a considéré que ces attitudes étaient secondaires par rapport au fait de voir les autres comme responsables, qu'elles étaient les corollaires pratiques ou les effets secondaires et émotionnels d'une croyance en la responsabilité qui serait intelligible de manière indépendante, Strawson affirme de manière radicale que ces « attitudes réactives » (comme il les appelle) sont *constitutives* de la responsabilité morale ; se considérer soi-même ou considérer autrui comme responsable est simplement la prédisposition à réagir face à soi ou à autrui de ces manières-là, sous certaines conditions. Il n'y a pas de croyance plus fondamentale encore qui fournirait la justification ou la raison d'être de ces réactions. La pratique ne repose pas du tout sur une théorie, mais plutôt sur certains besoins et certaines aversions qui sont fondamentales pour notre conception de ce que c'est qu'être un humain. L'idée qu'il y a, ou qu'il y aurait besoin d'y avoir, un tel fondement indépendant est le point sur lequel, selon Strawson, les conceptions traditionnelles se sont profondément fourvoyées.

J'ai longtemps trouvé l'approche de Strawson salutaire et séduisante. Mon objectif ici n'est pas de la défendre en la présentant comme supérieure à ses concurrentes, mais de présenter quelque chose de plus préliminaire. Une évaluation comparative ne saurait être possible sans une meilleure compréhension de ce qu'est la théorie de Strawson (ou une théorie Strawsonienne).³ Telle que Strawson la présente, la théorie est incomplète à de multiples égards. J'examinerai la question de savoir si et comment on peut remédier à cette incomplétude sur un mode Strawsonien. En définitive, je pense que certains aspects de notre pratique, quand nous tenons quelqu'un pour responsable, se révèlent plus coriaces à traiter même à l'aide de ces remèdes, et que la pratique est moins innocente philosophiquement, que Strawson ne le suppose. J'ai bon espoir que les questions qui seront couvertes par cette étude seront d'une importance suffisante pour attirer l'intérêt de ceux qui, contrairement à moi, n'ont initialement pas particulièrement de sympathie pour l'approche de Strawson.⁴

LA THÉORIE DE STRAWSON

Strawson présente les théories rivales de la sienne comme autant de réponses au problème que pose *prima facie* le déterminisme. L'une d'entre elles – le conséquentialisme – soutient que le fait de blâmer ou de louer des jugements et des actes doit être compris, et justifié, comme autant de formes de régulation sociale. La question de sa pertinence extensionnelle mise à part, le conséquentialisme semble à beaucoup laisser de côté quelque chose de vital pour notre pratique. En mettant l'accent sur leur efficacité instrumentale, il ne rend pas justice au fait que nos réponses sont typiquement des réactions personnelles aux individus en question, et que nous considérons parfois comme des réactions éminemment appropriées indépendamment de leurs effets. « Reculant », avec raison, devant le tableau conséquentialiste, certains philosophes ont proposé l'hypothèse que la responsabilité exigeait un fondement en termes de libre-ar-

bitre, et que pour réintroduire « l'élément vital », nous devrions adopter une certaine métaphysique de l'agentivité humaine. C'est l'autre théorie rivale.

Ce que ces conceptions, par ailleurs très différentes, ont en commun, est l'hypothèse selon laquelle nos attitudes réactives nous engagent envers la vérité d'une certaine proposition que l'on pourrait appréhender de manière indépendante, et qui fournirait le contenu de la croyance en la responsabilité ; alors, soit l'enquête porte sur la formulation de cette proposition, soit nous devons nous satisfaire d'une intuition concernant son contenu. Pour le partisan de la thèse de la régulation sociale, il s'agit d'une proposition qui porte sur les effets standards qu'engendre le fait d'avoir ou d'exprimer des attitudes réactives. Pour le partisan du libre-arbitre, il s'agit d'une proposition qui porte sur la liberté métaphysique. Dans la mesure où la vérité de la première est cohérente avec la thèse du déterminisme, le conséquentialiste est un compatibiliste ; dans la mesure où on peut montrer ou voir que la vérité de la seconde ne l'est pas, le partisan du libre-arbitre est un incompatibiliste.

Selon Strawson, il n'y a pas de telle notion indépendante de la responsabilité qui puisse expliquer la propriété des attitudes réactives. La priorité explicative va dans le sens inverse : non que nous tenions les gens pour responsables parce qu'ils *sont* responsables ; on doit plutôt comprendre l'idée (*notre* idée) que nous sommes responsables par la pratique, laquelle ne consiste pas à considérer des propositions comme vraies, mais dans l'expression de nos intérêts et exigences concernant la manière dont nous nous traitons les uns les autres. Ces attitudes (*stances*) et ces réponses sont l'expression de certains besoins et aversions rudimentaires : « [Il nous importe] que les actes d'autrui [...] manifestent à notre égard des attitudes de bienveillance, d'affection, ou d'estime d'un côté, de mépris, d'indifférence ou de malveillance de l'autre. » (p. 115) Par conséquent, les attitudes réactives sont « des réactions humaines naturelles envers la bonne ou mauvaise volonté, ou envers l'indifférence qu'autrui nous manifeste [ou manifeste à l'égard de ceux dont nous nous soucions] telles qu'elles s'expriment dans ses attitudes et dans ses actes. » (p. 121) Prises toutes ensemble, elles expriment « l'exigence qu'autrui manifeste un degré raisonnable de bonne volonté ou d'intérêt, non seulement à l'égard de nous-mêmes, mais à l'égard de tous ceux à la place de qui on peut ressentir de l'indignation morale [...] » (p. 127)

De ce fait, Strawson accuse les conceptions rivales de « surintellectualiser » nos pratiques. En insistant sur la régulation sociale, les conséquentialistes perdent de vue les sentiments que ces pratiques expriment directement, et sans lesquels on ne peut pas comprendre la notion de responsabilité morale. Les partisans du libre-arbitre voient bien qu'il y a une énorme lacune dans la conception conséquentialiste, mais plutôt que de reconnaître que « [ces attitudes] suffisent à elles-mêmes à combler la lacune » (p. 138), ils essaient de fonder ces attitudes sur une intuition métaphysique – « un piètre fétiche intellectualiste par lequel le philosophe pense se préserver de la reconnaissance de sa propre humanité. » p. 138) Tenir quelqu'un pour responsable est aussi naturel et primitif dans la vie humaine que le sont l'amitié ou l'animosité, la sympathie ou l'antipathie. Cela repose sur des besoins et des intérêts qui ont moins besoin d'être justifiés que d'être reconnus.

EXCUSER ET EXEMPTER

Dire que l'on doit expliquer le fait de tenir pour responsable par la variété des attitudes réactives, plutôt que par l'engagement en faveur d'une proposition sur la responsabilité qui pourrait se comprendre de manière indépendante, ce n'est pas nier que ces réactions dépendent d'un contexte de croyances et de perceptions dans les situations particulières. Il ne s'agit pas de pures effusions de sentiments, qui ne seraient pas affectées par les faits. D'une certaine manière, Strawson prend bien soin d'insister sur le fait que ces attitudes n'obéissent pas à une « logique, » et qu'elles ne requièrent ni n'autorisent aucune « justification rationnelle » générale de quelle que sorte qu'elle soit. Néanmoins, Strawson a beaucoup de choses à dire au sujet des perceptions particulières qui les provoquent et les inhibent. Les attitudes réactives répondent bien à des critères internes, dans la mesure où ce sont des réactions aux qualités morales qui sont exemplifiées par les attitudes et la conduite d'un individu.⁵

De ce fait, les attitudes réactives dépendent d'une interprétation de la conduite. Si vous êtes plein de ressentiment quand on vous bouscule dans la foule, vous verrez le comportement d'autrui comme grossier, méprisant, irrespectueux, égocentrique, ou sans-gêne : en bref, comme manifestant des attitudes qui sont contraires aux exigences fondamentales des égards que l'on doit raisonnablement avoir. Votre ressentiment pourrait être inhibé si vous êtes trop fatigué, ou occupé, ou craintif, ou simplement suffisamment endurci pour la vie dans une grande ville. Ce sont là des inhibiteurs causaux. Par contraste, vous pourriez penser que les autres ont été eux-mêmes poussés, qu'ils n'ont pas bien conscience de ce qu'ils faisaient, ou n'ont pas fait exprès... ces pensées fourniraient des raisons à l'inhibition du ressentiment. Ce qui en fait des raisons, c'est, en gros, le fait qu'ils annulent ou atténuent l'apparence de non-respect des exigences fondamentales.⁶

De cette manière, Strawson rend compte de manière plausible de beaucoup des « prétextes » qui, en pratique, inhibent ou modifient les attitudes réactives négatives. Un type de prétexte est exemplifié par les raisons qui inhibent les sentiments dont nous venons de parler. Ce type de prétexte correspond à ce que l'on appelle en général des circonstances qui *excusent*. Ceci fonctionne en niant l'apparence qu'autrui a échoué à satisfaire l'exigence fondamentale ; quand une excuse valide apparaît, les critères internes des attitudes réactives négatives ne sont pas satisfaits. Bien entendu, la justification fait la même chose, mais d'une manière différente. « Il réalisait ce qu'il était en train de faire, mais c'était une urgence. » En général, une excuse montre que l'on n'était pas à blâmer, alors qu'une justification montre que l'on n'était pas à *blâmer*.

Strawson distingue un second type de prétexte. Celui-ci correspond en gros aux conditions qui, d'ordinaire, exemptent. Elles montrent que l'on peut de façon appropriée exempter l'agent, de manière temporaire ou permanente, globale ou locale, des exigences fondamentales qui s'appliquent par défaut. Les exemples de Strawson sont le fait d'être psychotique, d'être un enfant, d'être sous une

forte pression, d'être sous hypnose, d'être un sociopathe (« un idiot moral »), et d'être « particulièrement défavorisé du point de vue de son développement intellectuel. » Sa caractérisation générale des prétextes de type 2 est qu'ils présentent autrui soit comme agissant de manière inhabituelle en raison de circonstances extraordinaires, soit comme psychologiquement anormal ou moralement sous-développé de telle manière qu'il soit en situation d'incapacité, à certains ou à tous égards, du point de vue des « relations interpersonnelles adultes ordinaires. »

En somme, les prétextes de type 2 renvoient à la question de savoir s'il est approprié « d'exiger de l'agent le genre de bienveillance ou d'égard que manifestent nos attitudes réactives ordinaires. » (p. 117) Si tel est le cas, on le considère comme un agent responsable, comme le terme potentiel d'une relation morale, comme un membre (quoique, peut-être, pas tout à fait en règle) de la communauté morale. En partant du principe qu'il n'y a pas de telles exemptions, les prétextes de type 1 renvoient à la question de savoir si l'exigence de base a été satisfaite. Ceux-ci inhibent les attitudes réactives négatives parce qu'ils fournissent des indices probants du fait que leurs critères internes ne sont pas satisfaits. Par opposition, les prétextes de type 2 inhibent les attitudes réactives parce qu'ils inhibent la demande que ces attitudes expriment (p. 123).

Quand les attitudes réactives sont suspendues sur la base de considérations de type 2, nous tendons à adopter ce que Strawson appelle une « conception objective. » Nous voyons les individus non comme des individus à l'égard desquels on peut avoir du ressentiment ou de l'estime, mais comme des individus qu'il faut contrôler, guider, manipuler, entraîner... La conception objective n'exclut pas toutes les émotions : « Elle peut inclure la répulsion ou la peur, elle peut inclure la pitié et même l'amour, » bien qu'elle exclut l'amour adulte et réciproque. Nous avons également la capacité d'adopter une conception objective à l'égard d'agents capables ; pour certains types de relations thérapeutiques, ou simplement pour soulager le « poids de l'implication, » nous faisons parfois appel à cette ressource.

Comme on l'a vu, l'un des objectifs de Strawson est de nier la pertinence de toute discussion théorique au sujet du déterminisme pour rendre compte de la responsabilité morale. En effet, les incompatibilistes insistent sur le fait que la vérité du déterminisme exigerait de nous que nous adoptions universellement l'attitude objective. Mais selon Strawson, quand nous adoptons l'attitude objective, ce n'est jamais en conséquence d'une conviction théorique en faveur du déterminisme, mais soit parce que nous acceptons l'un des prétextes d'exemption, soit pour des raisons externes – la fatigue, par exemple, ou pour se soulager du poids de l'implication. Aucune thèse déterministe cohérente n'implique que l'un ou plusieurs des prétextes soient toujours valides, que le non-respect ne soit jamais intentionnel, ou que nous soyons tous anormaux ou sous-développés sur le plan qui serait pertinent. Tenir pour responsable est l'expression d'un souci fondamental et de l'exigence fondamentale, dont la « légitimité » ne requiert ni

la liberté métaphysique, ni l'efficacité. La pratique n'implique rien avec quoi le déterminisme pourrait entrer en conflit, ou que la prise en considération de l'utilité pourrait remettre en question.

BLÂMER ET TROUVER LA FAUTE

Voici la conception élémentaire telle que Strawson la présente. Par commodité, nous pourrions l'appeler la théorie expressive de la responsabilité. Certaines précautions étant prises,⁷ on pourrait qualifier la théorie expressive de forme non conséquentialiste de compatibilisme ; mais elle n'est pas la seule de ce type. On peut clarifier ce point en la mettant en contraste avec une autre.

Prenons la conception ordinaire du blâme et de l'éloge suivante : blâmer moralement quelqu'un pour quelque chose c'est considérer cette chose comme une faute morale, ou un « manquement, » ou un défaut de caractère, ou un vice,⁸ et il en va de même pour la louange. On pourrait concevoir la responsabilité en termes des conditions de pertinence de tels jugements : c'est-à-dire, les jugements selon lesquels une action ou une attitude manifestent une vertu ou un vice.⁹

Dans la théorie Strawsonienne telle que je la comprends, de tels jugements ne sont qu'une partie du problème. Ils indiquent quelles attitudes réactives sont des réactions à (à savoir, à la qualité du moi moral d'autrui tel qu'il est exemplifié dans l'action et l'attitude), mais ce ne sont pas en eux-mêmes de telles réactions. Faire simplement appel à de tels jugements, c'est laisser de côté quelque chose d'essentiel dans la pratique de tenir pour responsable et pour le concept de responsabilité morale (dans la mesure où ce sont des choses auxquelles il est approprié de répondre de certaines manières). Comme si lorsque nous blâmons, nous étions avant tout des greffiers de la moralité, dressant le compte des fautes morales, quel qu'en soit le but (les Assises Dernières ?).¹⁰ Dans une conception Strawsonienne, blâmer ne consiste pas seulement en l'évaluation des fautes débusquées – ce que l'on pourrait faire d'un point de vue détaché et froidement « objectif » – mais en un ensemble de réponses que l'on fait à l'agent sur la base d'une telle évaluation.¹¹ Ces réponses non-propositionnelles sont constitutives de la pratique de tenir pour responsable.

J'aurai un mot à dire un peu plus tard sur la nature de ces réponses. Il est clair qu'elles couvrent un large spectre. Les attitudes réactives négatives portent aussi bien sur le fait de bombarder Tripoli que sur le fait de penser du mal de quelqu'un. Mais même celles qui sont du côté des mieux dissimulées et des moins vindicatives du spectre impliquent quelque chose de plus que l'attribution de défauts ou de faiblesses du caractère moral. Avoir une piètre opinion (moins que bonne) d'une personne revient à la considérer à la lumière de ses fautes. Cela a des implications subtiles du point de vue de la manière dont on traite et interagit avec autrui. (S'il est mort ou hors de portée, ces implications seront seulement hypothétiques ou potentielles.) C'est là le type d'attitudes auquel on renonce par le pardon, qui lui-même présuppose l'attribution d'une faute (antécédente).

QUELQUES QUESTIONS CRITIQUES

Je vais maintenant me tourner vers un certain nombre de questions délicates pour la théorie expressive. Celle-ci rend bien compte des « conditions qui fournissent des excuses, » les prétextes de type 1 ; mais quelle est son explication exacte – ou même en gros – pour les prétextes de type 2 ? Les attitudes réactives « participantes » sont censées être « des réactions humaines naturelles envers la bonne ou mauvaise volonté, ou envers l'indifférence qu'autrui nous manifeste, telles qu'elles s'expriment dans *ses* attitudes et dans *ses* actes. » (p. 121) ; mais cette caractérisation est nécessairement insuffisante, car certains des agents qui manifestent de telles attitudes sont néanmoins exemptés. Un enfant peut être méchant, un psychotique peut être hostile, un sociopathe indifférent, une personne sous pression peut être grossière, une femme ou un homme « particulièrement défavorisé du point de vue de leur développement intellectuel » peuvent être cruels. À l'évidence, les attitudes réactives sont sensibles non seulement à la qualité de la volonté d'autrui, mais elles dépendent aussi de croyances d'arrière-plan concernant les objets de ces attitudes. Quelles sont ces croyances, et comment peut-on en rendre compte sans avoir recours aux conceptions rivales de la responsabilité que Strawson fait tout pour éviter ?

Strawson affirme que les prétextes de type 2 inhibent les attitudes réactives non pas en fournissant une interprétation qui montre qu'autrui ne manifeste pas les attitudes pertinentes, mais en « inhibant » l'exigence fondamentale. Il semble que beaucoup des conditions d'exemption impliquent des *explications* des raisons pour lesquelles les individus manifestent des qualités auxquelles les attitudes réactives seraient sensibles sinon. Alors, à première vue, les attitudes réactives sont aussi affectées par ces explications. L'article de Strawson ne fournit pas d'explication de la manière dont cela marche, ni des types d'explications qui permettent d'exempter.

Le problème n'est pas seulement que la théorie est incomplète, mais que ce qui serait nécessaire pour la compléter l'invalidera. Les rivaux de Strawson se précipiteront pour combler ces lacunes avec leurs propres notions. Ainsi, on dira que ce qui fait que certaines de ces explications exemptent est le fait qu'elles sont déterministes ; ou on dira que ces conditions exemptent parce qu'elles indiquent les conditions dans lesquelles la demande fondamentale est inefficace. Dans la mesure où une telle explication semble nécessaire, notre entreprise est vouée à l'échec.

Dans les sections qui viennent, j'explorerai une alternative Strawsonienne. Suivant l'idée de Strawson selon laquelle les prétextes de type 2 inhibent les attitudes réactives *en vertu du fait* qu'elles inhibent la demande fondamentale, je propose de concevoir les conditions d'exemption comme autant d'indications du fait que des contraintes pèsent sur l'exigence morale intelligible, ou, autrement dit, que des contraintes pèsent sur la demande morale.

Je n'ai nullement pour objectif de fournir quelque chose comme un traitement exhaustif des prétextes de type 2, tel que celui que conduit Strawson. Je traite, d'abord et assez brièvement, des cas de l'enfant et de celui de quelqu'un qui se trouve sous une forte pression. Je me tournerai ensuite vers une discussion plus extensive du fait d'« être particulièrement défavorisé du point de vue de son développement intellectuel » car cela semble être entièrement hors de portée des ressources de la théorie expressive.

EXIGER ET COMPRENDRE

Comme Strawson en a pleinement conscience, être un enfant n'est pas simplement quelque chose qui exempte. Les enfants sont « de jeunes créatures disposées, et cela de manière de plus en plus prononcée, à adopter et à être l'objet de la gamme complète des attitudes humaines et morales, tout en n'étant pas encore réellement capables. » (p. 132) Les enfants deviennent progressivement des agents responsables ; mais en vertu de quoi sont-ils potentiellement et de plus en plus cela ? Une réponse partielle plausible à cette question est « la compréhension morale. » Ils ne saisissent pas encore (complètement) les concepts moraux de sorte à pouvoir s'engager (complètement) dans la communication morale, et par conséquent à être des membres à part entière de la communauté morale.

L'intérêt de la compréhension morale pour la théorie expressive est le suivant : les attitudes réactives négatives expriment une exigence *morale*, l'exigence qu'on témoigne un égard raisonnable. Or un très jeune enfant n'a même pas une idée très claire de la réalité d'autrui ; et même compte tenu de leurs capacités cognitives, les enfants peuvent ne pas avoir de compréhension claire des effets qu'a leur comportement sur autrui. Même quand ils comprennent ce que c'est que de blesser quelqu'un d'autre physiquement, il leur manque le sens de ce que c'est que blesser les sentiments de quelqu'un d'autre, ou des différentes et subtiles manières dont cela peut se produire ; et même quand ces choses-là sont plus ou moins maîtrisées, il peut leur manquer la notion d'égard *raisonnable*, ou de justification. L'exigence fondamentale est, une fois encore, une exigence morale, l'exigence qu'on témoigne d'un égard raisonnable, une exigence adressée à un agent moral, à quelqu'un qui est capable de comprendre cette exigence. Dans la mesure où les attitudes réactives négatives impliquent cette exigence, elles ne sont pas (complètement) dirigées de manière appropriée vers ceux qui n'en saisissent pas pleinement les termes.

Pour être intelligible, l'exigence requiert de la compréhension de la part de l'objet de la demande. Les attitudes réactives sont des formes de communication dont on dispose déjà, qui n'ont de sens que si on fait l'hypothèse qu'autrui peut comprendre le message.

Il ne fait aucun doute que les conceptions communes concernant les capacités morales des enfants sont susceptibles d'être remises en cause, et le fait de faire appel à la notion de compréhension pose lui-même des questions importantes.¹² Cependant, ce qui est important ici est la question de savoir si ces conceptions

peuvent être prises en compte par la théorie Strawsonienne, et il semble que la conception ordinaire selon laquelle les attitudes réactives ont moins de sens dans le cas des enfants soit intelligible en termes Strawsoniens ; cette condition d'exemption reflète des contraintes qui découlent de la notion d'exigence morale.

En un certain sens, blâmer et louer ceux qui possèdent une compréhension morale diminuée, c'est rater son « but. » Cette manière de présenter les choses va dans le sens du conséquentialisme, cependant notre discussion suggère une construction différente. Les attitudes réactives sont des formes déjà acquises de communication, non dans le sens où le ressentiment et autres sont des choses que l'on communique d'habitude ; très souvent, en fait, ce n'est pas le cas. L'expression la plus appropriée et la plus directe du ressentiment consiste plutôt à adresser à autrui une plainte et une exigence. Être un enfant exempté, quand tel est le cas, non parce qu'exprimer du ressentiment n'aurait pas d'effets désirables ; en fait, c'est souvent le cas. L'idée est plutôt que les attitudes réactives ratent leur but comme formes d'exigence morale.¹³

NE PAS ÊTRE SOI-MÊME

Voyons si ce type d'explication peut s'étendre à un autre des prétextes de type 2 de Strawson : « être sous une forte pression. » Strawson inclut ce prétexte dans un sous-groupe d'exemption qui inclut « il n'était pas lui-même » et « il agissait sous l'effet d'une suggestion posthypnotique. » Son exposé de la logique des choses dans le cas du stress est quelque peu obscur :

Pour un individu donné, on ne peut éprouver du ressentiment à l'égard de l'individu qu'il est pour un acte commis par l'individu qu'il n'est pas, ou du moins notre réaction prendra-t-elle une forme très atténuée. Nos relations avec l'individu en question se situent habituellement dans un cadre normal ; aussi, lorsqu'il agit comme il l'a fait dans un cadre anormal, nous ne pouvons éprouver à son égard les sentiments que nous aurions éprouvés s'il avait agi de la même façon dans un cadre normal. (p. 119)

Je pense que ce qui conduit Strawson à regrouper ces cas les uns avec les autres est le fait qu'à chaque fois l'agent, en raison de circonstances spécifiques, agit de *manière non caractéristique*.

Quand vous apprenez que quelqu'un qui vous a traité de manière extrêmement grossière a été mis à rude épreuve dernièrement, a perdu son emploi disons, ou est en train de divorcer, vous pouvez réinterpréter son comportement de manière à ce que votre ressentiment ou votre sentiment premier d'avoir été blessé est inhibé, et semble à présent inapproprié. Comment cette réinterprétation marche-t-elle ? Remarquons, une fois encore, qu'à la différence des prétextes de type 1, la nouvelle interprétation ne contredit pas le *jugement* selon lequel la personne vous a traité de façon grossière ; elle fournit plutôt une explication à cette grossièreté.

Ce que Strawson dit de ce cas semble plausible. Ce qui semble affecter vos attitudes réactives est la pensée que cette personne n'est pas elle-même, que le comportement en question ne reflète pas ou pas entièrement sa « personnalité » morale. La remarque suivante indique la même chose : « Il était saoul quand il a dit ça ; je ne lui en tiendrai pas rigueur. » (Il y a ici possibilité de désaccord à propos des limites du moi moral. Dans une certaine mesure, la sagesse commune considère que notre « vrai moi » se révèle lorsque nous sommes saouls. À ma connaissance, on ne dit jamais cela à propos du stress.) Une fois encore, quelle est la logique des choses selon Strawson ?

Peut-être peut-on aussi comprendre ce type de cas en termes des conditions dans lesquelles une exigence morale est intelligible. Dans la mesure où le ressentiment est une forme de reproche que l'on adresse à un agent, une telle attitude perd beaucoup de sa pertinence ici – non pas, comme tout à l'heure, parce qu'autrui ne comprend pas pleinement le reproche, mais parce qu'*il* ou *elle* (le vrai moi) rejette une telle conduite de la même manière. À la différence du cas dans lequel l'agent agit avec grossièreté en l'absence de « pression, » ici la cible de votre ressentiment n'est pas quelqu'un qui approuve « réellement » le comportement que vous dénoncez. Le comportement ne vous apparaît pas comme résultant du moi moral de la personne, et pourtant, c'est à cette personne, en tant que moi moral, que votre ressentiment s'adresserait.

On peut reformuler l'argument plus clairement de cette manière : dans la mesure où les attitudes réactives négatives expriment des exigences (et dans certains cas des appels) adressées à un autre moi moral, elles sont conceptuellement conditionnées de différentes manières. Une condition pour être pleinement un moi moral, est qu'autrui doit posséder une compréhension morale suffisante ; une autre est que la conduite en question soit considérée comme reflétant le moi moral. Dans la mesure où la personne est soumise à une forte pression, sa conduite et ses attitudes échouent à satisfaire cette dernière condition.

Je ne sais pas très bien dans quelle mesure ces remarques s'accordent avec les positions propres de Strawson. Elles sont quoi qu'il en soit bien trop sommaires, et soulèvent des problèmes que je ne peux traiter ici. Car tout d'abord, la notion de demande morale semble être essentiellement interpersonnelle, et serait donc vaine dans le cas auto-réflexif. Nous avons des attitudes réactives négatives à l'égard de, et nous adressons des exigences morales à, nous-mêmes. Pour décider de la question de savoir s'il s'agit d'une asymétrie qui remet tout en cause, il faudrait que nous nous penchions sur les cas réflexifs en détail. Ensuite, la notion de moi moral n'est certainement pas de part en part transparente. Pourquoi nos réponses sous condition de stress ne sont-elles pas le reflet de nos moi moraux – à savoir, des reflets du moi moral sous condition de stress ? Il est clair, alors, que l'explication demanderait à être développée.

On se rappellera, cependant, que je ne suis pas en train d'essayer de déterminer si une explication Strawsonienne des conditions d'exemption est la *meilleure* explication, mais d'indiquer en quoi une telle explication pourrait consister. Il

suffira pour notre propos que nous soyons convaincus qu'une théorie Strawsonienne dispose des ressources nécessaires pour proposer *une* explication.

Pour récapituler, la thèse est alors la suivante : premièrement, les prétextes de type 2 indiquent de différentes manières quelles sont les conditions limitantes de l'exigence morale. Celles-ci sont pertinentes au regard des attitudes réactives parce que ces attitudes sont des formes déjà acquises d'exigence morale. Cette thèse donne du sens à la remarque de Strawson selon laquelle les prétextes de ce type inhibent les attitudes réactives en inhibant l'exigence morale. Deuxièmement, étant donné que ces conditions sont satisfaites, les prétextes de type 1 indiquent que l'exigence fondamentale n'a pas été bafouée, contrairement aux apparences (bien qu'ici encore, on doit distinguer l'excuse de la justification).

Selon cette explication, la pratique de tenir pour responsable semble bien être métaphysiquement modeste, en ce qu'elle n'implique aucun engagement du point de vue duquel les discussions concernant le déterminisme seraient pertinentes. Dans une des prochaines sections, je m'intéresserai à certaines caractéristiques plus troublantes de notre pratique ; mais avant cela je voudrais attirer l'attention sur certaines des questions que pose l'explication que l'on a proposée jusqu'ici.

LE MAL ET LES LIMITES DE LA COMMUNAUTÉ MORALE

Pour comprendre certaines des considérations qui exemptent ou sont atténuantes, j'ai eu recours à la notion de conditions dans lesquelles il y a un sens, moralement, à exiger quelque chose d'autrui. J'ai suggéré que, de différentes manières, ces conditions ne sont pas (entièrement) satisfaites par l'enfant et par la personne qui subit un stress important. Dans le cas de l'enfant, il semblait possible de parler d'un manque de compréhension. La question de savoir ce qu'une telle compréhension implique est complexe. Nous ne voulons manifestement pas faire de l'*obéissance* à la demande fondamentale une condition de la compréhension morale. (Après tout, pour la plupart, les enfants « obéissent » effectivement, mais sans pleine compréhension.) Car les attitudes réactives négatives n'entrent en jeu que lorsque l'exigence fondamentale a été bafouée ou rejetée ; et bafouer et rejeter, à proprement parler, requiert la compréhension.

Ces remarques soulèvent une question très générale au sujet des limites de la responsabilité et des limites du mal. Il est tentant de penser que la compréhension requiert un cadre de valeurs commun. Quoi qu'il en soit, certaines des remarques de Strawson font allusion à ce type de condition concernant la demande morale. Il écrit que les attitudes réactives impliquent de manière essentielle le fait de considérer autrui comme un « agent moralement responsable, comme pôle de relations morales et comme membre de la communauté morale » (p. 130). Cette dernière expression suggère qu'il y a, à un certain niveau, des fins partagées, ou un cadre pour le raisonnement pratique qui est partagé. Ainsi, les co-membres de la communauté morale sont des interlocuteurs potentiels. Dans sa discussion de l'article de Strawson, Lawrence Stern suggère cela :

[...] quand on désapprouve moralement une autre personne, il est normal de croire qu'elle est sensible à l'appel des principes en vertu desquels on la désapprouve. Soit elle partage ces principes, soit elle peut parvenir à les partager.¹⁴

Exiger moralement quelque chose d'autrui a-t-il du sens à moins de supposer qu'autrui peut avoir une raison de nous prendre au sérieux, de reconnaître nos exigences ? Pouvons-nous nous trouver dans une communauté morale avec ceux qui rejettent les termes fondamentaux de la communauté morale ? Les ennemis de la communauté morale en sont-ils encore membres ? Si nous supposons que l'exigence morale requiert qu'il y ait une communauté morale, alors certaines formes de mal deviendront des conditions d'exemption. Si tenir pour responsable requiert que la demande morale soit intelligible, et si une condition d'une telle demande est qu'autrui soit considéré comme un interlocuteur moral potentiel, alors on aboutit au paradoxe selon lequel le mal extrême nous permet d'échapper au blâme.

Prenons le cas de Robert Harris.

Dans la partie sud du Couloir de la Mort, dans une section qu'on appelle « les quartiers des pics-verts » et où logent les détenus blancs, il y aura une petite fête le jour où Robert Alton Harris mourra.

Dans le couloir, un groupe de détenus a promis de donner plusieurs dollars pour acheter des bonbons, des biscuits et des boissons. Au moment où ils estimeront que Harris aura été exécuté, ils mangeront, boiront, et porteront un toast à sa mort.

« Ce type est une horreur, une vraie fripouille ; on va faire la fête quand il ne sera plus là, » dit Richard (Chic) Mroczko, qui a vécu dans la cellule voisine de celle de Harris dans le Couloir de la Mort de la prison de San Quentin pendant plus d'un an. « Il se fiche de l'existence, il se fiche des autres, il se fiche de lui-même. »

« On n'est pas une patrouille de boy scouts par ici, et vous pourriez croire que toute cette histoire nous est assez indifférente. Mais c'est parce que vous ne connaissez pas le type. »

Richard Huffman, le substitut du procureur du comté de San Diego, qui avait poursuivi Harris, dit : « Si quelqu'un comme Harris ne peut pas être exécuté en vertu de la loi californienne et de la procédure fédérale, alors il faut être honnête et dire qu'on est incapable d'assumer la peine capitale. »

Le substitut du procureur général de l'État, Michael D. Wellington, a demandé à la Cour, pendant le procès en appel de Harris, « Si ce n'est pas là le type d'accusé qui justifie la peine mort, est-ce qu'il va continuer à y en avoir une ? »

Quel crime Robert Harris avait-il commis pour être considéré comme le candidat idéal à la peine de mort ? Et quel type d'homme peut bien provoquer

une inimitié telle que même ceux qui sont dans le Couloir de la Mort [...] demandent à ce qu'il soit exécuté ?

Le 5 juillet 1978, John Mayeski et Michael Baker venaient de se rendre en voiture jusqu'à un fast-food et s'étaient installés dans le parking pour déjeuner. Mayeski et Baker [...] vivaient dans la même rue et étaient de très bons amis. Ils étaient en route vers un lac des environs, où ils comptaient passer la journée à pêcher.

A l'autre bout du parking, Robert Harris, 25 ans, et son frère Daniel, 18 ans, étaient en train d'essayer de voler une voiture quand ils ont repéré les deux jeunes gens. Les frères Harris avaient prévu de cambrioler une banque cet après-midi là, et ne voulaient pas utiliser leur propre voiture. Voyant qu'il n'arrivait pas à faire démarrer la voiture, Robert Harris a désigné la voiture dans laquelle les deux jeunes de 16 ans étaient en train de manger, et a dit à Daniel, « On va prendre celle-là. »

Il a pointé un [...] Luger sur Mayeski, a rampé sur la banquette arrière, et lui a dit de rouler vers l'est [...].

Daniel Harris suivait dans la voiture des Harris. Quand ils sont arrivés dans une zone de canyon [...] Robert Harris a dit aux jeunes qu'il allait prendre leur voiture pour cambrioler une banque, et leur a assuré qu'on ne leur ferait pas de mal. Robert Harris a crié à Daniel de prendre le calibre 22 sur le siège arrière de leur voiture.

« Quand je les ai rejoints, » déclara Daniel dans une interview récente, Robert était en train de leur parler du casse qu'on allait faire. Il était en train de leur dire qu'il leur laisserait de l'argent dans la voiture et tout ça, parce qu'on l'aurait utilisée. Les deux ont dit qu'ils attendraient en haut de cette petite colline qu'on soit parti, et qu'ensuite ils marcheraient jusqu'à la ville et déclareraient la voiture comme volée. Robert Harris a dit d'accord.

« Michael s'est tourné et est parti à travers les buissons. John a dit, 'Bonne chance,' et s'est retourné pour partir. »

Alors que les deux garçons s'éloignaient à pieds, Harris a lentement levé le Luger et a abattu Mayeski d'une balle dans le dos, dit Daniel. Mayeski a crié : « Oh, mon Dieu, » et s'est effondré sur le sol. Harris a poursuivi Baker au bas de la colline jusque dans un petit vallon et lui a tiré dessus quatre fois. Mayeski était encore vivant quand Harris est remonté sur la colline, dit Daniel. Harris a marché jusqu'à lui, s'est agenouillé, a posé le Luger sur sa tête et a tiré.

« Seigneur, tout a commencé à tourner, » dit Daniel. « C'était comme au ralenti. J'ai vu le pistolet, et puis sa tête exploser comme un ballon [...] j'ai commencé à courir, courir [...] Mais j'ai entendu Robert et je me suis retourné.

« Il était en train de balancer le pistolet et la carabine en l'air et il riait. Seigneur, ce rire m'a glacé le sang et les os. »

Harris a ramené la voiture chez un ami chez qui Daniel et lui vivaient. Harris est entré dans la maison, emportant les armes et le sac qui contenait les restes du déjeuner des gamins morts. Alors, environ 15 minutes après avoir tué les deux garçons de 16 ans, Harris a sorti la nourriture du sac [...] et a commencé à manger un hamburger. Il a proposé un chausson aux pommes à son frère, et Daniel a eu mal au cœur et a couru à la salle de bains.

« Robert s'est moqué de moi, » dit Daniel. « Il a dit que j'étais faible : il m'a traité de poule mouillée et il a dit que je n'avais pas assez de cran pour ça. » Harris était presque d'humeur enjouée. Il a souri et a dit à Daniel que ce serait drôle s'ils jouaient tous les deux les officiers de police pour aller apprendre aux parents que leurs fils avaient été tués. Puis, pour la première fois, il est devenu sérieux. Il a pensé que quelqu'un avait pu entendre les tirs et que la police pouvait être en train de chercher les corps. Il a dit à Daniel qu'ils devraient commencer à patrouiller sur la route à proximité des corps, et peut-être tuer des policiers dans le secteur.

[Plus tard, alors qu'ils se préparent à braquer la banque.] Harris a sorti le Luger et a remarqué qu'il y avait des taches de sang et des résidus de chair sur le canon qui venait du tir à bout pourtant, et il a dit, « J'ai vraiment explosé la cervelle de ce gars. » Et alors, une fois encore, il a commencé à rire.

[...] Harris a été condamné à la peine de mort. Il a refusé toutes les demandes d'interviews depuis que la sentence a été prononcée.

« Il ne voit tout simplement pas à quoi ça servirait de parler, » dit une sœur [...] qui lui avait rendu visite trois fois depuis qu'il était dans le Couloir de la Mort. « Il m'a dit qu'il avait eu sa chance, qu'il avait choisi le chemin pour l'enfer, et qu'il n'y avait rien de plus à dire. »

[...] Peu des amis et des membres de la famille de Harris ont été surpris qu'il finisse dans le Couloir de la Mort. Il avait passé sept des dix années précédentes derrière les barreaux. Harris, qui était allé à l'école jusqu'en huitième année, avait été déclaré coupable de vol de voiture à l'âge de 15 ans et fut envoyé dans un centre pénitentiaire fédéral pour mineurs. Après sa libération, il a été arrêté deux fois pour torture sur des animaux, et accusé d'homicide pour avoir frappé à mort un voisin après une dispute.

Barbara Harris, une autre de ses sœurs, a parlé à son frère à l'occasion d'un pique-nique familial le 4 juillet 1978. Il était sorti de prison depuis moins de six mois, et sa sœur ne l'avait plus vu depuis des années.

... Barbara Harris a remarqué son regard, et en a eu des frissons... « J'ai pensé, 'Oh mon Dieu, qu'est-ce qu'ils lui ont fait ?' Il souriait, mais son regard était

tellement froid, complètement vide. C'était comme regarder un serpent à sonnette ou un cobra prêt à attaquer. Ses yeux étaient voilés, et on n'y lisait que de la méchanceté.

