

Université de Montréal

**DÉLIBÉRER EN RÉGIME DE DÉMOCRATIE REPRÉSENTATIVE : LA FORME DE VIE POLITIQUE À  
L'AUNE DE LA RAISON PRATIQUE**

par Maxime Huot Couture

Département de science politique  
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures et postdoctorales  
en vue de l'obtention du grade de M. Sc.  
en science politique

Juillet 2017

© Maxime Huot Couture, 2017

## **Résumé**

Les gouvernements représentatifs contemporains font face à des transformations sociales qui encouragent la recherche d'une nouvelle politique démocratique, autant en théorie qu'en pratique. Une des avenues les plus influentes et prometteuses renvoie à l'idée de « démocratie délibérative », qui promeut un idéal de conversation publique et de participation politique afin d'assurer la légitimité des normes communes. La présente recherche propose d'analyser cette idée dans une perspective aristotélicienne et de dégager certains critères pour l'évaluation d'un bon raisonnement délibératif. Nous mettrons notamment de l'avant une conception de la raison pratique qui insiste sur l'adéquation de la délibération à l'action qu'elle est censée causer, afin de montrer le potentiel épistémique de l'action elle-même. Nous verrons alors que l'étude de la délibération politique ne peut se passer d'une réflexion sur la forme de vie commune qui encadre l'exercice délibératif. En plus des textes d'Aristote, notre recherche s'appuie principalement sur deux philosophes contemporains, Alasdair MacIntyre et Pierre Manent.

**Mots clés** : délibération ; démocratie délibérative ; rationalité pratique ; rhétorique ; Aristote ; Alasdair MacIntyre ; Pierre Manent

## **Abstract**

Contemporary representative regimes confront social changes that led to new ideas about democratic government, in theory as well as in practice. One of the most influential of these is « deliberative democracy », which promotes public conversation and political participation as a mode of producing legitimate social norms. The present work seeks to investigate this idea in an Aristotelian framework and to draw criterions for the evaluation of an appropriate deliberative reasoning. It will especially put forth a conception of practical reason which insists on the needed consistency between deliberation and the action it is supposed to produce, in order to demonstrate the epistemic potential of action itself. It will thereafter be shown that the study of political deliberation must include a reflexion on the common form of life that frames the deliberative practice. In addition to the works of Aristotle, this research leans upon those of the philosophers Alasdair MacIntyre and Pierre Manent.

**Keywords** : deliberation ; deliberative democracy ; practical rationality ; rhetoric ; Aristotle ; Alasdair MacIntyre ; Pierre Manent

## TABLE DES MATIÈRES

Remerciements.....	iv
Introduction.....	5
Revue de littérature.....	9
Chapitre 1 - La délibération dans la philosophie pratique d'Aristote.....	21
1.1. La délibération comme recherche pratique.....	21
1.2. La délibération politique comme exercice rhétorique.....	32
1.3. Les institutions de la délibération et la fonction du citoyen.....	43
Chapitre 2 – La délibération sans forme politique : critique de l'abstraction.....	52
2.1. Raison universelle et choix délibéré.....	56
2.2. L'agent retrouvé : la mise en commun des fins et l'autorité du bien.....	72
Chapitre 3 – Délibération démocratique : la forme nationale et la forme locale.....	82
3.1. Individuation collective et raison commune.....	82
3.2. La nation et le gouvernement représentatif.....	96
3.3. Participation politique et démocratie.....	103
Conclusion.....	111
Bibliographie.....	118

## **Remerciements**

Tout d'abord, un remerciement spécial va à mon directeur de recherche, M. Charles Blattberg, pour sa patience, son dévouement et sa recherche sincère de la vérité. Il m'a transmis toute l'importance de l'écoute et de l'humilité dans la conversation philosophique, politique et morale.

Je souhaite également remercier le Département de science politique de l'Université de Montréal pour l'excellent accompagnement académique ainsi que pour les nombreuses possibilités d'enrichissement qui nous sont offertes.

De plus, un grand merci au Centre interuniversitaire de recherche en éthique (CRÉ) pour son soutien et son accueil, ses séminaires stimulants et les nombreux fruits de son travail acharné de recherche philosophique.

Finalement, je remercie François Clec'h et José-Frédérique Biron pour nos discussions animées mais toujours amicales, Antoine Pageau St-Hilaire pour avoir partagé avec moi son savoir ainsi que maintes références, ma famille pour sa présence et son aide inconditionnelle, et finalement Noémie Brassard pour avoir enduré avec patience mes trop nombreuses tergiversations et doléances.

*Il est bon de proposer à l'homme toutes les exigences de la vie, toute la plénitude cachée de ses œuvres, pour raffermir en lui, avec la force d'affirmer et de croire, le courage d'agir.*

- Maurice Blondel, *L'Action* (1893)

## **Introduction**

La plupart des sociétés occidentales connaissent depuis la moitié du XX<sup>e</sup> siècle d'importantes transformations. Des phénomènes comme le développement des droits individuels, la judiciarisation de la sphère politique et l'ouverture des frontières au commerce et à l'immigration ont certainement eu un impact important sur la vie politique des États et des nations. D'aucuns ont alors considéré que les démocraties contemporaines étaient confrontées à une forme ou une autre de « crise de la représentation<sup>1</sup> ». Dans cette perspective, la capacité du gouvernement représentatif d'assurer la légitimité des normes communes se serait en effet peu à peu érodée. C'est que l'idéal d'égalité devant la loi, légitimant la représentation, laisserait aujourd'hui davantage de place à un autre idéal fort de la modernité, soit la reconnaissance des particularités au sein de la sphère publique<sup>2</sup>. Cette exigence de reconnaissance modifierait alors l'utilisation des institutions démocratiques, conçues de moins en moins comme possibilités d'affirmation de la « volonté générale » et de plus en plus comme instruments de coordination des revendications particulières<sup>3</sup>. Que l'on considère ces mutations comme l'affirmation d'une

---

<sup>1</sup> Sur cette « crise de la représentation » contemporaine, voir notamment Marie-Anne Cohendet. 2004. « Une crise de la représentation politique? ». *Cités* 2(18) : 41-61 ; Myriam Revault d'Allones. 2012. « Les paradoxes de la représentation politique ». *Études* 419 : 629-638 ; Bernard Manin. 2012. *Principes du gouvernement représentatif*. Paris : Flammarion ; Daniel Bounoux. 2006. *La crise de la représentation*. Paris : Éditions La Découverte.

<sup>2</sup> Ou « politique de la différence ». Sur ces deux idéaux, Cf. Charles Taylor. 2012. *Multiculturalisme*. Paris: Flammarion.

<sup>3</sup> Pour une analyse sociologique de ce phénomène, cf. Jean-François Thuot. 1998. *La fin de la représentation et les formes contemporaines de la démocratie*. Montréal: Éditions Nota Bene. Nous remercions M. Marc Chevrier pour cette référence.

démocratie authentique, ou comme un mouvement de la « démocratie contre elle-même<sup>4</sup> », celles-ci ont des conséquences qui ne sont pas négligeables pour l'analyse et la bonne conduite de la vie publique démocratique. Pour cette raison, plusieurs théoriciens et praticiens ont proposé une réinterprétation et une transformation des institutions et des procédures de la démocratie représentative.

Une des propositions les plus influentes en ce sens est celle de la « démocratie délibérative », qui corrigerait les lacunes actuelles du gouvernement représentatif en insistant sur l'échange civique comme justification des normes communes. Face à cet « impératif délibératif<sup>5</sup> », la méthode actuelle d'agrégation des préférences par le vote électoral apparaît insuffisante. Dans son ensemble, l'idée de la démocratie délibérative, tout en voulant conserver certains acquis libéraux tels que l'État de droit, propose alors une certaine réactualisation de l'association républicaine entre citoyenneté et prise de parole publique<sup>6</sup>. En effet, selon le républicanisme classique, le sujet politique est une communauté de parole et d'action et la recherche des normes collectives adéquates se fait par la *conversatio civilis* propre au gouvernement de citoyens libres et égaux (Blattberg 2000).

Cette proposition se heurte toutefois à plusieurs difficultés, à commencer par son intégration aux régimes représentatifs actuels. Après avoir identifié quelques-unes (cf. *Revue de littérature*),

---

<sup>4</sup> Cf. Gauchet, Marcel. 2002. *La démocratie contre elle-même*. Paris : Gallimard, et plus récemment Gauchet, M. 2017. *L'Avènement de la démocratie*, t. 4, *Le Nouveau Monde*. Paris : Gallimard.

<sup>5</sup> « Un changement idéologique accompagne les transformations actuelles des pratiques de décision dans les démocraties contemporaines. Il passe par la valorisation constante et systématique de certains thèmes : la discussion, le débat, la concertation, la consultation, la participation, le partenariat, la gouvernance » (Blondiaux et Sintomer 2002, 17). Les auteurs soulignent que ce mouvement est à la fois pragmatique et théorique.

<sup>6</sup> Par exemple, l'approche influente d'Habermas « associe au processus démocratique des connotations normatives plus fortes que ne le fait le modèle libéral, mais plus faibles que ne le fait le modèle républicain » (Habermas 1997, 322).

nous proposerons de considérer cette promesse délibérative à la lumière d'une approche spécifique de la rationalité pratique, et plus généralement de la politique, soit la philosophie aristotélicienne, qui connaît d'ailleurs un regain d'intérêt important dans les dernières années au sein de la théorie politique<sup>7</sup>. Nous verrons que cette approche possède les ressources pour expliquer certaines carences de la rationalité pratique conduite au sein des régimes contemporains de démocratie représentative, ainsi que pour offrir des voies à la reconstruction d'une certaine capacité d'action collective, reconstruction dont la nécessité est bien sûr à ce stade insuffisamment justifiée.