« Il avait le regard d'un tueur. J'ai dit à un ami que je savais que quelqu'un d'autre allait mourir de ses mains. »

Le jour suivant, Robert Harris tuait les deux jeunes gens. Ceux qui connaissent cette histoire ont été aussi déconcertés qu'indignés par les actes de Harris. La plupart trouvait incompréhensible qu'un homme puisse être si dépourvu de compassion et de conscience, qu'il ait pu tuer deux jeunes gens, rire de leur mort et ensuite manger leurs hamburgers comme si de rien n'était.

... Harris est un type dangereux dans les rues, et un type dangereux derrière les barreaux, dit Mroczko, qui a passé plus d'un an dans la cellule voisine de celle de Harris...

« Vous n'avez pas envie d'avoir affaire à lui dehors, » dit Mroczko, ... « On n'a pas envie d'avoir affaire à lui ici à l'intérieur. »

Pendant sa première année dans le quartier pénitentiaire, dit Mroczko, Harris a été impliqué dans plusieurs bagarres dans la cours et on l'a pris en train de refileur un couteau à un prisonnier dans une cours adjacente. Pendant une bagarre, Harris a été blessé à l'arme blanche, et l'autre prisonnier a été abattu par un gardien. Il tapait sur les nerfs de tout le monde, et une nuit il a gardé tout le bloc réveillé en balançant sa chaussure sur une cuvette d'eau en acier, et en riant de manière hystérique.

Toute rencontre avec Harris tournait toujours à la confrontation. Si un détenu avait des cigarettes, ou quelque chose d'autre qu'Harris voulait, il ne se disait pas « tu peux prendre sur toi, » dit Mroczko, il essayait de s'en emparer.

Harris était un homme qui ne savait tout simplement pas « quand il fallait être cool, » disait-il. Il avait une présence horripilante dans la cour comme dans sa cellule, et son comportement attirait inmanquablement l'attention indésirable des gardiens [...].

Il faisait semblant d'être quelqu'un qui se désintéressait de tout. Sa cellule était dégoûtante, dit Mroczko, il y avait des vêtements, des ordures, du tabac et des magazines répandus partout sur le sol. Il portait les mêmes vêtements tous les jours, et ne voyait guère l'intérêt de prendre des douches. Harris passait ses journées à regarder la télévision dans sa cellule, et lisait des histoires de Western de temps à autre.¹⁵

À première vue, Harris est l'« archétypique du candidat » au reproche. Nous répondons à son absence de pitié et à sa méchanceté par l'indignation et la répugnance morales. Cependant, si les attitudes réactives étaient implicitement des « invitations au dialogue » (comme le dit Stern), alors Harris serait un objet inapproprié pour de telles attitudes. Car on peut difficilement dire qu'il est un inter-

locuteur moral potentiel, « sensible à l'appel des principes en vertu desquels on le désapprouve. » En l'occurrence, une invitation au dialogue se heurterait à un silence glacial (il n'avait « rien d'autre à dire ») ou à un mépris assassin. Cependant, toute communication n'est pas dialogue. Harris refuse le dialogue, et son refus vise à signifier quelque chose. Il s'agit en effet d'une répudiation de la communauté morale ; par là, il se déclare lui-même être un hors la loi moral. A la différence du petit enfant, ou d'une manière différente de celle du psychopathe, il manifeste une forme d'inversion de l'intérêt moral, et non un déficit de compréhension. Ses oreilles ne sont pas sourdes, mais son cœur est de glace. Cette caractéristique, qui fait qu'il serait parfaitement inapproprié de le considérer comme un interlocuteur moral, intensifie plutôt qu'elle n'inhibe les attitudes réactives. La forme de mal qu'incarne Harris *consiste* en partie dans le fait qu'il se trouve au-delà des limites de la communauté morale. Par conséquent, si nous devons avoir recours aux contraintes qui pèsent sur l'exigence morale pour expliquer certains prétextes de type 2, nous ne devons pas inclure parmi ces contraintes le fait d'être un co-membre de la communauté morale, ou la possibilité essentielle du dialogue – sans quoi le mal serait sa propre exemption. À ces limites externes, nos attitudes réactives ne peuvent rien être de plus (ou de moins) qu'une dénonciation désespérée de l'espoir d'une réponse adéquate.

LES RACINES DU MAL

J'ai dit que Harris était l'archétype du candidat au blâme – c'est ainsi, du moins, que nous réagissons face à lui. La manière dont il l'est devenu a-t-elle une importance pour nos réactions ? Strawson le pense, car, parmi les prétextes de type 2, il inclut « être particulièrement défavorisé du point de vue de son développement intellectuel. » Nous devons à présent nous pencher sur la pertinence de telles considérations historiques au regard des attitudes réactives. Tel qu'il s'est produit, le cas de Robert Harris en est encore une illustration frappante.

[Durant l'entretien] Barbara Harris a recouvert ses yeux de ses mains et a dit d'une voix douce, « J'ai vu chaque particule de gentillesse, de pitié et de bonté en lui être détruite [...] Il y a eu un long et vilain chemin avant qu'il en arrive là. »

Les 29 années de Robert Harris [...] ont été sous le signe d'une cruauté sans trêve et d'une souffrance profonde, dont il a à la fois fait l'expérience et qu'il a provoquées. Il est né sous les auspices de la violence et on pouvait s'attendre à ce que ce soit un acte de violence qui mette un terme à sa vie.

Harris est né le 15 janvier 1953, plusieurs heures après que sa mère eut reçu un coup dans le ventre. Elle était enceinte de six mois et demi, et son mari, un homme jaloux à la folie [...] était rentré saoul à la maison et l'avait accusée de l'avoir trompé. Il affirmait que cet enfant n'était pas le sien, l'a jetée par terre et l'a frappée. Elle a déclenché une hémorragie, et il l'a amenée à l'hôpital.

Robert était né cette nuit là. Son cœur s'est arrêté de battre à un moment [...] mais le travail avait commencé et on l'a sauvé. À cause de sa naissance prématurée, c'était un tout petit bébé ; on l'a gardé en vie dans une couveuse et

il a passé plusieurs mois à l'hôpital.

Son père était alcoolique et avait été condamné deux fois pour avoir agressé sexuellement ses filles. Il frappait souvent ses enfants [...] et leur a souvent infligé de graves blessures. Leur mère est aussi tombée dans l'alcool et a été arrêtée plusieurs fois, dont l'une pour braquage de banque.

Tous ces enfants ont connu une enfance monstrueuse. Mais même dans la famille Harris, [...] les violences dont Robert fut victime furent particulièrement hors norme.

Avant que leur mère ne meure l'année dernière, dit Barbara Harris, elle parlait sans cesse des premières années de Robert. Elle se sentait coupable de n'avoir jamais été capable de l'aimer ; elle se sentait en partie responsable du fait qu'il ait échoué dans le Couloir de la Mort.

Quand le père de Robert est venu rendre visite à sa femme à l'hôpital et a vu son fils pour la première fois, [...] la première chose qu'il a dite fut, « Qui est le père de ce bâtard ? » Quand sa mère est allée le chercher à l'hôpital [...] elle a dit que ç'avait été comme ramener le bébé d'un étranger à la maison.

La douleur et la blessure permanentes que la mère de Robert a subi après la naissance, ... et la violence constante dont elle était victime à cause de son mari, l'ont montée contre son fils. Il y avait peu d'argent, elle était débordée de travail et il était son cinquième enfant en quelques années à peine. Elle a commencé à rendre Robert responsable de tous ses problèmes, et elle en est venue à haïr cet enfant.

« Je me souviens une fois que nous étions dans la voiture et Mère était sur la banquette arrière avec Robbie dans les bras. Il pleurait et mon père lui a jeté une bouteille en verre, mais elle a atteint ma mère au visage. Le verre s'est brisé, et Robbie a commencé à hurler. Je ne l'oublierai jamais, » dit-elle [...]. « Son visage était complètement rose, à cause du mélange de sang et de lait. Elle a fini par accuser Robbie pour la douleur, et pour tout ça. Elle se sentait complètement sans défense, et il était là comme quelqu'un sur lequel elle pouvait passer sa colère. »

[...] Harris a souffert de troubles de l'apprentissage et d'un problème de langage, mais il n'y avait pas d'argent pour lui payer une thérapie. Quand il était à l'école, il se sentait idiot et ses camarades de classe se moquaient de lui, dit sa sœur, et quand il était à la maison, il était maltraité.

« C'était le plus beau de tous les enfants de ma mère ; c'était un ange, » dit-elle. « C'était à vous briser le cœur. Il voulait tellement recevoir de l'amour qu'il cherchait n'importe quelle sorte de contact physique.

« Il allait vers ma mère et essayait juste de frotter ses petites mains sur sa jambe ou sur son bras. Personne ne le touchait jamais. Elle le repoussait loin d'elle ou le frappait. Une fois, elle lui a mis le nez en sang alors qu'il essayait de

s'approcher d'elle. »

Barbara Harris a mis sa tête dans ses mains, et a pleuré doucement. « Un meurtrier sur neuf enfants [...] Le plus triste, c'est que c'était le plus sensible de nous tous. Quand il avait 10 ans, nous sommes tous allés voir 'Bambi', et il a pleuré et pleuré quand la mère de Bambi a été tuée. Pour lui, tout était joli quand il était enfant ; il adorait les animaux. Mais tout ça a changé ; tout ça a changé tellement vite. »

[...] Chacun des neuf enfants fut psychologiquement ravagé à cause du père, dit-elle, mais la plupart ont été capables de mener une vie à peu près normale. Mais Robert était trop petit, et la violence a duré trop longtemps, dit-elle, pour qu'il ait la moindre chance de pouvoir s'en remettre.

[À l'âge de 14 ans] Harris a été envoyé dans un centre fédéral de détention pour mineurs [pour vol de voiture]. Il était l'un des plus jeunes détenus là-bas, dit Barbara Harris, et il a grandi « en s'endurcissant et vite. »

[...] Harris a été violé plusieurs fois, dit sa sœur, et il s'est entaillé les poignets deux fois pour tenter de se suicider. Il a passé plus de quatre ans derrière les barreaux pour évasion, tentative d'évasion et violation de libération conditionnelle.

Ces centres étaient des « écoles de gladiateurs, » dit Barbara Harris, et Harris a appris à se battre et à être méchant. Au moment où il est sorti de la prison fédérale, à 19 ans, tous ses problèmes s'étaient accentués. Tout le monde dans la famille savait qu'il avait besoin d'une aide psychiatrique.

L'enfant qui avait pleuré au cinéma quand la mère de Bambi était morte était devenu un homme qui avait été arrêté plusieurs fois pour violences contre des animaux. Il tuait des chats et des chiens, dit Daniel, et riait en les torturant avec des manches à balais, des fléchettes et des carabines à plombs. Un jour il a donné plus de 1000 coups de couteau à un cochon.

« La seule manière qu'il avait d'extérioriser ses sentiments, c'était de casser ou de tuer quelque chose, » dit Barbara Harris. « Il a passé toutes les frustrations accumulées dans son existence sur les animaux. Il n'avait aucun respect de la vie, aucun sens du remord. Il avait atteint le point où il n'avait plus rien à espérer. »

[...] La famille Harris est partagée au sujet de sa condamnation à mort. [Une autre des sœurs dit que] si elle n'avait pas connu si intimement le passé de son frère, elle aurait appuyé son exécution sans hésitation. Barbara a un fils de 16 ans ; elle imagine souvent l'horreur qu'ont vécu les parents des deux garçons qui ont été tués.

« Si quelqu'un tuait mon fils, je ferais n'importe quoi, y compris le pire, et quel que soit le temps que ça prendrait, pour que mon enfant soit vengé, » dit

Barbara Harris. « Je sais combien ces parents doivent souffrir chaque jour.

« Mais Robbie dans la chambre à gaz [...], » Elle s'est interrompue au milieu de sa phrase et a regardé par la fenêtre. « Eh bien, je me souviens encore du petit garçon qui demandait de l'amour, juste un geste ou un mot de gentillesse [...] Non, je ne peux pas dire que je veux que mon frère meure. »¹⁶

[...] Depuis que Harris est dans le Couloir de la Mort, il n'a réclamé ni temps ni argent à sa famille. Harris a formulé une seule demande seulement ; il veut une cérémonie digne et sereine après sa mort – une cérémonie en parfait contraste avec sa vie.

Il a demandé à son frère le plus âgé de prendre ses cendres, de se rendre jusqu'à la Sierra, de grimper jusqu'à un endroit isolé, et de répandre ses restes dans les arbres.

Il ne fait aucun doute que cette histoire affecte les attitudes réactives. Pourquoi est-ce le cas ? « Il n'y a rien d'étonnant à ce que Harris soit ce qu'il est ! » pensons-nous. Quelle est la pertinence de cette pensée ?

Remarquons pour commencer que l'histoire ne remet nullement en cause les jugements selon lesquels il est cruel, malfaisant, sans cœur, méchant.¹⁷ Elle fournit plutôt une explication du fait qu'il soit ainsi. La théorie expressive peut-elle expliquer pourquoi les attitudes réactives devraient être sensibles à une telle explication ?

La rubrique générale de Strawson pour les prétextes de type 2 (ou le sous-groupe dans lequel ce prétexte est rangé) est « être en incapacité d'entretenir des relations interpersonnelles ordinaires. » Harris souffre-t-il d'une incapacité identifiable de manière indépendante et dont sa biographie fournirait la preuve ? Apparemment, il *souffre* effectivement d'une incapacité au regard de telles relations – par exemple, à l'égard de l'amitié, de la sympathie, ou du fait d'être sensible à des considérations d'ordre moral. Être haineux – au point de tuer quelqu'un – et inhumain comme l'est Harris, c'est manquer de sensibilité morale, et manquer de sensibilité morale, c'est souffrir d'une incapacité à appartenir à la communauté morale. Cependant, exempter Harris sur une telle base est problématique. Car alors tous ceux qui sont mauvais comme l'est Harris seront exemptés, indépendamment des faits qui ont marqué leur passé. Mais nous avons une preuve largement suffisante de *cette* incapacité avant même d'apprendre les malheurs qui ont émaillé son enfance, et ceci n'a pas affecté nos attitudes réactives. Ces malheurs affectent nos réponses d'une manière spéciale et incomparable. La question est de savoir pourquoi il doit en être ainsi.

Ceci semble constituer une question difficile pour les conceptions compatibilistes de manière générale. Ce qui importe, c'est la question de savoir si, dans une version, la pratique de tenir pour responsable peut être efficace à titre de moyen de régulation sociale, ou si, en utilisant la théorie expressive, les conditions de l'exi-

gence morale sont satisfaites. Ces questions sembleraient devoir être réglées par la manière dont les individus *sont*, et non par la manière dont ils sont venus à être. Les faits concernant le passé seraient, au mieux, des preuves du fait qu'un autre prétexte est satisfait. En eux-mêmes, ils ne sembleraient pas avoir d'importance.

Un prétexte de ce type apporte, d'autre part, de l'eau au moulin des incompatibilistes. Car ils insisteront sur le fait qu'il y a une dimension historique essentielle dans le concept de responsabilité. L'histoire de Harris révèle qu'il est le produit inévitable de ces circonstances de développement. Et le voir ainsi comme un produit de quelque chose est incohérent avec le fait de le voir comme un agent responsable. Si ses attitudes et sa conduite cruelles sont le résultat inévitable des circonstances, alors il n'en est pas responsable, à moins qu'il soit responsable de ces circonstances. C'est ce principe qui donne à la responsabilité sa dimension historique, et qui, bien entendu, implique l'incompatibilité entre déterminisme et responsabilité.

Dans ce cas, cependant, un diagnostic incompatibiliste semble discutable. En premier lieu, notre réponse face à ce cas n'est pas la simple suspension des attitudes réactives à laquelle on pourrait s'attendre en vertu de ce diagnostic, mais une ambivalence. En second lieu, la force de l'exemple ne dépend pas d'une croyance en l'*inéductibilité* du résultat. Rien dans cette histoire ne permettrait d'entretenir une telle croyance. La pensée n'est pas « Ça devait arriver ! » mais, une fois encore « Il n'y a pas à s'étonner ! »

SYMPATHIE ET ANTIPATHIE

Comment et pourquoi, alors, cette perspective plus large sur la vie de Harris nous affecte-t-elle de fait ? Il serait trop simple de dire qu'elle nous conduit à suspendre nos attitudes réactives. Nos réponses sont trop complexes et conflictuelles pour cela. Ce qui semble se passer, c'est que nous sommes incapables d'organiser une représentation exhaustive de sa vie qui permette aux attitudes réactives d'être entretenues sans ambivalence. Ceci parce que cette biographie nous oblige à le voir comme une *victime*, et le voir ainsi ne cadre pas très bien avec les attitudes réactives que son caractère et sa conduite ont provoqué avec tant d'intensité. Le voir comme une victime ne fait pas entièrement disparaître ces attitudes. Il serait plus juste de dire que, à la lumière de « toute » l'histoire, des réponses conflictuelles sont suscitées. La sympathie à l'égard du petit garçon qu'il était entre en conflit avec l'indignation qu'inspire l'homme qu'il est. Ces réponses entrent en conflit non pas au sens où la peur dissiperait la colère, mais au sens où la sympathie s'oppose à l'antipathie. En réalité, chacune de ces réponses est adéquate, mais prises ensemble elles ne nous permettent pas de répondre de manière cohérente à l'ensemble.

Harris satisfait et viole à la fois les critères sur la base desquels on attribue à quelqu'un le statut de victime. Son enfance violentée fut un malheur qui lui a été infligé contre sa volonté. Mais en même temps (et ceci constitue une partie de sa véritable infortune) il assume sans équivoque la souffrance, la mort et la destruction qu'il provoque, et c'est cela, le mal (du moins une forme de mal). Avec

ceci en tête, nous le voyons comme celui qui fait des victimes, et y répondons en conséquence. L'ambivalence résulte du fait qu'une perspective globale exige et empêche simultanément de le considérer comme une victime.

Ce que nous avons là n'est pas exactement un choc entre ce que Thomas Nagel a appelé les points de vue objectif et subjectif.¹⁸ L'idée n'est pas que, du point de vue plus compréhensif qui présente Harris comme une victime, sa responsabilité est indiscernable. Elle est plutôt que le choc se produit au sein d'un seul point de vue qui révèle Harris à la fois comme une incarnation du mal (et qui par conséquent en appelle à l'inimitié et à l'opposition morale) et comme quelqu'un qui est une victime (et qui en appelle à la sympathie et à la compréhension). L'infortune de Harris est telle qu'il ne reste guère aucun vestige de son ancienne sensibilité. Par conséquent, à moins que l'on ait connu Harris enfant ou que l'on garde bien présent à l'esprit son moi précédent, la sympathie ne peut guère trouver de prise.

CHANCE MORALE ET ÉGALITÉ MORALE

Ce qu'il y a cependant de saisissant dans le cas de Harris n'est pas seulement l'affrontement entre sympathie et antipathie. Ce cas est troublant en un sens plus personnel. Le fait que la cruauté de Harris soit une réponse compréhensible étant données les circonstances dans lesquelles s'est déroulée son existence ouvre la porte non seulement à la sympathie, mais aussi à la pensée que si j'avais été soumis à de telles circonstances, j'aurais bien pu devenir tout aussi ignoble. Ce qui est dérangeant, c'est la pensée que notre moi moral soit une chose si fragile. On aurait tendance à penser que la sensibilité morale va plus profond que cela (bien que ce que cela veut dire ne soit pas clair). Cette pensée donne non seulement lieu à un frisson ontologique, mais aussi à un sentiment d'égalité face à autrui : je suis, moi aussi, un pécheur potentiel.¹⁹

Ce point constitue exactement l'inverse de ce que l'on peut dire à propos de la sympathie. Alors que dans le cas de la sympathie, nous nous concentrons sur nos réponses empathiques à l'égard d'autrui, l'idée de chance morale tourne notre regard vers l'intérieur. Cela a pour conséquence que l'on se sent moins en position d'attribuer un blâme. Le fait que ma disposition à faire le mal n'ait pas été si pleinement actualisée est, pour autant que je sache, quelque chose dont je ne peux tirer de mérite. La conscience du fait que, à cet égard, les autres sont ou peuvent être comme soi entre en conflit avec l'effet de distanciation que crée l'inimitié.

Admettons qu'il est difficile de savoir ce que l'on peut faire de cette conclusion. L'égalité en termes de potentiel moral ne signifie pas, bien entendu, que Harris ne soit pas effectivement un homme ignoble ; cela signifie au contraire que dans des circonstances similaires, je serais moi aussi devenu tout aussi ignoble. Dans la mesure où c'est un individu ignoble, nous ne pouvons et ne devrions pas le traiter comme nous traiterions un chien atteint de la rage. La conscience de l'égalité morale, cependant, entache la conception que nous avons de notre propre moi moral comme réussite, et teinte nos attitudes réactives d'une certaine ironie. Seuls ceux qui ont survécu à des circonstances comme celles qui ont ravagé Har-

ris sont en bonne position pour savoir ce qu'ils auraient fait. Nous, les chanceux, ne pouvons que nous poser la question. Parce qu'elle est le produit d'une réflexion, cette attitude est, bien entendu, quelque chose que nous perdons facilement quand nous avons le couteau sous la gorge.

DÉTERMINISME ET IGNORANCE

Il n'y a rien dans les réflexions précédentes qui soit nécessairement incompatible avec la théorie expressive. On peut comprendre la manière dont les attitudes réactives sont affectées par la sympathie et la chance morale sans avoir recours à aucune des conceptions de la responsabilité que Strawson rejette. Nonobstant, nos attitudes demeurent problématiques sous un certain nombre d'aspects.

Plus haut, nous avons remis en question un diagnostic incompatibiliste de notre exemple, pour la bonne raison qu'une explication historique n'a pas à être conçue comme déterministe. Un passé affreux ne produit pas fatalement des individus affreux. Certains parviennent malgré tout à surmonter des degrés similaires d'infortune, et s'ils n'en sortent pas indemnes, ils demeurent au moins des êtres humains minimalement dignes. Inversement, certains sont parfois mauvais en dépit d'une éducation favorable. Qu'est-ce qui, supposons-nous, fait la différence ?

À proprement parler, personne ne peut être mauvais, selon notre interprétation, *exactement comme* l'était Harris, sans avoir connu une enfance difficile. Car notre interprétation de qui est Harris dépend de sa biographie, de l'interprétation que nous faisons de sa vie. La cruauté de Harris est une réponse à la violence accablante dont il a souffert durant son processus de socialisation. Les objets de sa haine n'étaient pas seulement les garçons qu'il a assassinés avec tant de jubilation, mais l'« ordre moral » qui l'a malmené et rejeté. (Il est significatif que Harris ait voulu sortir et tuer des policiers après le meurtre ; il ne voulait pas seulement rejeter l'autorité, mais se confronter à elle.) Il défie l'exigence de considération pour la personne humaine parce qu'on lui a refusé cette considération à lui-même. Les mauvais traitements qu'il a subis deviennent un fondement aussi bien qu'une cause des mauvais traitements qu'il inflige. Cela devient une partie du contenu de son « projet. »

Par conséquent, quelqu'un qui, enfant, a bénéficié d'un environnement dans lequel il a été soutenu et aimé, mais qui était voué à dominer autrui, qui a tué pour le plaisir, ne serait pas mauvais au sens où l'est Harris, car on ne pourrait pas le considérer comme se vengeant de « la société » ; mais une telle personne pourrait être simplement *tout aussi* mauvaise. Dans le langage courant, nous appelons parfois de telles personnes « de la mauvaise graine, » une expression qui signale qu'il y a quelque chose que nous n'arrivons pas à comprendre. Par opposition avec Harris, dont la méchanceté est motivée, la conduite des « mauvaises graines » paraît inexplicable. Dans cette mesure, nous ne pouvons pas les considérer comme des victimes, il n'y a pas lieu de leur appliquer des pensées renvoyant à de la sympathie et à de la chance morale.

Cependant, est-ce que nous ne sommes pas en train de supposer que *quelque chose* a dû aller de travers dans l'histoire développementale de ces individus, si ce n'est dans leur processus de socialisation, du moins « en eux » - dans leurs gènes ou dans leur cerveau ? (Supposons un certain type de tumeur dont on saurait que son apparition chez le sujet jeune entretiendrait une forte corrélation avec le développement d'un caractère enclin au mal. Une telle hypothèse relève sans doute d'un mauvais roman de science fiction ; qu'une structure psychologique complexe et bien déterminée puisse être causée par un défaut cérébral grossier ne semble par avance pas plausible). Quels que soient les facteurs « non environnementaux » qui seront pointés du doigt, ne joueront-ils pas le même rôle que l'enfance malheureuse de Harris – autrement dit, ne conduiront-ils pas à victimiser ces individus de sorte que des pensées relatives à de la sympathie et de la chance morale entreront en jeu ? Ou bien le mal ne peut-il être un objet d'attitudes réactives non équivoques que lorsqu'il est inexplicable ?

Si le déterminisme est vrai, alors le mal est le produit conjoint de la nature et de l'éducation. Si tel est le cas, la différence entre une personne mauvaise et soi-même semblerait n'être qu'une affaire de chance morale. Car le déterminisme paraît impliquer que si l'on avait été soumis aux mêmes conditions intérieures et extérieures qu'une personne mauvaise, alors on aurait aussi été mauvais. Si tel est le cas, alors les discussions concernant la chance morale paraissent impliquer que l'acceptation du déterminisme devrait affecter nos attitudes réactives de la même manière qu'elles le sont dans le cas de Harris. Dans l'explication que nous avons suggérée, alors, le déterminisme paraîtrait finalement pertinent du point de vue des attitudes réactives.

En réalité, on ne peut tirer cette conclusion sans ajouter d'hypothèses métaphysiques spécifiques. Car les contrefactuels qui sous-tendent nos pensées concernant la chance morale doivent être contraints par les conditions de l'identité personnelle. Il se peut que personne, ayant été exposé exactement aux mêmes conditions internes et externes qu'un individu donné, n'ait pu être moi. Pour donner sens à un contrefactuel de la forme, « Si *i* avait été dans *C*, alors *i* serait devenu une personne de type *t*, » on doit supposer que *C* est compatible avec l'existence de *i* en tant qu'individu (*i* doit exister dans le monde possible dans lequel *C* se produit). Par exemple, on soutient en général que l'origine génétique est essentielle à l'identité d'un individu. Dans ce cas, le contrefactuel, « Si j'avais eu les origines génétiques de Harris et son éducation, alors j'aurais été aussi mauvais que lui, » n'aurait pas de sens. Cependant, il se pourrait que les origines génétiques de Harris soient un déterminant de son développement moral parmi les autres. Par conséquent, même si on a affaire là à un monde déterministe, il pourrait ne pas y avoir de contrefactuel vrai qui étaye l'idée que la différence entre Harris et moi est une affaire de chance morale. Il est possible qu'il y ait quelque chose « en moi » en vertu de quoi je ne serais pas devenu une personne mauvaise dans les circonstances de Harris. Et si ce facteur est, pour ainsi dire, l'une de mes propriétés essentielles, alors la différence entre Harris et moi ne serait pas une affaire de chance morale de mon côté, mais une affaire qui renvoie à qui, essentiellement, nous étions. Cela ne signifierait pas, bien entendu, que par

essence j'étais bon ou Harris par essence mauvais, mais que je n'aurais pas été corrompu par les mêmes circonstances que celles qui ont vaincu Harris. Il est certain qu'il serait étrange de supposer que cette différence est en moi en vertu de mon propre mérite moral. Me féliciter de cela, ce serait me féliciter d'être moi-même. Néanmoins, cette différence pourrait toujours expliquer ce qui ressort de mon propre mérite, comme les vertus morales que je pourrais posséder. Cela ne semblera paradoxal que si nous supposons que quel que soit ce qui fonde mon mérite moral, cela doit soi-même être un objet de mon mérite. Mais je ne vois aucune raison sérieuse de faire cette hypothèse.

LA RESPONSABILITÉ HISTORIQUE

Les partisans du libre-arbitre croient que le mal n'est ni le produit de la nature, ni celui de l'éducation, mais celui du libre-arbitre. Comprenons-nous bien ce que cela pourrait vouloir dire ?

Il faut noter que les partisans du libre-arbitre pourront accorder une grande partie de ce que nous avons dit à propos de la chance morale. L'histoire de Harris nous affecte parce qu'elle nous amène à nous demander comment *nous* aurions réagi, et ce faisant, elle ébranle notre confiance dans le fait que nous aurions évité de prendre le mauvais chemin dans ces mêmes circonstances. Mais cet effet est parfaitement compatible avec la responsabilité de Harris concernant la manière dont il a réagi, tout comme nous aurions été responsables de la manière dont nous aurions réagi. La biographie nous affecte non parce qu'elle est déterministe, pourraient dire les partisans du libre-arbitre, mais parce qu'elle ébranle notre confiance dans le fait que nous aurions exercé notre liberté de manière correcte, si nous nous étions trouvés dans une situation beaucoup plus difficile. Nous ne sommes pas, bien entendu, responsable des circonstances de notre développement – et à cet égard nous sommes moralement chanceux et Harris malchanceux – mais ces circonstances ne déterminent pas la manière dont nous y réagissons. C'est la réaction propre de l'individu qui distingue ceux qui deviennent mauvais de ceux qui ne le deviennent pas.

Cette idée est bien saisie par Pierre Abélard : « Rien d'autre n'entache l'âme que ce qui provient de sa propre nature, à savoir le consentement. »²⁰. L'idée est que l'on ne peut pas simplement être causé à être moralement mauvais par l'environnement. Ainsi, soit l'âme de Harris n'est pas (morale)ment entachée, soit il a été un complice consentant de la malformation de son moi. Sa méchanceté signifie qu'il a consenti à ce qu'il est devenu – à savoir, quelqu'un qui consent à la cruauté. Par conséquent, les partisans d'Abélard s'efforcent de combler les anomalies statistiques à l'aide de la volonté. Le développement du moi moral, diront-ils, passe par le consentement.

On ne manquera pas d'être frappé ici par le caractère *a priori* des convictions des partisans du libre-arbitre. Comment concevoir le consentement de Harris, pourquoi *devait-il* se produire ? Quelle preuve a-t-on qu'il s'est produit ? Pourquoi Harris n'aurait-il pas simplement pu devenir autre chose ? Quelle différence y

a-t-il entre le fait qu'il ait acquiescé à ce qu'il est devenu, et le simple fait qu'il soit devenu ainsi ? Les partisans du libre-arbitre sont confrontés à la difficulté suivante : s'il n'y a pas de telle différence, alors cette conception est vaine, car le consentement était supposé expliquer le fait qu'il soit devenu ainsi. S'il y a une différence, quelle preuve a-t-on qu'elle soit intervenue dans ce cas précis ? N'a-t-on pas de raison d'en douter fortement, et les partisans du libre-arbitre, ou nous-mêmes dans la mesure où nous sommes des partisans du libre-arbitre, ne devrions-nous pas douter fortement de la responsabilité de Harris – et même, si l'on suit la thèse d'Abélard et ses partisans, douter que Harris soit un homme mauvais, ou du fait que son âme soit moralement entachée ? (Remarquons que le cas de la tumeur est *a priori* impossible selon cette thèse, à moins que d'une certaine manière nous nous représentions cette tumeur comme présentant une simple occasion pour que le consentement puisse s'exercer – comme une inclination sans nécessitation.) On peut suspecter que la confiance qu'ont les partisans du libre-arbitre dans leurs attributions de responsabilité historique trouve sa source dans l'idée que le fait que Harris est devenu ainsi *prouve* qu'il y a consenti. Alors, bien entendu, le recours au consentement est parfaitement vain.

Toute considération épistémologique mise à part, la tentative de rapporter le moi mauvais à un consentement donné à une étape antérieure est confrontée à des difficultés familières. Si nous supposons (sous le mode de l'imagination) que Harris, un moment plus tôt, disposant d'une pleine capacité de connaître et de délibérer, s'était lui-même lancé sur la voie de l'iniquité,²¹ nous ne ferons que repousser la question, car la volonté qui pourrait pleinement et délibérément consentir à emprunter une telle voie trouverait racines dans un moi qui serait déjà entaché moralement – un moi, par conséquent, que l'on ne peut pas voir lui-même simplement comme un produit du consentement. Devons-nous plutôt supposer qu'à un stade précédent, Harris a été entraîné de manière irréfléchie ou inconsciente vers des manières de penser et d'agir dont il aurait dû savoir qu'elles déboucheraient finalement sur l'acquisition d'un caractère mauvais ? (Telle semble être la conception d'Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque*, Livre III. 5) Dans ce cas, nous ramènerions ses manières de faire et d'être actuelles à des défauts de négligence beaucoup moins monstrueux.²²

LA RESPONSABILITÉ POUR SOI

Strawson et d'autres accusent souvent les partisans du libre-arbitre d'entretenir une conception métaphysique très discutable du moi. Les réflexions qui vont suivre indiquent quel pourrait possiblement être le fondement de ce reproche. La thèse du libre-arbitre combine la conception d'Abélard à propos du consentement (ou quelque chose qui y ressemble) avec le principe (ou quelque chose qui y ressemble) selon lequel pour être responsable de quelque chose, on doit être responsable de (au moins d'une partie de) ce qui le produit. Si nous nous représentons les agents comme consentant à ceci ou cela *parce que* ils sont (ou ont ?) des moi d'un certain caractère, alors il semble qu'il ne sont responsables d'avoir ainsi consenti que s'ils sont responsables du moi dans lequel ce consentement trouve ses racines. Pour établir cela dans chaque cas, nous devons ramener le caractère du moi à des actes de consentement antérieurs. Une telle entreprise

paraît sans espoir, puisque la piste se poursuit sans fin, ou conduit à un moi auquel l'individu n'a pas consenti. Le partisan du libre-arbitre semble engagé, alors, à assumer la charge bien trop lourde de montrer comment nous pouvons être responsables de nous-mêmes. Cette charge ne peut sembler supportable que dans le cadre d'une conception qui verrait dans le moi une entité qui à la fois transcende et intervient miraculeusement dans le « nexus causal, » parce qu'elle est à la fois le produit et l'auteur des actions et attitudes qui sont les siennes.

Les partisans du libre-arbitre doivent-ils essayer d'assumer cette charge ? Peut-être l'idée qu'ils le doivent repose-t-elle sur une conception du moi en faveur de laquelle ils ne sont pas nécessairement engagés. Peut-être le problème vient-il d'abord du fait que l'on considère le moi comme quelque chose qui se tient dans une relation causale avec les actes de consentement. Le partisan du libre-arbitre pourrait dire que parler de moi (moral) ce n'est pas parler d'une entité qui exige que des actes de consentement particuliers soient réalisés, mais des types de choses auxquelles un individu tend à consentir. Parler du moi moral de Harris ce n'est pas expliquer sa conduite, mais indiquer la manière dont il est moralement. Ce dont nous sommes responsables, ce sont des choses particulières auxquelles nous consentons. Nous n'avons pas besoin de nous poser la question de savoir si nous sommes responsables de la genèse de cette entité dont les caractéristiques exigent ces actes de consentement, car il n'y a pas d'entité de ce genre. D'une certaine manière, bien entendu, on est responsable de son moi de manière dérivée, puisque le moi moral est constitué par le caractère de ce à quoi l'on consent, et que l'on est responsable de ce à quoi l'on consent.²³

La dimension historique du concept de responsabilité résulte du principe selon lequel on n'est pas responsable de sa conduite si celle-ci est nécessitée par des causes dont on n'est pas responsable. Ceci conduit à l'exigence problématique selon laquelle on est responsable de son propre moi seulement si on considère le moi comme une entité qui cause ses propres (les siennes) actions et volontés. Les partisans du libre-arbitre peuvent rejeter cette conception. Ce qu'ils doivent soutenir, c'est que nous sommes responsables de ce à quoi nous consentons, et que ce consentement n'est pas nécessité par des causes internes ou externes à l'agent, et que si tel était le cas, nous ne pourrions pas correctement tenir l'individu pour responsable de ce à quoi il ou elle consent. Ces affirmations s'ont loin d'aller de soi. Mais cela ne revient pas pour autant à une « métaphysique en panique ».²⁴

En dernière instance cependant, je ne pense pas qu'on puisse domestiquer si facilement la doctrine du libre-arbitre. L'idée que l'on est responsable de, et seulement de, ce à quoi l'on consent n'est naturellement pas propre à cette doctrine ; cette idée n'a pas d'implications historiques. Ce qui est propre à la doctrine du libre-arbitre, c'est l'exigence supplémentaire que le consentement ne soit pas déterminé. Je ne pense pas que l'idée que le consentement ne soit pas déterminé soit en elle-même particulièrement problématique. Les problèmes commencent seulement lorsque nous nous demandons pourquoi ceci est *requis*. Le fondement de cette exigence est l'intuition selon laquelle à moins que le consentement ne

soit pas déterminé, nous ne sommes pas les *initiateurs* de nos faits et gestes. Nous ne serions que des produits, et non, pour ainsi dire, des producteurs. C'est à cette intuition que le partisan du libre-arbitre trouve si difficile de rendre compte. « Être un initiateur » ne veut pas simplement dire « consentir à, » car ceci est déjà compris dans la première thèse. Cette notion ne peut pas non plus être correctement saisie simplement en ajoutant l'exigence de la non détermination ; c'est là une condition purement négative. Les tentatives pour spécifier la condition en termes positifs, soit font intervenir quelque chose qui pourrait se produire dans un monde déterministe, soit quelque chose qui serait obscurément transcendant.

Je soupçonne, dès lors, que toute version de la doctrine du libre-arbitre métaphysiquement inoffensive doit laisser apparaître sa composante incompatibiliste comme dépourvue de motivation.

IGNORANCE ET SCEPTICISME

J'ai, jusqu'à présent, exploré certaines des manières dont la théorie expressive pourrait expliquer la pertinence de certaines considérations historiques. Quelle que puisse en être la meilleure explication, un fait remarquable est que, pour la plupart, nous ignorons ces considérations. Pourquoi notre ignorance ne nous rend-elle pas plus hésitant ? Si, pour quelle que raison que ce soit, les attitudes réactives sont sensibles aux considérations historiques, comme le reconnaît Strawson, et que nous l'ignorons dans une large mesure, alors il semblerait que la plupart de nos attitudes réactives soient précipitées, peut-être même primaires, comme le soutiennent avec persévérance les sceptiques. À cet égard, nos pratiques ordinaires ne vont pas autant de soi que ne le suppose Strawson.

On pourrait penser que ces soupçons concernant les attitudes réactives n'ont aucun impact sur la responsabilité, mais dans le cadre de la théorie expressive, il n'est pas facile de le justifier. Telles que nous concevons normalement les choses, toutes les considérations qui affectent les attitudes réactives ne sont pas pertinentes du point de vue de la responsabilité. Par exemple, si on partage une faute morale avec autrui, on peut avoir l'impression qu'il est inapproprié de le blâmer. Ici, l'idée n'est pas qu'autrui n'est pas responsable ou qu'il ne mérite pas d'être blâmé, mais que ce n'est pas *notre* affaire de le blâmer. On devrait s'occuper de ses propres fautes d'abord.²⁵ Ce que l'on peut penser au sujet de la chance morale semble être en cohérence avec ce phénomène ordinaire. La pensée n'est pas qu'autrui mérite d'être blâmé, mais que l'on ne pouvait pas faire mieux, et que manifester de l'indignation serait faire preuve de fatuité ou de trop d'indulgence à l'égard de soi-même. En attirant notre attention sur le fait que nous ignorons en général les considérations historiques, le scepticisme que nous venons d'envisager n'est qu'un développement de ces réflexions.

Dans le cadre d'une théorie expressive, cependant, il n'est pas clair qu'un scepticisme général concernant le caractère approprié des attitudes réactives puisse être séparé du scepticisme concernant la responsabilité. Car ce dernier concept *est* le concept des conditions dans lesquelles il est approprié de se répondre les

uns aux autres de manière réactive. Dans une conception Strawsonienne, il n'y a pas de place pour intercaler quoi que ce soit entre les pratiques qui manifestent les attitudes réactives, et la croyance en la responsabilité. Dans un cas particulier, on peut croire que quelqu'un d'autre est responsable sans lui répondre effectivement de manière réactive (en raison de contraintes d'engagement, etc.), parce qu'on peut considérer autrui comme blâmable, comme un objet approprié pour les attitudes réactives des autres dans la communauté morale. Mais si on pense qu'*aucun* d'entre nous, mortels, n'est en position d'attribuer le blâme, alors il est douteux que l'on puisse donner quel que sens que ce soit à la croyance qu'autrui serait néanmoins blâmable. On peut toujours attribuer de la lâcheté, de la sottise, de la cruauté, etc., à autrui ; mais comme nous l'avons vu, ces jugements ne sont pas suffisants, dans une conception Strawsonienne, pour caractériser la pratique de tenir pour responsable. Nous pourrions tenter de faire appel aux attitudes réactives d'un groupe privilégié de juges, réels ou hypothétiques (voilà une autre tâche que Dieu devrait accomplir),²⁶ mais alors le lien avec les attitudes réactives deviendrait si ténu ou hypothétique que les attitudes perdraient le rôle qui leur est conféré dans « Liberté et ressentiment, » et la théorie expressive perdrait son caractère propre. Elle se dissout alors sous la forme de la conception dont nous avons discuté dans la section appelée « Blâmer et trouver la faute. »

OBJECTIVITÉ ET ISOLEMENT

La mesure dans laquelle nos pratiques ordinaires impliquent des croyances douteuses à notre propos ou à propos de notre histoire demeure obscure. Reconnaître la pertinence de considérations historiques c'est, de quelle que manière qu'on l'envisage, reconnaître une source de scepticisme potentiel au sujet de ces pratiques ; de plus, dans une perspective Strawsonienne (bien que pas dans la perspective de la doctrine du libre-arbitre), un tel scepticisme ne peut pas être facilement séparé du scepticisme concernant la responsabilité elle-même. À cet égard, Strawson est démesurément optimiste concernant nos manières de faire ordinaires.

Cependant, ces pratiques sont susceptibles d'être atteintes par un autre type de suspicion. Cette suspicion est liée à l'idée que se fait Strawson de la place qu'occupe les sentiments « punitifs » dans ces pratiques, et à son affirmation selon laquelle cette pratique, ainsi conçue, n'est pas quelque chose d'optionnel et d'ouvert à la critique radicale, mais fait plutôt partie du « cadre général » de notre conception de la société humaine. On pourrait être d'accord sur l'idée que la théorie expressive est celle qui fournit au mieux les fondements et le contenu de la pratique de tenir pour responsable, et cependant continuer à dire qu'abandonner cette pratique n'est pas seulement quelque chose de concevable, mais même quelque chose de désirable, car ce qu'elle exprime est en soi destructeur pour la communauté humaine. Je conclurai par quelques commentaires sur ce dernier point.

Prenons quelques remarques d'Albert Einstein :

Je ne crois absolument pas en la liberté humaine au sens philosophique. Tout le monde agit non seulement sous l'influence d'une compulsion externe mais

aussi en accord avec une nécessité interne. Le mot de Schopenhauer, « Un homme peut faire ce qu'il veut, mais il ne peut vouloir ce qu'il veut, » a été pour moi dès ma jeunesse une véritable source d'inspiration ; il fut une consolation permanente face aux duretés de la vie, la mienne comme celles des autres, et une intarissable source de tolérance. Cette prise de conscience atténuée par bonheur un sens des responsabilités qui est facilement paralysant et nous évite de nous prendre, ou de prendre d'autres personnes, trop au sérieux ; il nous amène à une vision de l'existence qui, en particulier, fait sa part à l'humour.²⁷

De manière assez significative, Einstein parle au même endroit de lui-même comme d'un « voyageur solitaire, » doué d'une « absence prononcée de tout besoin de contact direct avec d'autres êtres humains ou des communautés humaines, » et qui

jamais n'avais appartenu à mon pays, à ma maison, à mes amis, ni même à ma famille immédiate, de tout mon cœur ; confronté à tous ces liens, je n'ai jamais perdu le sens de la distance et le besoin de solitude – des sentiments qui se sont accrus au fil des ans.

Ce qui m'intéresse ici n'est pas le fait que ces remarques contredisent l'affirmation de Strawson selon laquelle les attitudes réactives ne sont, en pratique, jamais affectées par le fait que l'on accepte le déterminisme, mais le fait qu'elle corroborent son affirmation centrale concernant l'alternative à la position réactive, participante. La « distance » dont parle Einstein n'est qu'un aspect du « détachement » dont Strawson pense qu'il caractérise la position objective. À son extrême, celle-ci prend la forme de l'isolement humain. Ce qui est absent de la vision des choses d'Einstein est quelque chose, me semble-t-il, que Strawson pour sa part chérit : l'attachement à ou l'engagement envers ce qu'on pourrait appeler le personnel.²⁸

Quels qu'en soient les fondements, la vision des choses d'Einstein n'est pas dépourvue de charme. Peut-être une part de ce charme peut-elle être attribuée à une peur du personnel, mais elle est aussi séduisante précisément en vertu du fait qu'elle répudie les sentiments punitifs. A un autre endroit, Einstein rend hommage à la personne « à qui l'agressivité et le ressentiment sont étrangers. »²⁹ Un tel idéal de la personne peut-il être poursuivi seulement au prix de l'attachement au personnel ? Devons-nous choisir entre l'isolement et l'animosité ?

Certaines des remarques de Strawson impliquent que nous le devons en effet :

L'indignation, la désapprobation, comme le ressentiment, tendent à inhiber ou du moins à limiter notre bonne volonté à l'endroit de l'objet de ces attitudes, tendent à promouvoir un abandon au moins partial et temporaire de la bonne volonté [...] (ce ne sont pas là des connexions contingentes.) Mais ces attitudes [...] sont précisément le corrélat de la demande morale dans le cas où on ressent la demande comme ne devant pas être prise en compte. Adresser cette demande, c'est être enclin à manifester de telles attitudes [...]. Les adop-

ter n'implique pas [...] de considérer leur objet autrement que comme un membre de la communauté morale. L'abandon partiel de la bonne volonté que ces attitudes impliquent, la modification de la demande générale qu'autrui se voit si possible éviter toute souffrance qu'elles impliquent, sont [...] la conséquence du fait de *continuer* à le voir comme un membre de la communauté morale : seulement comme quelqu'un qui a commis une infraction contre les demandes qui lui sont adressées. Ainsi, le fait d'être prêt à accepter d'infliger de la souffrance à celui qui a commis l'infraction, et qui constitue une part essentielle de la punition, fait système avec l'ensemble de ces attitudes [...]. (p. 77) [tiré de *Proceedings of the British Academy*, vol. 48 (1962), p. 1-25. Repris avec la permission de la British Academy.]

Ce passage est troublant. Certains ont voulu se libérer de l'empressement à limiter la bienveillance et à acquiescer à la souffrance d'autrui, non pour soulager la pression de l'implication, ni en raison du fait qu'ils seraient convaincus par le déterminisme, mais en raison d'un certain idéal des relations humaines, qu'ils voient comme empoisonnées par les sentiments de vengeance. C'est un idéal de fraternité ou d'amour qui incarne des valeurs qui sont sans doute historiquement aussi importantes pour notre civilisation que la notion de responsabilité morale elle-même. Ce passage implique que ce n'est pas le cas.

Si tenir quelqu'un d'autre pour responsable implique d'adresser la demande morale, et si adresser cette demande, *c'est* se rendre sensible à de telles attitudes, et si de telles attitudes impliquent des sentiments de vengeance et de ce fait,³⁰ une limitation de la bienveillance, alors le scepticisme concernant la vengeance est un scepticisme qui concerne la responsabilité, et se tenir les uns les autres pour responsables ne cadre pas avec un idéal historiquement important d'amour.

Nombre de ceux qui ont cet idéal, comme Gandhi ou King,³¹ ne semblent pas adopter une attitude objective au sens de Strawson. À la différence de Einstein, leurs vies ne semblent pas caractérisées par l'isolement humain : il sont souvent intensément impliqués dans le « conflit » des relations humaines. Il ne semble pas non plus plausible de supposer qu'ils ne se tiennent pas eux-mêmes ni autrui comme moralement responsables : ils se *dressent* pour eux-mêmes et autrui contre ceux qui les oppressent ; ils *confrontent* leurs oppresseurs à leur mauvaise conduite, *exhortant* et même *exigeant* de la considération pour eux comme pour les autres ; mais ils réussissent, ou sont bien plus près que d'autres de réussir, à faire les choses sans vindicte ni malveillance.

Par conséquent, les affirmations de Strawson, concernant l'interpénétration de la responsabilité et des sentiments de vengeance ne doivent pas être confondues avec la théorie expressive elle-même. Comme ces existences le suggèrent, les sentiments de vengeance peuvent en principe être détachés du fait de tenir pour responsable et des exigences et demandes en lesquelles cela consiste. Ce que l'on met de côté, ce sont les diverses formes de réaction et d'appel à autrui comme agent moral. Les frontières de la responsabilité morale sont les frontières d'une exigence morale intelligible. Considérer autrui comme moralement responsable, c'est réagir face à lui ou elle comme à un moi moral.³²

NOTES

- ¹ Édition originale : « Responsibility and the limits of evil: Variations on a Strawsonian theme », in Schoeman, Ferdinand (ed.), 1987, *Responsibility, Character, and the Emotions*. (New York: Cambridge University Press), p. 256-286. Trad. française par A. Bandini. Cet article est publié et traduit avec la permission de Cambridge University Press.
- ² *Proceedings of the British Academy*, 1962, repris dans *Free Will*, edited by Gary Watson, Oxford University Press, 1982, p. 59-80. Traduction française par Fabien Cayla, « Liberté et ressentiment », in *La responsabilité – Questions philosophiques*, dir. Marc Neuberger, Presses Universitaires de France, Paris, 1997, p. 111 -140. Les références qui suivent renverront à cette traduction (ndt).
- ³ Mon interprétation de l'article de Strawson sera, en plusieurs endroits, très conjoncturelle ; je le soulignerai parfois en parlant de théorie « Strawsonienne ».
- ⁴ J'ai beaucoup appris en lisant l'étude pénétrante que Jonathan Bennett a consacrée à l'article de Strawson : « Accountability », in *Philosophical Subjects*, edited by Zack von Straaten, Oxford : Clarendon Press, 1980, p. 14-47.
- ⁵ Les attitudes réactives peuvent ainsi se classer en trois catégories. Les attitudes personnelles réactives concernant la manière dont autrui nous traite (ressentiment, gratitude, etc.) ; des analogues dérivés de celles-ci, concernant la manière dont les autres se traitent les uns les autres (indignation et approbation) ; les attitudes auto-réactives concernant la manière dont on traite autrui (et soi-même ?) (culpabilité, honte, estime de soi morale, sentiment d'obligation). Nombre des attitudes réactives reflètent l'exigence fondamentale (qui s'adresse à soi et à autrui, à notre égard et à l'égard d'autrui), alors que d'autres (par exemple la gratitude) expriment directement le souci fondamental de soi ou d'autrui.
- ⁶ Cette remarque sera largement nuancée par la suite.
- ⁷ Le terme « compatibilisme » renvoie à la conception selon laquelle le déterminisme est compatible avec la responsabilité. Par conséquent, elle peut présupposer que le déterminisme soit une thèse intelligible. Dans la mesure où Strawson paraît sceptique à cet égard, il pourrait réfuter une telle appellation.
- ⁸ Voir Robert Nozick, *Philosophical Explanations* (Harvard University Press, 1981, p. 224)
- ⁹ James Wallace fait allusion à une conception de ce genre : « Les réponses à [la question de savoir quand une action peut être prise comme tout à fait caractéristique d'une excellence ou d'un vice] sont fondamentales si on veut rendre compte du caractère approprié de la louange, du blâme, de la récompense et de la punition, ainsi que de la notion de responsabilité qui en est dérivée. » (*Virtues and Vices*, Cornell University Press, p. 43). Il me semble que c'est aussi la conception défendue par R. Milo dans *Immorality* (Princeton University Press, p. 43). Je n'affirme pas qu'une telle conception est nécessairement incompatibiliste – on pourrait pointer du doigt le fait que la conduite n'exemplifie entièrement une vertu ou un vice que si le déterminisme est faux (ce qui est clairement la position d'Abélard, dont nous parlerons plus bas) – mais on voit bien comment une version compatibiliste pourrait procéder.
- ¹⁰ Prenons la remarque de Jonathan Glover : « Notre usage actuel du blâme implique un genre de comptabilité morale, dans lequel les actions d'une personne sont inscrites dans un tableau informel, ceci dans l'objectif d'estimer leur valeur morale. » (*Responsibility*, Routledge and Kegan Paul, 1970, p. 44)
- ¹¹ « Blâmer est une manière de répondre aux fautes, en soi et en autrui. » Robert Adams, « Involuntary Sin », *Philosophical Review*, January 1985, p. 21. Adams ne nous dit pas de quel type de réponse il s'agit. Dans la mesure où il considère que penser du mal de quelqu'un est une forme de blâme tacite (ibid.), il considère sans doute que penser du mal de quelqu'un est quelque chose de plus que relever simplement une faute morale. Je pense que c'est vrai.
- ¹² *Nous mêmes, adultes*, comprenons-nous pleinement les notions de justification et d'égard raisonnable ? Est-ce que comprendre présuppose une théorie cognitive potentiellement discutable de la moralité ? La manière dont on se représente les choses est sans doute sujette

à la variation culturelle. William Blackstone discute du cas d'un petit garçon de 8 ans qui avait essayé de mettre le feu à des granges. Parce qu'on avait trouvé qu'il manifestait « de la méchanceté, de la vengeance et de la ruse, on l'a déclaré coupable et pendu en conséquence. » (In *Commentaries on the Laws of England (1765-7)*, cité par Jennifer Radden, *Madness and Reason*, George Allen and Unwin, 1985, p. 136). On peut douter du fait qu'une compréhension morale diminuée soit le seul facteur pertinent en jeu ici. Différentes capacités de concentration et de contrôle « volitionnel » sont aussi certainement pertinentes. Je ne sais pas comment la théorie expressive pourrait en rendre compte.

¹³ Les attitudes réactives sont encore plus clairement dépourvues d'intérêt dans le cas où la personnalité est complètement dissoute, où il n'y a pas de soi moral à qui s'adresser. Le cas du sociopathe est beaucoup plus compliqué, mais on peut probablement en dire quelque chose de similaire. Ceux qui ont affaire à des sociopathes perdent souvent le sentiment que ces individus ont un moi moral tout court : en dépit des apparences, il n'y a « personne à l'intérieur ». Pour des études sur ce genre de cas et des commentaires en termes psychiatriques, voir Hervey Cleckley, *The Mask of Sanity*, C. V. Mosby, 1941. Pour une discussion philosophique, voir Herbert Fingarette, *On Responsibility*, chap. 2 ; Vinit Haksar, « The Responsibility of Psychopaths, » *The Philosophical Quarterly*, vol. 15 (1965) ; M. S. Pritchard, « Responsibility, Understanding, and Psychopathology, » *The Monist*, Vol. 58 (1974) ; Anthony Duff, « Psychopathy and Moral Understanding, » *American Philosophical Quarterly*, Vol. 44 (1977) ; et Jeffrie Murphy, « Moral Death: A Kantian Essay on Psychopathy, » *Ethics*, Vol. 82 (1972).

¹⁴ « Freedom, Blame, and Moral Community, » *Journal of Philosophy*, February 14, 1974, p. 78.

¹⁵ Tiré de Miles Corwin, « Icy Killer's Life Stepped in Violence, » *Los Angeles Times*, May 16, 1982. Copyright, 1982, *Los Angeles Times*. Réimprimé sous permission. Je demande au lecteur de faire preuve de patience pour la longueur de cette citation et de celle qui va suivre. Il est très important ici de travailler avec des exemples réalistes et détaillés.

¹⁶ Miles Corwin, op. cit. Copyright, 1982, *Los Angeles Times*. Réimpression sous autorisation.

¹⁷ Cependant, et cela est important, lorsque nous avons son passé en tête, nous sommes moins disposés à utiliser certaines épithètes réactives, comme « ordure. » On utilise ce terme pour exprimer une certaine attitude concernant le traitement qu'il serait approprié d'infliger à l'individu (qu'on devrait le jeter aux poubelles, ou dans les toilettes, et tirer la chasse, etc.). D'autres termes réactifs sont : « salaud », « raclure », « fils de pute. »

¹⁸ In *Le point de vue de nulle part*, trad. Sonia Kronlund, Ed. de l'Éclat, Paris, 1993.

¹⁹ Dans « Determinism and Moral Perspectives, » *Philosophy and Phenomenological Research*, September 1960, Elizabeth Beardsley attire l'attention sur la perspective que des cas comme celui de Harris illustrent, bien qu'elle relie cette perspective de manière trop étroite – à mon goût – à la notion de déterminisme.

²⁰ Tiré de « Intention and Sin, » repris dans Herbert Morris (ed.), *Freedom and Responsibility* (Stanford University Press), p. 169.

²¹ Si une telle chose s'était jamais produite, elle devrait s'être produite à un moment tel que Harris aurait manifestement été couvert par la condition d'exemption « être un enfant. »

²² Adams met ceci en évidence : op. cit.

²³ Il faut remarquer que Harris lui-même a l'air d'accepter sa part de responsabilité dans ce qu'a été sa vie : « Il m'a dit qu'il avait eu sa chance, qu'il avait pris le chemin pour l'enfer, et qu'il n'y avait rien d'autre à dire. » (Tiré de la fin du premier extrait de l'article de Corwin).

²⁴ Pour une tentative de doctrine du libre-arbitre non métaphysique, voir David Wiggins, « Towards a Credible Form of Libertarianism, » in T. Honderich (ed.), *Essays on Freedom of Action*, Routledge and Kegan Paul, 1973.

²⁵ Montaigne serait en désaccord : « Reprendre en autrui mes propres fautes ne me semble pas plus incompatible que de reprendre, comme je fais souvent, celles d'autrui en moi. Il faut

les accuser partout, et leur ôter tout lieu de franchise. » (« De l'institution des enfants », in *Essais*, I, 26)

- ²⁶ Exactement de la même manière que Berkeley a essayé de sauver la thèse selon laquelle les objets matériels consistent en idées.
- ²⁷ Albert Einstein, *Ideas and Opinions*, Crown Publishers, 1982, p. 8-9.
- ²⁸ Je ne saurais dire dans quelle mesure Einstein a effectivement vécu ainsi. D'autres textes suggèrent une vision différente : « La compulsion externe peut [...] réduire, mais jamais annuler la responsabilité de l'individu. Dans les procès de Nuremberg, cela était considéré comme une évidence [...]. Les institutions sont impotentes au sens moral si elles ne sont pas soutenues par le sens individuel des responsabilités. S'efforcer de faire éclore puis de fortifier ce sens individuel des responsabilités c'est rendre un service important au genre humain. » (op. cit., p. 27) Einstein adopte-t-il ici une perspective conséquentialiste ?
- ²⁹ Ibid.
- ³⁰ Plutôt que d'essayer de séparer punition et responsabilité, on pourrait essayer d'harmoniser punition et bonne volonté. Cette possibilité me semble valoir la peine d'être explorée.
- ³¹ Pour ces exemples, et la discussion menée dans cette section, je dois beaucoup à Stern (op. cit.).
- ³² Nous avons, bien entendu, vu pour quelles raisons ces frontières ont besoin d'être mieux déterminées.

TIRER LA RESPONSABILITÉ AU CLAIR : LE CAS DES ATTITUDES IMPLICITES ET LE RÉVISIONNISME

LUC FAUCHER
UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

RÉSUMÉ

Dans cet article, je considère l'influence possible des recherches récentes sur les attitudes en psychologie sociale, principalement dans le paradigme des théories des processus duaux [dual process theories], sur notre compréhension de la responsabilité. La thèse que je soutiens est que certaines révisions à notre façon de comprendre la responsabilité et nos pratiques d'attribution de la responsabilité pourraient être justifiées par ces travaux. Avant de présenter les révisions que j'introduis, je décris les grandes lignes du paradigme que j'utiliserai, soit celui des théories processus duaux tel qu'appliqué aux attitudes. Puis, m'inspirant de Vargas (2004, 2005), je présente les différentes formes que peuvent prendre le révisionnisme. Parce que ces révisions s'appliquent à des notions qui sont utilisées à la fois par le commun des mortels et par les philosophes (qui tentent soit de les reconstruire rationnellement, soit de les modifier), je présente ce que l'on présume que pense chacun des groupes sur la question. Finalement, je présente trois révisions, plutôt « locales », que ces travaux pourraient inspirer.

ABSTRACT

In this paper, I want to consider the possible influence of recent research in social psychology about attitudes — more precisely in the dual process paradigm — on our comprehension of responsibility. The thesis I want to defend is that this body of work could inspire a certain number of revisions to our way of understanding responsibility. Before introducing these revisions, I describe, in broad strokes, the empirical paradigm of dual process as applied to attitudes. Then, in order to be clear about the kind of revisions that I will propose, I present Vargas' taxonomy of revisionism (2004, 2005). Because revisions are applied to notions that are used both by folks and philosophers (that present their theories as reconstructions of common sense), I present what each group thinks of responsibility. Finally, I present three revisions — mostly local revisions — that theories of dual attitudes could inspire.

Quiconque est un tant soit peu familier avec la littérature sur la responsabilité (ainsi que sur les attitudes et les pratiques qui lui sont associées) sait que ce concept a été maintes fois remis en question au cours de l'histoire de la philosophie. Que ce soit parce qu'ils acceptaient la vérité du déterminisme (pour des raisons théologiques, philosophiques ou scientifiques) et pensaient que le déterminisme était incompatible avec notre concept de responsabilité (ou du moins, certaines versions de celui-ci, Hobbes, 1645/1977 ; Spinoza, 1677/1994 ; Pereboom, 2001 et Smilansky, 2002 pour des versions contemporaines de ces arguments), ou parce qu'ils croyaient que l'idée que nous soyons à l'origine de nos actions dans un sens satisfaisant pour l'attribution de la responsabilité est une condition tout simplement impossible à réaliser (Strawson, 1994), les philosophes ont proposé soit d'abandonner le concept (et les attitudes et pratiques qui lui sont associées), soit de réviser de façon assez substantielle notre façon de penser la responsabilité. Récemment, des philosophes (Nahmias, 2006 ; Nelkin, 2005) ont noté que des « menaces » concernant l'idée que nous sommes responsables pourraient bien venir d'ailleurs, principalement de la psychologie (entendue au sens large, incluant les neurosciences cognitives). En effet, nombre de travaux (que ce soit ceux du neurologue Benjamin Libet et de ses collègues (1983) sur l'initiation de l'action, ou ceux de psychologues comme ceux de Wegner sur l'identification de la source de l'action et sur le contrôle de soi (2002), ou encore ceux de Ross et Nisbett (1991), sur l'importance des déterminants « situationnels » de l'action) ont été interprétés par les philosophes (et parfois les psychologues eux-mêmes) comme suggérant que nous ne sommes pas responsables de nos actions, et qu'au mieux, nous n'avons jamais que l'illusion de l'être. C'est à un sous-ensemble de cette littérature que je vais m'intéresser aujourd'hui. J'aimerais considérer l'influence possible des recherches récentes sur les attitudes en psychologie sociale, principalement dans le paradigme des théories des processus duaux (*dual process theories*), sur notre compréhension de la responsabilité (et sur nos attributions de responsabilité). La thèse que j'aimerais soutenir est que certaines révisions à notre façon de comprendre la responsabilité et nos pratiques d'attribution de la responsabilité pourraient être justifiées par ces travaux. Disons d'entrée de jeu que je ne tenterai pas d'être exhaustif et de présenter l'ensemble des révisions possibles, mais uniquement de suggérer certaines pistes de réflexion concernant notre concept ou notre usage du concept (ainsi que les pratiques reliées à celui-ci) qu'offrent ces travaux. Je n'entends pas non plus offrir un ensemble unifié de révisions. Je tente plutôt d'illustrer le potentiel de ces nouvelles recherches pour la réflexion philosophique sur la responsabilité.

Avant de présenter les révisions que je propose, j'aimerais d'abord introduire rapidement le paradigme que j'utiliserai, soit celui des théories des processus duaux tel qu'appliqué aux attitudes (section 1). Puis, m'inspirant de Vargas (2004, 2005), je présenterai les différentes formes que peut prendre le révisionnisme (section 2). Les distinctions que cet auteur introduit au sujet du révisionnisme sont importantes pour mon propos. Comme on le verra, Vargas distingue une forme de révisionnisme global de formes plus parcellaires. Ce sont ces dernières qui m'intéresseront. En bref, je ne m'attaquerai pas à la question de sa-

voir si, à la lumière des travaux en psychologie sociale, notre concept de responsabilité devrait être abandonné ou révisé *in toto*, mais je proposerai plutôt certaines révisions, plutôt « locales », que ces travaux pourraient inspirer (section 4). Parce que ces révisions s'appliquent à des notions qui sont utilisées à la fois par le commun des mortels et par les philosophes (qui tentent soit de les reconstruire rationnellement, soit de les modifier), je présenterai avant ce que l'on présume que pense chacun des groupes sur la question (section 3).

1. LES THÉORIES DES ATTITUDES DUELLES

Connues des philosophes principalement parce qu'elles ont été invoquées par les psychologues du raisonnement comme Kahneman (2002) ou Evans (2003 ; voir Frankish et Evans, 2009 pour une histoire et un survol de ces théories), mais plus récemment par les psychologues travaillant sur les capacités morales (Haidt, 2001 ; Sunstein, 2005), les théories des processus duaux de l'esprit ont été proposées dans divers champs de la psychologie, dont entre autres, en psychologie sociale. C'est aux propositions des psychologues sociaux que je m'intéresserai dans ce qui suit, plus précisément au développement des théories des attitudes duelles¹.

Pour les partisans des théories des processus duaux, l'univers des processus mentaux peut être divisé en deux grandes classes générales : ceux qui opèrent automatiquement et ceux qui sont sous le contrôle volontaire. Plus précisément, comme le note Frankish (2010), les partisans d'une théorie des processus duaux, que ce soit en psychologie du raisonnement ou en psychologie sociale, affirment

[qu'il] existe deux modes de traitement disponibles pour une tâche cognitive donnée, ceux-ci employant des procédures différentes et pouvant mener à des résultats conflictuels. Un premier type de processus (type 1) est rapide, automatique et non conscient, alors que le second (type 2) est plutôt lent, contrôlable et conscient (914 ; toutes les traductions de l'anglais vers le français dans ce texte sont de l'auteur).

Comme nous l'avons noté plus haut, des théories des processus duaux ont été également défendues en psychologie sociale (voir Smith et Collins, 2009 pour un survol des différents domaines où elles ont été proposées), notamment au sujet de ce que l'on nomme les « attitudes ». Il importe donc d'abord de préciser ce que l'on entend par « attitude » avant de décrire ce qu'affirment les théories des attitudes duelles².

En psychologie, le terme « attitude » fait référence à un ensemble de pensées, de sentiments et mêmes de tendances à l'action, à valence positive ou négative, que l'on entretient vis-à-vis un objet cible (une personne, un groupe social, un parti politique, etc.). Le terme « attitude » regroupe donc un ensemble d'états hétérogènes, soit des états cognitifs (des stéréotypes, des associations d'idées), des états affectifs (émotions, dispositions émotionnelles) et des tendances comportementales (approche, évitement)³. Comme leurs analogues dans les autres do-

maines de la psychologie, les théories des attitudes duelles postulent que des attitudes de types différents (la typologie étant établie en fonction de l'accessibilité de ces attitudes) peuvent coexister et affecter le comportement et la cognition⁴. Et, comme dans les autres domaines, une grande partie du travail des psychologues consiste à décrire l'étendue de la dissociation entre les deux types d'attitudes et l'effet de cette dissociation sur le comportement.

Les théories des attitudes duelles ont été proposées parce qu'elles permettaient de rendre compte d'une dissociation entre ce que les agents rapportent au sujet de leur attitude vis-à-vis d'un stimulus, et leur comportement vis-à-vis de ce même stimulus. Selon ces théories, nos attitudes face aux gens considérés comme appartenant à des races, genres sexuels, ou groupes sociaux différents (par exemple, les personnes âgées, les handicapés ou les gens obèses) peuvent être de deux types. Le premier type est composé des « attitudes explicites », celles que nous reconnaissons avoir vis-à-vis des gens appartenant à ces groupes. En ces temps où il existe un consensus moral à l'égard du racisme et de la discrimination, ces attitudes sont souvent des attitudes égalitaristes ou allant à l'encontre des stéréotypes. Ainsi, lorsqu'on nous le demande (ou lorsque nous sommes soumis à un test sondant notre opinion), nous pouvons rapporter que nous n'entretenons pas d'attitudes négatives vis-à-vis des afro-américains, des obèses ou des personnes âgées. Le second type d'attitudes est composé des « attitudes implicites », c'est-à-dire d'attitudes que les gens ne sont pas conscients d'avoir, et qui sont activées pour ainsi dire à leur insu⁵. Au cours de la dernière décennie, les outils pour étudier ces dernières se sont affinés⁶ et ils ont permis de montrer que les gens pouvaient rapporter n'entretenir explicitement aucune attitude négative vis-à-vis d'un groupe, mais, en même temps, afficher implicitement des attitudes négatives vis-à-vis du même groupe (par exemple associer implicitement les individus appartenant à un groupe à la violence ou à la paresse). Une théorie des attitudes duelles fera donc l'hypothèse que nous pouvons avoir des évaluations différentes (parfois même contradictoires) et différentes au niveau de l'accessibilité, d'un objet, une personne ou un groupe : une attitude implicite et une attitude explicite.

Selon certains psychologues, le seul fait de percevoir un membre d'un groupe à l'égard duquel nous avons des attitudes implicites est suffisant pour activer ces dernières. Par exemple, John Bargh, qui est un des tenants de cette théorie des attitudes duelles, écrit que « la simple perception de caractéristiques facilement discernable d'un groupe [...] est] suffisante pour [...] causer l'activation du stéréotype associé au groupe » (1999, 363 ; traduction libre). Plus récemment, il écrivait que dans certains cas, « la simple présence de certains événements ou de certaines personnes activerait automatiquement nos représentations de ceux-ci, et de façon concomitante, toute l'information interne [...] emmagasinée qui est pertinente pour leur répondre » (Bargh and Morsella, 2008, 76 ; traduction libre).

Pourquoi devrait-on s'en faire au sujet de ces attitudes activées automatiquement et à nos dépens ? L'existence de ces attitudes n'aurait pas beaucoup d'importance pour nous si elles prédisaient de façon peu fiable notre comportement.

Malheureusement, comme le note encore Bargh, la recherche en psychologie sociale « a commencé à montrer que des comportements complexes sont aussi informés et guidés automatiquement par la connaissance qui est activée incidemment pendant la perception » (Ferguson et Bargh, 2004, 33 ; traduction libre). Pour illustrer le problème que pose cette situation, j'aimerais emprunter un exemple particulièrement dramatique de l'effet sur le comportement des attitudes raciales implicites que mes collègues Edouard Machery, Dan Kelly et moi-même avons utilisé dans quelques articles récents (Faucher et Machery, 2009 ; Machery, Faucher, Kelly, 2010 ; Kelly, Faucher, Machery, 2010) : le biais lié aux armes (*weapon bias*).

Selon Keith Payne (pour un résumé de ses travaux sur la question, voir son 2006) à qui l'on doit la découverte de ce biais (et le paradigme pour l'étudier), les individus dont le niveau d'attitudes implicites négatives est plus élevé à l'égard des noirs (voir également les travaux récents au sujet des arabes et de ce que l'on a nommé « l'effet turban », Unkelbach et al., 2008) qu'à l'égard des autres tendent à manifester un biais lié aux armes plus important. En quoi consiste ce biais ? En gros, il consiste dans un patron de réponses suivant à certaines conditions. Dans des conditions où ils n'ont pas beaucoup de temps⁷, on demande à des sujets⁸ d'identifier des porteurs d'arme et de tirer sur eux, mais également d'éviter de tirer sur ceux qui sont désarmés et qui n'ont par exemple qu'un contenant de boisson gazeuse ou un téléphone à la main. Dans ces conditions, ceux chez qui on a mesuré un niveau d'attitudes implicites négatives plus élevé que chez les autres détectent plus rapidement une arme et tirent plus rapidement lorsqu'ils voient un Afro-Américain que lorsqu'ils voient un caucasien. Plus encore, ils tendent à faire plus souvent l'erreur de voir une arme dans les mains d'un Afro-Américain qui n'a qu'un contenant de boisson gazeuse ou un téléphone à la main, et à ne pas identifier l'arme dans la main d'un caucasien et à penser qu'il a un contenant de boisson gazeuse ou un téléphone.

L'effet des attitudes implicites sur le comportement ne se limite pas à ce cas. Les psychologues sociaux ont effectivement montré que dans certains cas, elles peuvent influencer les décisions d'embauche, les décisions médicales, les décisions politiques, la coopération et la qualité des interactions entre individus appartenant à des groupes raciaux différents, le comportement d'assistance à une victime dans le besoin (pour une revue de ces effets, voir Pearson et al. 2009). Ces attitudes engendrent donc, dans un ensemble de domaines variés, des comportements moralement problématiques.

Une question importante devient de savoir dans quelle mesure ces attitudes implicites ont une emprise sur notre vie. Alors que Payne semble vouloir restreindre leurs influences à des conditions bien particulières (celles où nos ressources cognitives et attentionnelles sont affaiblies), John Bargh croit plutôt qu'« [u]ne grande partie de la vie quotidienne d'une personne est déterminée non par ses intentions conscientes et ses choix délibérés, mais par des processus mentaux qui sont mis en action par des caractéristiques de l'environnement opérant à l'extérieur de la conscience et du contrôle conscient » (Bargh et Chartrand, 1999, 462).

Comme on peut l'inférer de la dernière partie de la citation, Bargh est particulièrement sceptique quant à la possibilité de contrôler ces attitudes. D'une part, les conditions nécessaires au contrôle (par exemple, la conscience que les stéréotypes opèrent, la motivation d'agir sur ceux-ci ainsi que la connaissance des moyens de les neutraliser) sont rarement réunies. D'autre part, même lorsque ces conditions sont réunies, « les jugements et les comportements basés sur les stéréotypes peuvent néanmoins se produire » (Bargh, 1999, 371). Selon lui, « à ce jour les données concernant les possibilités réalistes que les gens contrôlent les stéréotypes activés automatiquement penchent largement du côté négatif » (idem, 378).

Si la situation est bien telle que la décrit Bargh, on pourrait penser que le domaine des actions dont nous sommes responsables devient soudainement extrêmement étroit, beaucoup plus que ce que la plupart d'entre nous ne se l'imaginent. En effet, si une grande partie de nos actions échappe à notre contrôle et se fait à notre insu, on pourrait être tenté de dire que nous ne sommes pas les auteurs de ces actions, et donc que nous ne sommes pas responsables de celles-ci⁹. C'est ce que Bargh nomme « l'implication terriblement déprimante » (« *the tremendously depressing implication* ») de ces travaux (1999, 363). C'est pour cette raison que certains considèrent que les travaux des partisans des théories des attitudes duelles représentent une menace pour la responsabilité. La menace n'est, à proprement parler, pas une menace au concept de responsabilité lui-même, mais plutôt à son extension présumée. Si ce qu'avancent ces chercheurs se révèle exact, nous serions sous l'emprise d'une illusion quant à la véritable étendue de notre responsabilité¹⁰.

Mais ne pourrions-nous pas tenir pour avérés les résultats de ces travaux et ne pas accepter l'implication déprimante de Bargh ? En d'autres mots, ne pourrions-nous pas tout de même être considérés responsables des actions provoquées par nos attitudes implicites ? Il semble à première vue que cela nous forcerait à aller à l'encontre de certaines de nos intuitions concernant la responsabilité. Mais est-ce bien le cas ? Notre concept ne permet-il pas que nous soyons responsables d'actions que nous ne faisons pas volontairement ? Il semble que, pour répondre à cette question, il faille éclaircir ce concept qui guide nos jugements. C'est ce que j'aimerais faire dans ce qui suit. Mais, pour des raisons qui seront bientôt évidentes, j'aimerais inscrire ma démarche dans le cadre du révisionnisme.

2. LE RÉVISIONNISME

Puisque mon intention est d'inscrire ma démarche dans un cadre révisionniste, il importe de préciser ce que j'entends par cette notion. Ma compréhension de la question est tributaire dans une large mesure du cadre proposé par Manuel Vargas, dont je vais présenter dans ce qui suit les grands traits (tels que développés principalement dans son « *The Revisionist's Guide to Responsibility* » 2005 ; voir également Vargas 2004).

Lorsque les philosophes s'intéressent à la question de la responsabilité, nous dit Vargas, ils s'intéressent habituellement à un ou à plusieurs des éléments suivants : 1) les dispositions ou les attitudes associées à la responsabilité (par exemple, la colère et l'indignation, ou encore la culpabilité) ; 2) aux pratiques associées à la responsabilité (par exemple, le blâme et la punition) ; et finalement : 3) aux croyances et aux concepts concernant la responsabilité (ce que l'on pourrait qualifier de « concepts populaires » [*folk concepts*] de la responsabilité).