Afin de mener à bien cet objectif de recherche, trois hypothèses seront proposées et développées. La première a trait à l'interprétation de la philosophie pratique aristotélicienne. Nous suggérons que trop peu d'attention a été conférée à la nature du processus de formation de la volonté chez Aristote, en comparaison avec les propositions normatives substantielles que l'on retrouve dans sa philosophie, telles que la vertu, la nature du bonheur, l'État idéal, etc. Ensuite, nous croyons que l'approche aristotélicienne nous montre une voie qui résout la tension entre l'aspect éthique de la délibération, sa légitimité, et sa dimension épistémique ou formelle, soit la validité de ses principes et conclusions, notamment par l'intermédiaire de son analyse du régime politique. Finalement, nous posons que plusieurs difficultés théoriques ainsi que pratiques propres à la démocratie contemporaine renvoient à une compréhension inadéquate de

---

<sup>7</sup> Cf. Enrico Berti. 1990. « La philosophie pratique d'Aristote et sa "réhabilitation" récente ». *Revue de Métaphysique et de Morale* 92 (2) : 249-266. Et pour une revue de la littérature récente, cf. Thornton Lockwood. À paraître. « Scholarship on Aristotle's Ethical and Political Philosophy (2011-2016) », dans *Aristotle's Ethics and Politics*, Oxford Bibliography Online.

la dimension pratique de la délibération, c'est-à-dire son rapport à l'action. Nous proposons que la délibération politique ne puisse être adéquatement comprise qu'en référence à cette finalité, et comme *mouvement* vers ce terme. Ainsi, nous tenterons de montrer que l'exercice de la rationalité pratique se mesure à la manière dont celle-ci rend possible l'accomplissement d'une action éthique et politique *choisie*, et que cet accomplissement ne peut se produire que dans une forme de vie commune possédant des institutions sociales et politiques faisant autorité.

Nous développerons ces hypothèses et tenterons d'en montrer la validité à travers trois chapitres. Le premier exposera la conception de la délibération et plus généralement de la rationalité pratique que l'on peut retrouver dans l'œuvre d'Aristote. Cette partie se voudra plus descriptive et permettra de situer certaines problématiques ainsi que d'identifier les ressources les plus pertinentes de l'approche aristotélicienne afin de les traiter. Vu l'ampleur et la complexité de la littérature savante sur Aristote, nous devons parfois choisir certaines interprétations sans justification exhaustive. Le deuxième chapitre traitera plus spécifiquement de la problématique de la rationalité pratique dans un régime de démocratie libérale, ainsi que de la question de l'autogouvernement. Nous nous appuierons notamment sur deux philosophes contemporains, Alasdair MacIntyre et Pierre Manent, qui s'inscrivent dans la perspective aristotélicienne. Puis, le troisième et dernier chapitre traitera de la forme de vie commune capable d'incarner le type de rationalité pratique qui aura été mise de l'avant, et ainsi de répondre complètement au problème de la légitimité et de l'action. Nous comparerons alors deux propositions, avancées respectivement par MacIntyre et Manent, celle d'une vie politique *nationale* et celle d'une vie politique *locale*.



## Revue de littérature

La pensée et la science politiques des trente dernières années ont notamment connu un « tournant délibératif<sup>8</sup> », lors duquel une attention accrue a été portée à la pratique de la délibération publique dans un régime démocratique. Bien sûr, celle-ci n'est pas un thème nouveau de la philosophie politique. D'Aristote en passant par les *Federalist Papers*, il a toujours été un élément majeur de la théorie politique (Thompson 2008). Dans une perspective théorique, la philosophie contemporaine s'est penchée sur la pratique de la délibération collective notamment afin de dépasser l'alternative wébérienne entre une rationalité qui étudie la pratique humaine de façon désengagée et, d'autre part, une rationalité instrumentale qui cherche les moyens d'atteindre une fin radicalement choisie, c'est-à-dire qui ne peut faire l'objet d'une justification rationnelle. La question qui se pose est alors celle de savoir comment produire une justification rationnelle des normes tout en assurant leur légitimité.

Plusieurs réponses ont été avancées, motivées par le défi que posait la théorie de Weber, ainsi que par l'impression d'une emprise de plus en plus importante de pratiques et de justifications simplement instrumentales, comme la négociation ou l'agrégation de préférences, notamment basées sur les théories du « choix social » (Garsten 2011, 163). Parmi ces réponses, la théorie de la démocratie délibérative demeure une des plus influentes. Elle se distingue d'autres théories de la démocratie telles que la « démocratie participative », qui insiste sur la légitimité du régime en promouvant une plus grande participation politique, ou alors la « démocratie agonistique », qui insiste sur le caractère indépassable du conflit politique et qui

---

<sup>8</sup> Une expression introduite par John Dryzek (2000) dans *Deliberative democracy and beyond : Liberals, Critics, Contestation*. Oxford : Oxford University Press.

conclut en faveur d'une forme de décisionnisme (Mouffe 2013). La démocratie délibérative, pour sa part, promeut le consensus politique par l'intermédiaire de la discussion publique. Pour ce faire, la plupart de ses théoriciens développent des conditions formelles à la délibération. À la suite de Bubner (1993, 360), nous pouvons de façon générale en relever trois : d'abord, un postulat d'égalité formelle entre tous les participants de la discussion ; ensuite certaines conditions d'authenticité du discours et de réciprocité entre les participants ; finalement une certaine obligation de renoncer aux « grands discours » et à l'influence rhétorique.

Sur ce dernier point, les tenants de la démocratie délibérative sont toutefois divisés. D'une façon quelque peu simplifiée, on retrouve d'un côté l'approche « épistémique » de la démocratie délibérative, qui insiste sur la nécessité d'une procédure normative afin d'assurer la validité et l'universalité des jugements. Nous pouvons ici mentionner des penseurs comme Habermas (1999, 1997), Rawls (1993) ou Benhabib (1996). De l'autre côté, certaines théories de la démocratie délibérative rejettent le procéduralisme, du moins dans sa version normative, pour plutôt promouvoir l'aspect éthique de la délibération en encadrant la discussion par des principes fonctionnels. Cette approche est alors généralement plus favorable à la rhétorique, car elle vise à ouvrir la discussion publique à une plus grande diversité de points de vue et ainsi à augmenter la légitimité des normes. Nous retrouvons dans cette catégorie des théoriciens comme Manin (2011, 1985), Gutmann et Thompson (1996) ou Dryzek (2000, 2010).

Ces approches ont toutefois en commun d'insister sur le *processus* de formation de la volonté collective : le processus démocratique des normes porte « toute la charge de la légitimation » (Habermas 1997, 480). Cette position s'est développée notamment comme une critique de Rousseau tout comme de Kant, qui ont voulu justifier les normes morales et

politiques par un rapport de soi à soi qui s'incarne dans la Volonté générale ou l'impératif catégorique, bref dans un exercice *monologique*. Or, dans une démocratie libérale qui serait marquée par un plus grand « pluralisme » et un affaiblissement de la légitimité du gouvernement représentatif, il conviendrait de revoir cette méthode de justification à la lumière des possibilités du dialogue public.

Tout en saluant l'effort et la contribution positive de l'approche de la démocratie délibérative, plusieurs auteurs, notamment issus de la tradition aristotélicienne, ont toutefois été grandement critiques à son égard. La première accusation a d'abord été celle d'idéalisme. La démocratie délibérative ne prendrait pas assez en compte les exigences et les déterminants concrets de la politique, notamment le souci de saisir l'occasion [*opportunity*] qui limite le temps de la discussion (Bubner 1993), le rôle essentiel et inévitable qu'y joue l'intérêt ou les passions (Abizadeh 2002; Dryzek 2010; Garsten 2011; Nussbaum 1986), ainsi que les situations d'inégalités réelles par rapport auxquelles la délibération doit se conformer (Blattberg 2003; Garsten 2011).

Certains penseurs de la démocratie délibérative échappent bien sûr à quelques-unes de ces critiques, notamment ceux qui acceptent une forme de rhétorique au sein du discours public. Toutefois, cette « concession » se fait trop souvent au nom d'un supposé manque de teneur motivationnelle de la seule raison. Ainsi, la rhétorique, qui fait utilisation des émotions et du caractère de l'orateur et de l'audience, ne serait qu'un ajout, un « apport motivationnel », mais qui doit être limité par l'argumentation rationnelle (Abizadeh 2007; Garsten 2011). Or cette approche mobiliserait une fausse séparation entre motivation et persuasion, ou alors, dans les termes d'Habermas (1997), entre la « facticité » qui renvoie à l'ethos particulier d'une

communauté politique (i.e. émotions, identification) et la « validité », qui est constituée par des composantes purement rationnelles de discours, c'est-à-dire la vérité des affirmations, la justesse des normes qui président à leur interaction et la sincérité de leurs propos (Langlois 2003, 565). Comme l'a montré de façon convaincante Arash Abizadeh (2007), s'appuyant sur Aristote, ces deux éléments, bien que non assimilables, sont toutefois réconciliables : en fait, la facticité est en partie constitutive de la validité, puisque cette dernière suppose un vocabulaire commun et une orientation commune (cf. aussi Descombes 2007, 346). La rhétorique, en tant qu'elle identifie les moyens de persuader, notamment en se rapportant à l'*ethos* du groupe, peut servir la validité en produisant une discussion intelligible pour tous. En ce sens, le discours rhétorique a avant tout l'avantage de produire une motivation à *entrer* en discussion, en-deça des résultats visés. En tant qu'elle se soucie des fins du dialogue et non seulement de sa forme, la rhétorique permet l'impulsion nécessaire à la discussion collective, puisqu'on ne commence rien sans objectif initial.

Outre la forme du discours promue par la démocratie délibérative, la critique aristotélicienne a également ciblé ses postulats « métaéthiques », qui seraient particulièrement forts au sein du procéduralisme de Jürgen Habermas et de John Rawls. Ces postulats contiendraient des présupposés substantiels non reconnus, notamment quant à la nature de la liberté humaine (Taylor 1994) ou de la rationalité (Salkever 2002), qui pétitionnent en fait pour les conceptions dominantes de la modernité. Or cela va à l'encontre de l'objectif procéduraliste, qui consiste à substituer à des théories morales substantielles une procédure impartiale basée sur l'universalité et l'abstraction de principes éthiques particuliers. Bref, on peut reprocher au procéduralisme de fonder leur théorie formelle sur une situation politique historiquement située,

soit l'expérience de la démocratie libérale (Manent 2010b), ce qui ferme la porte à une discussion qui porterait sur les principes propres de ce régime (Gutmann et Thompson 2002; Weinstock 2001). Notons que cette critique pourrait aussi valoir pour certaines approches non procédurales de la démocratie délibérative, notamment à travers leur utilisation du concept de « raisonnable » pour limiter la discussion (Weinstock 2001).

Cette problématique provient d'une tension entre la légitimité des normes, c'est-à-dire l'autorité qui est apte à les promulguer, et leur caractère formel, c'est-à-dire la répartition des avantages que celles-ci promeuvent (e.g. l'égalité) (Descombes 2007). Ainsi, la démocratie délibérative, tout comme le régime de démocratie libérale en général, aurait à faire face à ce que Bonnie Honig (2007), par exemple, a nommé le « paradoxe de la démocratie constitutionnelle », pour laquelle la souveraineté se situe à la fois dans les lois et dans le peuple. Autrement dit, alors que la discussion des normes et la production d'un consentement seraient une condition de la liberté politique, la constitution qui encadre cette discussion est nécessairement non directement choisie par les participants (sauf dans le cas d'une assemblée constituante). Or les règles constitutionnelles sont elle-mêmes une condition du bon déroulement de la discussion et donc de la liberté. Bien sûr, ce paradoxe est en fait une déclinaison du problème par excellence de la philosophie politique moderne, à savoir la conciliation entre l'intégration sociale et le pouvoir politique d'une part, et la liberté des citoyens d'autre part.

Selon Habermas, ces deux aspects du régime démocratique moderne ne sont pas irréconciliables. Ils se réunissent lorsque le fardeau de la légitimité est orienté vers l'avenir, où chaque génération a la responsabilité d'actualiser la « substance normative » de la constitution en faveur d'un élargissement des droits (Habermas 1997 ; Honig 2007, 8-11). La question qui

se pose est alors celle de savoir si une certaine substance demeurera à la suite d'un processus de révision continu, une problématique que nous devons traiter. Or la solution de la démocratie délibérative, où le processus démocratique est garant de la légitimité des normes, s'expose à un problème plus profond, bien mis en lumière par Descombes (2007).

Dans sa critique de ce qu'il appelle « le contrat social d'Habermas », Descombes débute en identifiant, à la suite de la tradition scolastique, trois aspects de la justice d'une norme ou d'une loi : sa légitimité (e.g. l'autorité qui la promulgue n'est pas sortie de ses attributions), sa forme (e.g. le respect de l'égalité proportionnelle) et sa fin (i.e. le contenu de la loi en rapport à l'intérêt général) (Descombes 2007, 321). Selon Descombes, le procéduralisme consiste en une certaine fusion de la légitimité et de la forme, justifiée par le fait qu'un processus formel (ici, démocratique) rendrait plus légitimes les normes dont la promulgation obéit au positivisme juridique. La loi est conséquemment assimilée au droit, aux rapports de justice entre individus. Cela permettrait notamment d'éviter les débats de fond, sur le contenu et la fin des normes, un débat qui poserait problème dans une société dite « pluraliste ».

Il y a toutefois deux lacunes dans cette théorie selon Descombes. D'abord, dans les sociétés modernes, le droit est déjà fondé positivement. Sa légitimité n'appartient plus à une sphère transcendante ou à un ordre cosmique, mais à l'autorité politique acceptée par les citoyens. Sur ce point, les sociétés contemporaines ne sont donc pas « pluralistes », puisque cette justification est la même pour tous (il n'y pas de droit divin pour un roi ou de privilèges pour des notables). Ensuite, le régime démocratique réclame, en soi, ce qu'il appelle une « philosophie réaliste du droit » (2007, 324-325). Autrement dit, des citoyens libres doivent pouvoir se prononcer sur les finalités de la loi, sur leur contenu éthique.

La légitimation n'est pas donc suffisante, car elle revient à placer la souveraineté dans la procédure, comme le veut d'ailleurs Habermas. Bien sûr, ce dernier ne conteste pas que les citoyens puissent discuter du contenu des lois, mais la teneur normative de leurs points de vue devra être « filtrée » par la procédure : ceux-ci seront transformés en « préférences subjectives » qui devront trouver place au sein d'un ensemble de rapports (le droit) et non au sein du bien commun (la loi) (Descombes 2007, 325-326). Nous pouvons remarquer ici une influence réciproque entre la légitimation par l'universalisation et la subjectivation (ou particularisation) des discours moraux, sur lequel il sera important de revenir. Ainsi, le problème demeure : comment une telle procédure motiverait-elle les citoyens à entrer dans une discussion si le résultat est connu d'avance, soit la procédure elle-même, qui s'incarne dans une démocratisation par l'élargissement du consentement ? Encore une fois, pas de principe sans fin ou, dans les mots d'Aristote, pas d'*arkhē* sans *telos*.

Il faut alors pouvoir déterminer comment, au sein de la vie politique, un principe peut être vraiment principe, c'est-à-dire causer *directement* un commencement (*principio*), un mouvement, une action<sup>9</sup>. Selon les considérations précédentes, il faudrait pour cela se défaire de l'exigence de *légitimation*, comprise comme une assimilation de la légitimité (l'autorité de la loi) et de la forme (la répartition induite par la loi) et, plus positivement, élaborer une théorie

---

<sup>9</sup> Cette problématique, dans sa dimension métaphysique, a été traitée par Aristote, qui au livre A de sa *Métaphysique* reproche à Platon de n'avoir identifié que deux types de cause, soit la cause matérielle et la cause formelle. Or Aristote se demande comment les Formes de Platon peuvent être justement causes ou principes puisqu'elles sont séparées du sensible. Platon ferait dépendre la réalité sensible de principes formels, mais sans expliquer comment ceux-ci déterminent cette réalité. C'est ainsi qu'Aristote (Met. Λ, 10), pour pallier à cette lacune, introduit les notions de cause finale et de cause efficiente au sein d'une théorie des essences à la fois séparées (comme principe commun d'unité et d'être) et immanentes aux choses (comme manifestation ordonnée de l'étant). Cf. Roux, Sylvain. 2006. « Le bien comme principe. Aristote contre les platoniciens. » Dans B. Mabillet, dir. *Le principe*. Paris: Vrin, 43-69.

de la délibération politique qui prenne en compte la question de la finalité des institutions politiques et sociales. C'est ce que nous tenterons tout au long des chapitres suivants.

Malgré ces critiques, la théorie de la démocratie délibérative présente selon nous trois forces qu'il convient de garder à l'esprit, diagnostic que nous partageons notamment avec Salkever (2002) : la prise en compte de la complexité sociale moderne, le souci de questionner certains concepts englobants comme le Peuple ou la Volonté générale et finalement la promotion d'une discussion publique rationnelle (comprise ici simplement comme une discussion qui donne des *raisons*). Alors que, devant certaines difficultés de penser et d'introduire la délibération au sein de la sphère publique d'un État moderne, une partie de la littérature concernée par la discussion civique est plutôt passée de la « démocratie délibérative » à la « délibération démocratique » en se concentrant sur les « mini-publics » ou les assemblées locales (Chambers 2009), il est de notre avis que le projet initial de cette théorie doit être poursuivi, c'est-à-dire celui de considérer la possibilité de rendre un régime globalement plus délibératif.

Comme l'a bien formulé Wilson (2011, 259), il nous faut alors « être capable de comprendre et d'évaluer des procédures d'intégration par la délibération à un niveau de degré et complexité adéquat », autrement dit de « lier des évaluations holistes et à l'échelle du régime aux actions et dispositions des individus qui constituent ce régime »\*. À cet égard, l'approche aristotélicienne peut nous être utile, en ce qu'elle ne sépare pas les dispositions des individus et du régime, tout en insistant sur la rationalité des institutions politiques. De plus, comme l'affirme Monique Canto-Sperber (2001, 26), cette approche, à l'instar des philosophies

---

\* *Notre traduction.* « Thus, we need to be able to conceive and evaluate processes of deliberative integration at a suitable level of scale and complexity. » [...] « connecting holistic, regime-level assessments to the actions and qualities of the individuals who constitutes the regime. »



antiques en général, a des « ambitions épistémologiques » plus modestes. En effet, plutôt que des procédures universelles, « on y trouve [...] un modèle qui procède par intériorisation et explicitation du consensus moral et contribue ainsi à l'amélioration de la capacité de la personne à délibérer et à décider » (Canto-Sperber 2001, 26).

Au sein de la littérature, on peut retrouver cette méthode et cette ambition, appliquées aux problèmes présentées, dans un échange indirect entre le philosophe écossais Alasdair MacIntyre et le philosophe français Pierre Manent, dont les œuvres respectives, considérables et respectées, s'inspirent de la philosophie d'Aristote. Leurs travaux peuvent nous aider à introduire la question de la finalité au sein d'une théorie de la délibération politique, qui implique une réflexion sur la nature de la raison pratique, individuelle et collective, ainsi que sur la forme de vie permettant son épanouissement.

Cet échange a débuté en 2005 avec la publication d'une biographie intellectuelle d'Alasdair MacIntyre en langue française, rédigée par Émile Perreau-Saussine, dans laquelle Pierre Manent signe la préface. Ce dernier souligne d'abord le mérite de MacIntyre « d'avoir identifié la lacune centrale dans notre approche du monde humain », c'est-à-dire « le défaut d'une compréhension adéquate de l'agir humain et l'abandon de son registre 'pratique' » (Manent 2005, 2) – une tâche à laquelle s'attardera spécifiquement Manent quelques années plus tard (2015a, 2015b, 2014b). Pour ce dernier, l'action politique des démocraties contemporaines « consiste dans cette étrange suspension de l'action » qui rend impérieux « la *définition* du cadre de la délibération et de l'action » (Manent 2014, 12). Cette redécouverte de la pratique dans toute son ampleur, si nous osons dire, est donc un thème commun aux deux auteurs et constitue l'arrière-fond de ce mémoire. Ainsi, avant une science politique proprement dite, il faudrait aujourd'hui une science

de *l'action* politique, « une science franchement approximative » (Manent 2015b, 86-7), puisque plus pratique que la science politique des régimes et que l'on peut aussi retrouver chez Aristote.