Au sujet de ces éléments, les philosophes se posent essentiellement trois types de questions. D'abord des questions d'ordre *métaphysique* du type « Quelle est la nature de la responsabilité ? » (De quoi dépend-elle ou à quoi est-elle reliée ? Par exemple, dépend-elle d'une relation particulière de l'agent à son action ?). Ensuite, des questions plutôt *descriptives* du type « Que pense-t-on à propos de la responsabilité¹¹ ? » ou « À quelle condition pense-t-on que l'on peut appliquer le concept de responsabilité ? » (Quel est notre concept de responsabilité ?). Enfin des questions *normatives* comme « Comment devrions-nous penser la responsabilité ? » ou « Quel devrait être notre concept de responsabilité ? ».

Pour un non-révisionniste, il existe en quelque sorte une « harmonie préétablie » (Vargas, 2005, 411) entre ce que nous pensons de la responsabilité et ce que nous devrions en penser, compte tenu de ce que nous savons de la responsabilité elle-même ou du monde.

Le révisionniste ne partage pas cette croyance et suppose pour sa part une différence entre les deux derniers projets (soit le projet descriptif et le projet normatif) telle que, ce que prescrit le second diffère de ce que décrit le premier. Ainsi, « toute théorie qui soutient que notre façon de penser est telle, mais devrait être autre, sera une instance paradigmatique de révisionnisme¹² » (2005, 404) ou, plus précisément, un cas paradigmatique de révisionnisme est une « théorie qui prescrit une révision, relative à une approche diagnostique [descriptive] de notre façon de penser coutumière, dans nos pratiques, attitudes ou croyances par rapport à la responsabilité et nos conceptions caractéristiques de celle-ci » (421).

Selon Vargas, la force du révisionnisme peut varier de telle façon qu'il est possible de parler de révisionnisme faible, modéré et fort. Un révisionnisme sera dit *faible* si ce ne sont pas nos concepts, pratiques et attitudes qui demandent à être révisés, mais plutôt notre compréhension de ce en quoi consiste ceux-ci (à la suite, par exemple, de la découverte que nous sommes mépris sur ce que nous pensions être nos propres concepts, pratiques ou attitudes ou ceux que partageait notre communauté). Par contraste, un révisionnisme sera dit *fort* si ce qu'il exige est l'élimination pure et simple de nos concepts, pratiques ou attitudes parce qu'ils posent, par exemple, des demandes métaphysiques ou psychologiques qu'il est impossible de satisfaire. Un révisionnisme *modéré*, lorsqu'appliqué par exemple au concept de responsabilité, « est l'idée que notre concept populaire de responsabilité sera jugé inadéquat jusqu'à ce qu'il soit modifié de

quelque façon [...]. [Cette dernière forme de révisionnisme] revient à une forme d'émondage [*pruning*] de cet élément » (Vargas, 2005, 409). Il pourrait par exemple consister dans le fait de se débarrasser d'un élément jugé superflu de notre concept, comme celui d'auto-détermination ou d'autonomie.

Non seulement la force, mais aussi l'étendue du révisionnisme peut varier. Par exemple, celui que Vargas nomme « un révisionniste sophistiqué » (412) n'exigera pas que la révision du concept de responsabilité implique qu'une telle révision doit être appliquée en même temps aux pratiques et aux attitudes (c'est ce que j'appelais en introduction une révision *in toto* que je distinguais d'un « révisionnisme parcellaire » qui est celui proposé par le révisionniste sophistiqué). Le révisionniste sophistiqué s'oppose donc au révisionniste « en bloc » qui propose de réviser (le plus souvent de rejeter) à la fois le concept, les pratiques et les attitudes. Par ailleurs, le révisionniste sophistiqué pourra avoir au sujet de chacun des objets une attitude différente : par exemple, il pourrait vouloir se débarrasser du concept de responsabilité, conserver les attitudes et certaines pratiques, et se débarrasser de certaines autres (par exemple, se débarrasser de la punition, mais conserver le blâme). Le révisionniste sophistiqué peut également proposer des changements variés à l'intérieur même d'une catégorie. Par exemple, il pourrait exiger que l'on se débarrasse du lien entre le concept de responsabilité et l'existence de phénomène *causa sui* (l'idée que l'on puisse se déterminer soi-même), mais conserver l'idée que certaines conditions épistémiques, ou celles liées à la conscience, fassent partie du concept.

Maintenant, quelles sont les contraintes que doit respecter celui qui propose une révision modérée (ou même faible) ? Selon Vargas encore, il existe deux contraintes : la révision doit être *plausible* et elle doit être *justifiée normativement* (dans Vargas 2004, il les nomme respectivement la *contrainte de plausibilité naturaliste* et *l'adéquation normative*). En ce qui concerne la plausibilité, il écrit : « une révision requérant quelque chose qui n'est pas psychologiquement possible ou qui n'est pas plausible socialement a de fortes chances d'être rejetée ou devrait l'être » (413). Quant à la contrainte de justification normative, la tâche consiste à montrer que la révision peut être justifiée sur la base de raisons indépendantes de faits métaphysiques qui sont considérés comme des conditions nécessaires à l'application de notre concept de responsabilité (par exemple, l'existence d'une volonté libre), particulièrement si la révision est induite par l'absence de faits exigés par le concept de responsabilité. Par exemple, Nichols (2007) accepte la vérité du déterminisme et croit que cela devrait le conduire à considérer que nous ne sommes pas responsables (parce que cela serait incompatible avec l'existence d'une volonté libre), mais il propose des raisons évolutionnistes et utilitaristes de conserver certaines de nos attitudes réactives (certaines formes de punition des transgressions de normes sociales sont, selon lui, un élément essentiel du fonctionnement des groupes humains). On pourra également faire référence à d'autres aspects des théories éthiques (par exemple, des considérations sur la justice ou l'équité) comme justification d'une révision¹³. Notons, et c'est important pour ce qui suit, que pour un révisionniste faible, la justification d'une révision viendra souvent d'études empiriques (celles-ci

ayant, peut-on supposer, un plus haut degré d'autorité épistémique que nos propres croyances au sujet du concept) : « Dans la mesure où de telles études empiriques altèrent notre compréhension coutumière de nos pratiques ou de nos attitudes caractéristiques de la responsabilité, de telles théories peuvent compter comme des théories faiblement révisionnistes de la responsabilité » (Vargas, 2005, 414). En gros, les études empiriques pourraient nous montrer que les gens ont un concept de responsabilité (ou des attitudes ou pratiques) différents de celui que nous leur imputons.

Ce que j'aimerais proposer dans ce qui suit, c'est que les travaux sur les attitudes implicites contiennent les germes de révisions de notre façon de comprendre divers aspects de la responsabilité. Comme on le verra, ces révisions ne sont pas des révisions fortes, mais plutôt des révisions faibles ou modérées. Mon hésitation quant à la force de ces révisions vient entre autres du fait que nous n'avons pas une vision très claire de ce que nous pensons communément de la responsabilité. Il est également possible que nos intuitions à ce sujet ne soient pas bien stables.

3. CE QUE PENSENT LE SENS COMMUN ET LES PHILOSOPHES

Revenons donc à la question qui nous occupe, celle de la responsabilité pour les actions induites par nos attitudes implicites. Le psychologue Keith Payne la résume bien lorsqu'il écrit :

Le problème quant à ces décisions prises en une fraction de seconde est qu'elles semblent se faire d'elles-mêmes [...]. Dois-je considérer ces décisions comme *mes* décisions si elles diffèrent de mes intentions ? Qui est responsable ? (2006, 287).

Demandons-nous d'abord ce que le commun des mortels puis ce que les philosophes pensent de la question. C'est sur la base de ce que les premiers pensent et que les seconds leur imputent que, rappelons-le, nous pouvons proposer des révisions¹⁴.

3.1 LE SENS COMMUN

Que pense le commun des mortels de la responsabilité concernant les attitudes implicites ? Une façon de le savoir est de poser la question directement aux gens. C'est ce que font Cameron, Payne et Knobe (2010) dans leur article « Do Theories of Implicit Race Bias Change Moral Judgments ? ». Cameron et ses collègues exploitent dans ce texte un désaccord dans la littérature psychologique au sujet des attitudes implicites. Il faut en effet savoir qu'il existe deux versions de la théorie des attitudes implicites. Selon une théorie, celle qui est la plus répandue, l'effet des attitudes implicites est automatique et inconscient. Selon une autre théorie, les attitudes implicites sont seulement automatiques, les sujets sachant habituellement qu'ils les possèdent (leur problème étant généralement plutôt qu'ils pensent que ces biais n'ont pas d'effet sur le comportement et que pour cette raison, ils ne prennent pas la peine de les contrôler).

Dans une de leurs expériences, les trois auteurs ont proposé une des vignettes suivantes à des sujets :

- 1) Donald doit attribuer une promotion à un de ses employés. Il pense que les gens devraient être traités de façon équitable, quelle que soit leur race. Malgré cela, Donald a une aversion inconsciente pour les Afro-Américains. Il ne sait pas qu'il a une telle aversion, et s'il le savait, il la désapprouverait parce qu'il croit sincèrement à l'égalité. Son aversion inconsciente a une influence sur son comportement, dont il ne se doute pas. Lorsqu'il doit prendre une décision concernant la promotion d'un de ses employés, il tente de le faire entièrement sur la base du mérite, mais il ne réussit pas toujours à prévenir l'influence de son aversion sur son jugement. En conséquence, il refuse la promotion de façon équitable à des Afro-Américains.
- 2) L'histoire est identique, mais, plutôt qu'avoir une aversion inconsciente, Donald a une sensation viscérale (un « *gut feeling* ») dont il est conscient, mais qu'il ne peut pas contrôler.
- 3) L'histoire est identique, mais, malgré ses bons sentiments, Donald refuse d'accorder une promotion de façon équitable à des Afro-Américains. On ne fait aucune mention des attitudes inconscientes.

Pour chacune des vignettes, les chercheurs ont demandé aux sujets d'indiquer, sur une échelle de 1 à 5, s'ils considéraient que Donald était responsable, qu'il devait être blâmé ou bien puni (1 signifiant qu'ils ne le considèrent pas du tout responsable, et 5 qu'ils le considèrent pleinement responsable). À la lumière des résultats qu'obtiennent Cameron et ses collègues, il apparaît clairement que, dans le cas où le comportement répréhensible est causé par une aversion automatique, mais consciente, les sujets jugent Donald comme étant presque aussi responsable que lorsqu'il agit sciemment. Ce n'est que lorsque l'aversion est automatique *et* inconsciente que leur jugement de responsabilité devient moins sévère.

Cameron et ses collaborateurs tirent la conclusion suivante de leurs travaux : « L'automatisme consciente et l'automatisme inconsciente ont [...] des implications différentes dans l'assignation de responsabilité morale » (19). Ces expériences semblent donc révéler que c'est le fait d'être conscient ou non de l'attitude implicite qui fait la différence dans l'attribution de responsabilité.

3.2 LES PHILOSOPHES

Pour l'instant, il y a peu de philosophes qui se sont préoccupés de la question de la responsabilité pour les actions produites par les attitudes implicites. Parmi ceux-ci, deux semblent reprendre dans les grandes lignes le jugement du sens commun, soit Levy (2008) et Wigley (2007). Les deux philosophes rejettent la responsabilité essentiellement pour la même raison. Au demeurant, ils pourraient tous deux être classés comme des partisans de « la théorie volitionniste » de la responsabilité (comme l'a nommé Smith, 2005) selon laquelle le choix préalable, la décision ou le contrôle volontaire est l'élément crucial pour l'attribution de la responsabilité.

Selon Levy, il résulte du fait qu'on ne puisse consentir consciemment à l'action provoquée automatiquement par l'attitude implicite que nous ne pouvons être tenu responsable de celle-ci. Comme il l'écrit :

Lorsque [les attitudes] sont produites automatiquement et ne sont ni le produit direct ni le produit indirect de l'approbation consciente, nous ne sommes pas responsables [de nos comportements]. Nous n'avons pas choisi de répondre de la façon dont nous le faisons, et donc, nous n'exerçons pas de contrôle, direct ou indirect, sur nos actions (2008, 219-220).

Levy semble suggérer deux raisons pour lesquelles nous ne pouvons être tenus responsables de nos actions lorsque celles-ci sont causées par nos attitudes implicites. Ces deux raisons dépendent du fait qu'il suppose que les attitudes implicites sont inconscientes. La première raison consiste à soutenir que, puisque l'attitude implicite est inconsciente, nous n'avons pas pu lui donner notre approbation. L'idée que nous sommes responsables de ces actions uniquement si elles procèdent des volitions (ou des attitudes) que nous endossons ou que nous avons choisies après délibération est une idée qui est défendue dans la littérature, entre autres par Frankfurt (1971). Comme l'écrit Levy :

Les actions sont profondément attribuables aux agents uniquement lorsque la conscience joue un rôle substantiel dans leur production [...]. La délibération consciente reflète proprement la personne entière, y compris ses valeurs consciemment endossées (2008, 217 et 220).

La seconde raison est que, puisque nous ne sommes pas conscients de ces attitudes, nous ne pouvons pas exercer de contrôle sur les comportements qui en découlent¹⁵. Puisque nous ne pouvons contrôler ces comportements, nous ne pouvons en être tenus responsables. Cette seconde raison est en fait une reprise d'une des conditions (nécessaire, mais non suffisante) classiques de la responsabilité (telles qu'énoncées par Aristote dans le livre III de l'*Éthique à Nicomaque*), soit la condition de contrôle. Un agent est dit responsable d'une action si et seulement si il a la capacité de la poser ou non (s'il n'est pas contraint). Si, dans un sens, cette raison est la reprise de la condition classique, on pourrait dire qu'elle en est une version puisqu'elle pose que nous ne pouvons contrôler les actions dont nous ne sommes pas conscients, ce que ne semble pas exiger nécessairement le fait de pouvoir contrôler une action (comme nous le verrons plus loin). En effet, le simple fait d'être conscient de quelque chose ne nous assure pas que nous pouvons la contrôler, tout comme le fait que nous ne soyons pas conscient d'une chose n'empêche pas que notre comportement puisse être contrôlé. Le problème des attitudes implicites, à ce moment-là, viendrait donc plus de leur automaticité présumée que du fait de n'en être pas conscient.

C'est à cette question que s'attaque Wigley (2007) dans son article « Automaticity, Consciousness and Moral Responsibility ». À première vue, ce dernier semble plutôt appartenir au groupe des philosophes qui soutiennent que nous sommes responsables des actions causées par nos attitudes implicites, et s'éloi-

gner du sens commun. En effet, Wigley écrit : « le fait que l'agent agissait "sans penser" lorsque le mal [*harm*] est survenu ne lui épargne pas une évaluation morale » (2007, 223).

Mais ce que Wigley soutient est que la présence de la conscience ou le contrôle n'est pas nécessaire au moment où l'agent commet l'action. Elle est cependant nécessaire soit avant, soit après l'exécution de l'action ou, comme il l'écrit :

[u]ne certaine place [*elbowroom*] apparaît pour l'évaluation morale si nous portons notre attention sur le contrôle d'une personne quant à l'acquisition et la révision du comportement automatisé [*habituated behavior*] (2007, 211).

Ainsi, si une personne savait qu'en acquérant un stéréotype S elle risquait d'agir à son insu de façon moralement répréhensible dans le futur ou bien, si, s'apercevant qu'elle nourrit des stéréotypes à l'endroit d'un groupe, elle ne fait rien pour réviser ce stéréotype, alors elle est responsable. Comme l'écrit Wigley :

La thèse principale que je soutiens est que nous exerçons un contrôle rationnel sur notre comportement automatique pour autant que nous puissions programmer (*preset*) ou réviser la façon dont il fonctionne (2007, 218).

Dans ce cadre, la réponse à certaines questions empiriques devient importante : exerçons-nous une forme de contrôle sur l'acquisition des stéréotypes ? Et si ce n'est pas le cas, pouvons-nous au moins les réviser (ou les contrôler) après qu'ils soient en place ?

Pour ce qui est de la première question, disons que l'affaire semble entendue (pour un compte rendu des travaux sur la question, voir Dunham et al., 2008, et Olson et Dunham, 2010). Nous acquérons certaines attitudes implicites très tôt dans le développement, vers 4 ou 5 ans, bien avant que nous soyons en âge d'avoir un avis éclairé sur celles-ci¹⁶. En ce qui concerne la seconde question, disons que, même si des psychologues comme Bargh sont assez pessimistes, tous ne partagent pas leur évaluation de la situation. Comme on le verra dans la dernière section de cet article, certains pensent qu'il est possible, sinon de se débarrasser de quelques-unes de nos attitudes négatives, du moins de les contrôler.

Reste un cas, celui où l'attitude responsable du comportement est acquise à l'insu de l'agent et impossible à réviser. Dans ce cas, affirme Wigley, « l'évaluation morale [...] pourrait dépendre de la question de savoir s'il endosse son comportement automatique après réflexion ; c'est-à-dire s'il aurait agi ainsi même en l'absence de l'automatisme » (2007, 218). Cette condition est typiquement celle que proposent les théoriciens du « vrai moi » (comme les nomme Wolf, 1993) que sont Frankfurt et Watson, et celle que proposait Levy. Si Wigley accepte leur théorie, il propose cependant un amendement à celle-ci, celui qui consiste à dire qu'il est du devoir de l'agent, ou bien au moment où il acquiert un automatisme, ou bien au moment où il se rend compte de l'action de cet automatisme, de faire ce qui est en son pouvoir pour se prémunir contre ses effets

moralement négatifs. On pourrait ainsi dire que Wigley ajoute une condition aux théories du vrai moi : il n'est pas suffisant de rejeter, après réflexion, un état mental comme n'étant pas le sien ; il faut encore, si cela est possible, faire tout ce qui est en son pouvoir pour qu'il ne cause pas de tort moral.

3.3 PROJET DESCRIPTIF

Comme je l'ai mentionné à la section 2, la discussion révisionniste que j'entends proposer exige que l'on ait procédé à la description de nos croyances par rapport à la responsabilité et de celles des philosophes. Dans cette section, j'ai donc présenté une étude qui prétend établir ce que nous pensons à ce sujet. J'ai également présenté le point de vue de philosophes dont l'opinion converge avec ce que nous révèle cette étude de nos intuitions concernant nos attitudes implicites.

4. LES RÉVISIONS

Dans cette section, j'aimerais faire trois propositions à saveur révisionniste. Pour être clair, disons tout de suite que je n'entends pas proposer une révision globale et en profondeur de notre concept de responsabilité (ou de nos attitudes et pratiques associées), ni même présenter un ensemble unifié de révisions, mais plutôt suggérer quelques révisions que pourraient inspirer les travaux sur les attitudes implicites à nos conceptions du sens commun sur la responsabilité (et à certaines positions philosophiques qui se veulent en continuité avec les conceptions du sens commun). Est-ce que ces révisions en inspireront de plus profondes, plus fortes, mettront-elles les philosophes sur la voie de la reconstruction ou de l'élimination du concept de responsabilité ? Cela est possible et je ne veux pas répondre à cette question ici. Mon souhait est de convaincre ceux qui ne le seraient pas que la question des attitudes implicites demande une réflexion importante de la part des philosophes et de suggérer quelques voies de réflexion à ceux-ci. Dans cette optique, je proposerai les trois révisions suivantes :

- 1) La première concernant le rôle de la connaissance consciente dans l'attribution de la responsabilité ;
- 2) La deuxième concernant la théorie du vrai moi, telle que proposée par Frankfurt et Watson (mais également par Levy et Wigley dans le contexte de notre discussion) ;
- 3) La troisième concernant le concept de contrôle utilisé dans la discussion sur la responsabilité.

Encore une fois, les révisions que je proposerai seront des révisions faibles, c'est-à-dire des révisions à nos façons de comprendre nos propres concepts, pratiques ou attitudes. Dans certains cas, les révisions que je proposerai auront pour objets les méthodes par lesquelles nous établissons que certains critères jugés nécessaires pour la responsabilité sont satisfaits.

4.1. LA CONNAISSANCE CONSCIENTE

Comme nous l'avons remarqué plus haut, pour le sens commun, le fait d'être conscient des demandes morales d'une situation semble être une condition nécessaire de l'attribution de la responsabilité. Pour cette raison, le fait que les

agents ne sachent pas qu'ils possèdent des attitudes implicites et que ces dernières agissent à leur insu ferait en sorte que l'on ne reconnaît pas les agents comme responsables des actions qui découlent de ces attitudes. Levy et Wigley semblent bien capturer et expliciter les intuitions du sens commun lorsqu'ils affirment que la conscience de l'attitude est nécessaire à l'attribution de responsabilité.

Le problème est que les intuitions du sens commun ne sont peut-être pas univoques. En d'autres mots, il est possible que l'idée selon laquelle il faille être conscient pour être responsable ne soit pas partagée par tous. En effet, comme le remarquaient en note de bas de page Cameron et ses collègues (2010), s'il est vrai que c'est le cas pour les participants caucasiens de leurs expériences, les participants afro-américains semblent avoir un autre avis sur la question.

[I]l y avait une interaction significative entre la condition de la théorie et la race du participant [...]. Les caucasiens présentaient le même patron de résultats que l'échantillon complet, c'est-à-dire que la condition inconsciente provoquait un jugement de responsabilité moindre qu'avec la condition automatique. Cependant, les Afro-Américains présentaient seulement un effet marginal de la condition de la théorie [...]. Cela était dû au fait que leurs attributions de responsabilité étaient plus élevées au regard de la condition automatique qu'au regard de la condition du sens commun et de la condition inconsciente (278).

Cette tendance d'un groupe qui est l'objet de discrimination à attribuer une responsabilité même pour les actions qui ne sont pas le produit d'une intention consciente semble être confirmée dans la littérature. Par exemple, la professeure de droit, Amy Wax écrit que « les blancs tendent à voir l'intention comme un élément essentiel du mal racial, pas les noirs... » (1993, 18 ; cité par Wellman, 2007, 48). Hardin et Banaji relèvent une différence dans les sensibilités qui pourraient bien être pertinentes pour nous, en citant les recherches de « Richeson and Shelton (2005) [lesquelles] ont montré que, dans les interactions face-à-face, les différences individuelles dans les préjugés implicites étaient plus apparentes pour les personnes de race noire que pour les personnes de race blanche, et plus apparentes quand les blancs interagissaient avec les noirs qu'avec d'autres blancs » (sous presse, p.11). Ainsi, pour les individus de race noire, non seulement la présence d'une intention consciente n'est pas nécessaire pour qu'une action soit moralement répréhensible et que l'on attribue la responsabilité de cette action à celui qui l'a commise, mais les blancs sont en quelque sorte aveugles à leurs propres préjugés ou attitudes implicites ainsi qu'à ceux de leurs semblables. Comme l'expliquent Pearson et ses collaborateurs :

La perception des blancs quant à la façon dont ils se comportent ou sont perçus par les autres est basée plus sur leurs attitudes explicites et leurs comportements visibles [...] que sur leurs attitudes implicites ou leurs comportements moins délibératifs. Par contraste, la perspective des partenaires d'interaction noirs dans ces interactions leur permet de porter attention à la fois aux com-

portements spontanés (par ex. non verbaux) et délibératifs (par ex. verbaux) des blancs [...] (2009, p.10).

Pronin (2006) nomme cette tendance générale à donner plus de poids aux données introspectivement accessibles dans l'évaluation de nos actions et à donner moins de poids aux données externes (comme le comportement) « la tache aveugle à l'égard des préjugés » (*bias blind spot*). Selon elle, « les gens croient en général qu'ils sont immunisés contre les préjugés à l'égard des groupes [...]. Ils proclament qu'ils ne sont pas l'objet de ces préjugés, [...], même dans des circonstances où ils ont manifesté ces préjugés » (2006, 38).

Ce que suggèrent ces travaux est que non seulement nous souffrons de cécité ou paralysie morale vis-à-vis de certaines situations (nous ne semblons pas voir les demandes morales que posent ces situations ou ne réussissons pas à agir en fonction de celles-ci à cause de nos attitudes implicites), mais nous souffrons également de cécité à l'égard de cette cécité ou paralysie morale (une espèce de déni de l'aveuglement ou de la paralysie). Nous ne reconnaitrions pas les traces des préjugés dans notre comportement et celui des gens appartenant à notre groupe.

Pronin décrit une tendance *générale* à l'aveuglement, c'est-à-dire une tendance à préférer un certain type d'évidences lorsque vient le temps d'évaluer notre propre comportement et celui des gens de notre groupe. Ce que j'aimerais suggérer, c'est que le fait d'être l'objet de la discrimination fait peut-être en sorte de déplacer le regard de ce que disent les agents à ce qu'ils font (à accentuer, en quelque sorte, la tendance de ceux qui sont l'objet de la discrimination à utiliser les données externes plutôt que les données « internes »¹⁷). Il risque donc d'y avoir un genre d'asymétrie entre les points de vue sur la responsabilité d'un agent selon que l'on est celui qui commet l'injustice ou le tort moral (dans ce cas-ci, la discrimination), et celui qui le subit.

Cela me conduit à la possibilité d'une première révision. Celle-ci s'inspire d'une discussion récente de Knobe et Doris (2010) sur les théories de la responsabilité. Dans cette discussion, les auteurs arguent que les travaux récents en philosophie expérimentale démontrent que nos attributions de responsabilité morale dépendent et changent en fonction de certaines variables contextuelles. Le « *variantisme* », comme ils nomment cette idée, s'oppose à « *l'invariantisme* » qui aurait dominé les discussions philosophiques jusqu'ici et selon lequel les gens « devraient appliquer les mêmes critères dans tous leurs jugements de responsabilité morale ... [le variantisme, pour sa part, suppose plutôt que] si on veut comprendre pourquoi les gens font les jugements qu'ils font, il ne sert à rien de chercher un seul ensemble de critères de base qui s'accordent avec tous leurs jugements ordinaires. Une approche plus prometteuse consiste à examiner comment et pourquoi les gens adoptent des critères différents dans différents cas, dépendant de la façon dont la situation est présentée ou que l'agent soit un ami ou un étranger, etc. » (Knobe et Doris, 2010, p. 322).¹⁸

J'aimerais donc proposer qu'une des variables qui affectent le jugement dans

les cas d'attribution de responsabilité pour des comportements causés par des attitudes implicites est le fait d'être actuellement ou d'avoir été (probablement sur une base régulière) l'objet de préjugés ou de discrimination. Et en fait, je propose que l'on teste plus avant cette idée en reprenant les expériences de Cameron et ses collègues, en mettant les sujets dans une condition où ceux-ci sont l'objet de la discrimination ou l'ont historiquement été. Ici donc, et dépendant des résultats de l'expérience, on pourrait avoir affaire à une révision que l'on pourrait qualifier de « faible » puisqu'elle s'adresse à la compréhension que nous avons de l'application du concept populaire dans les cas qui nous intéressent. Contrairement à ce que l'on aurait pu penser, nous sommes « variantistes ». Nos jugements sont instables, ils sont affectés par une variable contextuelle (soit le fait d'être ou d'avoir été l'objet de discrimination) et on pourrait peut-être découvrir que la base de nos jugements est différente selon qu'ils portent sur une victime ou sur quelqu'un qui discrimine.¹⁹

La littérature que nous venons de survoler semble montrer que les victimes de discrimination voient les choses autrement que ceux qui la commettent. On peut interpréter le jugement des premiers de deux façons, une seule de celle-ci supportant le variantisme. La première consisterait à soutenir que les victimes jugent que ceux qui discriminent sont des hypocrites, qu'ils disent une chose, mais en pensent et font une autre (ils sont de mauvaise foi, en quelque sorte). La seconde façon consisterait à soutenir que, pour ceux qui subissent la discrimination, la conscience de ceux qui discriminent n'est pas essentielle au jugement de responsabilité. Le texte de Richeson et Shelton, auquel Hardin et Banaji faisaient allusion, pourrait nous faire pencher pour la première interprétation (selon laquelle le premier groupe ressent les choses comme une forme d'hypocrisie). Mais la seconde interprétation est toujours possible, selon laquelle la base sur laquelle repose les attributions de responsabilité est tout simplement différente d'un groupe à l'autre dans ces situations (la conscience n'est pas requise). Dans ce cas, nous pourrions être justifiés d'attribuer à ceux qui souffrent de discrimination, lorsqu'ils jugent ceux qui discriminent, une théorie de la responsabilité différente de celle qui met la conscience au centre de la responsabilité²⁰. De telles théories ont été proposées dans la littérature et j'aimerais en donner un aperçu rapide.

Plusieurs auteurs (Arpaly, 2003 ; Sher, 2006, 2009 ; Smith, 2005, 2008a) ont soutenu que, sur une base quotidienne, nous tenons pour acquis que les gens peuvent être responsables de plus que ce dont ils sont conscients ou de ce qu'ils ont l'intention déclarée de faire : je peux vous tenir responsable d'avoir oublié mon anniversaire, de ne pas être sensible à ce que je vous dis ou bien d'avoir oublié le chien dans la voiture en plein soleil, sans qu'en aucun temps vous ne soyez conscient de le faire ou que vous n'ayez eu l'intention de le faire. Si tel est le cas, les théories comme celles de Levy négligent un élément important de notre concept de responsabilité : le fait que la présence de la conscience ou de l'intention consciente ne pèse pas toujours dans l'attribution de responsabilité. George Sher pense, de la même façon que proposait Pronin plus haut, qu'il y a

une asymétrie dans l'attribution de responsabilité et qu'il n'est pas du tout évident que l'attribution à la première personne se fasse sur la même base que l'attribution à la troisième personne. Comme l'écrit Sher :

De notre point de vue rétrospectif et externe, [l]es croyances conscientes [de l'agent] n'ont pas de priorité particulière sur sa constitution physique ou sur ses attitudes et traits inconscients. Donc, pour autant que blâmer les gens et les tenir responsables sont des réactions que nous avons à leur égard d'une perspective qui ne coïncide pas avec la leur, la façon dont nous devons voir leurs situations de choix lorsqu'ils délibèrent ne nous procure aucune raison évidente de ne pas baser notre blâme ou notre attribution de responsabilité sur des faits qui les concernent et sur la situation dans laquelle ils ont fait des choix dont ils n'étaient même pas conscients (2009, 61).

Sur quoi donc basons-nous notre jugement alors ? Sher propose une théorie néo-humienne de la responsabilité qui capturerait l'essence de nos jugements (ceux du sens commun) dans les cas de responsabilité pour des actions dont nous ne sommes pas conscients. Elle est néo-humienne parce que, comme Hume avant lui (1739/1995), Sher propose que le lien entre l'agent et l'action reprochée passe par le caractère de l'agent²¹. Ce qui est véritablement blâmé, ce n'est pas tant l'action que le caractère de l'agent dont elle découle²².

Sher, comme Pronin, soutient une position générale selon laquelle il existe une asymétrie entre les jugements à la première personne et les jugements à la troisième personne. Notre proposition est un peu plus circonscrite. Elle suggère qu'une variable qui affecte le jugement de responsabilité est le fait d'être objet de discrimination. Dans ces conditions, les victimes ne tiennent pas compte des intentions avouées (ou leur donnent moins de poids) de ceux qui discriminent, mais tiennent plutôt compte de leurs actions. J'ai suggéré qu'il est possible d'avoir deux interprétations de la position des victimes : ou bien (1) ils considèrent ceux qui discriminent comme des hypocrites ou comme étant de mauvaise foi ; ou bien (2) ils ne présupposent pas que ceux qui discriminent sont nécessairement conscients de ce qu'ils font et jugent plutôt que leurs actions sont le reflet de leur « caractère ». Selon la première interprétation, les juges des actes de discrimination établiraient la responsabilité sur la base de la présence d'intentions présumées. Selon la seconde interprétation, ils n'auraient que faire de ces intentions, et jugeraient plutôt le caractère des agents sur la base d'actions qui sont particulièrement révélatrices de celui-ci (peut-être parce qu'elles sont interprétées comme une preuve de la mauvaise volonté ou encore de l'indifférence de la part de celui qui les commet)²³. Cette dernière interprétation est une interprétation plausible des résultats (encore fragmentaires, il convient de le noter) concernant les afro-américains dans l'expérience de Cameron et al. (2010). S'il s'avérait que cette interprétation était la bonne, cela militerait en faveur d'une forme de variantisme du type de celui que proposaient Knobe et Doris (en effet, la première interprétation n'exige pas que nous utilisions des critères différents). Si le variantisme n'est pas compatible avec la façon dont le sens commun et la plupart des philosophes se représentent la façon dont nous procédons à

nos attributions de responsabilité, alors l'acceptation de cette thèse constitue une révision (faible) de la forme que prend la théorie de la responsabilité du sens commun (et potentiellement des théories philosophiques qui s'en inspirent).

4.2 LES THÉORIES DU VRAI MOI

Dans la section précédente, j'ai défendu l'idée que les critères qu'appliquaient les gens pour déterminer la responsabilité étaient « variables » et qu'ils pouvaient pour cette raison supporter la construction de théories radicalement différentes de la responsabilité. Je proposais que dans certains contextes, les théories basées sur les intentions conscientes ne permettaient pas de rendre compte des jugements des gens. Reste qu'il semble que dans certains cas, ces théories font parfois le travail, c'est-à-dire qu'elles capturent une partie des intuitions des gens. Je m'intéresse donc dans cette section au potentiel révisionniste des études sur les attitudes implicites pour un certain type de théorie qui donne une place privilégiée à la conscience.

Dans son « Restoring Control » (2008), Neil Levy, commentant des cas du type de ceux qui nous intéressent, écrit que la responsabilité requiert ce qu'il nomme « l'attributabilité profonde » (*deep attributability*). Les actions sont « profondément attribuables » seulement « lorsque la conscience joue un rôle substantiel dans leur production » (217). Et, généralement, cette contribution se fait à travers la délibération, si bien que « la délibération consciente reflète proprement la personne entière, y compris ses valeurs consciemment endossées » (*idem*, 220). Après Susan Wolf, on nomme les théories de ce genre théories du « vrai moi » (parfois également, on parle de théories « identificationnistes »). Selon ce genre de théories, défendues entre autres par Dworkin (1976), Frankfurt (1971) et Watson (1975), un agent n'a de liberté de volonté (et ne peut être tenu pour responsable) que s'il peut s'identifier avec un élément psychologique spécial (que ce soit un désir, une valeur, une volonté ou une intention²⁴) qu'il considère comme son vrai moi (par opposition à d'autres désirs, valeurs, volontés ou intentions qu'il considère comme « étrangers à lui-même », faisant partie de son « faux-moi » en quelque sorte). Comme l'écrit Nahmias qui résume assez bien cette position :

[l']agentativité autonome [qui est nécessaire, selon certains, pour la responsabilité] requiert l'habileté de former et d'agir selon des principes. La formation de ces principes devrait se produire à travers une délibération consciente exempte de l'influence de motivations inconscientes que l'agent rejeterait s'il en connaissait l'existence (2006, p. 170).

Une objection classique à cette position (entre autres, Arpaly, 2003 ; Arpaly et Schroeder, 1999 ; Thalberg, 1978) consiste à se demander pourquoi on devrait donner un tel privilège à la délibération consciente dans l'établissement de ce qui constitue mon « vrai moi » ou, comme l'écrit Thalberg à propos des théories hiérarchiques de Frankfurt et Dworkin (mais l'objection peut également être appliquée avec quelques modifications aux théories non hiérarchiques du type de celle de Watson) :

Pourquoi tenir pour acquis que l'attitude de second niveau de l'agent doive

toujours être plus fondamentalement la sienne, plus représentative de ce qu'il désire fondamentalement, que celle qu'il adopte au premier niveau ? Peut-être que son attitude de niveau supérieur n'est qu'un vague état d'âme qui le ronge²⁵ (1978, 234).

Il est donc possible de remettre en question mon sérieux quant à ce qui prétendument m'importe (ou ce à quoi j'accorde de la valeur) et, par conséquent, ce que je considère véritablement mien et ce que je rejette comme n'étant pas mien. Dans le contexte de notre discussion, on peut entre autres se demander si la dissociation que révèlent les tests sur les attitudes explicites et les attitudes implicites ne relève pas d'une confusion des sujets par rapport à ce qu'on leur demande. Peut-être, lorsqu'on leur demande ce qu'est leur attitude explicite, ne réfèrent-ils qu'à ce qu'ils croient désirable, plutôt que ce à quoi ils adhèrent vraiment, c'est-à-dire leurs véritables motivations. Il faudrait, semble-t-il, pouvoir répondre aux questions suivantes : Comment savoir si une attitude que je rapporte est vraiment mienne ? Comment savoir qu'une motivation est vraiment la mienne, qu'elle reflète un jugement que j'endosse véritablement ? J'aimerais présenter dans ce qui suit deux ensembles de travaux qui montrent que les méthodes développées dans le domaine des attitudes implicites pourraient aider à répondre à cette question.

La première étude s'est intéressée à la possibilité que les dissociations entre attitudes implicites et attitudes explicites relèvent de préoccupations concernant l'image de soi vis-à-vis d'autrui. L'idée est qu'il est possible que la source de la variation entre ce que révèlent nos attitudes explicites et ce que révèlent nos attitudes implicites provienne du fait que, dans les tests d'attitudes explicites, nous pouvons contrôler nos réponses et vouloir qu'elles peignent de nous une image qui est conforme aux attentes sociales. Ainsi, ces études ne permettraient pas de découvrir nos véritables motivations, ou nos véritables attitudes, mais plutôt celles que nous considérons comme étant positives dans notre société. L'étude en question est celle de Nier (2005), qui vise à contourner ce problème. Ce dernier utilise un stratagème déjà utilisé par Sigall et Page (1971) dans une de leurs études. L'idée est la suivante : on dit à des sujets que l'expérimentateur a en sa possession une machine ou un moyen qui lui permet de détecter quelles sont les véritables attitudes des sujets (dans le cas de Nier, il dit à certains de ces sujets que son test pour détecter les attitudes implicites est un révélateur des véritables attitudes explicites de ceux-ci). Cette procédure, nommée la « pseudo-ligne directe » (*bogus pipeline*), aurait l'avantage de minimiser la force de la désirabilité sociale sur ce que disent les sujets (leur mensonges seront détectés, il vaut mieux dire la vérité que de vouloir bien paraître et passer pour un hypocrite), et c'est ce que confirment les résultats de l'étude de Nier :

Les résultats indiquent que, lorsque les participants croyaient que leurs « véritables attitudes » étaient évaluées précisément, il y avait une relation significative entre les mesures implicites des attitudes raciales (le test des attitudes implicites) et la mesure explicite des attitudes raciales (l'échelle du racisme moderne). [...] Ainsi les résultats suggèrent que lorsque la motivation pour rapporter les atti-

tudes explicites qui sont consistantes avec les attitudes implicites augmente, la relation implicite/explicite devient plus forte en raison du changement dans les attitudes explicites rapportées par le sujet [...]» (2005, 48).

Plus loin dans son texte, Nier prétend que ces résultats vont à l'encontre de l'idée que la dissociation entre les attitudes provient du fait que les attitudes implicites et les attitudes explicites sont des types de représentations différents qui sont dus à des processus cognitifs différents. Du point de vue de leur accès à la conscience, nos attitudes explicites et nos attitudes implicites pourraient bien être, jusqu'à un certain point, identiques²⁶.