Or s'ils acceptent tous les deux les éléments principaux de la conception aristotélicienne de la raison pratique, certaines divergences sont intéressantes à considérer. D'abord, selon Manent, MacIntyre n'aurait pas su voir dans toute son ampleur « la marque ou [le] coefficient politique » (2005, 5) que porte l'action rationnelle. Il aurait fait de l'homme un « animal social » plutôt qu'un « animal politique », confiné à la communauté « subpolitique ». Or puisque cette analyse tend à ignorer la politique comme horizon de la pratique, elle se détourne également de ce qui la fonde. Ainsi, insister sur la transmission naturelle des pratiques et la validité des traditions occulterait les possibilités et l'intégrité de la raison, et ce surtout par rapport à la possibilité de propositions universelles sur la pratique humaine et la politique. Cela était l'agenda d'Aristote, qu'on ne doit donc pas « loger dans le quartier des artisans avec interdiction d'en sortir » (2005, 6).

Cette discussion des thèses de MacIntyre a pu récemment prendre la forme d'un débat grâce à un dossier dirigé par le philosophe Vincent Descombes (2013a) sur la réception de MacIntyre en France. Ce dernier revient alors sur les critiques de Manent. Il affirme que la conception aristotélicienne de la fonction (*ergon*) de l'homme comme animal politique ne peut être effectivement actualisée qu'au sein de communautés restreintes dont les membres partagent un même *telos* (MacIntyre 2013b, 204). Et MacIntyre « sauve » Aristote « de sa propre incohérence » en affirmant la nécessité pour tous de se développer selon cette nature. Une véritable démocratie permettra donc à tous de développer les vertus éthiques et intellectuelles,

ce qui n'est faisable qu'à l'intérieur d'une forme de vie locale où tous peuvent prendre part à la délibération. Selon le philosophe écossais, une extension systématique de l'excellence à travers une *praxis* partagée est impossible dans les sociétés libérales modernes qui ne partagent pas de fins substantielles et même qui « s'interdisent de se représenter comme des communautés d'identification » au nom d'une « exigence de pluralisme » (Descombes 2013a, 151). Alors que pour MacIntyre l'État-nation est en soi impropre à l'exercice de la rationalité pratique, Manent considère que c'est toujours dans le cadre national, du moins en Occident, que « la vie humaine trouve sa tension propre et révèle ses enjeux » (Manent 2010a, 54), puisqu'étant toujours le cadre du gouvernement effectif.

Nous croyons donc que le débat entre Pierre Manent et MacIntyre est particulièrement pertinent pour une étude de la délibération politique dans une perspective aristotélicienne, en plus des contributions récentes sur la pertinence de la rhétorique dans l'étude des démocraties libérales modernes. Cette rencontre permettra également un dialogue entre deux traditions philosophiques parfois isolées, la tradition de philosophie morale anglo-saxonne et la tradition française de philosophie politique, ou ici plus précisément ce qu'on a nommé le « nouveau français de la philosophie politique<sup>10</sup> ». Outre l'article de Vincent Descombes (2013a), seulement deux recherches, qui sont des thèses de doctorat, ont à notre connaissance rassemblé ces auteurs, soit Brown (2016) et Cordell Paris (2009). Ainsi, nous espérons également contribuer à la diffusion de leurs travaux au Québec, qui, sans être ignorés, demeurent somme toute peu étudiés et mobilisés. Finalement, afin d'enrichir la perspective aristotélicienne que nous adoptons et de mieux saisir ses problématiques et sa pertinence actuelle, nous nous

---

<sup>10</sup> Cf. Couture, Yves. 2007. « Le nouveau français de la philosophie politique ». *Monde commun* 1(1) : 3-28.

appuierons aussi sur des travaux contemporains concernant le rapport entre la philosophie pratique d'Aristote et la réflexion politique contemporaine, notamment ceux de Stephen Salkever (1990, 2000, 2002), Monique Canto-Sperber (2001), Aristide Tessitore *et al.* (2002) et Terence Marshall (2009).

Il nous faut encore justifier le choix méthodologique de consacrer un chapitre entier aux textes d'Aristote. Deux raisons peuvent être mises de l'avant, en plus de celle qui a été évoquée concernant le thème de la formation de la volonté politique dans la littérature aristotélicienne. D'abord, l'interprétation d'Aristote et de sa science pratique est un élément constitutif du débat entre MacIntyre et Manent. Ensuite, la théorie aristotélicienne de la délibération a été développée dans un cadre bien précis, soit la cité grecque. Nous voulons alors renverser l'objection qui affirme pour cette raison les limites des analyses d'Aristote. Le fait qu'Aristote ait pensé certaines manifestations de la raison pratique à l'intérieur d'une forme politique spécifique nous permettra de montrer plus clairement le lien théorique qui unit les deux. Et si l'expérience politique grecque et l'expérience politique moderne restent différentes, il n'en demeure pas moins qu'elles sont des expériences *politiques*, et donc que nous pouvons en abstraire des fondements similaires.

## CHAPITRE 1 - LA DÉLIBÉRATION DANS LA PHILOSOPHIE PRATIQUE D'ARISTOTE

Nous devons d'abord examiner les fondements d'une théorie de la délibération dans l'œuvre d'Aristote<sup>11</sup>. Nous pouvons en trouver les éléments principaux au sein de trois ouvrages majeurs de sa philosophie pratique, soit l'*Éthique à Nicomaque*, la *Politique* et la *Rhétorique*. Ce premier chapitre sera également l'occasion de précisions méthodologiques, puisque nos hypothèses impliquent directement une certaine question de méthode en ce qui concerne la réflexion sur le domaine pratique. Nous fournirons ici des détails sur la philosophie aristotélicienne qui ne seront pas nécessairement reprises dans les chapitres suivants, notamment parce qu'ils auront servi à poser certaines bases de compréhension, et également parce que certaines démonstrations sont tenues pour acquises dans les philosophies d'Alasdair MacIntyre et de Pierre Manent.

### 1.1. *La délibération comme recherche pratique*

#### 1.1.1. La connaissance et les différentes manifestations de la raison

La délibération est une activité de recherche intellectuelle. En ce sens, elle possède sa « méthode » propre, qui est déterminée par l'objet qu'elle recherche (*EN*, I, 1). En effet, pour Aristote, différents modes de connaissance adviennent selon l'être qui est à connaître. Et comme l'être se prend en plusieurs acceptations (*Met.* Γ, 2, 1003a33), l'intellect connaîtra de différentes façons. Aristote distingue alors quatre excellences de l'intellect et de la raison : la sagesse (*sophia*) qui connaît les premiers principes des choses, la science (*episteme*) qui démontre les

---

<sup>11</sup> Toutes les références à Aristote placées entre parenthèses utilisent les chiffres de Bekker et renvoient au titre latin. Sauf avis contraire, elles correspondent aux éditions suivantes : *Éthique à Nicomaque (EN)*, trad. Tricot, Vrin (2012) ; *Éthique à Eudème (EE)*, trad. Dalimier, GF (2013) ; *Politique (Pol)*, trad. Tricot, Vrin (2005) ; *Rhétorique (Rhet)*, trad. Lauxerois, Pocket (2007) ; *Topiques (Top)*, trad. Tricot, Vrin (2012) ; *De l'âme (DA)*, trad. Tricot, Vrin (2010) ; *Métaphysique (Met)*, trad. Tricot, Vrin, tome 1 (2000) et tome 2 (2004) ; *Constitution d'Athènes (CA)*, trad. Mathieu et Haussoulier, Belles Lettres (2016).

causes des phénomènes, la raison pratique (*praxis*) qui vise l'action bonne et l'art (*poesis*) ou technique (*tekhnē*), qui concerne la production (*EN. VI, 3-8*). Chaque forme de la raison possède une logique qui lui est propre : la dialectique pour la sagesse, l'analytique et la synthétique pour la science, la délibération pour la raison pratique et les règles techniques pour l'art (*EN. VI, Marshall 2009, 16*). Pour choisir la méthode qui convient au phénomène que l'on veut étudier, il faut alors logiquement avoir une certaine compréhension préalable de celui-ci (*EN. I, 1, 1094b29 sq ; Marshall 2009, 14-15*).

C'est la raison pour laquelle Aristote dégage un des postulats fondamentaux de son épistémologie : « Il faut, en effet, partir des choses connues, et une chose est dite connue en deux sens, soit pour nous, soit d'une manière absolue. Sans doute devons-nous partir des choses qui sont connues pour nous » (*EN. I, 2, 1095b sq*). Ce sont alors les phénomènes tels que perçu par l'agent connaissant qui constituent des principes pour le développement de la connaissance, principes qui pourront être mieux compris à la suite d'une meilleure compréhension des phénomènes en question. Autrement dit, c'est par un va-et-vient entre l'objet de la recherche et la recherche elle-même, guidée par des hypothèses approximatives, que la connaissance est possible. Dans ce processus, toutes les formes de la raison peuvent avoir une part, bien qu'une seule permette l'accès direct à l'essence de l'objet étudié<sup>12</sup>. Cette façon d'entrevoir la connaissance diffère bien sûr considérablement de l'épistémologie moderne, non seulement parce qu'elle postule une diversité des formes de la raison, mais également car elle récuse toute

---

<sup>12</sup> « Rather, what is most valuable about the Aristotelian approach is that it can give us a new way of thinking about human affairs, a way that permits a conversation among various forms of inquiry by freeing social science from its present pervasive concern with the supposed dichotomy between nature and uniqueness, and between science and practical discourse » (Salkever 1990, 103. nous soulignons).

distinction catégorique entre l'être et le devoir-être (Marshall 2009, 17 ; MacIntyre 2013a, 58). Pour Aristote, on ne peut comprendre complètement une chose que dans sa manifestation la meilleure, ce qui se dévoile à travers l'expérience et l'induction (Salkever 1990, 97).

### 1.1.2. L'objet de la raison pratique et la délibération comme méthode

Qu'est-ce qui distingue l'exercice spécifiquement pratique de la raison ? Comme l'écrit Marshall (2009, 70), « tout autant qu'en philosophie première, les questions que l'on pose quant à l'objet de la praxis seraient aussi orientées, 'à jamais', par l'être que l'on cherche à comprendre [...] ». Au niveau pratique, cet être est le bien humain sous diverses formes, puisque toutes choses tendent vers quelque bien (*EN. I, 1, 1094a*). Or le bien humain est soumis à des circonstances changeantes et n'a pas l'immuabilité des lois de la nature, bien qu'il puisse présenter une certaine régularité. Ainsi, pour Aristote, « la délibération a lieu dans les choses qui, tout en se produisant avec fréquence, demeurent incertaines dans leur aboutissement, ainsi que là où l'issue est indéterminée » (*EN. III, 5, 1112b8-9*). Autrement dit, nous délibérons sur les choses « qui dépendent de nous » (*EN. III, 5, 1112a31*).

Comme le souligne Pierre Manent (2014b, 552), le « nous » dans cette phrase d'Aristote peut signifier deux choses. D'une part, une communauté déterminée et particulière, et d'autre part l'ensemble des êtres humains, l'espèce humaine. La délibération se conduit donc par rapport aux choses humaines en général, ce qui est à la portée d'un être humain, et par rapport à ce qui concerne un agent particulier, individuel ou collectif. Il faut comprendre cette distinction non pas comme une alternative, mais comme un rapport complémentaire entre l'universel et le particulier. Ainsi, lorsqu'un agent délibère sur ce qu'il doit faire ici et maintenant, il délibère par le fait même sur quelque chose qui est accessible au champ de l'action humaine en général.

Cela implique alors qu'il y ait possibilité d'une science du genre d'action qu'est l'action humaine *sui generis*.

Nous devons ainsi distinguer deux types de discours pratique. D'abord, il y a pour Aristote la possibilité d'un discours théorique mettant en lumière l'universalité et la régularité dans le domaine contingent des choses humaines. Bien que « les choses belles et les choses justes qui sont l'objet de la Politique donnent lieu à de telles divergences et de telles incertitudes qu'on a pu croire qu'elles existaient seulement par convention et non par nature » (*EN. I, 1, 1094b14-16*), ce que nous pouvons appeler la « raison pratique universelle » peut connaître certains principes de l'action humaine et de la politique. Cette connaissance n'a ni la rigueur démonstrative de la science ni la rigueur technique de l'art, tout en s'apparentant au deux (cf. *EN. I, 1094b12 sq; EN. VI*). Elle peut être dite science lorsqu'elle traite des choses humaines les plus universelles comme les régimes politiques, bien que cette qualification implique plutôt une similitude (*EN. VI, 3, 1139b18*) ; elle s'apparente à un art puisqu'elle vise à produire un état des choses conformément à certaines règles, celles de la nature ou celles d'une société particulière. En effet, le but d'une « enquête sur le bien des individus et des cités » est une « forme de politique » et a pour fin « non pas la connaissance, mais l'action » (*EN. I, 1, 1094b7-11, 1095a6*). En somme, la raison pratique, dans sa manifestation théorique, est une « science pratique [qui] délibère là même où elle n'agit pas » (Manent 2014b, 552). Elle permet plutôt de guider la délibération de ceux qui agissent, au-delà du particularisme de leur situation.

Dans tous les cas, la raison pratique doit partir des faits et non des principes (*EN. I, 2, 1095b sq*). Aristote ajoute que « si le fait était suffisamment clair, nous serions dispensés de connaître en sus le *pourquoi* ». Selon lui, l'éthique et la politique, en tant qu'objet de connaissance, visent



en effet moins le pourquoi que l'action (Tricot 2007, 45). C'est alors la « raison pratique particulière » qui servira à déterminer la bonne action à faire ici et maintenant. Ce mouvement de pensée constitue ce qu'Aristote nomme la délibération, qui porte sur les moyens d'atteindre une fin (*EN*. III, 5). Elle s'apparente ainsi davantage à un calcul qu'une opinion (*EN*. VI, 10). Or il ne faut pas assimiler cette notion de calcul à la signification ordinaire du mot. La délibération est en fait une *dianoia*, terme quelque peu étranger à la conception moderne de la rationalité, c'est-à-dire un état cognitif de recherche (*zetesis*) qui est préalable à l'assertion. Cette recherche n'est ni inductive ni déductive, mais met plutôt en œuvre « un travail de comparaisons, de généralisations, de classements, à partir d'un matériau psychologique très diversifié (croyances, images, souvenirs, inférences, etc.) » (Canto-Sperber 2001, 521).

C'est ainsi qu'Aristote souligne que l'erreur dans la délibération peut porter sur l'universel comme sur le particulier (*EN*. VI, 9, 1142a20). Par exemple, un agent peut penser faussement que l'amitié est une mauvaise chose et éviter ce type de relation, ou alors identifier de façon erronée telle personne comme une amie. De ce fait, la délibération, pour être bonne, a besoin de l'aide d'une raison plus théorique, plus universelle, qui informerait ici par exemple une opinion sur la nature de l'amitié. Toutefois, l'objet propre de la délibération demeure le particulier, puisque l'action se manifeste dans les faits particuliers. Dès lors, selon Aristote, plus la connaissance des circonstances particulières sera grande, plus un agent sera le principe de sa propre action<sup>13</sup>, c'est-à-dire qu'il agira davantage en connaissance de cause : « Si toute action volontaire n'est pas toujours délibérément choisie, toute action délibérément choisie relève

---

<sup>13</sup> Selon une distinction classique, il produira alors un *actus humanus*, un acte humain, plutôt qu'un simple *actus hominis*, un acte de l'homme. Cf. *Somme théologique*, Ia IIae, 1, 1.

d'une connaissance de cause : car personne n'ignore ce qu'est son choix délibéré » (*Rhet.* I, 10, 1368b).

Cet aspect volontaire (ou *a contrario* non volontaire) de l'action a d'importantes implications morales. En effet, une action pleinement volontaire engage davantage l'agent, qui en porte la responsabilité plus complètement, envers lui-même et ceux qui sont concernés. Cela implique que l'acte de l'agent – et l'agent lui-même – est alors plus exposé au blâme ou à la louange. En fait, ce qui sera objet d'un tel jugement est moins l'action en tant que telle que le choix délibéré (*prohairesis*) qui est derrière. C'est le choix qui contient la teneur morale de l'acte, car il fait voir le caractère de l'agent et donc la nature véritable de ses intentions (*EN.* III, 4, 1111b5-1112a3 ; *EE.* II, 11, 1228a *sq* ; *Rhet.* I, 9, 1367b). Dès lors, l'objectif véritable de la délibération en tant qu'exercice de pensée dianoétique est davantage le choix pratique que l'action : « L'objet de la délibération et l'objet du choix sont identiques [...] puisque c'est la chose jugée préférable à la suite de la délibération qui est choisie » (*EN.* III, 5, 1113a3-5). Ainsi, le dernier terme de la délibération, le choix, sera le premier dans l'ordre de la génération de l'action, c'est-à-dire en sera la cause immédiate (*EN.* III, 5, 1112b15-24). Cette distinction en implique une autre : l'action éthique est pour Aristote à la fois un acte interne (*energeia*) qui trouve sa fin en lui-même, n'étant donc jamais achevé (Fiasse 2001, 324), et un mouvement externe (*kinesis*) (*EN.* I, 1, 1094a15-20 ; *Met.* Θ). Le premier renvoie à la « bonté » intrinsèque de l'acte, et l'autre à ce qu'il produit, à sa fin extérieure. Nous retrouverons cette distinction plus loin.

Il faut examiner avec plus de détails le mouvement de pensée de la délibération et les éléments qui le constituent, selon les analyses d'Aristote. Encore une fois, celles-ci obéissent à

son approche épistémologie générale. La connaissance qu'Aristote veut transmettre, ici dans le domaine pratique et ce tout autant d'un point de vue théorique que du point de vue de l'agent, est tributaire de trois éléments inséparables : un jugement sur ce qui est, une idée de ce qui devrait être et finalement un ensemble de principes qui permettent de passer de l'un à l'autre (Canto-Sperber 2001, 28; MacIntyre 2013a, 54). Son analyse de la raison pratique voudra donc mettre en lumière les potentialités de la délibération à partir de ce qui semble être la meilleure façon de délibérer, ainsi qu'en fonction du bien que peut amener une telle excellence.

Aristote vise par là non seulement à offrir une « cible » générale capable de guider l'action, mais plus encore à expliciter la bonne délibération qui conduit à la compréhension de cette cible, afin de donner les moyens à ses lecteurs de la construire à leur tour et selon la situation pratique qui est la leur. En ce sens, Aristote respecte le champ propre de la raison pratique et ne vise pas à remplacer la délibération par la simple application de règles. Sa science de l'action n'est pas elle-même une fin en soi (*EN*. II, 1103b26-29 ; VI, 13), elle vise à former des agents vertueux plus que seulement « habiles » (cf. *EN*. VI, 13). Finalement, comme le souligne Manent (2014b, 553), si nous considérons qu'une telle science est impossible, nous retrouverons l'alternative wébérienne et « la connaissance des choses humaines se trouvera distribuée ou démembrée entre le point de vue de celui qui agit effectivement et le point de vue de celui qui regarde les choses humaines comme il regarde les choses qui ne changent pas et ne sont pas objet de délibération ».