Ces travaux semblent donc proposer que les attitudes implicites des sujets ne leur sont pas étrangères, que ceux-ci savent qu'ils les possèdent. Étant conscients de ces attitudes, ils devraient donc faire en sorte de tenter de s'en débarrasser ou, au moins, de les neutraliser (le contenu de la note 26 semble indiquer qu'ils ignorent comment les empêcher). Mais on pourrait aussi penser qu'ils seront tentés de les corriger uniquement s'ils sont véritablement motivés pour le faire. Comment dès lors savoir qu'ils possèdent véritablement cette motivation à ne pas endosser leurs attitudes (implicites ou explicites) ?

Ici encore, la recherche sur les attitudes implicites peut nous venir en aide et nous fournir un précieux outil pour nous permettre de trancher la question. Pour comprendre le fonctionnement de cet outil, il importe de comprendre une distinction, qui est établie en psychologie, entre les motivations internes et les motivations externes. Amodio (2008) décrit cette distinction et ses effets ainsi :

Notre recherche antérieure a récemment montré que les biais raciaux implicites (qui ont déjà été considérés comme inévitables et immuables) des participants varient en fonction de leurs motivations à répondre sans préjugé. C'est-à-dire que les Américains de race blanche rapportent qu'ils répondent sans préjugé aux personnes de race noire pour deux raisons : ou bien pour rencontrer leurs standards personnels ou internes [raisons internes], ou bien pour éviter les réactions négatives des autres qui désapprouvent les préjugés [raisons externes] [...]. Devine et al. [...] ont montré que les gens qui étaient motivés uniquement par des raisons internes [...] présentaient de façon consistante des niveaux de biais implicites plus bas dans les mesures de temps de réaction que les participants qui rapportaient d'autres profils motivationnels [c.-à-d., qui n'étaient motivés que par des raisons internes ou par un mixte de raisons internes et externes] » (12).

Dans ce contexte, il devient important de pouvoir mesurer ces motivations internes. Comment savoir si nous sommes véritablement motivés de façon interne ? La question se pose, puisque comme on l'a vu plus haut, il est toujours possible, à cause des pressions sociales, de prétendre être motivés par des raisons internes alors que nous sommes motivés par des raisons externes. Ce sont donc motivations internes qu'il faudrait avoir accès pour mesurer notre motivation. Comment avoir accès aux motivations internes en étant sûr qu'elles ne sont pas

une façade ? Une façon consiste à mesurer les motivations implicites en supposant que celles-ci reflètent les véritables motivations du sujet (c'est-à-dire qu'elles ne sont pas infectées par le souci du bien paraître ou par). Mais comment mesurer ces motivations implicites ? Dans « Implicit Motivation to Control Prejudice » (2008), Glasser et Knowles proposent un moyen de les mesurer. Selon eux, la motivation implicite à contrôler les préjugés (MICP) est composée de deux éléments : d'une attitude négative vis-à-vis des préjugés (ANP) et d'une croyance que j'entretiens des préjugés (CEP). Il est possible de mesurer chacune des composantes à l'aide des tests habituels de mesure des attitudes implicites. Pour la composante ANP, le test consiste à mesurer la force de l'association entre des mots comme « tolérance » ou bien « préjugés », avec des mots comme « bon » ou « mauvais » (ou des équivalents). Pour la composante CEP, le test consiste à mesurer la force de l'association entre des mots comme « tolérant » et « biaisé », et « moi » ou « étranger » (ou des équivalents). Ce que révèlent ces tests est surprenant et intéressant.

Ceux qui ont des scores élevés au CEP et élevés à l'ANP sont les seuls à montrer une relation non positive (en fait, légèrement négative) entre les stéréotypes associés aux armes et le biais du tireur. Ceux qui ont des scores bas à l'ANP et élevés au CEP montre la relation positive la plus forte entre les stéréotypes liés aux armes et le biais du tireur, reflétant peut-être la motivation implicite d'*utiliser* les stéréotypes (c'est-à-dire, « il est correct d'avoir des préjugés » [bas ANP], « j'ai des préjugés » [CEP élevé], « je vais donc les utiliser ! ») (2008, p. 19).

Autrement dit, ce que montrent Glasser et Knowles, c'est que ceux qui ont une MICP élevée ne montrent pas les effets terribles et dévastateurs qui sont caractéristiques de ceux qui possèdent les attitudes implicites raciales dont nous parlions plus haut. Dans le cas qui nous occupe, la présence du stéréotype selon lequel les noirs sont plus à risque d'avoir des armes que les blancs ne les conduit pas à tirer plus rapidement sur les noirs que sur les blancs (ou à distinguer plus rapidement une arme d'un outil) et à faire plus d'erreurs comme celle de prendre un outil pour une arme.

En résumé, les études que nous venons de considérer nous montrent deux choses : d'abord, que nos attitudes implicites ne sont peut-être pas sous le radar de la conscience, qu'elles ne sont peut-être pas des corps étrangers dont nous ignorerons l'existence. Ce fait ne demande pas de révision à notre concept de responsabilité, il demande plutôt une révision à notre façon de comprendre les expériences produites dans le cadre des théories duales des attitudes. Si ces attitudes sont conscientes, le fait que nous ne les rejetons pas de tout cœur, pourrait bien, selon les critères des théoriciens du vrai moi, mais aussi selon le sens commun, nous rendre potentiellement responsables de celles-ci. C'est peut-être ainsi que l'on peut interpréter les jugements des sujets de l'expérience de Cameron et ses collègues concernant la vignette où l'on présente un Donald aux prises avec une attitude automatique, mais consciente. Donald est conscient de son attitude, mais malgré le fait qu'il dise ne pas vouloir l'endosser, il ne fait rien

pour l'empêcher, prouvant ainsi qu'il ne la rejette pas de tout cœur. Mais comment savoir si nous rejetons réellement ces attitudes ? Après tout, ce n'est que lorsque nous possédons réellement une motivation à ne pas agir sur ces attitudes que nous pouvons les neutraliser. Ici, et c'est la deuxième leçon que nous offrent les travaux que nous avons considérés, la psychologie nous aura fourni un moyen de trancher en ce qui concerne les motivations qui sont vraiment les « miennes », ce qui posait un problème à la théorie du vrai moi. La révision que je propose est donc la suivante : quand on voudra connaître quelles sont les véritables motivations d'un individu, il ne faudra pas se fier à ce qu'il dit (puisque nous pouvons toujours avoir affaire à une position de façade), mais plutôt sonder ses motivations implicites. Ce ne sont qu'elles qui constituent des indices fiables de ce que nous sommes véritablement ! Cette révision n'est donc pas une révision de concept de responsabilité comme telle, mais plutôt une révision de nos pratiques d'attribution de responsabilité et elle vaut pour ceux qui sont à la recherche du véritable moi !

4.3 LA NOTION DE CONTRÔLE

La conception classique de responsabilité depuis Aristote fait du contrôle une des conditions nécessaires de celle-ci. Pour certains, le contrôle implique l'idée de la conscience, de telle sorte qu'il est impossible de penser que le contrôle puisse être inconscient et donc que la condition posée par Aristote (et dont nous avons parlé plus haut) puisse être satisfaite en l'absence de conscience. Or, si tel est le cas, les perspectives sont assez sombres quant à la responsabilité. Comme l'écrivent Hardin et Banaji :

La recherche montre qu'il est pratiquement impossible de corriger consciemment les effets des préjugés implicites [...]. Pour ce faire, on doit être dans la circonstance improbable où l'on a à la fois : a) une connaissance du fait que le préjugé implicite opère, b) avoir une motivation et la capacité cognitive de le contrôler, et peut-être, le plus improbable de tous, c) avoir une connaissance précise de la magnitude et de la direction de la correction nécessaire » (sous presse, 7 ; voir également Nahmias, 2006).

Cela conforterait bien sûr ceux qui pensent que nous ne sommes pas responsables de nos attitudes implicites (et ceux qui, comme Bargh, tirent de ces observations l'implication terriblement déprimante dont nous parlions plus haut). Mais ce serait peut-être juger un peu trop rapidement ce qu'exige le contrôle de notre comportement.

La littérature sur le contrôle suggère qu'il n'est pas nécessaire que les trois conditions stipulées par Hardin et Banaji soient présentes pour qu'il y ait contrôle. En fait, il y a même peut-être plus de chance que le contrôle fonctionne si certaines de ces conditions ne sont pas satisfaites. En effet, comme le notent Pearson et ses collègues :

Alors que les efforts conscients pour éviter les stéréotypes peuvent souvent échouer ou même exacerber ceux-ci parce que les individus ne connaissant pas les processus qui les favorisent et les régulent, des buts implicites passifs

pourraient bien réussir en cooptant les processus psychologiques mêmes qui [...] sous-tendent [ces stéréotypes] et remplacent les associations stéréotypiques lorsque nous percevons les membres d'un autre groupe racial ou ethnique, ou interagissons avec eux (2009, 16).

J'aimerais présenter deux façons de contrôler les attitudes implicites qui n'exigent pas qu'on soit conscient qu'elles agissent, ni qu'on soit motivé de les appliquer²⁷ ou de connaître la magnitude du contrôle que l'on devrait exercer. En gros, ces méthodes ne demandent pas qu'on reconnaisse que les stéréotypes agissent, ni une connaissance des mécanismes qui permettent de les contrecarrer.

On distingue dans la littérature deux formes de contrôle : le contrôle « descendant » (*top-down*) et le contrôle « ascendant » (*bottom-up*). On distingue ainsi les formes de contrôle en fonction de leurs réquisits. Le contrôle descendant est le contrôle que manifeste le sujet qui décide consciemment, devant une instance de discrimination, de ne pas laisser ses attitudes contrôler son comportement. Le contrôle ascendant est un contrôle d'une forme différente, qui ne dépend pas de la reconnaissance de l'activation des stéréotypes, ni d'une intention d'inhiber son comportement au moment où le stéréotype est reconnu. Dans ce qui suit, je vais présenter deux formes de ce contrôle ascendant : « l'implémentation d'intention » et « l'amorçage (*priming*) de buts égalitaires ».

Tout d'abord, l'implémentation d'intention est un procédé proposé par Stewart et Payne (2008) dans lequel on propose aux sujets de répéter des phrases qui mentionnent un but, celui d'avoir une attitude contre-stéréotypique. Ce but est également lié à un indice qui indique à quel moment le but devrait être activé. Par exemple, ils demandent aux sujets de répéter la phrase « lorsque je vois le visage d'un homme noir, je pense "sécurité" ». Comparant les résultats obtenus en utilisant ce procédé aux résultats obtenus avec des phrases semblables qui ne mettent pas l'accent sur la réduction de l'attitude (par exemple, « lorsque je vois le visage d'un homme noir, je pense précision [ou rapidité]), les auteurs ont montré que les sujets dans la première condition ne montraient plus les effets caractéristiques d'un « biais lié aux armes », mais un effet contraire, c'est-à-dire qu'ils prenaient plus de temps pour reconnaître une arme dans les mains d'un Afro-Américain²⁸.

La seconde technique, l'amorçage de buts égalitaires, est proposée par Montieth et ses collègues dans « Schooling the Cognitive Monster » (2009). Dans cet article, les auteurs tentent d'examiner si des « buts égalitaristes qui ne sont pas entretenus de façon chronique peuvent mener au contrôle de l'activation des stéréotypes en déclenchant des opérations ayant pour but de s'en protéger, y compris de se protéger de leur inhibition » (105). S'inspirant de l'idée développée dans la littérature sur la sélection des buts, selon laquelle la contemplation d'un échec dans un domaine active le but relatif à ce domaine, Montieth et ses collègues demanderont aux sujets de réfléchir à une expérience d'échec dans deux domaines différents : d'abord, dans celui de l'action égalitariste, et dans celui du respect des traditions. Dans chacun des cas, les sujets sont invités à se

remémorer une expérience où ils ont échoué ou bien à traiter quelqu'un de façon égale et équitable, ou bien à respecter une tradition. Ce que révèle l'expérience, c'est que dans le cas où on se remémore un échec dans le domaine égalitariste, par opposition à un échec dans un autre domaine ou à une réussite dans le même domaine, un contrôle des stéréotypes s'effectue, contrôle qui se traduit par le fait qu'après avoir vu le visage d'un homme de race noire, les sujets ne répondent pas plus rapidement aux mots qui sont en accord avec les stéréotypes qu'aux autres, et même ils y répondent plus lentement.

À la lumière des travaux précédents, je propose donc la révision suivante : des processus inconscients peuvent être en charge de formes significatives de contrôle. C'est d'ailleurs ce que proposaient récemment Suhler et Churchland (2009) qui écrivaient : « des processus inconscients peuvent soutenir une forme robuste de contrôle et, par extension, [...] la conscience n'est pas une condition nécessaire du contrôle » (341). Par conséquent, si le simple fait de voir une personne agir de façon égalitaire est suffisant pour amorcer des buts égalitaires qui contrôleront le comportement, et ce, sans que le sujet soit conscient d'agir selon ces buts ni de l'influence de ce qu'il voit sur son action, il est possible de parler de *contrôle* inconscient²⁹. On pourrait dire que ces mécanismes sont donc sensibles à certaines raisons morales ou à certains aspects moraux de l'environnement. Une fois activés, ils font en sorte de guider le comportement, comme le ferait un mécanisme dont le but aurait été sélectionné par le biais d'un raisonnement pratique conscient.

On peut toutefois se demander si ce genre de contrôle inconscient est suffisant pour établir la responsabilité. Il n'est pas certain que le commun des mortels accepte de considérer comme responsables ceux qui agissent à partir de ce genre de buts activés par l'environnement, mais pour certains théoriciens de la responsabilité ce genre de contrôle inconscient ne pose a priori pas de problème. Par exemple, Fisher et Ravizza écrivent :

[S]elon notre théorie, un agent est moralement responsable d'une action pour autant qu'elle provienne de son propre mécanisme répondant de façon modérée aux raisons [le mécanisme est « modéré » parce qu'il ne répond pas toujours aux raisons, mais il les reconnaît et y répond assez souvent]. La réponse modérée aux raisons est définie par rapport à la sensibilité du type de mécanisme qui donne lieu à l'action. Nulle part il est requis que ce type de mécanisme soit « le raisonnement pratique ». Et nous soutenons que *notre théorie s'applique naturellement et sans heurt aux mécanismes non réflexifs de divers types* » (1998, 86 ; nous soulignons).

Si nous acceptons ce que nous avons présenté à la section précédente, c'est-à-dire l'idée que nous puissions avoir des motivations implicites et que celles-ci sont nos véritables motivations, et si nous acceptons les résultats des études de Payne et de Monteith, il semble qu'il soit possible d'activer ces motivations de façon à ce qu'elles contrôlent notre comportement sans nécessairement que nous ayons à « nous en mêler » consciemment. Les difficultés qu'évoquaient Hardin

et Banaji ne semblent donc pas nous mener à accepter l'implication terriblement déprimante de Bargh. Ainsi, si l'implication terriblement déprimante était la conséquence d'une conception de la responsabilité où le contrôle ne peut être que volontaire et conscient, alors ce que nous venons de présenter semble forcer une révision quant à une interprétation de la condition du contrôle : celui-ci n'a pas à être conscient. Notre révision est donc encore une fois faible, puisqu'elle ne remet pas en cause la condition classique du contrôle, mais qu'elle remet plutôt en cause une de ses interprétations (que je pense cependant être l'interprétation classique. En effet, je doute qu'Aristote incluait le contrôle inconscient dans les formes du contrôle auxquelles il pensait).

5. CONCLUSION

J'ai soutenu que certaines révisions de notre façon de comprendre la responsabilité et nos pratiques d'attribution de la responsabilité pourraient être justifiées par les travaux récents sur les attitudes implicites. M'inspirant des distinctions introduites par Vargas, j'ai distingué une forme de révisionnisme global de formes plus parcellaires ou plus locales. C'est à une forme de révisionnisme parcellaire, à la pièce, que j'ai invité le lecteur. Je n'ai donc pas soutenu que notre concept de responsabilité devait être abandonné ou révisé *in toto* à la lumière des travaux en psychologie sociale, mais plutôt que certaines révisions modestes (pour l'instant) pouvaient être inspirées par ces travaux. Au terme de ce texte, je ne peux pas être sûr d'avoir réussi à convaincre le lecteur d'adopter les révisions que je propose (ou même d'adopter une forme de révisionnisme tout court), mais je pense avoir au moins réussi à montrer deux choses : d'une part, que l'existence des attitudes implicites pose un sérieux problème aux théories de la responsabilité ; et d'autre part, que certains travaux sur ces attitudes nous permettent d'affiner notre réflexion sur la question de notre responsabilité vis-à-vis leurs effets.

Finalement, et même si ce n'était pas l'objectif central de mon texte, je crois également avoir montré que la menace constituée par le monstre cognitif (et les implications terriblement déprimantes que Bargh tirait de son existence) a été surestimée (même si elle ne doit pas pour autant être sous-estimée). Nous ne sommes pas des marionnettes dont le comportement est déterminé par les caractéristiques de notre environnement³⁰.

BIBLIOGRAPHIE

Amodio, D. M. 2008. « The Social Neuroscience of Intergroup Relations ». *European Review of Social Psychology*, 19, 1-54.

Amodio, D. M. et P.G. Devine. 2006. « Stereotyping and Evaluation in Implicit Race Bias: Evidence for Independent Constructs and Unique Effects on Behavior ». *Journal of Personality and Social Psychology*, 91, 652-661.

Arpaly, N. 2003. *Unprincipled Virtue: An Inquiry into Moral Agency*. New York: Oxford University Press.

Arpaly, N, et T.Schroeder. 1999. « Praise, Blame and the Whole Self ». *Philosophical Studies*, 93:2, 161-188.

Banaji, M. R., B. A. Nosek et A. G. Greenwald. 2004. « No Place for Nostalgia in Science: A Response to Arkes and Tetlock ». *Psychological Inquiry*, vol. 15, no. 4, 289-289.

Bargh, J. A. (1999). « The Cognitive Monster: The Case Against Controllability of Automatic Stereotype Effects ». In S. Chaiken & Y. Trope (dir. publ.), *Dual Process Theories in Social Psychology*. New York: Guilford, 361-382.

Bargh, J.A. et T. L. Chartrand. 1999. « The Unbearable Automaticity of Being ». *American Psychologist*, 54, 462-479.

Bargh, J.A. et E. Morsella. 2008. « The Unconscious Mind ». *Perspectives in Psychological Science*, 3, 73-79

Bruneau, E. G., N. Dufour, et R. Saxe. 2012. « Love, Hate and Indifference: Behavioral and Neural Responses in Arabs, Israelis and South Americans to Each Others' Pain and Suffering. *Philosophical Transactions of the Royal Society: Biology*, 367, 717-730.

Cameron, C. D., K. Payne et J. Knobe. 2010. « Do Theories of Implicit Race Bias Change Moral Judgments? ». *Social Justice Research*, 23, 272-289

Correll, J., B. Park, C. M. Judd, and B. Wittenbrink. 2002. « The Police Officer's Dilemma: Using Race to Disambiguate Potentially Threatening Individuals ». *Journal of Personality and Social Psychology* 83:1314-29.

Dworkin, R. 1976. « Autonomy and Behavior Control ». *Hasting Center Reports*, 6 :1, 23-28.

Dunham, Y. A. S. Baron, M. R. Bnanji 2008. « The Development of Intergroup Cognition ». *Trends in Cognitive Sciences*, 12, 7, 248-253.

Evans, J. (2003). « In Two Minds: Dual-Process Accounts of Reasoning ». *Trends in Cognitive Sciences*, 7: 10, 454-459.

Faucher, L. et E. Machery. 2009. « Racism: Against Jorge Garcia's Moral and Psychological Monism ». *Philosophy of the Social Sciences*, 39: 1, 41-62.

Ferguson, M. J. et J. Bargh, 2004. « How Social Perception Can Automatically Influence Behavior ». *Trends in Cognitive Sciences*, 8: 1, 33-39.

Fisher, J. M. et M. Ravizza. 1998. *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*. Cambridge: Cambridge University Press.

Frankfurt, H. 1971. « Freedom of the Will and the Concept of a Person ». *Journal of Philosophy*, 68, 5-20.

Frankish, K. 2010. « Dual-Process and Dual-System Theories of Reasoning ». *Philosophy Compass*, 5:10, 914-926.

Frankish, K. et J. Evans. 2009. « The Duality of Mind: An Historical Perspectives ». In Evans, J. et K. Frankish (dir. publ.), *In Two Minds: Dual Processes and Beyond*, Oxford: Oxford University Press, 1-29.

Gawronski, B. et L. A. Creighton. Sous presse. « Dual-Process Theories ». In D. E. Carlston (dir. publ.), *The Oxford Handbook of Social Cognition*, N.Y.: Oxford University Press.

Glasser, et E.D. Knowles (2008). « Implicit Motivation to Control Prejudice ». *Journal of Experimental Social Psychology*, 44, 164-172.

Greenwald, A. G. et M. R. Banaji. 1995. « Implicit Social Cognition: Attitudes, Self-Esteem and Stereotypes ». *Psychological Review*, 102, 4-27.

Haidt, J. 2001. « The Emotional Dog and its Rational Tail ». *Psychological Review*, 108, 814-834.

Hardin, C.D. et M. Banaji. Sous presse. « The Nature of Implicit Prejudice: Implications for Personal and Public Policy ». In E. Shapir (dir. publ.), *The Behavioral Foundations of Policy*.

Hobbes, T. 1654/1977. *De la liberté et de la nécessité*. Paris : Vrin.

Hume, D. 1739/1995. *Traité de la nature humaine*. Paris : Flammarion.

Kahneman, D. 2002. « Maps of Bounded Rationality: A Perspective on Intuitive Judgment and Choice ». *Nobel Prize Lecture* (http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/economics/laureates/2002/kahnemann-lecture.pdf)

Kelly, D., L. Faucher et E. Machery. 2010. « Getting Rid of Racism: Assessing Three Proposals in Light of Psychological Evidence ». *Journal of Social Philosophy*, 41:3, 293-322.

Knobe, J. et J. Doris. 2010. « Responsibility ». In J. Doris and the Moral Psychology Research Group (dir. publ.), *The Moral Psychology Handbook*, New York: Oxford University Press, 321-354.

Levy, N. 2008. « Restoring Control: Comments on George Sher ». *Philosophia*, 36: 2, 213-221.

Libet, B., C. A. Gleason, E. W. Wright et D.K. Pearl, D. K. 1983. « Time of Conscious Intention to Act in Relation to Onset of Cerebral Activity (Readiness-Potential): The Unconscious Initiation of a Freely Voluntary Act ». *Brain*, 106: 623-642.

Machery, E., L. Faucher et D. Kelly. 2010. « On the Alleged Inadequacy of Psychological Explanations of Racism ». *The Monist*, 93:2, 228-254.

Mendoza, S. A., P. M. Gollwitzer et D.M. Amodio. 2010. « Reducing the Expression of Implicit Stereotypes: Reflexive Control Through Implementation Intentions ». *Personality and Social*

Psychology Bulletin, 36, 512-523.

Monteith, M.J., J.E. Lybarger, A. Woodcock. 2009. « Schooling the Cognitive Monster: The Role of Motivation in the Regulation and Control of Prejudice ». *Social and Personality Compass*, 3, 211-226.

Nahmias, E. 2006. « Autonomous Agency and Social Psychology ». In M. Marrafa, M. Caro et F. Ferretti (dir. publ.), *Cartographies of the Mind, Philosophy and Psychology in Intersection*, New York: Springer, 169-186.

Nelkin, D. 2005. "Freedom, Responsibility, and the Challenge of Situationism," in *Free Will and Moral Responsibility*, Midwest Studies in Philosophy 29. Cambridge: Blackwell. (2005): 181-206.

Nichols, S. 2007. « After Incompatibilism: A Naturalistic Defense of Reactive Attitudes ». *Philosophical Perspectives*, 21, 405-428.

Nier, J. 2005. « How Dissociated Are Implicit and Explicit Racial Attitudes? A Bogus Pipeline Approach ». *Group Processes Intergroup Relations*, 8, 1, 39-52.

Nozек, B., C. Hawkins et R. Frazier. 2011. « Implicit Social Cognition: From Measures to Mechanisms ». *Trends in Cognitive Sciences*, 15 (4), 152-159.

Olson, K.R. & Dunham, Y.D. 2010. « The Development of Implicit Social Cognition ». In B. Gawronski et K. Payne (dir. publ.), *Handbook of Implicit Social Cognition: Measurement, Theory, and Applications*. New York: Guilford, 241-254.

Payne, B. K. 2001. « Prejudice and Perception: The Role of Automatic and Controlled Processes in Misperceiving a Weapon ». *Journal of Personality and Social Psychology*, 81, 181-192.

Payne, B. K. 2006. « Weapon Bias: Split Second Decisions and Unintended Stereotyping ». *Current Directions in Psychological Science*, 15, 287-291.

Pearson, A., J' Dovidio et S. Gaertner. 2009. « The Nature of Contemporary Prejudice: Insights from Aversive Racism ». *Social and Personality Psychology Compass*, 3, 1-25.

Pizarro, D. A. et D. Tannenbaum. 2011. « Bringing Character Back: How the Motivation to Evaluate Character Influences Judgments of Moral Blame ». In Mikulincer, M. et P. Shaver (dir. publ.), *The Social Psychology of Morality: Exploring the Causes of Good and Evil*. Washington, D.C.: APA Press, 91-108.

Pronin, E. 2007. « Perception and Misperception of Bias in Human Judgment ». *Trends in Cognitive Sciences*, 11, 37-43.

Pereboom, D. 2001. *Living without Free Will*. Cambridge University Press.

Ross, L., & Nisbett, R. E. (1991). *The Person and the Situation: Perspectives of Social Psychology*. New York: McGraw-Hill.

Sher 2009 *Who Knew? Responsibility Without Awareness*, Oxford University Press, forthcoming 2009.

Sher, G. 2006. « Out of Control ». *Ethics*, 116:2, 285-301.

Sigall, H. et R.A. Page. 1971. « Current Stereotypes: A Little Fading A Little Faking ». *Journal of Personality and Social Psychology*, 16, 252-258.

Smilansky, S. 2002. « Free Will, Fundamental Dualism and the Centrality of Illusion ». In R. Kane (dir.publ.), *The Oxford Handbook of Philosophy*, Oxford University Press, p. 489-505.

Smith, A. 2005. « Responsibility for Attitudes: Activity and Passivity in Mental Life ». *Ethics* 115 (2005), pp. 236-271

Smith, A. 2008a. « Control, Responsibility, and Moral Assessment, » *Philosophical Studies*, 138,367-392.

Smith, A. 2008b. « Character, Blameworthiness, and Blame: Comments on George Sher's, *In Praise of Blame* ». *Philosophical Studies* 137, 31-39.

Smith, E. R. et E. C. Collins. 2009. « Dual-Process Models: A Social Psychological Perspective ». In J. Evans et K. Frankish (dir. publ.), *In Two Minds: Dual Processes and Beyond*, New York: Oxford University Press, 197-216.

Spinoza, 1677/1994. *L'Éthique*. Paris : Gallimard.

Stewart, B.D., & Payne, B.K. 2008. « Bringing Automatic Stereotyping Under Control: Implementation Intentions as Efficient Means of Thought Control ». *Personality and Social Psychology Bulletin*, 34, 1332-1345

Suhler, C.L. and Churchland, P.S. 2009. « Control: Conscious and Otherwise ». *Trends in Cognitive Sciences*, 13(8), 341-347

Sunstein, C. R. 2005. « Moral Heuristics ». *Behavioral and Brain Sciences* 28 (4):531-542.

Strawson, P. 1962. « Freedom and Resentment ». *Proceedings of the British Academy*, 48, 1-25.

Thalberg, I. 1978. « Hierarchical Analyses of Unfree Action ». *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 8 : 2, 211-226.

Uhlmann, E et B. Nosek. Sous presse. « My Culture Made Me Do It : Lay Theories of Responsibility for Automatic Prejudice ». *Social Psychology*.

Unkelbach, Christian ; Forgas, Joseph ; Denson, Thomas (2008). « The Turban Effect : The Influence of Muslim Headgear and Induced Affect on Aggressive Responses in the Shooter Bias Paradigm ». *Journal of Experimental Social Psychology* 44 (5): 1409–1413.

Vargas, M. 2004. « Responsibility and the Aims of Theory: Strawson and Revisionism ». *Pacific Philosophical Quarterly* 85:2, 218-241.

Vargas, M. 2005. « The Revisionist's Guide to Responsibility ». *Philosophical Studies* 125:3,399-429.

Vargas, M. à paraître. « Situationism and Responsibility: Free Will in Fragments ». In T. Vierkant, J. Kiverstein, et A. Clark (dir.publ.), *Decomposing the Will..* New York: Oxford University Press.

Watson, G. 1975. « Free Agency ». *Journal of Philosophy*, 72: 8, 205-220.

Wegner, D. M. 2002. *The Illusion of Conscious Will*. Cambridge, MA: MIT Press.

Wellman, D. 2007, « Unconscious Racism, Social Cognition Theory, and the Legal Intent Doctrine: The Neuron Fires Next Time ». In H. Vera et J. R. Feagin (dir. publ.), *Handbooks of the Sociology of Racial and Ethnic Relations*, New York: Springer, 39-65.

Wigley, S. 2007. « Automaticity, Consciousness and Moral Responsibility ». *Philosophical Psychology*, 20:2, 209-225.

Wilson, T. D., S. Lindsey et T. Schooler. 2000. « A Model of Dual Attitudes ». *Psychological Review*, vol. 107, no. 1, 101-126.

Wolf, S. 1993. « The Real Self View ». In J. Fischer and M. Ravizza (dir. publ.), *Perspectives on Moral Responsibility*, Ithaca: Cornell University Press, 151-169.

NOTES

- ¹ Dans ce qui suit, je présente une version volontairement simplifiée des théories des processus duaux. Ces théories prennent plusieurs formes (certaines postulent l'existence de systèmes différents regroupant des processus partageants certaines propriétés ; d'autres proposant des rapports différents entre les systèmes) et, pour des raisons d'espace, je ne présenterai que ce que je considère être le noyau commun des thèses de ces théories. Pour une discussion plus complète, voir Frankish (2010).
- ² Encore une fois, je présenterai une version simplifiée des théories des attitudes duelles. Je présenterai ce que l'on désigne sous le nom de « modèle des attitudes duelles » qui me semble être le modèle le plus fréquemment utilisé dans la littérature (Wilson et al., 2000). Est-il nécessaire de le préciser, ce modèle n'est pas le seul à vouloir expliquer les phénomènes qui intéressent les psychologues sociaux et ne fait pas consensus (voir Gawronski et Creighton pour une présentation des différents modèles).
- ³ Dans ce qui suit, j'utiliserai le terme « attitude » pour référer à ce groupe hétérogène, même si certains des psychologues distinguent les états cognitifs (comme les stéréotypes ou biais) des attitudes. Selon cette distinction, on pourrait avoir une attitude positive (dans ce cas, ce à quoi l'on réfère est une disposition affective positive) vis-à-vis des femmes, mais avoir des stéréotypes négatifs à leurs égards (Banaji et al., 2004). Dans le contexte de notre discussion, ma préférence pour le terme « attitude » provient de ce que, comme Amodio et Devine (2006), je pense que les psychologues n'ont souvent pas réalisés (ou ils n'ont pas été capables de préciser lequel des constituants pouvait fournir une explication) que les résultats de leurs tests de mesure sont expliqués parfois par les états affectifs implicites et parfois par les états cognitifs implicites (ou par la combinaison ou la disjonction des deux types), je choisis dans le contexte de l'article de référer à ces états en utilisant un vocable unique.
- ⁴ Comme le notent Wilson et ses collègues, les attitudes duelles sont distinctes de l'ambivalence en ce que les sujets qui les possèdent ne font pas l'expérience subjective d'un conflit ou d'une division de l'esprit, mais rapporte l'attitude qui est la plus accessible.
- ⁵ Greenwald et Banaji (1995) définissent les attitudes implicites ainsi : elles sont « des traces d'expériences passées non identifiées de façon introspective (ou identifiées de façon incorrecte) qui contribuent aux sentiments favorables ou défavorables vis-à-vis de l'objet de l'attitude » (6). Nous reviendrons sur la question de savoir si les gens sont conscients ou non de la présence de ces attitudes, mais disons pour l'instant que la majorité des psychologues sociaux caractérisent les attitudes concernant certains groupes sociaux, tels les races, comme inconscientes. Pour les attitudes implicites dont les gens sont conscients, on dira souvent que ce qui les distingue des attitudes explicites est l'ignorance de l'origine de l'attitude. En d'autres mots, les gens qui ont une attitude implicite ne savent pas pourquoi ils évaluent l'objet cible de la façon dont ils le font.
- ⁶ Contrairement aux attitudes explicites (qui peuvent être mesurées à l'aide de questionnaires), les attitudes implicites doivent être mesurées en utilisant des méthodes indirectes (comme l'amorçage évaluatif séquentiel [*sequential evaluative priming*], la procédure de l'attribution affective erronée [*affect misattribution procedure*], etc.). Une de ces mesures, la plus répandue selon Nozек et al. (2011), est une version de la tâche de Stroop où l'on montre à des sujets, sur un écran d'ordinateur, des photos de visages d'hommes blancs ou d'hommes noirs suivies de mots à valence positive (par exemple, « naissance ») ou négative (par exemple, « mort »). Dans une des conditions, la tâche des sujets consiste à appuyer sur un bouton à droite si un visage noir est associé à un mot à valence positive et à gauche si un visage blanc est associé à un mot à valence négative, et dans une autre condition, à faire l'inverse, c'est-à-dire à appuyer sur le bouton de droite si le visage noir est associé à un mot à valence négative et à gauche si le visage blanc est associé à un mot à valence positive. Les différentes latences dans les temps de réponse sont une indication de la force des associations entre les concepts raciaux et les évaluations positives ou négatives. Par exemple, les sujets blancs prennent moins de temps à appuyer sur le bouton de droite quand le visage noir est associé

à un mot à valence négative plutôt qu'à un mot à valence positive, et plus de temps à appuyer sur le bouton de gauche quand le visage blanc est associé à un mot à valence négative plutôt qu'à un mot à valence positive.

- ⁷ Payne soutient également que ses résultats s'étendent aussi aux situations où les ressources cognitives et attentionnelles des sujets sont limitées ou affaiblies (à cause de la fatigue ou de l'alcool, par exemple).
- ⁸ Je présente ici une version selon moi plus écologiquement valide de l'expérience que Payne a fait subir à ses sujets (2001), soit celle de Correll et al., (2002).
- ⁹ C'est d'ailleurs l'inférence que fait Bargh : « Comment pourrait-on être tenu responsable, légalement ou autrement, de comportements discriminatoire ou préjudiciable lorsque la science psychologique a montré que de tels effets se produisent de façon non intentionnelle » (1999, 363).
- ¹⁰ Même si nous n'étions que parfois sous l'influence des attitudes implicites, notre capacité à agir de façon responsable apparaîtrait comme beaucoup plus fragile et limitée que ce que nous pouvons croire. Comme le notait Vargas au sujet de la littérature situationniste (mais son verdict vaut également pour le cas de la littérature qui nous intéresse), « la recherche psychologique suggère que ce qui nous apparaît comme une capacité générale de répondre aux raisons est en fait un groupe de capacités spécifiques, écologiquement limitées et indexées aux situations particulières » (sous presse).
- ¹¹ Une telle préoccupation est évidente chez Strawson, par exemple, lorsqu'il écrit que son projet est de tenter de rendre compte de « ce que l'on veut dire, c'est-à-dire, ce que nous voulons tous dire » par responsabilité (1962, p. 78 ; ma traduction).
- ¹² « Une idée centrale du révisionnisme est qu'une théorie adéquate de la responsabilité va s'éloigner de façon significative de notre compréhension du sens commun de la responsabilité » (Vargas, 2004, 219).
- ¹³ « Si une révision du concept de responsabilité morale implique que le concept révisé ne joue pas la même sorte de rôle (comme concept moral) dans notre réseau de normes, alors la révision a échoué à rencontrer le standard d'adéquation normative » (2004, 231).
- ¹⁴ S'il s'avérait que ce que les philosophes qui prétendent capturer notre concept populaire nous proposaient un concept qui ne correspond pas à celui que la plupart des gens entretiennent, alors il faudrait opérer une révision faible du concept (une révision à notre compréhension de ce qu'est le concept du sens commun). Si jamais il s'avérait que, pour une raison ou pour une autre, le concept du sens commun est inacceptable, il faudrait soit l'éliminer, soit procéder à une révision modérée.
- ¹⁵ Wellman (2007, p. 50) fait également référence à l'absence de contrôle pour excuser les agents.
- ¹⁶ Notons cependant nous n'acquérons probablement pas toutes nos attitudes en bas âge. Si bien qu'une question importante pour l'attribution de responsabilité pourrait bien être de savoir lesquelles de nos attitudes sont acquises en bas âge et lesquelles sont acquises plus tard.
- ¹⁷ Une explication possible de cet effet pourrait être que le fait d'être discriminé a pour effet de faire en sorte de rendre évident le fait que nous n'appartenons pas à un certain groupe et donc à voir plus clairement les actions de ce groupe ou à voir plus clairement l'effet de ces actions (par exemple, en posant une limite à la tendance que nous avons à nous mettre dans les souliers des autres pour interpréter les comportements), voir Bruneau et al. 2012 pour une description d'un des mécanismes potentiels derrière cet effet.
- ¹⁸ Ou encore, « une théorie est invariantiste si elle applique le même critère dans tous les cas où les gens font des jugements concernant la responsabilité morale. Ainsi, une théorie invariantiste pourrait dire : (1) « Quel que soit la personne qui juge, quelque que soient les circonstances, faites toujours les jugements de responsabilité morale en vérifiant si l'agent rencontre les critères suivants ... [et, ce serait] un rejet de l'invariantisme de dire que : « (2) « Si l'agent est un ami, utilisez le critère suivant ... mais si l'agent est un étranger, utiliser tel autre critère qui est légèrement différent ... » (idem, 323). Une conséquence du varian-

tisme est que les jugements des gens quant à la responsabilité peuvent donner un support à des théories philosophiques (qui prétendent capturer les intuitions du sens commun) différentes et parfois contradictoires.