### 1.1.3. Le mouvement de la délibération : du désir au choix

Un raisonnement spécifiquement pratique doit répondre concrètement à la question « Que faire ? ». Mais cette question, si elle se veut pratique, n'est bien sûr pas posée « dans l'absolu ». Selon Aristote, l'orientation première de la raison pratique dépend de deux facultés : le désir

(*orexis*) et la raison discursive (*logistikon*). La raison considère le bien d'un objet ou d'un état des choses pour l'agent. Or, comme l'affirme Aristote, elle ne meut pas sans le désir (*DA. III, 10, 433a23-24*). La raison permettra toutefois de donner un poids suffisant à la « bonté » d'une chose ou d'une action, et non seulement à sa désirabilité appétitive (*epithumia*), afin qu'elle fasse l'objet d'un souhait raisonné (*boulèsis*). On peut alors dire qu'Aristote pose ainsi « une médiation entre ce qui désire sans penser et ce qui calcule sans mouvoir » (Monteils-Laeng 2013, 443). Bref, le souhait est un désir du bien, il s'inscrit dans un « horizon intentionnel général », dans une « aspiration solidaire d'une certaine conception de la vie que l'on voudrait mener parce qu'on la croit bonne » (Monteils-Laeng 2013, 444). Cette conception construit en quelque sorte la « prémisse majeure » du raisonnement pratique, qu'Aristote résume de la façon suivante : « Puisque la fin, c'est-à-dire le souverain Bien, est de telle nature » (*EN. VI, 13, 1144a31*). Mais en général, la conception ultime du bien pour un agent particulier se présente sous une forme spécifique dans le cadre d'une situation particulière, puisqu'il n'y a pas de désir sans objet concret du désir. Cette « prémisse majeure » du raisonnement pratique n'est donc pas prise absolument, dans une « acceptabilité inconditionnelle », mais pour son « adéquation à la situation » (Wiggins 1980, 234).

Le souhait donne tout de même un but (*telos*) à l'agent, qui sera le principe (*arkhē*) éloigné de son raisonnement. En effet, le souhait n'est pas encore un principe effectif de l'action, ou une cause immédiate, puisqu'on peut souhaiter certaines choses qui ne dépendent pas de nous, ou alors qui ne sont pas directement à notre portée (*EN. III, 4, 1111b19 sq*). L'action nécessitera alors une spécification de ce but, conforme à la situation présente, qui consiste d'abord à déterminer la possibilité de réaliser ce qui est envisagé ici et maintenant, puis de quelles façons.

Cette recherche sera le propre de la délibération, qui désignera les meilleurs moyens de réaliser le but fixé. La délibération forme la volonté et lui permet de se fixer pleinement (ou de s'en écarter) sur le désir initial, qui deviendra, selon les mots d'Aristote, un « désir délibéré » ou « désir intellectuel » (*orexis dianoëtike*), c'est-à-dire une préférence qui conduit à un choix délibéré (*prohairesis*), comme nous l'avons vu<sup>14</sup>. Plus l'objet du désir est envisagé comme bon et vraisemblable dans une situation concrète, plus le désir s'ancre dans la volonté et motive à l'action<sup>15</sup>. Mais cette motivation serait insuffisante s'il n'y avait pas un commandement de la raison. En effet, « chacun cesse de rechercher comment il agira quand il a ramené à lui-même le principe de son acte, et à la partie directrice de lui-même, car c'est cette partie qui choisit. » (*EN. III, 1113a5 sq*), c'est-à-dire la raison, puisque c'est la raison qui dit le *logos* de l'action, sa « justification ». Autrement dit, l'agent ne se décide pas tant selon un acte de volonté que selon l'appropriation d'une bonne raison d'agir, qui fait de l'agent le principe de son action.

Le choix délibéré est une certaine préférence, « ce qui a été choisi avant d'autres choses », nous dit Aristote (*EN. III, 4, 1112a16*). C'est que tout agent est confronté, dans sa vie pratique, à une diversité de biens. Par exemple, un agent qui veut s'assurer davantage de temps d'étude délaissera peut-être dans une certaine mesure d'autres biens, comme ses devoirs familiaux ou ses amitiés. Sa délibération ne consistera donc pas seulement à rechercher les moyens de vivre la vie théorique, mais également à mesurer et à ordonner les biens qui lui apparaissent comme

---

<sup>14</sup> Le mot *prohairesis* renvoie chez Aristote au produit de la délibération, qu'on ne peut traduire simplement par « choix » sans quelque déformation. En effet, *pro-hairesis* désigne ce qui est vers ou pour (*pro*) le choix (*hairesis*). L'action de « prohaïreiser » (*EN. III, 4, 1112a1-3. to prohairesesthai*) implique une vie pratique réfléchie et donc pleinement volontaire. Sur ce point, voir notamment Salkever (2000).

<sup>15</sup> « Possible est aussi ce dont on s'éprend et ce qu'on désire, en vertu de notre être même ; car le plus souvent nul de s'éprend de ce qui est impossible, ni ne le désire. » (*Rhet. II, 19, 1392a*).

tels et selon lesquels il souhaite vivre. C'est pourquoi, comme nous l'avons vu, la délibération est aussi une comparaison, un classement. Par cette recherche dianoétique, elle contribue à produire l'*orthos logos* du choix, dont la traduction « droite règle » fait bien voir cette notion de mesure, de juste milieu sur un spectre de possibilités. En effet, selon les circonstances, le même ordonnancement des biens peut prendre diverses formes, ou alors être supplanté par un autre classement temporaire.

Or il est important ici de souligner que ce conflit entre divers biens n'est pas seulement résolu par la délibération, mais qu'il acquiert une teneur concrète *au moment* de cet exercice de recherche des moyens. Au simple stade du souhait, il n'y a toujours pas de conflit réel, car on ne peut encore déterminer ce qu'impliquera exactement sa concrétisation. C'est ainsi qu'Elizabeth Anscombe a pu affirmer que les prémisses du raisonnement pratique ne sont « actualisées » qu'au moment de l'action concrète (2002, 112. *on active service*) et Aristote que le principe du raisonnement est d'abord une « hypothèse » (EE. II, 11, 1227b30, *hupóthesis*). Comme pour toute recherche, il faut avoir une certaine idée de la chose pour débiter, et l'on pourra revenir sur cette hypothèse à la suite de nouvelles observations ou de nouveaux résultats (cf. § 1.1.1).

C'est pour cette raison qu'Aristote affirme qu'on ne délibère pas sur les fins, mais sur les moyens d'atteindre les fins (EN. III, 5, 1112b12). Pour bien comprendre cette affirmation, il convient de préciser la structure intentionnelle de la rationalité pratique telle que la conçoit Aristote. Un agent agit toujours en fonction d'une fin, une fin qui est un certain bien, comme nous l'avons vu. Dès lors, il ne délibère pas sur cette fin pour deux raisons. D'abord, il ne délibère pas sur *le fait* qu'il agisse en fonction d'un bien, qui est ultimement le Souverain bien

vers lequel tend l'être humain. Par analogie, on ne délibère pas par exemple sur le fait que l'on vise le vrai au moment d'une recherche théorique. Ensuite, un agent ne délibère pas sur sa conception du bien, celle qu'il possède au moment d'agir. Cette fin particulière correspond à l'*ethos* de l'agent, à ses dispositions éthiques, soit ce qui oriente sa perception des choses et ce qui lui donne certaines hypothèses qui seront les principes de sa délibération.

L'exercice de la délibération n'est donc pas seulement *en fonction* de la fin, mais y est plutôt directement *ordonné* de façon à pouvoir la déterminer également<sup>16</sup>. C'est ce rapport étroit qu'Aristote veut signifier lorsqu'il écrit plus précisément que la délibération porte sur ce qui est *vers la fin* (*tōn pros to telos*), c'est-à-dire ce qui « constitue la fin » (Wiggins 1980, 224. *constituents-to-ends*). Car la fin, en tant que souhait, doit trouver une correspondance dans la situation particulière. La délibération est donc un exercice d'approfondissement et de spécification de la fin plutôt que sa simple application (Wiggins 1980). Si la fin spécifiée est particulière (e.g. refuser un pot-de-vin pour être un bon politicien), l'on dira alors qu'il y a eu bonne délibération « en un sens déterminé », alors qu'une bonne délibération au sens absolu est celle qui « mène à un résultat correct par rapport à la fin prise absolument », c'est-à-dire le bien ultime de l'agent ou de la cité (*EN. VI, 10, 1142b31-32*).

Ce n'est alors que lorsque l'agent possède une expérience concrète des manifestations particulières du bien qu'il pourra remettre en question ses propres conceptions des fins humaines. Cette nouvelle recherche, qui se fait du particulier à l'universel, n'est pas une délibération, mais une recherche proprement dialectique, plus « théorique ». Comme l'explique Alasdair

---

<sup>16</sup> « La cause finale (ou *ενεκα*) n'est pas quelque chose de donné, mais un but que l'on vise et où l'acteur confère à un contenu concret une accentuation positive liée à ce qui est profitable à son action » (Bubner 1993, 351).

MacIntyre (1993, 210), « dans la théorie notre raisonnement se fait vers et à propos de cette fin ultime qui est l'arkhē de l'investigation et du raisonnement pratiques, mais à partir de cet arkhē, c'est par le raisonnement pratique que nous sommes conduits à des conclusions particulières sur la façon d'agir ». Et ces conclusions particulières, lorsqu'elles seront mises en œuvre, pourront informer un nouveau mouvement de pensée théorique vers les motivations premières de l'agent, et ainsi de suite.

Il faut maintenant continuer notre examen de la délibération comprise dans une perspective aristotélicienne en se penchant sur son exercice politique. Nous nous tournerons pour cela vers le modèle de discussion politique fourni par la *Rhétorique*, qui constitue à la fois un traité de logique et d'éthique politique. Nous viserons à extraire l'essentiel des propos d'Aristote, au-delà de leur contexte particulier, soit la pratique politique de la cité athénienne.

### 1.2. *La délibération politique comme exercice rhétorique*

Toute action implique directement ou indirectement une pluralité d'individus. La complexité de la vie pratique demande souvent qu'un agent se fasse « assister d'autres personnes pour délibérer », se défiant de sa « propre insuffisance à discerner ce qu'il faut faire » (*EN*. III, 5, 1112b9). Cela est d'autant plus vrai au niveau politique, où les décisions communes ont un impact significatif sur la vie d'un agent singulier. La délibération démocratique est alors en quelque sorte la délibération *politique* par excellence, en ce que la décision est soumise à une discussion entre un grand nombre de citoyens égaux qui veulent se gouverner librement. Dans ce contexte, l'objectif de la délibération est de faire converger par la discussion les différentes opinions afin de former un jugement commun sur la bonne action à réaliser. Dans la perspective



de la démocratie délibérative – comme de celle de la tradition du républicanisme classique – l'enjeu est alors que la décision politique ne se réduise pas à une coordination des intérêts sous forme de compromis ou d'alliances, mais qu'elle constitue en un « accord sur les principes directeurs de l'action et la façon de les interpréter » (Canivez 2013, 84). Autrement dit, dans cette perspective, la parole publique est essentiellement quelque chose qui vise le commun. Encore plus, dans une perspective aristotélicienne, la parole même dépend du commun.

La communauté politique est pour Aristote une certaine mise en commun des paroles et des actions. L'action forme des communautés et, lorsqu'elle est accompagnée de paroles, de *raisons*, elle forme notamment des cités. Pour Aristote, la cité est un phénomène naturel, en ce que les êtres humains doivent s'associer pour vivre (*Pol.* I, 2, 1252b27 *sq*), mais elle ne se réduit au donné du naturel, puisqu'elle est aussi en vue du bien vivre. Ce bien dépend alors de trois facteurs : la nature, l'habitude et la raison (*Pol.* VII, 13, 1331b39-40). Pour Aristote, ce sera l'œuvre propre de la raison d'orienter la nature et l'habitude en vue de cet objectif, personnel, mais surtout proprement politique. Pour ce faire, la raison permet de développer un langage commun, ce qui fait de l'être humain un « animal politique » :

Mais que l'homme soit un animal politique à un plus haut degré qu'une abeille quelconque ou tout autre animal vivant à l'état grégaire, cela est évident. La nature, en effet, selon nous ne fait rien en vain ; et l'homme, seul de tous les animaux, possède la parole [*logos*]. Or, tandis que la voix [*phonē*] ne sert qu'à indiquer la joie et la peine, et appartient pour ce motif aux autres animaux également [...], le discours sert à exprimer l'utile et le nuisible, et, par suite aussi, le juste et l'injuste : car c'est le caractère propre de l'homme par rapport aux autres animaux, d'être le seul à avoir le sentiment du bien et du mal, du juste et de l'injuste, et des autres notions morales, et c'est la communauté de ces sentiments qui engendre famille et cité (*Pol.* I, 2, 1253a7-18).

Nous voyons ici à quel point la parole, ou le langage raisonné<sup>17</sup>, est pour Aristote intimement liée aux fins humaines, et ce plus précisément dans la capacité des êtres humains de clarifier collectivement leur bien selon différents motifs naturels : l'agréable, l'utile, le noble et éventuellement le juste (*EN. I, 2-3, V ; Rhet. I, 3*). C'est en fonction de cette orientation collective que se produit l'unité de la communauté politique : il s'agit de « recommencer constamment à fonder et à conserver cette unité au moyen du travail rhétorique du *lógos* » (Bubner 1993, 355).

Quel est cet aspect rhétorique de la langue, de la parole ? Analysant le passage concernant les trois éléments de l'excellence, en lien avec cette dernière citation de *Pol. 1253a7-18*, Rémi Brague en conclura que, avant tout, « le *logos* est la capacité de se laisser persuader » (Brague 1988, 265). Par le langage, l'être humain est capable d'entendre des propositions, d'« entendre raison ». Dès lors, selon Brague, l'écoute « suppose un rapport particulier au bien présent sous les espèces du 'mieux' » (1988, 265). Le *logos* permet en effet, comme nous venons de le voir, d'orienter et « d'améliorer » la nature et l'habitude, en fonction d'un bien à atteindre. La parole commune est rhétorique en ce sens où en clarifiant le bien, et donc ce qui est *mieux*, elle incite au changement, à l'action, et ce au sein du cadre intelligible de la communauté. De la même façon, Salkever (1990, 75-6), commentant également *Pol. 1253a7-18*, affirme qu'Aristote ne soutient

ni que le discours est en vue de la communication d'information [...], ni qu'il sert l'objectif d'exprimer ou de constituer une identité, construisant un monde humain à côté du monde de la

---

<sup>17</sup> Dans ce dernier passage, le mot *logos* ne renvoie pas exactement à la raison, comprise comme activité de recherche intellectuelle, ni simplement à la langue courante, dont la traduction adéquate serait « *dialektos* », mais à un langage raisonné, c'est-à-dire un discours qui *dit* quelque chose, qui émet des propositions compréhensibles. Cf. Bubner (1993, 355) et Brague (1988, 263-5).

nature. Plutôt, le *logos* rend possible pour nous de découvrir à travers la délibération les types de buts en fonction desquels nous pouvons le mieux organiser notre vie – ces moyens qui constituent le bonheur humain\*.

Nous retrouvons ici le rapport, mis en lumière précédemment (cf. *Revue de littérature*), entre les finalités de l'action, la parole commune et la communauté politique. Ce n'est qu'à la lumière des finalités communes (qui impliquent l'existence même de la communauté) qu'il est sensé de se laisser persuader par des arguments touchant à l'agréable, à l'utile, au juste ou au bien. Le discours rhétorique, dans sa manifestation première, permet le changement vers le mieux à travers une élucidation de ces motifs naturels de l'action humaine, motifs qui se font voir dans la communauté d'action qu'est la communauté politique. Cette « facticité » est donc, comme nous l'avons vu, constitutive de la délibération collective, mais demeure un élément qui est en vue de la validité, du discours vrai sur ce qui est plaisant, juste ou bien. Pour le dire autrement, la communauté politique possède des caractéristiques fonctionnelles, qui permettent de lier les moyens et les fins, de produire un discours vrai sur la bonne action à faire. Nous reviendrons sur cette proposition importante.

C'est ainsi que Brague (1988, 266) propose de distinguer *le* rhétorique de *la* rhétorique, celle-ci consistant plutôt en une technique de discours, bien que les deux ne soient pas entièrement distincts. Dans sa *Rhétorique*, Aristote nous offre sa vision des principes généraux de la rhétorique comme art de la persuasion, principalement dans sa manifestation politique.

---

\* *Notre traduction*. « In particular, Aristotle holds neither that speech is for the sake of communicating information [...] nor that it serves the purpose of expressing or constituting an identity, building up a human world alongside the world of nature. *Logos* rather makes it possible for us to discover through deliberation the kinds of goals in terms of which we can best organize our lives – those means which constitute human happiness. »

Nous savons qu'un art implique à la fois la connaissance de règles générales de production et la capacité effective de produire quelque chose. Dans le cas de la rhétorique, on peut donc identifier deux objectifs. D'abord, celui de persuader, c'est-à-dire d'orienter l'action des interlocuteurs en les amenant à former un jugement concernant une situation particulière (*Rhet.* II, 18, 1391b). Ensuite, celui de « bien voir quels sont, pour chaque cas, les moyens de persuader » (*Rhet.* I, 1, 1355b). Nous pouvons en effet distinguer, au sein de l'art rhétorique, une fin externe, la persuasion effective, et une fin interne, la découverte des moyens de persuader dans une situation donnée (Abizadeh 2007, 464-7; Garsten 2011, 174; Garver 1994). Par exemple, l'art du médecin a comme fin externe la santé du patient, mais également un ensemble de règles et de procédures qui constituent des biens internes (Abizadeh 2007, 464). Or la médecine, en tant qu'art, n'a pas à donner la santé, mais y conduire aussi loin que possible (*Rhet.* I, 2, 1355b) ou même s'abstenir de le faire dans certains cas si l'acte entre en contradiction avec certains biens internes (Abizadeh 2007, 464), par exemple un code d'éthique.

La rhétorique se distingue alors à la fois de la dialectique et de la sophistique. Elle se distingue de la dialectique d'abord en ce que cette dernière ne vise pas l'action, mais la vérité. La dialectique n'est toutefois pas étrangère à la rhétorique, car les deux se fondent sur l'opinion et traite du vraisemblable et du probable (*Top.* I, 2 ; *Rhet.* I, 1355a sq). Plus précisément, la rhétorique est la branche de la dialectique dont l'objet de recherche consiste dans les choses « à choisir et à éviter » (*Top.* I, 11, 104b sq). Bien sûr, cette question peut impliquer la recherche dialectique « de la vérité et de la connaissance » (*Top.* I, 11, 104b sq), mais cela implique alors du temps et un petit nombre de gens, ne convenant donc pas à la rapidité et au caractère d'opportunité de la politique (Arnhart 1981, 72). Alors que la dialectique, en tant qu'activité

théorique, tend vers les principes premiers, la rhétorique, en tant qu'activité pratique, tend vers le particulier. La rhétorique est donc l'outil par excellence de la politique et, bien qu'il puisse être utile de disposer de connaissances techniques (e.g. l'économie) ou scientifiques (e.g. l'épidémiologie) dans le but de persuader, l'art rhétorique possède toutefois ses moyens propres, soit principalement les lieux communs (*Rhet. I, 2, 1355a, 4, 1359a sq.*).

Comme l'écrit Aristote, l'art rhétorique traite des thèses opposées et en ce sens peut servir un orateur mal intentionné. En tant qu'art technique de la persuasion, la rhétorique est effectivement un instrument moralement neutre (Arnhart 1981, 11), d'où son rejet par certains théoriciens de la démocratie délibérative. En effet, la rhétorique contreviendrait selon au principe de la réciprocité, qui implique une complète honnêteté et transparence afin de donner tous les moyens à l'interlocuteur de formuler une réponse adéquate (cf. *Revue de littérature*, p. 6). Aristote rejette cette objection, en affirmant que l'on pourrait faire un mauvais usage de la plupart des qualités (la force, la santé, l'argent), qualités que nous continuons toutefois à considérer comme bonnes (*Rhet. I, 2, 1355a-b*). Ceci peut alors s'appliquer à la transparence. De plus, la rhétorique ne vise pas à tromper l'adversaire ou à le mener à accepter une conclusion par des moyens fallacieux. Elle ne peut donc être confondue avec la sophistique, et ce pour trois raisons plus précises.