- ¹⁹ Comme me l'a fait remarquer un des évaluateurs de cet article, c'est une chose de dire que nos jugements varient selon que l'on appartient à un groupe ou à un autre (énoncé descriptif), c'en est une autre de dire que c'est une bonne chose qu'ils varient ainsi (énoncé normatif). Je n'ai pas d'autres ambitions ici que de tenter de donner une meilleure description de notre pratique.
- ²⁰ Dans ce cas, il faudrait vérifier s'ils n'ont qu'une seule théorie de la responsabilité qui est différente de la théorie qui requiert la conscience ou bien s'ils n'entretiennent pas simultanément deux théories, une pour le groupe auquel ils appartiennent et une pour le groupe qui discrimine. Il me semble possible de vérifier empiriquement cette question en étudiant les conditions de l'attribution de responsabilité aux membres de son propre groupe. On pourrait ainsi observer si les membres des groupes discriminés utilisent les mêmes critères lorsqu'ils attribuent la responsabilité aux membres de leur propre groupe que lorsqu'ils attribuent la responsabilité à ceux qui les discriminent (ou à ceux qui discriminent en général).
- ²¹ Les psychologues Pizarro et Tannenbun (2011) soutiennent également que nos jugements de responsabilité reposent sur des jugements concernant le caractère des agents. Si la thèse de ces derniers s'avérait être exacte, il faudrait expliquer différemment la variabilité que nous observons entre les discriminés et ceux qui discriminent. L'explication prendrait la même forme que celle que je présente dans la paragraphe qui suit cette note, sauf qu'elle mentionnerait que dans certaines circonstances, les inférences que l'on fait quant au caractère de quelqu'un ne sont pas basées sur leurs intentions avouées, alors que dans d'autres circonstances, elles le sont. À la note 17, j'ai suggéré un mécanisme qui pourrait bien expliquer la raison de cette variation. Notons que s'ils ont raison, nous n'aurions pas un cas typique de variantisme tel que décrit par Knobe et Doris.
- ²² Sher défend une conception assez libérale du caractère que tous les néo-humiens ne partagent pas (voir par exemple, Smith, 2008b).
- ²³ Pizarro et Tannenbun rapportent que les gens considèrent un individu dont le comportement est inamicale comme étant plus blâmable si son comportement est causé par le racisme que par la misanthropie et ils sont plus enclins à voir son comportement comme diagnostique de son caractère dans le premier cas.
- ²⁴ Dworkin écrit que « nous avons besoin de définir en quoi consiste le fait que les motifs d'une personne soient les siens, et le fait qu'ils soient les siens propres [...]. L'attitude qu'une personne adopte envers les influences qui la motivent [...] détermine si oui ou non elles doivent être considérées comme « siennes ». Cette personne s'identifie-t-elle à elles, se les approprie-t-elle, se considère-t-elle comme le type de personne qui souhaite être motivée selon ces modalités spécifiques ? Dans le cas contraire, [...] on ne tiendra pas ces influences pour « siennes » [...] » (1976, 24). Frankfurt, parlant du cas d'un toxicomane « malgré lui », écrit dans la même veine que Dworkin « s'identifie [...] à l'un [...] de ses désirs opposés de premier niveau [...] [il] s'approprie [...] l'un d'eux plus intimement et [...] prend ses distances par rapport à l'autre » (1971, p. 13). Finalement, Watson parlera d'agir selon ses propres valeurs, « c'est-à-dire ces principes et fins que [l'agent], dans des moments de calme et sans duperie de soi, considère comme étant synonyme d'une vie bonne, pleine et défendable » (105).
- ²⁵ Arpaly et Schroeder s'en prennent également à cette idée : « Quand une personne se comporte de manière inhabituelle sous l'effet de l'alcool, on peut certes penser qu'elle n'est pas elle-même, mais on peut également soutenir que la chute de ses inhibitions révèle son vrai moi ; car “in vino veritas” » (1998, 261). Ces derniers proposent une autre façon de concevoir ce qu'est le véritable moi en utilisant la notion d'intégration (ou de cohérence). Je n'explorerai pas ici cette idée.
- ²⁶ C'est ce que semblent également révéler d'autres études qui montrent que lorsqu'on formule les questions au sujet des attitudes explicites différemment, la dissociation est beaucoup moins prononcée. Ainsi, « il existe des données selon lesquelles les Américains de race

blanche sont conscients de leur préjugés automatiques. Alors que les étudiants de race blanche tendent à rejeter explicitement les préjugés (sous forme d'idées et de croyances) à propos des minorités, à peu près 75 % d'entre eux sont d'accord avec des énoncés du type de celui-ci, que l'on trouve dans un questionnaire : «Même si je ne le veux pas nécessairement, j'ai parfois des réactions basées sur des préjugés [...] à l'égard des minorités raciales que je ne suis pas sûr de pouvoir empêcher» » (Uhlmann et Nosek, sous press).

- ²⁷ La question du contrôle est donc différente de celle de la motivation dont nous avons parlé à la section précédente. On pourrait imaginer que quelqu'un qui n'a que des motivations externes à contrôler les comportements provoqués par les attitudes implicites réussisse quand même, par les moyens que je présente dans la section, à contrôler son comportement. Ce qui distinguera les deux types de motivation est la façon par laquelle ils affectent le comportement.
- ²⁸ Voir Mendoza et al. (2010) qui proposent pour leur part une variation de l'expérience de Stewart et Payne, laquelle consiste, non pas à substituer une interprétation contre-stéréotypique à une interprétation stéréotypique, mais plutôt à implanter l'exécution d'une procédure à effectuer lorsque l'indice est présenté. Ils font donc répéter aux sujets des phrases comme : « Si je vois une personne de race noire, je vais répondre de façon circonspecte. » Exposés à de telles phrases, les sujets ont des résultats semblables à ceux des sujets de Stewart et Payne.
- ²⁹ On dira d'un comportement qu'il est contrôlé, lorsque ce comportement est sélectionné ou rejeté, modifié ou modulé selon qu'il conduit ou non à l'atteinte d'un certain but et qu'il cesse lorsque le but en question est atteint. On distinguera donc le contrôle effectué par un but de l'effet causal pur et simple qui n'est pas guidé par un but (par exemple, une attitude implicite qui cause une réponse).
- ³⁰ J'ai donné des versions de cet article en conférence au Center for Cognitive Sciences and Semantics de l'université de Riga, au département de philosophie du Cégep de Sherbrooke et de l'université Western Ontario. Je remercie ceux qui ont assisté à ces conférences pour leurs questions et leurs commentaires. J'aimerais également remercier Christine Tappolet, Edouard Machery ainsi que les deux évaluateurs de cet article pour leurs nombreux commentaires sur la version précédente de ce texte. La rédaction de cet article a été rendue possible grâce à une subvention ordinaire du CRSH.

LES PSYCHOPATHES SONT-ILS HEUREUX ? UN DÉFI POUR LA MORALITÉ

JESSY GIROUX
UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

RESUMÉ

Dans le but de défendre la thèse de la correspondance entre le comportement moral et le bonheur, j'analyse dans cet article le cas problématique des psychopathes. Les psychopathes sont des individus qui ne reculent devant aucun interdit moral pour satisfaire leurs désirs, et qui ne ressentent aucun remord ou scrupule face à leurs agissements. En ce sens, ils paraissent obtenir un « ticket gratuit » dans le domaine de la moralité. Comment un défenseur de la thèse de la correspondance entre moralité et bonheur peut-il rendre compte du cas du psychopathe ? Le psychopathe vient-il réfuter cette thèse, ou représente-t-il plutôt une exception légitime ? Je défendrai ici une solution alternative ; après avoir proposé une version plausible de la thèse de la correspondance, je tenterai de démontrer que les psychopathes ne sont pas heureux, et ce en vertu de caractéristiques essentielles de la psychopathie. Leur statut de « criminel en puissance » et leur faible capacité de contentement sont les deux éléments centraux qui m'amèneront à conclure que les psychopathes ne sont pas heureux. Loin de réfuter ou d'échapper à la thèse de la correspondance, le cas des psychopathes vient donc en réalité renforcer cette thèse.

ABSTRACT

My goal in this paper is to defend the idea of a general correspondence between happiness and morality, and I do so by analyzing the problematic case of psychopaths. Psychopaths are individuals who are not bothered by moral restrictions when it comes to satisfying their desires. They feel no remorse and have no scruples, and as such they appear to be “free-riders” in the realm of morality. The unusual case of psychopaths will therefore pose a problem to someone who argues that there is a correspondence between happiness and morality: should psychopaths be seen as refuting the correspondence rule, or are they merely a legitimate exception to that rule? I will propose an alternative explanation; after having presented a plausible version of the correspondence thesis, I will try to show that psychopaths, for reasons constitutive of their nature, really are not happy. Psychopaths' quasi-inevitable criminal behaviours as well as their low capacity for contentment are two central elements that lead me to argue that they are not happy. I therefore conclude that psychopaths, far from refuting the correspondence thesis, actually reinforce that thesis.

1. Introduction

Le thème de la psychopathie suscite un intérêt marqué depuis une dizaine d'années dans les recherches en éthique et en psychologie morale. Ce constat n'a en soi rien de bien surprenant, dans la mesure où les psychopathes ont toujours été considérés comme des cas limites dans l'étude du phénomène moral. L'étude des différents troubles et déficits caractéristiques des psychopathes permet d'identifier les mécanismes (rationnels, émotionnels et volitionnels) nécessaires au bon fonctionnement de ce que plusieurs nomment le « sens moral ». Toute théorie morale universaliste doit également rendre compte de cette exception notable que constitue le psychopathe, un cas de figure qui vient bouleverser l'idée que l'être humain soit par nature un être moralement constitué.

Plus récemment, l'intérêt des chercheurs s'est porté vers le problème de la responsabilité morale des psychopathes¹ : en admettant l'idée, souvent défendue dans la littérature scientifique,² que la psychopathie est une disposition *innée* provenant d'un déficit au niveau de l'amygdale et résultant en une absence quasi-totale d'empathie, doit-on conclure que les psychopathes ne sauraient être tenus responsables pour leurs crimes et actes immoraux, de la même manière qu'on ne saurait tenir un aveugle responsable d'avoir fait chuter un passant dans la rue ? Quelles doivent être les conséquences légales d'une telle reconnaissance de non-responsabilité ?

Mais en dépit de l'intérêt actuel pour le thème de la psychopathie, rares, sinon inexistantes sont les articles philosophiques qui abordent la question du bonheur des psychopathes. Un tel constat n'aura à première vue rien de bien surprenant, considérant le caractère peu orthodoxe d'une telle question. Or, aborder une telle question peut servir deux fins somme toute importantes : d'abord, conclure que les psychopathes ne sont pas heureux peut servir de justification à l'idée que les psychopathes ne doivent pas être punis pour leurs crimes mais plutôt traités. Combiné à l'idée qu'ils sont déconnectés du monde réel, le fait que les psychopathes souffrent de leur condition peut permettre de soutenir, comme dans les cas de schizophrénie, un plaidoyer d'acquittement pour aliénation mentale³.

Le deuxième objectif, qui est de nature plus spécifiquement philosophique et qui constitue l'objet du présent article, renvoie à cette idée qu'il existerait une connexion, une correspondance ou une forme de proportionnalité entre le comportement moral et le bonheur d'un agent. On comprend sans difficulté en quoi le cas de figure du psychopathe vient grandement menacer la validité de cette thèse qui remonte à Platon et Aristote : dans la mesure où les psychopathes constituent ni plus ni moins l'archétype de l'immoralité (certains préféreront parler d'amoralité), une démonstration de leur état de bonheur viendrait, selon toute apparence, réfuter l'idée que la moralité soit une condition nécessaire à une *eudemonia* aristotélicienne. Quiconque souhaite soutenir que le comportement moral est une condition nécessaire au bonheur se doit donc de rendre compte du cas de figure du psychopathe, soit en montrant que les psychopathes ne sont pas réellement heureux, soit en démontrant que leur bonheur constitue

une exception légitime à la règle de la correspondance entre moralité et bonheur. C'est le premier type de réponse, et non le second, qui correspond à la stratégie argumentative déployée ici.

Afin de préserver l'immunité à la thèse de la correspondance entre moralité et bonheur, on tentera ici de montrer qu'en dépit de certains avantages comparatifs (4), les psychopathes ne sauraient être dits heureux. La première étape de cet argumentaire consistera à soutenir que les psychopathes, qui sont des criminels en puissance, souffrent autant, sinon plus que les criminels non-psychopathes lorsqu'ils se voient privés de leur liberté, et qu'en raison de leur caractère impulsif et de leur difficulté à modifier leur comportement suite à des renforcements négatifs, ils ont un risque élevé de subir la souffrance de l'emprisonnement (5). Mais une thèse de la correspondance entre moralité et bonheur qui se veut aussi universelle que possible ne peut limiter la souffrance des psychopathes aux cas d'emprisonnement : qu'en est-il des nombreux psychopathes qui agissent immoralement en toute impunité ? La seconde étape de l'argumentaire tentera donc de démontrer que même les psychopathes qui ne subissent pas l'emprisonnement échappent à ce qu'on appelle souvent le « véritable bonheur » (6).

On ne saurait cependant se livrer à un tel examen sans avoir préalablement décrit les caractéristiques essentielles de la psychopathie (3), tout comme on se doit de clarifier cette idée d'une « correspondance » entre moralité et bonheur (2), qui est véritablement centrale à l'argumentaire. C'est vers cette tâche que l'on se tourne dès à présent.

2. MORALITÉ = BONHEUR ?

Notons d'entrée de jeu que l'acceptation de la thèse de la correspondance entre moralité et bonheur (que l'on nommera ici « thèse de la correspondance »⁴) constitue un véritable prérequis pour la présente enquête. En effet, quiconque rejeterait une telle thèse ne verrait tout simplement pas la pertinence de s'interroger sur le bonheur des psychopathes ; le fait que les psychopathes soient heureux en dépit de leur comportement immoral ne pose un problème que si l'on conçoit le comportement moral comme une condition nécessaire au bonheur. Afin de justifier la présente enquête on pourrait tout simplement concevoir la thèse de la correspondance comme étant un prérequis dont la vérité est acceptée sans être pour autant justifiée.

Il apparaît cependant plus avisé d'offrir à tout le moins une justification élémentaire de la thèse de la correspondance, pour la simple raison que certains considéreront sans doute cette thèse si peu plausible qu'elle ne saurait, même aux fins du présent exercice, être reléguée au rang d'axiome. En effet, l'idée qu'il existe une correspondance entre le fait d'agir moralement et le fait d'être heureux peut paraître à plusieurs comme tout simplement farfelue. On pourrait par exemple affirmer qu'une telle idée est une pure fabrication religieuse, présente tant dans les religions monothéistes, avec les notions de paradis et d'enfer, que dans les religions orientales, avec le concept de Karma. Certains reconnaîtront que la croyance en une forme de justice transcendante, assurant une récompense

pour le vertueux et une punition pour le vicieux, a une indéniable utilité sociale, et qu'on pourrait en ce sens la classer dans la catégorie des *useful myths*, en compagnie des croyances en un droit naturel ou un libre-arbitre. Mais le sceptique s'empressera bien sûr d'ajouter qu'il n'est pas du devoir du philosophe d'entretenir un mythe reposant sur une métaphysique douteuse.

Si l'on tente de souligner que l'idée d'une correspondance entre moralité et bonheur était défendue tant par Platon que par Aristote, bien avant l'emprise du christianisme sur l'Occident, on ne tardera pas à nous répondre que la réflexion de ces grandes figures de la philosophie grecque, aussi élégante et profonde fut-elle, s'inscrivait néanmoins dans le cadre d'une conception « préscientifique » (i.e. pré-newtonienne, pré-darwinienne, etc.) du monde, et que déjà à l'époque, il existait des Thrasymaques pour répliquer à Socrate que le juste n'est pas l'avantageux⁵. Un renvoi à Platon et Aristote ne saurait dès lors rendre la thèse de la correspondance moins « ésotérique » qu'elle ne l'est réellement.

Malgré son caractère un peu simpliste, il y a une leçon évidente à tirer d'une telle critique pour quiconque souhaite défendre la thèse de la correspondance : une telle thèse, si elle souhaite préserver sa plausibilité, doit éviter le recours aux explications transcendantales et doit pouvoir s'inscrire dans le cadre d'une conception « naturaliste » du monde, ce qui peut être interprété comme le rejet de toute entité superflue ou « bizarre »⁶, de même qu'une exigence de vérifiabilité et une « inférence à la meilleure explication disponible »⁷. Or, on peut aisément affirmer que les principaux défenseurs contemporains de la thèse de la correspondance⁸ défendent une version de la thèse qui respecte parfaitement de telles exigences. Cela s'explique plus spécifiquement par leur acceptation conjointe des trois limites suivantes concernant la thèse de la correspondance :

(I) D'abord, la correspondance postulée ne doit pas tenir compte des aléas du hasard ou de la « chance morale ». Le piéton qui se fait frapper par une voiture et qui se retrouve paralysé pour le restant de ses jours n'est bien sûr aucunement « puni » pour des comportements immoraux passés, tout comme la personne qui gagne à la loterie n'est pas récompensée pour ses bonnes œuvres. Les thèses dites transcendantales (ex : Karma) s'éloignent d'une conception naturaliste du monde précisément parce qu'elles tentent de réconcilier les aléas du hasard avec la thèse de la correspondance, en affirmant par exemple que la personne qui subit le malheur l'a mérité (en raison de mauvaises actions passées), ou encore, que son malheur sera éventuellement compensé (dans une vie future ou dans un monde céleste). Ce type d'explication n'est guère acceptable pour quiconque adhère à une conception naturaliste du monde.

(II) Il découle de la précédente observation que la correspondance postulée entre moralité et bonheur ne saurait être une correspondance *parfaite*. En effet, dans la mesure où la chance morale vient en partie brouiller les cartes, le plus que l'on puisse espérer est une tendance générale à faire correspondre moralité et bonheur. Rosalind Hursthouse il-

lustre bien cette idée lorsqu'elle souligne que l'existence d'un général nazi qui termine sa vie paisiblement sur une plage d'Amérique latine ne vient aucunement réfuter la thèse de la correspondance : « What is needed to discredit the [thesis] is not just a few cases, but a clearly identifiable *pattern* »⁹. Le sceptique pourra cependant répliquer qu'il n'existe aucune tendance générale à faire correspondre moralité et bonheur, et qu'au contraire, un observateur lucide constatera que le bonheur revient généralement à celui qui poursuit son intérêt personnel sans aucun égard aux exigences de la moralité. Prétendre le contraire relèverait tout simplement d'un esprit naïf.

(III) Ce qui permet au tenant de la thèse de la correspondance de répondre à l'objection du sceptique est l'identification d'un intermédiaire fiable qui permet de relier l'agir moral à l'état de bonheur. Or, les défenseurs contemporains de la thèse de la correspondance s'inscrivent dans la lignée d'Aristote en affirmant que cet intermédiaire ne peut être que le caractère vertueux. La vertu étant la source commune de l'agir moral et du bonheur, l'agent qui la cultive en lui-même maximise par le fait même ses chances d'être heureux. Le bonheur ne doit cependant pas être compris comme une forme de « récompense » attribuée à l'agent vertueux, mais doit plutôt être compris comme le reflet de la vertu en l'agent.

Il y a deux façons principales par lesquelles la vertu permet de maximiser les chances de bonheur de l'agent : par l'atténuation du malheur (ou du désagrément) subi par l'agent, et par la prévention du malheur.

Concernant d'abord l'atténuation du malheur, il suffit d'analyser la liste standard des vertus pour s'apercevoir que celles-ci, contrairement aux vices correspondants, avantagent presque toujours leur possesseur face aux situations malheureuses ou désagréables. Les exemples les plus évidents sont la patience et le courage : face à une situation qui exige une longue période d'attente, ou face à un individu difficile à supporter, l'agent qui aura cultivé la patience ne ressentira pas la frustration et la colère de l'agent impatient, et la situation n'aura donc pas pour lui un caractère désagréable. On comprend également que l'impatience est une disposition qui, en raison des émotions négatives qu'elle suscite, peut mener un individu à causer du tort à autrui. C'est en ce sens que l'on parle de la vertu comme d'une source conjointe au bonheur et à la moralité : une vertu telle la patience est une disposition de l'agent qui favorise l'agir moral. Le courage illustre également bien cette idée : devant une situation litigieuse, l'agent courageux ne reculera point devant la nécessité d'intervenir pour rétablir la vérité, l'ordre ou la justice, alors que l'individu moins brave, en refusant d'agir, ira à l'encontre de ce qui lui semble être un devoir et continuera à subir la situation désagréable qui nécessitait initialement son intervention. Face à la mort et la tragédie également, la souffrance du vertueux sera grandement atténuée par les qualités qu'il aura su entretenir tout au long de sa vie, et il sombrera beaucoup

moins facilement dans le désespoir et la fatalisme que l'individu ayant passé sa vie à ne rechercher que la satisfaction immédiate.

Concernant ensuite la prévention du malheur, il apparaît clair que l'agent vertueux, de par son comportement exemplaire, évite de se retrouver dans des situations désagréables et de se mettre des gens à dos. Les vertus qui illustrent le mieux cet état de fait sont la justice et la tempérance : en considérant l'intérêt de tout un chacun (y compris le sien propre) de la façon la plus équitable possible, et en évitant les excès dans ce qu'il entreprend, l'agent vertueux minimise les risques de conflits et évite de se retrouver dans une situation qui le dépasse. On peut également aller plus loin et souligner que l'agent vertueux fait plus que simplement prévenir le malheur : il suscite les attitudes et les réactions positives à son endroit. L'agent vertueux fait l'objet d'admiration et de respect. Il est le type d'être humain que l'on souhaite tous foncièrement devenir. On lui fait spontanément confiance et on se tourne vers lui pour des conseils et du support. Pour toutes ces raisons, mais surtout parce qu'elle permet de subir le malheur avec une certaine sérénité et parce qu'elle crée des circonstances favorables dans notre environnement, on peut affirmer que la vertu vient en grande partie minimiser l'impact du hasard sur la possibilité d'être heureux et qu'elle permet de rééquilibrer la relation entre moralité et bonheur, tendant ainsi vers la réalisation de ce que Kant nommait le « Souverain Bien »¹⁰.

Ainsi, si l'on admet cette tendance générale à faire correspondre moralité et bonheur, on devrait en principe s'attendre à ce que les êtres profondément vicieux et immoraux subissent les contrecoups de leur caractère et soient condamnés au malheur. Or, il existe un cas de figure important qui vient directement confronter une telle prédiction, à savoir le cas du psychopathe, chez qui bien-être, vice et immoralité semblent cohabiter en parfaite harmonie ! S'agit-il d'une apparence trompeuse, d'une exception ou encore d'une véritable réfutation de la règle ? On ne saurait répondre à cette question sans connaître d'abord les caractéristiques essentielles de la psychopathie.

3. QU'EST-CE QU'UN PSYCHOPATHE ?

Le terme « psychopathe » est aujourd'hui synonyme de meurtrier sanguinaire, en acte ou en puissance. L'image qui vient spontanément en tête est celle du criminel qui torture ses victimes sans le moindre remord, et pour qui le plaisir se trouve exclusivement dans la souffrance d'autrui. Sous cette optique, l'idée d'un psychopathe non-criminel paraît n'être rien de moins qu'un oxymore. Or, bien que l'imaginaire populaire ne soit pas sans fondement, il est faux de s'imaginer que tous les psychopathes sont de la trempe de Jack L'Éventreur ! Certes, la moralité est une langue étrangère pour de tels individus, mais leur déficience ne mène pas inévitablement au développement de pulsions meurtrières, et certains psychopathes deviendront plutôt des hommes d'affaires redoutables, des carriéristes ambitieux prêts à toutes les formes de tricheries, trahisons, manipulations et mensonges pour grimper l'échelle du pouvoir.¹¹

Qu'ont en commun les psychopathes ? Un comportement antisocial ou criminel ne suffit pas à distinguer les cas de psychopathie, puisqu'il s'agit là d'une caractéristique partagée, entre autres, par les sociopathes. Seulement 10 à 15% de la population carcérale peut d'ailleurs être qualifiée de psychopathe, ce qui illustre bien que le trouble ne se réduit pas à des comportements criminels¹². C'est plutôt au niveau de la dysfonction émotionnelle que l'on retrouve la spécificité de la psychopathie ; les émotions que l'on qualifie de « morales », telles que l'empathie, la honte, le remord et, moins directement, la peur, sont toutes déficientes chez les psychopathes. Le déficit se situe non seulement au niveau de la capacité à ressentir l'émotion, mais également au niveau de la détection de l'émotion chez autrui (lecture des traits du visage, du ton/intonation de la voix ou du comportement en général)¹³. Il faut cependant noter que le déficit n'est pas présent pour toutes les émotions : la colère, notamment, est amplifiée chez le psychopathe, qui est en cela beaucoup plus prompt à ressentir de la frustration au quotidien¹⁴. Résultat direct de cette frustration, le risque qu'un tel individu commette des agressions est grandement accentué, tant pour les agressions dites « réactives » (impulsives, sous le coup d'une émotion forte) que celles dites « instrumentales » (par exemple une vengeance)¹⁵.

Un autre fait important à noter est que le déficit du psychopathe ne se limite pas strictement à la dimension morale, mais affecte également son comportement prudentiel : « The psychopaths' emotional and volitional deficiencies make them respond impulsively to salient desires and act in a way that neither serves their own long-term best interest nor moves them to act with respect for the interests of others »¹⁶. Plus que simplement impulsif, le psychopathe a une véritable incapacité à planifier à long-terme, et ne parvient donc guère à développer des projets de vie. Cela peut à première vue sembler contredire le point précédent selon lequel les psychopathes sont capables d'un comportement « instrumental », mais en réalité, seule une planification à court ou moyen terme est accessible au psychopathe, et lorsqu'il s'agit d'orienter sa vie vers un objectif général, il parvient difficilement à aller au-delà des plaisirs corporels immédiats.

Bien que les causes précises ne soient pas encore clairement connues, on explique souvent la psychopathie par un déficit au niveau de l'amygdale, zone du cerveau régulatrice des émotions. L'amygdale joue également un rôle important dans l'apprentissage par conditionnement/renforcement, ce qui pourrait constituer une pièce importante du casse-tête de la psychopathie, dans la mesure où un déficit au niveau du renforcement peut expliquer l'incapacité à intégrer les normes morales : « The amygdala allows the individual to learn the goodness and badness of objects and actions, whether the goodness and badness to be associated with these objects involves *non-social* rewards and punishments (e.g. desirable foods/money or pain/loud noises) or *social* rewards and punishments (fearful or happy facial expressions) »¹⁷.

Une conséquence importante de cette dysfonction est que la souffrance d'autrui peut difficilement constituer pour le psychopathe une motivation ou une raison d'agir, pour la simple et bonne raison qu'une telle souffrance ne vient aucune-

ment l'affecter négativement. Quelques études ont cependant démontré que l'empathie des psychopathes n'est pas complètement inexistante ; Blair et al. (1997), dans une étude mesurant le niveau d'activité électrodermale (« skin-conductance response »)¹⁸ de psychopathes à qui l'on présentait des images d'individus en détresse, ont constaté que la réaction de psychopathes à de telles images, bien que nettement inférieure à la réaction de non-psychopathes, était tout de même plus importante que leur réaction devant des images neutres, ce qui démontre que les psychopathes ne sont pas totalement insensibles aux cas de détresse. Des études de ce genre amènent certains philosophes¹⁹ à soutenir que les psychopathes doivent être tenus au moins en partie responsables pour leurs crimes, puisque leur capacité d'empathie n'est pas inexistante mais tout simplement défectueuse, pour ne pas dire non-entretenu.

Enfin, bien que l'environnement, et tout spécialement la famille, joue un rôle dans l'atténuation ou l'amplification des symptômes²⁰, la plupart des chercheurs attribuent aujourd'hui au phénomène une origine génétique. On peut d'ailleurs détecter des « tendances psychopathiques » dans le comportement d'enfants dès l'âge de deux ou trois ans²¹. Notons cependant que certains chercheurs, dont Gwen Adshead, rejettent l'explication génétique et situent plutôt le développement des tendances psychopathiques dans un trouble de l'attachement affectif dans les premiers mois de la vie²².

Qu'en est-il cependant de l'état de bien-être des psychopathes, objet central de la présente enquête ? À première vue, il serait certainement malhonnête de prétendre que les psychopathes montrent tous les signes de personnes malheureuses. Plusieurs indices tendent en fait à démontrer le contraire : les psychopathes sont connus pour ne démontrer aucun signe de malaise ou de détresse par rapport à leur condition ; pour eux, c'est nous qui sommes anormaux (ou faibles) avec notre obsession pour les interdits moraux. Ajoutez à cette absence de mal-être quant à leur état le fait qu'ils ne laissent aucun obstacle (moral ou autre) empêcher la satisfaction de leurs désirs, et on se trouve face à un tableau où le bien-être paraît être la règle plutôt que l'exception. C'est d'ailleurs une des raisons que amènent plusieurs chercheurs aujourd'hui à considérer la condition de psychopathie comme un avantage évolutif plutôt qu'une forme de trouble²³.

À première vue, donc, il semblerait que le cas du psychopathe vient effectivement menacer la validité de la théorie de la correspondance entre moralité et bonheur, puisqu'on a affaire à des individus qui, parallèlement à leur comportement immoral (pour ne pas dire en raison de leur comportement immoral) jouissent d'un bien-être apparemment indéniable. Que peut bien répliquer un défenseur de la thèse de la correspondance, sinon présenter le psychopathe comme un cas hors du commun, et donc une exception légitime ? Une telle stratégie paraîtra sans doute peu satisfaisante, d'abord parce qu'elle donne l'impression de « se sauver par la porte arrière », et parce qu'elle semble indéniablement ouvrir une boîte de Pandore : si l'on admet une exception dans le cas du psychopathe, qu'est-ce qui nous empêche de faire de même pour tout autre cas qui se révélerait problématique ? Il est clair que toute exception re-

connue à la règle de la correspondance ne peut au final qu'affaiblir cette règle. Plutôt que de s'entêter à préserver la règle lorsque des exceptions se présentent, ne devrait-on pas tout simplement y renoncer ?

4. PLAIDOYER DU PSYCHOPATHE

Commençons par considérer certains arguments qui, bien que ne mettant pas nécessairement la règle de la correspondance au rencard, incitent fortement à croire que les psychopathes constituent une exception à la règle.

On pourrait d'abord soutenir qu'une constitution différente implique nécessairement des intérêts différents, et que puisqu'ils ne sont pas constitués comme nous, il est normal que les psychopathes n'aient pas le même intérêt que nous à cultiver la vertu. L'hypothèse est ici que le caractère désirable de la vertu ne se manifesterait que pour des « sensibilités comme les nôtres ». ²⁴ Dit autrement, s'il est normal pour des individus moralement constitués d'admirer la vertu et de percevoir l'agent vertueux comme « le type d'être humain qu'il souhaite foncièrement devenir », de tels faits ne s'appliqueraient pas au psychopathe, dont le narcissisme est assumé et cultivé sans le moindre conflit intérieur. Ainsi, en raison de leur absence de scrupules et de remords, les individus naturellement dépourvus d'empathie bénéficieraient en quelque sorte d'un « ticket gratuit » dans le domaine de la moralité.

Un autre élément mérite d'être souligné : on a affirmé à la section précédente que le fait de cultiver la vertu permettait non seulement d'atténuer mais aussi de prévenir le malheur, principalement par le fait que l'agent vertueux, en traitant avec justice et équité les intérêts de tout un chacun, évite de se retrouver dans des situations conflictuelles et de se mettre des gens à dos. Mais il est également indéniable qu'il existe des contextes où le fait d'être vertueux et d'agir par devoir pénalise l'agent vertueux. Le cas le plus évident est celui de l'héroïsme tragique : en voulant stopper une bande de truands ou rescaper un innocent, l'agent vertueux court souvent à sa perte, et s'il s'abstient d'intervenir, son inaction risque de le hanter et de fortement miner son bonheur. Dans son essai « On Virtue Ethics », Rosalind Hursthouse aborde le cas des héros de la Seconde Guerre mondiale pour qui le devoir d'humanité exigeait d'intervenir au risque de leur propre vie. Hursthouse souligne que pour de tels individus, le bonheur n'était tout simplement plus accessible, étant condamnés à choisir entre la mort ou une vie de malheurs, qui résulterait nécessairement de leur inaction. Or, face à de tels scénarios, le psychopathe est largement avantage par rapport à l'individu vertueux, puisqu'il préserve les bénéfices de l'inaction (i.e. la sécurité) sans les coûts qui lui sont rattachés (i.e. le remord). La rationalité de la vertu n'est donc pas aussi tranchée qu'elle l'apparaissait initialement.

Un dernier point, majeur, doit être considéré : si l'on prend en considération une caractéristique essentielle à la psychopathie, il semblerait que les psychopathes parviennent à jouir de tous les avantages associés à la vertu sans pour autant souffrir de ses désavantages (tels que celui illustré dans le cas de l'héroïsme tragique). Cette caractéristique essentielle est le talent de manipulateur que l'on re-

connaît généralement aux psychopathes. De par son charisme et son talent de séducteur, le psychopathe réussit très souvent à obtenir l'admiration et la confiance de son entourage, ce qui lui permet généralement de parvenir à ses fins aussi bien, sinon mieux que l'individu qui s'impose un devoir d'honnêteté et d'authenticité. S'il est vrai, donc, que le vice transparent est moins profitable que la vertu authentique, le masque vertueux, combiné à l'absence de scrupules, serait peut-être l'option la plus avantageuse de toutes.

Il y a donc trois arguments principaux qui semblent permettre aux psychopathes d'échapper à la règle de la correspondance : les psychopathes (1) ne ressentent aucun malaise ou conflit intérieur en raison de leur culture du vice, (2) ne subissent aucun tort lorsque confrontés à des dilemmes du type « héroïsme tragique » et (3) semblent bénéficier des avantages de la vertu grâce à leur talent de séducteur et de manipulateur. Ce sont là des arguments importants, qui nous obligeront peut-être à accepter le fait que les psychopathes constituent une exception à la règle de la correspondance. On pourra cependant se consoler en considérant que la règle demeure valide pour tout individu dont le sens moral ne fait pas naturellement défaut, soit environ 99% de la population²⁵.

5. RÉPONSE PARTIELLE : MALHEUR DANS LA CRIMINALITÉ

Avant de renoncer à la tentative de réconcilier le cas du psychopathe avec la règle de la correspondance, il importe de prendre en compte un autre point important, à savoir que le comportement criminel des psychopathes les amène très souvent à se retrouver en prison. Il ne fait aucun doute que la perte de liberté constitue une souffrance énorme pour les psychopathes, plus importante même que pour le détenu moyen, pour la simple raison que les psychopathes construisent leur vie autour de la satisfaction immédiate. Or, en raison de leur caractère impulsif, de leur handicap au niveau du raisonnement prudentiel et de leur difficulté à modifier leur comportement suite à des renforcements négatifs, les psychopathes reconduisent très souvent les actes qui les avaient initialement mené derrière les barreaux. Il en résulte que les psychopathes, dans leur poursuite de plaisirs triviaux et éphémères, en arrivent très souvent à perdre ce qui est essentiel à leur bien-être, à savoir leur liberté. Ce fait est souligné de façon éloquente par Vinit Haksar, qui rapporte les propos de Hervey Cleckley :

« Cleckley claims that we do have good evidence that psychopaths value their liberty and dislike being locked up. He tells us of the “familiar case of the psychopath who, in full possession of his rational faculties, has gone through the almost indescribably distasteful confinement of many months with delusional and disturbed psychotic patients and, after fretting and counting the days until the time of his release, proceeds at once to get drunk and create disorder which he thoroughly understands will cause him to be returned without delay at the detested wards”. »²⁶

Cet exemple relatant la difficulté du psychopathe à modifier son comportement permet de concevoir une façon détournée de réconcilier le cas du psychopathe avec la règle de la correspondance : en vertu de caractéristiques essentielles

de la psychopathie (impulsivité, difficulté à modifier son comportement suite à des renforcements négatifs, etc.), on pourrait soutenir que le psychopathe est pratiquement condamné à subir la souffrance de l'emprisonnement.

Un tel argument fut considéré par Marga Reimer dans son article « Psychopathy Without (the Language of) Disorder », paru dans l'édition spéciale de la revue *Neuroethics* portant sur la responsabilité morale des psychopathes. Dans cet article, Reimer aborde la question du bonheur des psychopathes, non pas dans le but de relever le défi que le cas du « psychopathe heureux » pose à la thèse de la correspondance, mais plutôt afin de critiquer les arguments soulevés par les tenants de la non-responsabilité criminelle des psychopathes pour cause d'aliénation mentale. Les grandes lignes de l'argument qu'elle souhaite critiquer sont similaires à celui développé plus haut : en raison de caractéristiques inhérentes à leur constitution mentale, les psychopathes sont pratiquement condamnés à subir la souffrance de l'emprisonnement. Or, puisque cette constitution mentale conduit à une telle souffrance, on doit la considérer comme une maladie mentale, au même titre que la schizophrénie²⁷. Certes, la souffrance s'exprime de façon moins directe que pour d'autres maladies mentales, mais elle n'en demeure pas moins bien réelle et doit être prise en considération. Pour cette raison, il apparaît injuste d'emprisonner les psychopathes pour leurs crimes, puisqu'il est le fait d'une maladie mentale, et il faudrait plutôt leur offrir le soutien psychiatrique nécessaire, tant pour leur propre bien-être que pour celui de la société.

C'est là un argumentaire que Reimer soulève dans le simple but de le réfuter, et l'objection qu'elle soulève paraît tout à fait naturelle et évidente : il est faux de prétendre que la souffrance résultant de l'emprisonnement est une conséquence de la constitution mentale du psychopathe ; une telle souffrance dépend au contraire du contexte social dans lequel les psychopathes se trouvent. En effet, si les psychopathes évoluaient dans un monde dépourvu de tout système judiciaire, ils ne souffriraient aucunement du fait d'être psychopathe, pour la simple et bonne raison qu'ils ne seraient jamais emprisonnés ! Inversement, si les non-psychopathes évoluaient dans un monde où la psychopathie était la norme, ce sont eux qui seraient socialement désavantagés et qui souffriraient de leur condition, puisqu'ils seraient alors à la merci de ces prédateurs naturels que sont les psychopathes. Pour cette raison, on ne saurait concevoir la souffrance résultant de l'emprisonnement comme remplissant le troisième critère de la maladie mentale, et un plaidoyer pour aliénation mentale ne saurait dès lors être jugé recevable pour les psychopathes.

C'est là un argument qui paraît plutôt convainquant. Cependant, à y voir plus près, on parvient à identifier une faille importante ; reconnaître que la souffrance vécue par le psychopathe dépend du contexte social n'implique pas par le fait même que sa constitution mentale ne joue pas un rôle essentiel dans cette souffrance. En réalité, c'est toujours dans l'interaction entre le constitution (mentale, physique, etc.) d'un individu et le contexte dans lequel il évolue qu'on peut situer la souffrance : changer l'un ou l'autre de ces deux éléments aura une in-

fluence sur la présence ou l'absence de souffrance. Or, et c'est là l'élément central de l'argument, le cas du psychopathe est particulièrement intéressant pour la raison suivante : peu importe le contexte dans lequel le psychopathe se trouve, il sera toujours pénalisé en vertu du fait qu'il est psychopathe.

Examinons cette idée de plus près. On peut logiquement concevoir deux contextes ou « mondes » possibles où pourrait évoluer le psychopathe, à savoir un monde où les psychopathes sont minoritaires, ou un monde où ils sont majoritaires. Dans le monde minoritaire, les psychopathes se retrouveront nécessairement confrontés à une forme quelconque de procédure ou de système « judiciaire » mis en place par les non-psychopathes dans le but de se protéger de personnes comme les psychopathes, et ils auront donc un haut risque de souffrir de l'emprisonnement ou d'une peine quelconque. Au mieux peuvent-ils espérer un système qui favorise la réhabilitation et renonce à la punition. Or, la situation n'est guère préférable dans le monde où les psychopathes sont majoritaires, puisque même s'ils ne seront confrontés à aucun système judiciaire, ils se retrouveront eux-mêmes entourés de prédateurs (i.e. d'individus comme eux), et devront constamment craindre pour leur propre survie. Il apparaît par ailleurs évident que la troisième alternative (un monde réparti de façon plus ou moins égale entre psychopathes et non-psychopathes) n'est guère préférable, puisque les psychopathes ne feraient alors que subir les deux types d'inconvénients. On ne saurait par ailleurs affirmer que les mêmes constats s'appliquent aux non-psychopathes, puisque contrairement aux psychopathes, il existe effectivement un monde où les non-psychopathes sont avantagés, à savoir notre monde, celui où règnent moralité et loi.

Il résulte de la précédente analyse que bien que la souffrance du psychopathe dépende du contexte, cette souffrance n'en demeure pas moins une conséquence de leur psychopathie, dans la mesure où dans tout contexte imaginable, le fait d'être psychopathe augmentera grandement le risque de souffrance du psychopathe. Une telle conclusion vient nous conforter dans notre tentative de défendre la règle de la correspondance entre moralité et bonheur, puisque cette règle paraît s'étendre également aux êtres dont le sentiment moral fait défaut. La seule exception qui semble persister est donc celle des psychopathes qui, en raison de leur intelligence supérieure, parviennent à éviter l'emprisonnement et à commettre des actes immoraux en toute impunité. Ces psychopathes « non-criminels » semblent en effet échapper à la règle de la correspondance, puisqu'ils agissent immoralement sans pour autant subir quelconques répercussions négatives, qu'elles soient « intérieures » (tel le remord) ou « extérieures » (tel l'emprisonnement). Bref, si l'on souhaite attribuer une certaine universalité à la règle de la correspondance, il importe d'y intégrer le cas des psychopathes non-criminels.

6. LES PSYCHOPATHES NON-CRIMINELS

6.1 LES PSYCHOPATHES PRIMAIRES

Depuis le début de cet article, les psychopathes ont été présentés comme un groupe relativement homogène, ce qui est bien sûr loin de représenter fidèle-

ment la réalité : il existe d'importantes différences entre les psychopathes, non seulement quant à l'intensité des caractéristiques essentielles de la psychopathie (niveau de violence, absence complète ou non d'empathie, etc.), mais aussi quant à la présence ou non de caractéristiques moins essentielles. Or, si aucune typologie n'a ici été présentée, c'est non seulement en raison d'un certain inconfort théorique face à cette tentative de « mettre en boîte » une réalité humaine immensément complexe et diversifiée, mais également et surtout en raison de l'absence de consensus dans la communauté scientifique quant à la « bonne » classification ou catégorisation des psychopathes. Il est cependant clair qu'à cette étape-ci de l'argumentaire, alors que l'on cherche à restreindre l'analyse à une « sous-classe » de psychopathes, on se doit d'envisager une certaine typologie ou catégorisation. Il ne sera cependant guère nécessaire de confronter tous les modèles offerts sur le marché, puisqu'on ne cherche pas à identifier le « meilleur découpage » possible, mais uniquement à identifier le profil du psychopathe qui pose le plus grand défi à la thèse de la correspondance.

Le profil qui nous intéresse est celui du psychopathe séducteur et intelligent, qui agit immoralement sans pour autant subir les conséquences négatives (sociales ou légales) de ses actes. Or, ce que Hervey Cleckley²⁸ nomme « psychopathes primaires » semble bien correspondre au profil qu'on recherche, à savoir un type d'individus qui, tout en demeurant impulsifs et dénués d'empathie, possèdent de bonnes habiletés sociales et sont de fins manipulateurs²⁹. Si l'on souhaite défendre l'universalité de la règle de la correspondance, c'est bien ce type d'individus qui nous posera le plus grand défi.

6.2 ÉVALUATION DES QUATRE AVANTAGES COMPARATIFS

Comment démontrer que les psychopathes primaires ne jouissent pas du bien-être que l'on est a priori tentés de leur prêter ? La tâche paraît fort ardue, notamment parce que les trois « avantages comparatifs » soulevés à la section 4 semblent parfaitement s'appliquer au cas des psychopathes primaires : ce sont des individus qui (1) ne ressentent aucun malaise ou conflit intérieur en raison de leur culture du vice, (2) ne subissent aucun tort lorsque confrontés à des dilemmes du type « héroïsme tragique » et (3) semblent bénéficier des avantages de la vertu grâce à leur talent de séducteur et de manipulateur. S'ajoute à cette liste le problème qui a mené à la présente section, à savoir que ces psychopathes (4) sont moins susceptibles que les autres psychopathes de se retrouver en prison pour leurs actes.

La combinaison de ces quatre facteurs constitue l'obstacle ultime qui nous empêche de pouvoir universaliser la règle de la correspondance entre moralité et bonheur. La question qui nous incombe à cette étape finale est donc la suivante : est-il possible, en dépit de ces quatre avantages comparatifs, que le comportement immoral des psychopathes primaires les amène à ressentir³⁰ une certaine forme de malheur, ou à tout le moins une privation de bonheur ?

On peut commencer par se demander si les quatre avantages comparatifs sont aussi solides qu'ils le paraissent à prime abord. Si l'on parvient à nuancer ou à modérer le poids de l'un ou de plusieurs de ces facteurs, on rendra par le fait même plus probable l'hypothèse du mal-être des psychopathes primaires.

Il apparaît d'abord clair que pour au moins deux de ces quatre avantages comparatifs, une telle réévaluation est tout simplement inenvisageable, pour la simple et bonne raison que leur acceptation est constitutive du problème ici étudié, c'est à dire qu'en modifiant l'un ou l'autre de ces deux éléments, nous n'aurions alors plus affaire au même problème. Les deux points en question sont les points (1) et (4). On se doit d'admettre le fait que les psychopathes sont parfaitement à l'aise avec leur culture du vice (1), puisqu'un tel fait découle des caractéristiques essentielles (absence d'empathie et de remord, narcissisme profond, etc.) que l'on a attribuées aux psychopathes. Peut-être existe-t-il en réalité des psychopathes primaires qui éprouvent un certain inconfort face à leur état ou qui admirent secrètement l'agent vertueux, mais une telle éventualité ne peut être considérée dans le cadre de la présente analyse.

Pour des raisons différentes, le point (4) ne saurait non plus être remis en cause. Cela se comprend facilement par le fait que si les psychopathes primaires sont tout autant susceptibles d'emprisonnement que les psychopathes « secondaires », il suffirait alors de renvoyer à l'argumentaire développé à la section précédente pour réconcilier ce cas de figure avec la règle de la correspondance. Or, c'est précisément parce que nous souhaitons envisager la possibilité de psychopathes qui échappent au système correctionnel que nous en sommes arrivés à cette section finale de l'analyse. Considérer le point (4) comme autre chose qu'un fait acquis, ne serait-ce qu'à titre d'hypothèse, serait ainsi une pure contradiction. La question qui nous occupe réellement à cette étape-ci est donc la suivante : malgré son absence de conflit intérieur et son faible risque d'emprisonnement, peut-on dire du psychopathe primaire qu'il est malheureux en raison (plus ou moins directement) de son comportement immoral ?

Il nous reste donc à évaluer les points (2) et (3), qui eux semblent pouvoir être mis en doute sans que cela ne menace les paramètres mêmes de la présente enquête. Concernant d'abord le point (2), peu d'objections semblent pouvoir être soulevées : le fait que les psychopathes ne se retrouvent guère désavantagés devant les dilemmes de type « héroïsme tragique » paraît indéniable. À moins qu'il y voit un intérêt personnel quelconque, le psychopathe refusera de risquer sa vie afin de sauver celle d'autrui, et ne ressentira pas pour autant le remord que de telles décisions comportent pour des êtres « normaux ». Sans doute ressentira-t-il un certain dilemme si l'individu en péril est un ami ou un proche, mais même dans un tel cas, le conflit intérieur n'aura jamais pour lui l'intensité qu'il aura pour l'individu moralement constitué, notamment parce que les psychopathes développent toujours leurs relations avec autrui dans une perspective instrumentale, et ne s'attachent jamais pleinement à leurs proches, qu'ils perçoivent comme moyens et non comme fins. La perte d'un proche ne sera donc jamais aussi lourde pour eux que pour nous.

Qu'en est-il du point (3) ? À bien y regarder, il s'agit sans doute de l'avantage comparatif le plus vulnérable des quatre, et on peut certainement espérer en adoucir l'impact sur la règle de la correspondance. L'idée est ici que les psychopathes, en raison de leurs capacités de séduction et de manipulation, parviendraient à obtenir tous les avantages découlant de la vertu, sans pour autant

avoir à déployer l'effort que l'entretien de la vertu exige. Or, une telle proposition semble pouvoir être attaquée à deux niveaux : on peut d'une part douter de l'efficacité d'un masque vertueux, et on peut d'autre part se demander si l'authentique agent vertueux ne jouirait pas d'un type de bien-être qui échappera toujours au non-vertueux, ce que plusieurs auteurs ont appelés le « véritable bonheur » ou le « seul bonheur qui mérite vraiment d'être recherché ».³¹

6.3 VERTU AUTHENTIQUE ET « POTENTIEL DE BONHEUR »

Le premier angle d'attaque est bien simple, et consiste à se demander jusqu'à quel point on peut mimer l'authenticité sans que cela finisse par se constater ? N'est-ce pas après tout dans la nature même d'une « copie » de ne jamais pouvoir faire mieux qu'un original, et de ne pouvoir aspirer qu'à s'en rapprocher autant que possible ? Or, lorsque l'on tente de se montrer sous un jour qui est l'opposé absolu de ce que l'on est foncièrement, même un grand talent d'imitateur parviendra mal à camoufler notre véritable nature. D'autre part, puisque les avantages que chercheraient à obtenir le psychopathe en imitant le vertueux (principalement la confiance, le respect et l'admiration) ne s'achètent ni ne s'exigent d'aucune façon, et ne sont généralement accordés que lorsque l'on ressent ou a de bonnes raisons de croire que l'autre mérite qu'on lui prête de tels sentiments, on peut douter que le masque vertueux ne soit jamais suffisamment « réaliste » pour mener le psychopathe à bon port. En effet, quelque chose comme la confiance n'est en général accordé qu'après avoir longuement testé la valeur morale et l'authenticité du « candidat », précisément les qualités qui font défaut au psychopathe ! On a donc toutes les raisons de douter de la capacité du psychopathe à réellement obtenir les avantages qui sont accordés au vertueux.

Mais le point le plus important est le suivant : les avantages associés à la culture de la vertu ne se limitent aucunement à la confiance que le vertueux se voit accorder. Au contraire, l'attitude d'autrui à l'endroit de l'agent vertueux n'est que la pointe de l'iceberg des avantages dont celui-ci bénéficie. On pourrait même être tentés de reprendre la célèbre maxime de Mill et affirmer qu'il vaut mieux être un agent vertueux insatisfait qu'un psychopathe satisfait³², tant le bien-être qui découle de la culture de la vertu est d'une classe supérieure au bien-être dont le psychopathe jouit. Ainsi, même si le psychopathe parvenait efficacement à mimer la vertu et à obtenir la confiance d'autrui, il ne parviendrait jamais pour autant à obtenir les véritables avantages découlant de la vertu authentique. Un élément central qui caractérise le bonheur de l'agent vertueux³³ est le fait qu'il est un type d'individus qui a appris à se satisfaire de peu, et pour qui l'insatisfaction est aussi rare qu'elle peut être omniprésente chez le psychopathe. On arrive ici au point central dans l'argumentaire : ce qu'on peut appeler le capacité de contentement est l'élément principal qui nous permettra de conclure en faveur de la thèse de la correspondance. En effet, ce n'est guère dans la confiance ou l'admiration provenant d'autrui que l'on situera l'avantage comparatif de l'agent vertueux, mais plutôt dans sa capacité à se sentir bien dans pratiquement n'importe quelle situation.

Nul besoin d'adhérer à une conception du bonheur comme simple satisfaction des désirs pour reconnaître que la « capacité de contentement » est un élément essentiel au véritable bien-être. Laissant de côté la question des caractéristiques

nécessaires et suffisantes du bonheur, il paraît peu controversé d'affirmer que l'individu pour qui tout événement constitue une occasion de réjouissance a un potentiel de bonheur nettement plus élevé qu'un autre individu pour qui la possibilité de contentement dépend de la présence de nombreux facteurs. Pour schématiser, on peut concevoir une échelle du potentiel de bonheur, où l'on placera à l'extrême positive l'individu pour qui chaque instant constitue une source de joie, et dont l'état de plénitude ne peut être ébranlé par aucun tracassé quotidien ni aucune tragédie, et à l'extrême négative, on placera l'individu pour qui chaque instant est une source de frustration. Les cas intermédiaires varieront en fonction de l'intensité des sentiments et de leur fréquence. Si l'on souhaite placer une image sur ces figures abstraites, on associera sans doute à l'extrémité positive le cas (idéal) du moine zen, qui vise par la pratique méditative un état de bien-être permanent, et à l'extrémité négative, le cas de figure qui semble tout désigné est celui... du psychopathe ! Il ne s'agit pas ici d'affirmer que le psychopathe n'éprouve jamais de satisfaction, ce qui serait faux, mais plutôt de souligner que son bien-être est grandement instable et fragile, en raison de sa très faible capacité de contentement. Si ce constat s'applique au psychopathe primaire, il s'applique encore plus fortement au psychopathe secondaire, chez qui la faible capacité de contentement est amplifiée par une profonde impulsivité et instabilité émotionnelle.

Bref, puisqu'il est condamné à demeurer étranger au type de bonheur qui, dans les mots de Philippa Foot, « mérite vraiment d'être recherché », on parvient à réconcilier le cas du psychopathe primaire avec la thèse de la correspondance. On doit cependant reconnaître que cette réconciliation laisse quelques brèches dans la thèse de la correspondance, puisqu'il semble indéniable que le psychopathe détient tout de même certains avantages comparatifs sur le non-psychopathe, principalement dans des scénarios de type « héroïsme tragique ». Si l'on peut donc parler d'une victoire pour la thèse de la correspondance, il ne s'agit cependant que d'une victoire partielle.

7. CONCLUSION

Rappelons rapidement les grandes lignes du parcours qui nous a mené jusqu'ici : après avoir d'abord dressé un portrait sommaire de la psychopathie, nous avons proposé une version plausible de la thèse de la correspondance entre moralité et bonheur, dont les principales caractéristiques sont l'indépendance face aux aléas du hasard moral et le rôle du caractère vertueux comme intermédiaire. Nous avons également souligné l'impossibilité, à l'intérieur des balises d'une conception naturaliste du monde, d'une correspondance parfaite entre moralité et bonheur, et avons plutôt défendu l'idée d'une tendance générale à faire correspondre ces deux éléments.

S'appuyant sur ces assises, nous avons pu attaquer le problème du psychopathe, dont le comportement immoral devrait, en se fondant sur la thèse de la correspondance, mener à une forme de privation de bonheur. Nous avons d'abord souligné trois éléments qui paraissaient démontrer le contraire, à savoir l'absence de conflit intérieur du psychopathe face à la culture du vice et de l'immoralité,

son avantage comparatif dans des situations telles que l'héroïsme tragique, et sa capacité d'obtenir les bénéfices de l'agent vertueux (sans les coûts rattachés) grâce à son charisme et son talent de manipulateur. Devant l'ampleur de la tâche, nous avons choisi, plutôt que de nous attaquer directement à ces obstacles, d'explorer une autre voie en se demandant si l'on pouvait concevoir la souffrance résultant de l'emprisonnement comme un argument en faveur de la thèse de la correspondance, dans la mesure où le psychopathe, en raison de caractéristiques qui lui sont constitutives, a un risque élevé de subir cette perte de liberté. Nous avons conclu, après avoir notamment considéré les arguments de Marga Reimer, que le haut risque d'emprisonnement était effectivement un argument favorable à la thèse de la correspondance.

Il nous restait cependant à considérer le cas des psychopathes qui échappent au système correctionnel, ce qui correspondait particulièrement au cas du « psychopathe primaire ». À cette étape finale, il nous fallait confronter les obstacles précédemment soulevés. Nous avons alors conclu qu'un seul de ces obstacles paraissait vulnérable, à savoir l'idée que les psychopathes puissent bénéficier des avantages de la vertu ; non seulement apparaît-il douteux qu'un « masque vertueux » puisse être aussi efficace qu'une vertu authentique, mais surtout, les véritables avantages découlant de la culture de la vertu sont tout simplement inaccessibles aux psychopathes. Le principal avantage découlant de la vertu, qui nous permet de réconcilier le cas du psychopathe primaire avec la thèse de la correspondance, est un certain type de bien-être qui échappera toujours aux psychopathes, dont la faible capacité de contentement résulte en un bien-être profondément fragile et instable.

On peut donc résumer l'impact de l'immoralité sur le bonheur des psychopathes de la façon suivante : bien qu'ils n'éprouvent aucun remord ou malaise intérieur face à leur culture du vice et à leurs comportements immoraux, et en reconnaissant leur avantage comparatif dans des scénarios comme l'héroïsme tragique, les psychopathes jouissent d'un bien-être extrêmement fragile et instable en raison de leur tempérament vicieux, qui affecte grandement leur capacité de contentement et augmente de façon significative leur risque de souffrir de l'emprisonnement.

Un dernier point mérite d'être souligné : peut-être le lecteur a-t-il éprouvé un certain malaise tout au long de cet article en raison de l'objectif même qui était ici poursuivi : n'y a-t-il pas en effet quelque chose de malsain, pour ne pas dire sadique, dans la volonté de démontrer que tout un groupe d'individus est et, surtout, doit être privé de bonheur ? Après tout, s'il est vrai que l'immoralité des psychopathes est un phénomène reposant en grande partie sur des causes innées, ne devrait-on pas conclure que les psychopathes ne sauraient être jugés responsables pour leurs actes, et qu'il ne méritent donc aucunement d'être privés de bonheur ?

On ne saurait bien sûr se permettre de développer ici longuement sur le thème de la responsabilité morale des psychopathes. On soulignera simplement que

dans l'hypothèse où la constitution innée des psychopathes les rendrait tout simplement inaptes à agir moralement, ce qui est bien différent de dire qu'ils parviennent difficilement à être motivés d'agir moralement, sans doute pourrait-on effectivement juger regrettable leur inaccessibilité au bonheur. Un tel fait ne viendrait cependant pas pour autant remettre en cause la désirabilité d'une correspondance entre moralité et bonheur, pas plus, par exemple, que les insuccès scolaires des étudiants aux troubles d'apprentissage ne viendraient remettre en cause le bien-fondé d'un système qui évalue avec justesse les performances des étudiants. Dans les deux cas, on ne peut reprocher à une certaine disposition de mener aux conséquences qui lui sont naturelles ; il ne ferait aucun sens de soutenir que l'élève qui n'est pas doué doive se voir attribuer le même rendement que l'élève surdoué, et il ne fait aucun sens d'affirmer que l'agent amoral doive bénéficier de ce qui découle naturellement du caractère de l'agent vertueux, à savoir un certain type de bien-être.

Il n'y a cependant rien d'incompatible à affirmer une telle chose et affirmer également qu'il serait inapproprié de blâmer l'individu pour les conséquences naturelles qui découlent d'une disposition qu'il n'a pas choisie. Dans de tels cas, la réponse appropriée serait plutôt d'aider l'individu à développer au maximum son potentiel limité, et de condamner toute intervention qui s'effectuerait dans un esprit punitif. Bref, la thèse défendue ici ne vise aucunement à justifier un traitement inhumain ou punitif des psychopathes, et est tout à fait compatible avec une approche fondée sur la compassion.

BIBLIOGRAPHIE

Adshead, Gwen, « Commentary on 'Psychopathy, Other-Regarding Moral Beliefs and Responsibility' », *Philosophy, Psychiatry and Psychology*, Vol 3, 1996, 279-281.

Aristote, « *Éthique à Nicomaque* », Garnier Flammarion, 2004.

Blair, R. J. R., « The Cognitive Neuroscience of Psychopathy and Implications for Judgments of Responsibility », *Neuroethics*, Vol. 1, 2008, 149-157.

Bower, Bruce, « The Predator's Gaze », *Science News*, Vol. 170, No. 24, 2006, 379-381.

Cleckley, Hervey, « *The Mask of Sanity: 5th edition* », Emily Cleckley Publisher, 1988.

Foot, Philippa, « *Natural Goodness* », Oxford: Clarendon Press, 2001.

Glannon, Walter, « Moral Responsibility and the Psychopath », *Neuroethics*, Vol. 1, 2008, 158-166.

Glannon, Walter, « Psychopathy and Responsibility », *Journal of Applied Philosophy*, Vol. 14, No. 3, 1997.

Haksar, Vinit, « The Responsibility of Psychopaths », *Philosophical Quarterly*, 1965, 135-145.

Harman, Gilbert, « Inference of the Best Explanation », *The Philosophical Review*, Vol 14, No.1, 1965, 88-95.

Hursthouse, Rosalind, « *On Virtue Ethics* », Oxford: Oxford University Press, 1999.

Kant, Emmanuel, « *Métaphysique des Moeurs: Fondation* », Garnier Flammarion, 1994.

Lalumière, M. L., G. T. Harris et M. E. Rice, « Psychopathy and developmental instability », *Evolution and Human Behavior*, Vol. 22, p. 75-92.

Mackie, John, « *Ethics: Inventing Right and Wrong* », Viking Press, 1977.

Maibom, Heidi L., « The Mad, the Bad, and the Psychopath », *Neuroethics*, Vol. 1, 2008, 167-184.

McDowell, John, « Values and Secondary Qualities », dans *Morality and Objectivity*, Londres: Routledge and Kegan Paul, 1985, 110-129.

McDowell, John, « Virtue and Reason », *Monist*, Vol 62, 1979, 331-50.

Mill, John Stuart, « *L'Utilitarisme* », Garnier Flammarion, 2008.

Morse, Stephen, J., « Psychopathy and Criminal Responsibility », *Neuroethics*, Vol 1, 2008, 205-212.

Neumann, S. Craig et Robert D. Hare, « Psychopathic Traits in a Large Community Sample: Links to Violence, Alcohol Use, and Intelligence », *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 2008.

Platon, « La République », Garnier Flammarion, 2002.

Reimer, Marga, « Psychopathy Without (the Language of) Disorder », *Neuroethics*, Vol 1, 2008, 185-198.

Vincent, A. Nicole, « Responsibility, Dysfunction, and Capacity », *Neuroethics*, Vol 1, 2008, 199-204.

Watson, Gary, « Responsibility and the Limits of Evil: Variations on a Strawsonian Theme », dans *Free Will: Critical Concepts in Philosophy*, édité par John Martin Fischer, 2005, 206-237.

NOTES

- ¹ Signe de cet intérêt marqué, une série spéciale de la revue *Neuroethics* en 2008 était entièrement consacrée à la question de la responsabilité des psychopathes.
- ² Voir surtout Blair, 2008.
- ³ Voir Maibom (2008) et Morse (2008).
- ⁴ À ne pas confondre avec la thèse épistémologique du même nom.
- ⁵ La République, Livre I.
- ⁶ « Superflue » dans la lignée d'Okham et « bizarre » dans la lignée de J. Mackie (« queer »): « *Ethics: Inventing Right and Wrong* » (1977).
- ⁷ Référence à G. Harman, « *The Inference to the Best Explanation* » (1965).
- ⁸ Notamment John McDowell, Jonathan Haidt, Gary Watson, Gavin Lawrence, Rosalind Hursthouse, Philippa Foot et Elizabeth Anscombe.
- ⁹ Hursthouse, 1999, 174.
- ¹⁰ Kant, *Fondation de la Métaphysique des Mœurs*, première section.
- ¹¹ Voir Bower, 2006, 380.
- ¹² *Ibid.*, 379.
- ¹³ Blair, 2008, 150.
- ¹⁴ *Ibid.*, 153.
- ¹⁵ *Ibid.*, 150.
- ¹⁶ Glannon, 1997, 272.
- ¹⁷ Blair, 2008, 151.
- ¹⁸ Ce genre de test permet de mesurer la perception/réaction réelle de l'individu, plutôt que de simplement se fier à la réponse qu'il nous donne.
- ¹⁹ Voir surtout Walter Glannon (1997, 2008), Heidi Maibom (2008) et Nicole A. Vincent (2008).
- ²⁰ Un lien statistique a été démontré entre le niveau socio-économique de la famille et le risque de développer un haut degré de psychopathie (Blair, 2008, 151).
- ²¹ Bower, 2006, 281.
- ²² Adshead, 1996.
- ²³ Ces chercheurs s'inscrivent généralement dans la perspective dite « life-history strategies »; voir notamment Lalumière, Harris et Rice (2001). Pour une analyse philosophique, voir Reimer (2008).
- ²⁴ Référence à la théorie de la sensibilité de John McDowell ; voir McDowell (1985).
- ²⁵ Robert Hare, Craig Neumann et d'autres chercheurs estiment à environ 1% le nombre de psychopathes authentiques dans la population ; voir Hare et Neumann (2008).
- ²⁶ Haksar, 1965, 141.
- ²⁷ Les trois conditions que doit remplir une constitution mentale pour être qualifiée de « maladie mentale », selon la thèse considérée par Reimer, sont (1) sa déviance par rapport à la norme ; (2) son caractère subi et non choisi, et enfin ; (3) la présence de souffrance résultant de cette constitution mentale. Or, la psychopathie remplit sans difficulté les deux premiers critères, et c'est pourquoi Reimer ne s'intéresse qu'au troisième critère.
- ²⁸ Voir Cleckley (1988).
- ²⁹ Si l'on prend pour modèle la liste développée par Robert Hare qui sert généralement de référence pour les diagnostics de psychopathie (*Psychopathy Checklist-Revised (PCL-R)*), les psychopathes « primaires » remplissent plus aisément les traits classés sous « Facteur 1 » (narcissisme agressif) que sous « Facteur 2 » (style de vie socialement déviant), alors que l'inverse s'applique pour les psychopathes « secondaires ».
- ³⁰ Il faut bien sûr que le malheur soit une conséquence plus ou moins directe de leur psychopathie, et non pas le simple fruit du hasard moral.
- ³¹ Voir spécialement Philippa Foot (2001).
- ³² Citation originale : « Mieux vaut être un Socrate insatisfait qu'un porc satisfait »
- ³³ Du moins, sous sa forme idéalisée.

LA CONFIANCE ET LE RAPPORT AUX NORMES : LE PROBLÈME DE LA MÉFIANCE FACE À LA DIFFÉRENCE

DAVID ROBICHAUD¹
UNIVERSITÉ D'OTTAWA

RÉSUMÉ

Nous proposons dans ce texte une hypothèse explicative de la méfiance plus grande observée entre des individus différents les uns des autres sur un aspect identitaire jugé pertinent par ceux-ci. Nous débutons par présenter une esquisse de définition de la confiance et nous plaçons les normes de rationalité et de moralité au centre de cette définition. Nous faisons confiance à autrui pour qu'il respecte certaines normes explicites ou implicites. Cette définition nous permet d'éviter deux écueils : celui de considérer qu'il est immoral de ne pas faire confiance à autrui, et celui de considérer qu'il est irrationnel de ne pas faire confiance à autrui. Nous ne pouvons donc pas critiquer la tendance à ne pas faire confiance à des individus différents d'un point de vue moral ou rationnel. Nous terminons en proposant une hypothèse permettant d'expliquer comment peut émerger la méfiance entre individus différents.

ABSTRACT

In this paper, I offer a hypothesis explaining how and why lower trust levels are observed between people who consider themselves as different on a relevant identity variable. I begin by clarifying the central aspects of a definition of trust built around the idea that trusting someone is basically trusting to follow some norms. These norms can be implicit or explicit; they can be norms of rationality and norms of morality. We trust people to act rationally or morally, which is different from trusting rationally or morally. I argue that defining trust as rational or moral is a mistake and so the lower trust level towards different people cannot be criticized from a rational or moral point of view. I conclude the paper by offering a possible explanation of this lower trust level based on my proposed definition.

1. LA CONFIANCE ET SES BÉNÉFICES

Nous sommes face à une crise de la confiance. Les gens expriment des niveaux de confiance moindres que par le passé envers les élus, leurs voisins, les étrangers : le problème semble généralisé. Ce constat explique en partie la grande attention accordée au concept de confiance, et à d'autres y étant apparentés comme le capital social et la coopération, dans la littérature en sciences sociales et marginalement en philosophie. Ce qui explique l'autre partie de l'attention portée au concept de confiance c'est la réalisation des bénéfices découlant de la confiance lorsqu'elle est généralisée dans une communauté de coopération. Il semble que ce que l'on ait à perdre avec l'étiollement de la confiance aille plus loin qu'une vision romantique de nos relations sociales et politiques. La croissance économique est rendue plus difficile dans un contexte marqué par la méfiance (Zak and Knack, 2001) et les institutions sociales et politiques sont moins efficaces et moins appréciées (Zmerli and Newton, 2008 ; Knack, 2002 ; Knack and Keefer, 1997). La confiance permet d'éviter plusieurs coûts de transaction et règle des problèmes d'action collective (Arrow, 1974 ; Arrow, 1983). Chaque fois que l'on peut éviter de signer un contrat ou d'échanger des garanties avant d'interagir, nous bénéficions du lien qui nous unit et qui permet la transaction : la confiance. Les contrats et autres moyens liant légalement les parties visent à compenser l'absence de confiance mais imposent des coûts de transaction aux parties qui bénéficieront dans une moindre mesure de leurs interactions mutuellement bénéfiques. On observe même que le fait de s'entendre sans signer de contrats, ou de s'entendre en signant des contrats incomplets, est utilisé comme un signal de confiance envoyé à notre vis-à-vis (Herold, 2010). Ce risque ne s'explique ou ne se justifie que par le fait qu'une relation bâtie sur la confiance permettra plusieurs économies, plusieurs bénéfices, et ce à toutes les parties impliquées.

Ce qui rend la situation d'autant plus préoccupante c'est qu'il semble que l'hétérogénéité des populations rende plus difficile l'établissement de relations de confiance (Alesina and La Ferrara, 2002). Nous pouvons trouver confirmation de cette diminution de la confiance dans des sondages où les individus sont directement interrogés sur leur niveau de confiance générale ou sur leur confiance exprimée envers des figures particulières de leur communauté tels les policiers, les politiciens, leurs voisins, etc.² La confiance est plus faible dans les communautés présentant une forte hétérogénéité ethnoculturelle ou socioéconomique (Alesina and La Ferrara, 2002 ; Glaeser et al., 2000). Elle semble aussi d'autant plus difficile à établir et à maintenir entre personnes présentant une différence pertinente au niveau de l'un des aspects de leur identité (Johansson-Stenman, 2008). Nous savons que nous sommes moins portés à faire confiance à des individus appartenant à des communautés ethniques différentes de la nôtre, à des jeunes si nous sommes plus âgés et à des personnes plus âgées si nous sommes jeunes, aux personnes du genre opposé, aux partisans d'une équipe adverse à la nôtre, aux étudiants d'une autre université, etc. (Johansson-Stenman, 2008).

C'est particulièrement fâcheux dans une société de plus en plus éclatée d'un point de vue identitaire et impliquant une grande proportion de nos interactions avec des inconnus radicalement différents de soi. Si nous n'arrivons pas à faire confiance à des personnes différentes de nous, et si la plupart de nos interactions sociales se font avec des inconnus présentant une différence identitaire, la situation semble assez sombre pour la confiance sociale et nos chances de la voir prendre du mieux.

Ce qui est en fait fascinant dans la confiance, lorsqu'on y réfléchit, ce n'est pas tant que des individus différents soient moins portés à se faire confiance mutuellement mais plutôt que des inconnus parviennent souvent à se faire confiance et à agir sur la base de cette confiance. Il est fascinant de constater que nous sommes disposés à prendre des risques en faisant confiance à de purs inconnus, de qui nous ne savons rien et avec qui nous ignorons si nous interagissons à nouveau, sur la simple base d'une ressemblance quelconque. Pour le dire autrement, le phénomène fascinant n'est pas la confiance moindre envers des inconnus différents de nous mais la *méfiance* moindre envers des inconnus semblables à nous. Ce qui semble difficile à expliquer, ce n'est pas pourquoi nous nous méfions d'inconnus différents de nous, mais pourquoi nous ne nous méfions pas tout autant des inconnus qui partagent des aspects identitaires avec nous. Cela est-il dû à un phénomène complètement arbitraire ou au contraire peut-on comprendre ou expliquer ce phénomène ? Nous proposons dans cet article une théorie de la formation de la confiance dans des interactions uniques avec des inconnus qui permet de rendre compte de notre difficulté plus grande d'accorder notre confiance, de prendre des risques sans garanties apparentes, à des individus différents de nous. En abordant la question de la confiance plus difficile à établir et à accorder entre individus différents, nous obtenons une opportunité théorique de mieux comprendre le fonctionnement de la confiance et de son développement.

Dans le cadre de ce texte, nous nous concentrerons sur les cas de confiance entre inconnus ou entre individus connaissant très peu l'un de l'autre. La confiance est évidemment présente dans des relations beaucoup plus substantielles et il n'est pas question de le nier. Toutefois, les relations significatives avec des personnes centrales à notre vie et influençant notre propre bonheur font intervenir la confiance mais aussi une panoplie d'autres émotions et intérêts qui rendent difficile de déterminer si nous agissons sur la base de la confiance ou sur la base d'un intérêt bien compris. Les relations entre inconnus nous semblent faire intervenir la confiance de façon plus évidente.

2. LA CONFIANCE : UN CONCEPT ÉQUIVOQUE

Malgré la popularité montante du concept de confiance, et de concepts apparentés tel que le capital social, il n'existe pas de consensus sur ce qu'*est* la confiance, et encore moins sur ce qui la détermine, les circonstances qui la produisent ou la minent. Plusieurs définitions plus ou moins contradictoires sont

offertes et plusieurs résultats d'études nous offrent des outils permettant d'en appréhender les mécanismes de formation et de maintien. Ce que nous tenterons de faire dans cet article c'est de clarifier un des aspects controversés dans la définition de la confiance, soit sa relation à la rationalité et à la moralité. Nous proposerons notre propre définition, ou du moins quelques conditions que doivent présenter des interactions pour être considérées comme fondées sur la confiance. Nous tâcherons de définir la confiance en fonction de certains travaux empiriques qui nous permettent d'en comprendre le fonctionnement et la logique, entre autre le phénomène mentionné plus haut faisant en sorte que la confiance soit plus stable et robuste entre personnes se ressemblant sur l'une ou l'autre des dimensions jugées pertinentes de leur identité.

Nous dirons que nous faisons confiance à autrui lorsque nous sommes disposés à nous mettre dans une situation de vulnérabilité par rapport à autrui dans le but d'en tirer un bénéfice.

Cela implique deux conditions :

- Nous attendons un bénéfice du fait de transmettre un pouvoir de nous nuire à autrui, ou du moins nous ne nous attendons pas à ce qu'autrui en use pour nous nuire ;
- Les bénéfices directs attendus par autrui du fait de se montrer digne de confiance ne suffisent pas à motiver un comportement digne de confiance.³

Si l'une de ces conditions n'est pas respectée, nous sommes dans une interaction fondée en tout ou en partie sur autre chose que la confiance. Il faut noter qu'il est possible que d'autres éléments soient présents afin de rendre possible l'interaction mais il semble nécessaire que ces deux conditions soient remplies. La première condition semble nécessaire pour motiver à placer sa confiance en autrui et pour agir sur la base de cette confiance. Si nous n'avons rien à perdre, ou si nous sommes indifférents quant au résultat de l'interaction, la confiance ne semble pas présente ou du moins pas nécessaire. Si la seconde condition n'est pas remplie, la personne en qui nous plaçons notre confiance a d'autres raisons d'agir de la façon attendue et dès lors la confiance n'est pas non plus nécessaire. Par exemple, s'il y a identité d'intérêts entre deux personnes dans une interaction, l'intérêt de chacun suffira à les motiver à agir de la façon attendue. Dans des situations propices aux problèmes d'action collective, il peut y avoir des intérêts en jeu mais ceux-ci sont en tension et ne suffisent pas à motiver le comportement coopératif. Dans de telles situations, la confiance est nécessaire pour motiver à agir de la façon attendue par autrui, ou, pourrait-on dire, de la façon morale » c'est-à-dire respectueuse de certaines normes de coopération.

Cette définition prend ses distances avec celle adoptée par plusieurs chercheurs et proposée par Russell Hardin (2002) qui considère la confiance comme mon

intérêt encapsulé dans l'intérêt d'autrui. Nous ferions confiance à autrui dans la mesure où nous considérons que notre intérêt est encapsulé dans son propre intérêt. La définition de Hardin semble adéquate pour les cas de confiance entre personnes ayant des relations riches ou fréquentes mais n'arrive pas à expliquer la confiance et les interactions basées sur la confiance survenant entre inconnus. Or ce sont ces relations, celles où l'on observe l'expression d'une *confiance généralisée* sans être inconditionnelle, qui nous semblent les plus intéressantes.⁴

Notre définition permet aussi de distinguer les cas de confiance et les cas de simple « attente » faisant référence à la « fiabilité » ou à la compétence d'un objet ou d'une personne plutôt qu'au fait qu'elle soit digne de confiance. Nous pourrions dire que nous faisons confiance à notre automobile pour démarrer par grand froid, à notre enfant pour ne pas traverser la rue sans regarder des deux côtés, ou à Novak Djokovic pour dépasser Rafael Nadal au classement de l'ATP. Ces situations présentent des objets ou des êtres qui n'ont aucune raison de se comporter autrement. Ce que nous exprimons c'est une croyance dans leur *capacité* ou dans leur *compétence* à réaliser certaines actions mais pas dans leur motivation à agir de la façon que nous jugeons appropriée. Pour qu'une personne puisse se montrer digne de confiance, elle doit être soumise à une tentation rendant l'action pour laquelle nous lui faisons confiance moins attrayante qu'une autre. Lorsque nous faisons confiance à autrui, nous attendons de cette personne qu'elle agisse d'une façon qui n'est pas directement avantageuse pour elle. Faire confiance à Djokovic pour qu'il gagne un match n'a donc pas de sens, dans la mesure où Djokovic n'a pas intérêt à agir autrement. La véritable confiance pourrait refaire surface si les matchs de tennis étaient parfois truqués. On pourrait alors faire confiance à Djokovic pour refuser de perdre un match volontairement en échange de sommes d'argent ou pour refuser de prendre des substances illicites améliorant ses performances. Pour que l'on puisse parler de confiance, la personne en qui nous la plaçons doit donc avoir une raison, une motivation à agir d'une façon qui violerait notre confiance. Évidemment l'évaluation de la compétence est pertinente au moment de faire confiance à autrui. Cependant, cela n'a rien à voir avec le fait que cette personne soit digne de confiance ou non.

Finalement, la confiance vise l'accomplissement d'une ou d'un nombre limité d'actions. Nous faisons confiance à autrui pour agir d'une façon ou pour produire un résultat. *A* fait confiance à *B* pour faire *x*. *Ce quelque chose* pour lequel nous faisons confiance sera plus ou moins précis mais fera toujours intervenir des *normes* de différents ordres qui peuvent être explicites ou implicites.⁵ Si je prête un livre à un étudiant, ou si je confie mon enfant à autrui, je peux rendre explicite, mais je peux aussi laisser implicite, un ensemble de normes qui entourent les prêts et la garde d'enfants. Le respect de ces normes fera en sorte que j'aurai eu raison de placer en eux ma confiance. La durée acceptable d'un prêt, l'état dans lequel il devrait m'être rendu, la possibilité de le prêter à une tierce personne, font intervenir des normes plus ou moins claires qui, si elles

sont enfreintes, seront interprétées comme des violations de ma confiance. Je fais confiance pour faire la bonne chose, et pour prendre les moyens nécessaires permettant de faire la bonne chose. De la même façon, faire confiance à quelqu'un pour prendre soin de mon enfant impliquera que cette personne satisfasse aux besoins essentiels de celui-ci, mais aussi qu'elle le fasse d'une façon moralement acceptable. Dans les deux cas, certaines normes sont des normes sociales ou des normes de rationalité instrumentale, d'autres sont davantage de nature morale. Notre vision de la confiance fait écho à celle proposée par Fukuyama qui écrit que « [l]a confiance est l'attente qui émerge à l'intérieur d'une communauté de comportements réguliers, honnêtes et coopératifs, respectant des normes communes partagées, de la part d'autres membres de la communauté. » (Fukuyama 1995 : 27)

La confiance entretient donc une relation intime avec la rationalité et avec la moralité, par l'intermédiaire des normes de rationalité et de moralité qui régissent les comportements que nous attendons ou que nous souhaitons lorsque nous plaçons notre confiance en autrui. Toutefois, la confiance n'est pas rationnelle ou morale en elle-même, et c'est sur ce point que nous nous pencherons pour la suite de ce texte. Nous faisons confiance à autrui pour agir de façon rationnelle ou morale, mais il n'est ni rationnel ni moral de faire confiance. La confiance ne semble pas pouvoir a priori être évaluée par des normes de rationalité ou de moralité. D'abord, parce que faire confiance est une disposition à se mettre dans une position de vulnérabilité par rapport à autrui. Ayant souvent davantage à perdre qu'à gagner dans une relation de confiance, on ne peut considérer qu'il est rationnel de faire confiance. Ensuite, considérer qu'il est immoral de ne pas faire confiance pose problème au niveau de la définition et de la conception de la confiance nécessaire pour avancer une telle thèse. Aussi, cela pose problème puisque l'on considère que sans preuves concrètes sur le fait qu'une personne soit digne de confiance ou non, nous ne disposons d'aucun indice nous permettant de discriminer entre les dignes et les indignes de confiance. L'impossibilité d'évaluer rationnellement ou moralement la confiance s'applique à la confiance en général tout autant qu'à des situations d'interactions potentielles ponctuelles. Si une personne ne fait pas confiance à autrui, nous pouvons trouver la chose regrettable mais nous ne pouvons la critiquer rationnellement ou moralement. Nous tâcherons d'abord d'expliquer pourquoi il semble erroné de considérer la confiance comme étant morale ou rationnelle. En utilisant un exemple de méfiance particulièrement troublant auquel nous avons fait référence, celui de la méfiance accrue entre personnes différentes, nous tenterons d'expliquer pourquoi il nous semble problématique de condamner sur la base de la moralité ou de la rationalité ces réactions de méfiance et finalement nous proposerons une hypothèse permettant d'expliquer ces réactions.

3. LA MÉFIANCE NON FONDÉE : IRRATIONNELLE ET/OU IMMORALE ?

D'un point de vue normatif, on peut identifier deux problèmes posés par une confiance limitée à certains individus et refusée à d'autres pour des raisons ju-

gées « non raisonnables » ou arbitraires. Il ne semble pas exister d'ethnies, de cultures, de genre ou de catégories d'individus faisant moins confiance ou étant moins dignes de confiance dans l'absolu. Tous les individus semblent avoir une tendance à moins faire confiance et à se montrer moins dignes de confiance lorsqu'ils interagissent avec des individus appartenant à d'autres groupes identitaires. Ils expriment aussi des niveaux de confiance moindre lorsqu'ils vivent dans des communautés hétérogènes. Comment alors expliquer cette disposition favorable envers les individus semblables à nous lorsque vient le temps de faire confiance ou de se montrer digne de confiance ?

3.1 LA MÉFIANCE IMMORALE ?

On peut d'abord voir un *problème moral* dans cette disposition « discriminatoire », une enfreinte à des normes morales. Certains philosophes voient dans le fait de faire confiance un comportement moral, exigé de chacun, et le refuser de façon moralement arbitraire à autrui poserait un problème moral (Uslaner, 2002 ; Mansbridge, 1999). Nous devrions faire confiance en général, être optimistes, et cesser de faire confiance en ayant en tête notre intérêt personnel. La confiance moralement importante est la « confiance morale » (*moralistic trust*), distinguée de la « confiance stratégique ». La première est octroyée pour des raisons morales, la seconde pour maximiser notre utilité et nous protéger contre des individus susceptibles de nous nuire. La confiance morale tente de capturer l'idée de la confiance généralisée dans une population et identifie dans le devoir moral la motivation à faire confiance. Si nous n'avons pas de preuves quant au fait qu'une personne est indigne de confiance, nous aurions un devoir moral de laisser la chance au coureur. Il semble que cette façon de voir la confiance souffre d'une lacune et d'une confusion importante.

Commençons par sa lacune. Plusieurs études ont été menées afin d'évaluer notre capacité à détecter les individus indignes de confiance et les individus nous mentant. Si nous n'avons aucun moyen de détecter les individus indignes de confiance, si nous n'accordons notre confiance que suivant des préférences arbitraires, la proposition de Uslaner, Mansbridge et d'autres pourrait être jugée défendable. Or il est permis de croire que notre capacité à identifier les individus susceptibles d'abuser de notre confiance, aussi imparfaite qu'elle soit, est bien réelle et offre des résultats supérieurs à ceux produits par des choix arbitraires (Frank, 2004, 28-44). Sans connaître l'historique d'interaction d'un inconnu, sans connaître sa réputation ou ses projets, et simplement en interagissant pendant une courte période, nous avons accès à des signaux, des indices trahissant ses dispositions et ses émotions. Dans certains cas, nous sommes certains de la présence de certains indices et de l'interprétation à leur accorder. Nous avons alors la quasi certitude que la personne qui nous offre ces indices est ou n'est pas digne de confiance et nous avons raison plus de 4 fois sur 5 si l'on se fie à des expériences préliminaires (Frank, 1988, 134-143). Ces cas, à eux seuls, justifient que l'on rejette la proposition voulant que l'on doive, lorsque l'on ne dispose pas de preuves tangibles qu'une personne n'est pas digne de confiance,

agir avec optimisme et placer en eux notre confiance pour des raisons morales. Ce serait nier l'importance et l'utilité de la confiance dans nos relations sociales ainsi que les gains offerts par notre capacité à détecter les personnes susceptibles d'abuser de notre confiance.

Maintenant, l'idée qu'il serait immoral de ne pas faire confiance repose sur une importante confusion : *faire confiance* et *agir sur la base de notre confiance*.⁶ On peut ne pas avoir confiance en autrui mais néanmoins sentir que nous devrions agir *comme si* nous lui faisons confiance pour des raisons morales ou autres. Dans une telle situation, contrairement à ce que certains commentateurs avancent, nous ne faisons pas confiance pour des raisons morales, mais nous agissons pour des raisons morales *comme si* nous faisons confiance. Faire confiance n'est pas agir sur la base de notre confiance. Évidemment, nous pouvons avoir confiance et ne pas agir, ou ne pas avoir confiance et agir malgré tout pour d'autres raisons. On peut se méfier de certaines catégories de personnes, et malgré tout concevoir que nous avons intérêt ou que nous avons un devoir moral de leur confier certaines responsabilités.

Le rôle de la confiance, le mécanisme plus ou moins efficace qui nous permet d'identifier les personnes susceptibles de nous nuire, ne peut qu'être un mécanisme stratégique et non un mécanisme moral faisant appel à des principes universels et devant être appliqué de façon générale. Cette vision de la confiance est compatible avec les comportements d'individus lors d'expériences qui ne semblent pas considérer que des normes sociales exigent de faire confiance (Bicchieri et al., 2011). Disons en terminant qu'une telle vision de la confiance prive l'individu qui l'adopte d'un outil imparfait mais néanmoins assez efficace lui permettant d'identifier les personnes avec qui il est risqué d'interagir et condamne ce dernier à un destin peu enviable de *sucker*.

3.2 LA MÉFIANCE IRRATIONNELLE ?

On peut ensuite voir dans la méfiance envers autrui, notamment des individus différents de nous, un **problème rationnel**, une violation à des normes de rationalité. Si l'on entend « rationnel » comme synonyme d'*avantageux ou maximisateur d'utilité individuelle*, comme c'est généralement le cas en sciences sociales, il est vrai que ne pas faire confiance de façon déraisonnable pose un problème. S'il est avantageux de faire confiance en raison des coûts évités et des bénéfices produits, chaque fois que nous ne faisons pas confiance pour des raisons impertinentes et que nous empêchons la création de surplus coopératifs, nous passons à côté d'occasions avantageuses. Plusieurs auteurs réduisent la confiance à une évaluation des risques dans un calcul rationnel visant la maximisation de l'utilité (Coleman, 1990). Dès lors, ne pas faire confiance peut souvent être critiqué d'être irrationnel, c'est-à-dire chaque fois que nous laissons passer des opportunités avantageuses.

Tel que mentionné, les relations de confiance sont définies entre autres par une

relation de pouvoir où nous transférons à autrui le pouvoir de nous nuire, où nous nous mettons dans une situation de vulnérabilité par rapport à autrui. Une relation de confiance est une relation où un individu pose un geste qui le met dans une situation de vulnérabilité par rapport à autrui tout en s'attendant à un comportement bénéfique de cette personne. Le fait intéressant ici est que cette personne n'a rien à attendre de cette interaction, ou du moins a davantage à gagner en agissant d'une façon qui brise la confiance en tout ou en partie.

Il peut être plus ou moins irrationnel de faire confiance à autrui. D'une part, l'importance des **bénéfices attendus** et des coûts potentiels jouera un grand rôle. Il est moins difficile de décider de confier notre enfant à un nouveau voisin si nous devons entrer d'urgence à l'hôpital que si nous devons aller prendre un verre avec des amis. Les bénéfices dans le premier cas sont tellement grands qu'ils rendent moins irrationnel d'agir sur la base de la confiance. Nous pouvons aussi considérer les coûts attendus advenant que notre confiance soit placée au mauvais « endroit ». Nous avons moins à perdre de confier les clés de notre voiture au valet d'un hôtel que de confier notre enfant à une gardienne, même si nous ne savons rien des deux personnes concernées.

Ensuite, les **probabilités** qu'autrui se montrera digne de confiance joueront un rôle tout aussi important. On sera d'autant plus disposé à faire confiance à autrui que nous serons convaincus de sa disposition à se montrer digne de confiance. Différents éléments peuvent ici intervenir. Les punitions possibles, les sentiments de cette personne à notre endroit, les attentes d'interactions futures, les intérêts alignés, etc. Plus une relation sera dense et riche, plus les raisons de se montrer digne de confiance seront nombreuses et plus nous serons disposés à faire confiance à autrui. Ce ne sont pas ces relations qui nous intéressent ici dans la mesure où ce ne sont pas ces relations qui représentent le lubrifiant social tant célébré, qui représentent le phénomène social le plus fascinant. Nous tenterons de plonger dans ce phénomène fascinant dans les quelques pages qui suivent afin de tenter d'y voir plus clair : la confiance envers de parfaits inconnus.

Ce qui est important de constater c'est que même dans des situations où nous avons beaucoup à gagner et peu à perdre du fait de placer notre confiance en quelqu'un, et même si plusieurs raisons rendent très probable que la personne agira de la façon attendue, il demeure toujours une part d'incertitude qui devra être comblée par la confiance. On ne peut jamais être certain qu'autrui agira de la façon attendue, et ce qui permet de surmonter cette incertitude et d'agir malgré tout, c'est ce que nous identifions comme la confiance. Ce qui nous motive à placer cette confiance en quelqu'un et à prendre les risques qui y sont associés, c'est l'attente d'un bénéfice.

Il est évident que nous faisons erreur fréquemment lorsque nous tentons d'établir si une personne est digne de confiance ou non. La question n'est cependant

pas s'il est *parfois* irrationnel de ne pas faire confiance, mais plutôt si l'on peut critiquer le fait de ne pas faire confiance en général comme étant irrationnel. Ce qu'il est important de noter sur ce point, c'est que généralement nous avons davantage à perdre qu'à gagner dans une relation de confiance ponctuelle. Le problème est donc de savoir *quand* nous nous trouvons dans de telles situations où nous avons tort de ne pas faire confiance. Nous nous trouvons devant le dilemme à la source de houleux débats en éthique et en sciences sociales : la rationalité d'adopter des comportements coopératifs dans des interactions uniques. Les jeux non-coopératifs tels que le dilemme du prisonnier et les jeux de confiance (*trust games*) incarnent bien le problème dans des contextes simplifiés. Dans les jeux de confiance, on offre un montant d'argent à deux joueurs jumelés de façon arbitraire. On offre ensuite au premier joueur de transférer un montant au second joueur. S'il accepte, l'expérimentateur triple (ou double) le montant et le remet au second joueur. Ce dernier décide ensuite du montant à retourner au premier joueur. Évidemment, pour repartir avec un montant supérieur à leur allocation de départ, il est nécessaire que le premier joueur fasse confiance au second et transfère des ressources vers le second joueur. On pourrait donc considérer que refuser le transfert et « laisser de l'argent sur la table » est irrationnel. Toutefois, on doit garder en tête qu'une fois le transfert accepté vers le second joueur, ce dernier a intérêt à conserver le montant doublé ou triplé et à ne rien retourner au premier joueur. Ce qui est rationnel ce n'est donc pas de transférer les ressources permettant d'améliorer les situations de chaque joueur, mais de les transférer aux bonnes personnes (Frank, 2004, 28). Or la confiance semble justement être un mécanisme nous permettant d'identifier les personnes avec qui nous pouvons nous permettre d'interagir sans garanties ou assurances externes.

4. LA MÉFIANCE ET LA DIFFÉRENCE

Mais comment rendre compte de notre méfiance plus importante envers des individus différents de nous ? Nous proposerons dans la dernière partie de ce texte une explication de ce phénomène observé par plusieurs chercheurs. Nous présenterons d'abord deux hypothèses avancées dans la littérature afin de rendre compte de cette méfiance face à la différence et nous préciserons l'une d'entre elles.

4.1 HYPOTHÈSE DE L'IMAGE POSITIVE DES MEMBRES DE NOTRE GROUPE/NÉGATIVE DES NON-MEMBRES

La confiance plus grande exprimée envers des membres de notre communauté pourrait d'abord s'expliquer par le fait que nous aurions une image favorable des membres de cette communauté. Si nous croyons que les membres d'une communauté sont plus susceptibles d'agir de la façon prévue, il serait tout naturel d'être davantage porté à leur faire davantage confiance. Cette hypothèse est intuitive et vient à l'esprit rapidement. Une personne raciste qui entretient des croyances quant à l'infériorité morale d'une communauté aura des raisons de ne pas interagir avec ses membres. Pourtant, cette hypothèse a été invalidée par des études qui démontrent que nous préférons interagir avec des individus membres

des mêmes groupes que nous, même lorsque notre groupe est associé à un stéréotype négatif et que nous avons la possibilité d'interagir avec des inconnus appartenant à des groupes différents associés quant à eux à un stéréotype positif. Il faut donc chercher plus loin puisque nous ne faisons pas confiance inconditionnellement à des membres de nos groupes, et ce même si nous avons une image positive des membres de ceux-ci (Foddy and Yamagishi, 2009).

4.2 HYPOTHÈSE DU CARACTÈRE ACCEPTABLE DU TRAITEMENT PRÉFÉRENTIEL ACCORDÉ AUX MEMBRES DU GROUPE

Une autre hypothèse est celle selon laquelle nous considérerions moralement acceptable, voire souhaitable, d'être biaisé en faveur de nos semblables dans des interactions sociales. Nous avons aussi tendance à nous attendre à profiter du même biais favorable à notre endroit dans nos interactions. Des résultats d'études appuient cette hypothèse expliquant les relations de confiance plus difficiles entre individus différents. Une étude entre autres démontre que dans des jeux de confiance, le fait pour le premier joueur de connaître l'identité de son vis-à-vis n'influence pas positivement son niveau de confiance lorsque le second joueur ne connaît pas l'identité du premier. Cela démontre que ce qui est pertinent, c'est l'attente d'un traitement préférentiel de la part du second joueur et non une préférence de la part du premier joueur pour un individu lui ressemblant (Foddy and Yamagishi, 2009). La préférence pour nos semblables est donc une attente d'un traitement préférentiel de la part de notre vis-à-vis et non un traitement préférentiel, ce qui est intuitivement compréhensible dans la mesure où c'est la personne en qui la confiance est placée qui a le plus besoin de raisons pour s'en montrer digne.

4.3 POURQUOI EN EST-IL AINSI ?

Les défenseurs d'une vision purement rationnelle de la confiance pointent en direction d'attentes de futures interactions, de préférences pour les mêmes biens créés par la confiance, d'un passé d'interaction plus dense, d'informations sur la réputation d'autrui et de punitions plus sévères (Habyarimana et al., 2009). Il ne fait aucun doute que ces éléments sont pertinents, mais même dans des circonstances où nous ne disposons d'aucune de ces informations, nous continuons de faire davantage confiance à nos semblables.

Nous faisons ici l'hypothèse que ce qui importe dans la ressemblance entre personnes c'est d'une part le partage de normes communes et d'autre part la capacité d'identification d'indices témoignant de 1) la connaissance et de 2) la disposition à observer les normes chez notre vis-à-vis. Nous savons grâce à plusieurs études menées en « laboratoire » que le fait d'interagir, et surtout de communiquer avec une personne, augmente radicalement la disposition à faire confiance et les probabilités que cette personne se montre digne de confiance dans des jeux non coopératifs. C'est le cas même lorsque les deux personnes ne peuvent pas discuter de l'expérience, ni faire de promesses, ni s'engager d'une quelconque façon que ce soit (Ostrom, 2003). Pourquoi une brève possibilité de

communication améliore-t-elle les chances d'établissement d'une relation de confiance et pourquoi cet effet est-il moindre lorsque l'interaction implique des individus différents ?

5. LES NORMES PERTINENTES DANS DIVERS CONTEXTES ET LA DISPOSITION À LES RESPECTER

Comme nous l'avons esquissé plus haut, le succès d'une interaction basée sur la confiance dépendra généralement du respect de plusieurs normes, la plupart étant implicites. La bonne chose à faire, et les bonnes façons de la faire, seront déterminées par un ensemble de normes et celles-ci ne sont pas universelles mais contextuelles et différentes d'un contexte à un autre. Je vous ferai confiance pour agir d'une façon convenable, convenue, mais souvent la convention sera implicite et prendra la forme d'une norme sociale ou morale que nous partageons.

Nous sommes rapides à interpréter des comportements irrespectueux de normes comme découlant de traits de caractère ou de dispositions propres à l'individu. Nous postulons généralement qu'un comportement inadéquat découle du caractère de l'agent. Cela est une erreur, mais nous fonctionnons néanmoins de la sorte (Flanagan 1991). Il est évident que nous serons moins porté à interagir et à faire confiance à une personne ayant des dispositions non susceptibles de le pousser à se montrer digne de confiance. Mais peut-on expliquer cette tendance à croire que les individus différents de nous sont moins dignes de confiance ? Deux voies d'analyse permettent d'éclairer cette impression ou ce phénomène.

5.1. CONNAISSANCE DES NORMES CHEZ AUTRUI

Le simple fait d'interagir et de communiquer avec une personne nous donne beaucoup d'informations desquelles nous sommes plus ou moins conscients. Nous sommes confortables dans des environnements connus et prévisibles. Qu'est-ce qui fait qu'un environnement social est prévisible : les comportements respectant des normes partagées. Les normes sont partout, même dans les détails les plus subtils, et elles sont différentes d'une culture à une autre. La façon de gérer les tours de parole dans une discussion, la gestion des silences après une intervention, le temps de pause permettant d'intervenir sans interrompre (Fitzgerald, 2003), la distance à garder face à un interlocuteur, les sujets tabous, le niveau de formalité/familiarité adéquat, la façon d'exprimer des émotions et de bien doser l'expression de celles-ci suite à une histoire drôle/triste sont des exemples de situations gouvernées par des normes particulières. Dans des interactions très brèves avec des inconnus, nous pouvons avoir accès à des informations importantes sous la forme du respect ou de la violation de ces normes. Évidemment, des interactions plus substantielles pourront permettre d'observer le respect de certaines normes plus importantes. Toutefois, l'important pour notre proposition est qu'il soit possible d'observer le respect ou la violation de normes même chez une personne que nous ne rencontrons que brièvement.

Lorsque quelqu'un viole certaines de ces normes, nous pouvons avoir un sentiment négatif à son endroit mais nous pouvons aussi rationaliser ce sentiment :

la personne devant nous soit ne connaît pas la norme, soit ne reconnaît pas qu'elle devrait s'appliquer dans ce contexte, soit elle n'est pas disposée à l'observer. Le fait qu'une personne ne connaisse pas une norme, ou ne reconnaisse pas qu'elle s'applique dans le contexte donné, peut susciter un doute quant à sa connaissance d'autres normes propres à d'autres contextes. Nous pouvons dès lors douter que cette personne se comportera de la façon souhaitée dans des interactions futures.

Lorsque nous sommes mis devant une situation d'interaction nouvelle, nous déterminons la bonne façon d'agir en faisant des parallèles avec d'autres contextes familiers dans lesquels nous savons comment nous comporter (Henrich et al., 2004). Un comportement inadéquat dans un contexte donné de la part d'un individu peut donc permettre d'appréhender d'autres comportements inadéquats dans d'autres contextes. Le fait qu'une personne n'ait pas su qu'il existait une norme régulant certains aspects de la vie sociale, ou qu'il n'ait pas reconnu qu'une norme particulière s'appliquait dans la situation pertinente, nous incline à attendre d'autres comportements en contradiction avec d'autres normes. Si nous faisons confiance à autrui afin qu'il agisse d'une façon respectant des normes implicites, ce doute aura nécessairement un impact sur notre disposition à placer en lui notre confiance. Comme les normes ne sont pas universelles, il est possible que les comportements que nous jugeons en violation d'une norme soient en fait dirigés par une autre norme partagée par un groupe, une communauté, une catégorie d'individus différents. Il n'en demeure pas moins que si ces normes ne sont pas partagées par les deux parties dans la relation de confiance, le comportement d'autrui peut sembler imprévisible et on peut expliquer la méfiance plus grande entre personnes différentes. Maintenant, connaître les normes n'est pas tout, encore faut-il en observer les prescriptions.

5.2. DISPOSITION À AGIR SUIVANT LES NORMES

Un autre sentiment négatif peut émerger en nous par rapport à un vis-à-vis au moment de lui témoigner notre confiance. Même en l'absence de violations de normes préalables, il est possible que « l'on ne sente » pas la personne devant nous. Maintenant, pourquoi est-ce davantage le cas avec des personnes différentes de nous ? Il est possible que ce soit parce que nous n'arrivons pas à obtenir d'informations ou d'indices sur leur *disposition* à agir de la bonne façon. Encore une fois, dans nos interactions, nous obtenons une tonne d'informations sur l'état d'esprit, les émotions et les dispositions de la personne devant nous.

Nous lisons les signes envoyés par le corps, les mouvements et bien d'autres éléments accessibles à nos sens (Gambetta and Hamill, 2005 ; Darwin, 2001 ; Frank, 1988 ; Ekman and Friesen, 1975). Nous ferons davantage confiance à une personne présentant des indices de sa crédibilité. Le fait de sourire, de porter un complet, d'avoir des chaussures impeccables, de lire *le Devoir*, de sortir de l'UQAM, de laisser un pourboire, etc. sont tous des éléments qui peuvent nous fournir des éléments d'informations pouvant être pertinents pour déterminer la

dignité de confiance d'autrui. Ces éléments, encore une fois, sont très contextuels. Lire *The Economist* ou *Le monde diplomatique* trahit certaines informations sur le lecteur, mais cette information est inaccessible à quiconque ne connaît pas ces publications. Il en va de même pour tout élément culturel lié à la tenue vestimentaire, aux lieux de rencontre, à l'équipe pour qui nous sommes partisans (Rangers (Unionistes) vs Celtics (Catholiques Irlandais) à Glasgow, Scotland), etc. (Gambetta and Hamill, 2005).

Les informations les plus importantes sont toutefois les plus subtiles et nous proviennent de réactions physiques quasi imperceptibles. L'accélération de la respiration, des rougeurs, les mains moites, une parole tremblante, un sourire forcé, etc. Ces signes trahissent un malaise chez notre vis-à-vis et nous permettent de flairer des pièges potentiels. Il est possible de maîtriser ces réactions inconscientes du corps et de les contrôler lorsque nous mentons mais cela s'avère très difficile et n'est pas à la portée de chacun. C'est sans doute la raison pour laquelle nous nous y fions pour établir la fiabilité d'une personne et juger si elle est digne de confiance.

Ces signes sont associés à des émotions particulières chez notre vis-à-vis et ces émotions sont suscitées par une disposition particulière à notre endroit ou en général. Ces informations nous permettent de prendre des décisions rationnelles quant à la désirabilité de faire confiance à la personne devant nous.

Plusieurs études ont démontré que les principaux signaux inconscients envoyés par le corps sont universels (Ekman, 2007). Ce n'est donc pas l'absence de signes reconnaissables chez une personne différente qui pourrait expliquer notre confiance moindre. Cependant, deux choses permettent d'identifier une difficulté particulière à lire les personnes différentes. Premièrement, les traits moins familiers peuvent rendre certains de ces signes moins faciles à identifier et à lire. Deuxièmement, nous avons différentes stratégies conscientes de gestion de ces signaux et nous tenterons de dissimuler ou d'amplifier certains signaux associés à des émotions que nous savons devoir ressentir ou au contraire devoir ne pas ressentir. Lorsqu'un collègue obtient sa subvention CRSH pour un projet que nous jugeons inférieur au nôtre alors que nous ne l'obtenons pas, nous savons que nous devrions exprimer de la joie et de la fierté envers ce collègue, et nous savons que nous devrions dissimuler notre frustration, notre colère et notre envie. Ces stratégies diffèrent d'une culture à l'autre, certaines émotions étant jugées plus ou moins acceptables dans divers contextes.

Dès lors, même si les mêmes signes inconscients sont universels, pour être assuré que la méfiance envers des individus différents ne découle pas du fait que nous disposons d'informations moins nombreuses à leur endroit, il faudrait étudier davantage la capacité du commun des mortels à lire effectivement les signaux envoyés par des individus avec lesquels il s'identifie et par des individus différents de lui.

Avoir les bonnes émotions dans la bonne mesure, en d'autres mots, avoir des émotions *raisonnables*, contribue à nous faire apparaître les gens comme dignes de confiance. Le fait de se comporter de façon convenable, d'éprouver des émotions dans la bonne mesure, et la capacité de contrôler nos élans, contribue à créer chez autrui un sentiment de confiance. Les individus ayant un contrôle sur eux-mêmes et sur leurs émotions, les gens moins impulsifs, sont jugés plus dignes de confiance (Righetti and Finkenauer, 2011 ; Albert et al. 2007). Or la façon convenable de se comporter, la « bonne » dose d'émotion à exprimer, et l'importance à accorder à nos projets individuels sont associées à des normes. Lorsque nous observons chez autrui un respect de ces normes, nous pouvons présumer que cette personne connaît et est motivée à suivre ces normes. Cela peut nous amener à croire que nous partageons avec cette personne les mêmes normes implicites et qu'elle est disposée à les suivre, faisant de celle-ci une personne nous apparaissant comme étant digne de confiance.

6. CONCLUSION

Ce que nous avons tenté de faire dans cet article c'est de clarifier le lien qu'entretient la confiance avec la rationalité et la moralité. Nous avons d'abord voulu éliminer deux malentendus entourant la confiance. Le premier malentendu considère que l'on peut évaluer si nous agissons rationnellement ou non en faisant confiance à un individu. Nous avons tenté de démontrer que la confiance n'est *jamais* pleinement rationnelle dans la mesure où elle implique toujours d'être disposé à nous placer dans une situation de vulnérabilité par rapport à autrui. Le second malentendu est qu'il serait immoral de ne pas faire confiance à autrui sans preuves qu'elle est indigne de confiance. Nous avons remis en question la définition et le rôle de la confiance que l'on doit adopter pour défendre une telle position. Nous avons aussi mis en lumière des indices qui nous permettent de déterminer si une personne est digne de confiance sans pour autant avoir accès à des informations sur le passé d'interaction de celle-ci. Il semble donc que nous disposons *toujours* d'éléments permettant de fonder notre confiance, même si ces éléments sont parfois difficiles à interpréter et produisent des résultats imparfaits.

Nous avons ensuite voulu apporter une hypothèse explicative à notre difficulté à faire confiance par-delà des frontières identitaires pertinentes. En clarifiant le rapport de la confiance aux normes de rationalité et de moralité, nous avons pu aborder la difficulté de faire confiance aux individus différents de nous d'une façon qui nous semble mériter d'être investiguée plus avant. La familiarité n'est pas synonyme de confiance mais elle pourrait être associée au partage de certaines normes et à une facilité plus grande à lire et interpréter les comportements, les réactions et les multiples signaux trahissant la disposition de notre vis-à-vis à respecter les normes. Nous pourrions donc expliquer la méfiance plus grande de façon plus précise qu'en identifiant une « aversion à l'hétérogénéité » (Alesina and La Ferrara, 2002), ce qui n'est pas très utile dans la mesure où nous ignorons ce qui pose problème dans cette hétérogénéité. Il semble possible

d'aborder la question de la méfiance envers les individus différents de soi en analysant le rapport aux normes dans nos interactions sociales avec des inconnus.

Le travail ici présenté ne se veut aucunement une conclusion définitive sur ce qui explique la méfiance plus importante entre personnes différentes. Il représente davantage une hypothèse permettant d'explorer ce phénomène troublant et fascinant auquel les individus vivant dans des régions marquées par l'hétérogénéité font face au quotidien et auquel les États pluriculturels et pluriethniques devront s'attaquer. Nous avons donc tenté de défendre la thèse selon laquelle nous n'enfreignons pas de normes de rationalité ni de normes de moralité lorsque nous refusons notre confiance à autrui. Nous pouvons *agir* de façon immorale ou irrationnelle sur la base de notre confiance ou de notre méfiance, mais cela n'a rien à voir avec la moralité ou la rationalité de la confiance elle-même.

BIBLIOGRAPHIE

- Albert, M., Güth, W., Kirchler, E., & Maciejovsky, B. (2007). Are we nice(r) to nice(r) people?—An experimental analysis. *Experimental Economics*, 10 (1), p. 53-69.
- Alesina, A., & La Ferrara, E. (2002). Who trusts others? *Journal of Public Economics*, 85 (2), p. 207-234.
- Arrow, K. J. (1974). *The limits of organization* ([1st ed.] ed. Vol. The Fels lectures on public policy analysis). New York: Norton.
- Ben-Ner, A. & Halldorsson, F. (2010). Trusting and trustworthiness: What are they, how to measure them, and what affects them. *Journal of Economic Psychology*, 31 (1), p. 64-79.
- Bicchieri, C., Xiao, E. & Muldoon, R. (2011). Trustworthiness is a social norm, but trusting is not. *Politics, Philosophy & Economics*, 10 (2), p. 170-187.
- Coleman, J. S. (1990). *Foundations of Social Theory*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Camerer, C. F. (2003). *Behavioral Game Theory. Experiments in Strategic Interaction*, New York: Russell Sage Foundation.
- Darwin, C. (2001). *L'expression des émotions chez l'homme et les animaux*. Paris: Rivages.
- Ekman, P., & Friesen, W. V. (1975). *Unmasking the face; a guide to recognizing emotions from facial clues*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Fitzgerald, H. (2003). *How different are we? Spoken discourse in intercultural communication: the significance of the situational context* (Languages for intercultural communication and education; 4). Clevedon, Buffalo: Multilingual Matters.
- Flanagan, O. (1991). *Varieties of Moral Personality: Ethics and Psychological Realism*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Foddy, M., & Yamagishi, T. (2009). Group-Based Trust. In M. L. Karen S. Cook, and Russell Hardin (Ed.), *Whom Can We Trust? How Groups, Networks, and Institutions Make Trust Possible?* (pp. 17-41). New York: Russell Sage Foundation.
- Frank, R. H. (1988). *Passion Within Reason. The Strategic Role of the Emotions*. New York: W.W. Norton & Company.
- Frank, R. H. (2004). *What price the moral high ground? Ethical dilemmas in competitive environments*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Fukuyama, F. (1995). *Trust: The social virtues and the creation of prosperity*. New York: Free Press.
- Gambetta, D., & Hamill, H. (2005). *Streetwise: How taxi drivers establish their customers' trustworthiness* (The Russell Sage Foundation series on trust; v. 10). New York: Russell Sage.
- Glaeser, E. L., Laibson, D. I., Scheinkman, J. A., & Soutter, C. L. (2000). Measuring Trust. *The Quarterly Journal of Economics*, 115 (3), p. 811-846.

Habyarimana, J., Humphreys, M., Posner, D. N., & Weinstein, J. M. (2009). Coethnicity and Trust. In M. L. Karen S. Cook, and Russell Hardin (Ed.), *Whom Can We Trust? How Groups, Networks, and Institutions Make Trust Possible?* (pp. p. 42-64). New York: Russell Sage Foundation.

Hardin, R. (2002). *Trust and trustworthiness* (The Russell Sage Foundation series on trust; v. 4). New York: Russell Sage Foundation.

Henrich, J. P., Boyd, R., Bowles, S., Camerer, C. F., Fehr, E., Gintis, H. et al. (2004). Overview and Synthesis. In *Foundations of human sociality: Economic experiments and ethnographic evidence from fifteen small-scale societies* (pp. 8-54). Oxford: Oxford University Press.

Herold, F. (2010). Contractual incompleteness as a signal of trust. *Games and Economic Behavior*, 68 (1), p. 180-191.

Johansson-Stenman, O. (2008). Who are the trustworthy, we think? *Journal of Economic Behavior & Organization*, 68 (3-4), p. 456-465.

Jones, Karen. 1996. Trust as an Affective Attitude. *Ethics*. 107 (1), p. 4-25.

Knack, S. (2002). Social Capital and the Quality of Government: Evidence from the States. *American Journal of Political Science*, 46 (4), p. 772-785.

Knack, S., & Keefer, P. (1997). Does Social Capital Have an Economic Payoff? A Cross-Country Investigation. *The Quarterly Journal of Economics*, 112 (4), p. 1251-1288.

Mansbridge, J. (1999). Altruistic Trust. In M. E. Warren (Ed.), *Democracy and Trust* (pp. 290-309). Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Ostrom, E. (2003). Toward a Behavioral Theory Linking Trust, Reciprocity, and Reputation. In E. O. J. Walker (Ed.), *Trust and Reciprocity* (pp. 19-79). New York: Russell Sage Foundation.

Righetti, F., & Finkenauer, C. (2011). If you are able to control yourself, I will trust you: The role of perceived self-control in interpersonal trust. *Journal of Personality and Social Psychology*, 100 (5), 874-886.

Uslaner, E. M. (2002). *The Moral Foundations of Trust*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Zak, P. J., & Knack, S. (2001). Trust and Growth. *The Economic Journal*, 111 (470), p. 295-321.

Zmerli, S., & Newton, K. (2008). Social trust and attitudes toward democracy. *Public opinion quarterly*, 72 (4), p. 706-724.

NOTES

- ¹ Je tiens à remercier les deux évaluateurs anonymes pour des commentaires substantiels et éclairants qui ont permis d'améliorer ce texte et d'autres à venir. Je voudrais aussi remercier Benoit Dubreuil, Patrick Turmel, Jean-François Grégoire, Christine Tappolet, Christian Nadeau, Daniel Weinstock, David Piché et les membres du GRIN pour des questions et commentaires pertinents lors de la présentation de certains arguments ici développés.
- ² Voir entre autres le General Social Survey (GSS) américain à : <http://www.norc.uchicago.edu/GSS+Website/> ou l'Enquête sociale générale canadienne à : <http://dsp-psd.pwgsc.gc.ca/Collection/Statcan/89F0115X/89F0115XIF2006001.pdf>
- ³ L'idée que la confiance exige que la personne qui la place en quelqu'un prenne un risque et que celle en qui elle est placée ait intérêt à la violer est exprimée par plusieurs chercheurs dans le domaine dont : Ben-Ner, A. & Halldorsson, F. (2010, p. 64-79) et Camerer, C.F. (2003, p. 85).
- ⁴ L'objet de cet article étant davantage l'évaluation de la confiance suivant des critères de moralité et de rationalité, nous laissons de côté la discussion entourant la comparaison de notre conception de la confiance avec d'autres présentes dans la littérature. Une revue des différentes propositions offertes aurait sans nul doute profité à la clarté de cet exposé. Nous nous contentons de mentionner explicitement la proposition de Hardin en raison de sa proximité avec notre propre conception de la confiance et en raison de son importance dans la littérature en philosophie et surtout en sciences sociales sur le sujet.
- ⁵ Nous laissons tomber la discussion visant à déterminer si les normes sociales et les normes morales sont de nature différente.
- ⁶ Hardin critique Mansbridge (1999) de confondre la confiance et l'action faite sur la base de la confiance dans : (Hardin, 2002 : 58)