D'abord, le discours politique doit faire usage de la rhétorique puisqu'il n'a pas les mêmes prétentions à la vérité que les sciences ou la philosophie. Comme nous l'avons vu, pour Aristote, la politique vise plus l'action que le pourquoi. Elle opère toujours selon le « probable » et le « possible ». On peut alors donner une valeur de vérité au discours rhétorique que si l'on considère, comme Aristote, que « voir le vrai et voir ce qui s'apparente au vrai relèvent de la

même capacité » et que « les hommes sont suffisamment ouverts au vrai et parviennent le plus souvent à la vérité » (*Rhet.* I, 1, 1355). Ce qui est accepté par tous ou la plupart, l'opinion réputable (*endoxa*), est le plus souvent proche de la vérité et il faut pouvoir ainsi considérer le potentiel de vérité d'un énoncé général et probable. L'argument, qui est une des trois « preuves » (*pisteis*), ou moyens rhétoriques, ne fait pas usage de raisonnements fallacieux, mais de raisonnements probables et en ce sens persuasifs. Aristote appelle enthymème ce type d'argument, qui procède de l'opinion réputable et d'un cas particulier, ou alors d'un signe qui fournit directement l'évidence de la conclusion (*Rhet.* I, 2, 1356b *sq.*, II, 22). L'enthymème est concerné par le particulier, ce qui en fait un raisonnement seulement probable et donc imparfait. Dans cette perspective, on assimilera le discours rhétorique à la sophistique si l'on conçoit notamment la démonstration apodictique comme le seul critère de validité d'un argument. Nous reviendrons sur ce point. Notons qu'il est possible qu'un argument soit persuasif, mais seulement « en apparence », ce qui se rapprocherait de la sophistique. Sur ce point, Aristote souligne qu'une connaissance de l'art rhétorique aidera à distinguer ce qui est vraiment persuasif ce qui ne l'est qu'en apparence (*Rhet.* I, 2, 1355b).

En effet, encore une fois, la rhétorique ne vise pas directement à persuader (*Rhet.* I, 2, 1355b), mais avant tout à trouver les moyens de la persuasion. La rhétorique devient sophistique lorsqu'elle est concernée exclusivement par sa fin externe. En effet, si l'on vise seulement l'effet de la persuasion, le choix ou l'action de l'interlocuteur, sans prendre en compte les mérites de l'argument ou les façons de persuader (e.g. « tous les moyens sont bons »), alors la rhétorique devient « plébiscitaire » (Chambers 2009, 337). La connaissance rhétorique permettra plutôt de

se défendre contre un tel discours sophistique (Garsten 2006, 119-35), avec la confiance que le vrai et le meilleur se prêtera toujours mieux à la persuasion (*Rhet.* I, 2, 1355a).

Cette considération nous mène à la dernière raison de la distinction entre rhétorique et sophistique, qui tient en la subordination de *la* rhétorique au discours rhétorique en général, qui permet à la communauté politique de clarifier les biens, et donc les fins, qu'elle vise en commun. Comme le souligne Ronald Beiner, ces fins ne sont pas *poursuivies* de façon rhétorique, mais elles sont plutôt « inextricablement » situées au sein d'un *médium* rhétorique, voire constituées rhétoriquement (1983, 95). Un discours délibératif ne peut avoir un effet positif d'orientation que s'il s'intègre à un cadre éthique plus large, celui des dispositions et des opinions générales de l'« audience », de la communauté politique.

C'est pourquoi les deux autres types de preuves rhétoriques, la confiance en l'orateur et l'appel aux émotions, sont d'une grande importance. Puisque les arguments délibératifs sont la plupart du temps seulement probables, le public doit pouvoir faire confiance (ou pas) à l'orateur, selon ses capacités de discernement, son excellence et sa bienveillance (*Rhet.* II, 1, 1377b). Bien sûr, cette confiance doit aussi « naître du discours lui-même » et non d'un simple préjugé favorable (*Rhet.* I, 2, 135a). Cette condition est valable également pour la troisième preuve, l'appel aux émotions. Pour Aristote, les émotions ne sont pas dénuées de rationalité<sup>18</sup>, puisqu'elles expriment une certaine compréhension d'une situation perçue. Elles peuvent donc servir à diriger la bonne action, et même la *permettre* par leur contenu motivationnel. De fait, nous avons vu qu'il n'y avait pas d'action sans désir initial d'une fin quelconque. L'appel aux

---

<sup>18</sup> Comme l'a montré Martha Nussbaum (1986) de façon convaincante.

passions dans la pratique rhétorique est la réponse à cette caractéristique de l'action humaine. Aristote a effectivement le souci d'ancrer le jugement politique dans les dispositions éthiques des citoyens afin de motiver une action effective, ou alors au moins un acte interne qui consiste en une nouvelle orientation du désir.

Nous voyons comment la conception aristotélicienne de la délibération politique s'éloigne des approches « épistémiques » qui viseraient un idéal de *conversation* civique, comprise comme un échange « dialectique » ou comme « une entreprise commune d'interprétation » (Blattberg 2009, 215). Le discours rhétorique vise en effet moins l'intercompréhension que la persuasion, ce qui implique un certain rapport asymétrique entre l'orateur et l'auditeur. Nous remettons ici à plus tard la question de la teneur réaliste de ce cadre d'analyse<sup>19</sup>. Ce qu'il faut souligner est la séparation, nette mais non pas totale, que veut faire voir Aristote entre la délibération politique et la « discussion » qui vise la compréhension et l'atteinte de la vérité. En effet, cette dernière est déterminée par la nature de la dialectique, dont les règles de l'art sont analysées dans les *Topiques*. Alors qu'il est naturel que le rhéteur ait une intention précise (l'action) par rapport au résultat de son discours, le dialecticien qui possède une telle intention est pour Aristote un sophiste (*Rhet. I, 1, 1355b*).

Bien que cette distinction peut sembler exagérément tranchante, elle est due à la prise en compte du *kairos* inhérent à la vie politique. En effet, bien que la notion de *kairos* soit polysémique chez Aristote, celui-ci en fait un élément important de sa philosophie pratique. À travers ces divers sens, on entrevoit un lien entre le *kairos* comme une modalité du Bien sous la

---

<sup>19</sup> On peut toutefois proposer d'emblée que cette structure n'est pas étrangère à la manifestation courante du discours public dans les démocraties contemporaines, où les représentants se disputent l'allégeance d'une « audience » large, d'un public qui écoute plus qu'il ne discute.



catégorie du temps (e.g. saisir l'opportunité) (*EN*. I, 4, 1096a26 ; *EE*. I, 8, 1217b32) et comme situation particulière qui ne se répétera pas comme telle (*Rhet*. I, 7, 1365a20). Le *kairos* renvoie donc à un certain infléchissement de la situation qui « impose sa propre norme » (Rodrigo et Tordesillas 1993, 405). C'est ainsi qu'Aristote utilise ce concept dans l'exemple d'un capitaine qui prend la décision de jeter sa cargaison par-dessus bord afin d'empêcher un navire de couler (*EN*. III, 1, 1110a-15). Le *kairos* peut donc rendre relatif un principe absolu (e.g. un bon capitaine conserve toujours sa cargaison). Et c'est aussi pourquoi il peut faire l'objet d'un usage sophistique. Nous retrouvons alors le problème initial de l'aspect sophistique de la rhétorique politique, auquel les mêmes solutions s'appliquent.

L'exemple du capitaine renvoie également à l'autorité nécessaire à la saisie du *kairos*. En politique, ce sera alors au gouvernement de lier de façon heureuse l'opportunité, qui est le « critère fondamental de la délibération » (Arnhart 1981, 72) et la bonne orientation du discours et de l'action. Ce sont en effet les gouvernants qui tranchent et il leur revient donc d'être sensibles au *kairos*. La contingence des affaires humaines demande une capacité et une volonté de juger et de discriminer, de produire un choix délibéré qui s'expose aux blâmes et aux louanges. En ce sens, la sensibilité au *kairos*, lorsqu'elle mène à l'action, favorise davantage le jugement public qu'une tentative d'occulter ce *kairos* à l'aide d'un discours abstrait. Sans cette prise en compte de la contingence et de l'opportunité, toute démarche, théorique ou pratique, de « conversation civique » conçue seulement comme un exercice dialectique se condamnera effectivement à l'abstraction. Ce faisant, les approches qui adoptent ce point de vue se transforment en fait en théories *critiques*, à partir d'un idéal communicationnel qui pourrait s'actualiser dans toutes les institutions de la vie humaine, mais ne peuvent expliquer le rapport

du discours politique à la forme de gouvernement, soit le régime politique qui, comme nous le verrons à l'instant, est un élément décisif de la rhétorique délibérative.

La solution d'Aristote nous semble plus convaincante et consiste à accepter le commandement propre au *kairos* et à offrir une théorie institutionnelle de la délibération et de la décision répondant à la nécessité d'*agir* en fonction des circonstances changeantes, bref une philosophie politique. Pour Aristote, le conseil (rechercher ou éviter quelque chose) prend sa forme la plus élevée dans la législation, qui est un des sujets principaux de la rhétorique délibérative (*Rhet.* I, 4, 1359b) et même le plus englobant et exhaustif, puisqu'il concerne la fin de l'activité humaine, le bien-vivre (Arnhart 1981, 57).

C'est pourquoi, selon Aristote, il faut assurer la primauté du discours délibératif ou politique sur les autres, notamment sur la rhétorique judiciaire (*Rhet.* I, 1, 1354b). En effet, « le discours politique est moins capable de ruser que le discours judiciaire » (*Rhet.* I, 1, 1354b), puisqu'il concerne des choses susceptibles d'intéresser un grand nombre de personnes, comme la loi. Il sera alors plus facile de discerner si les propos de l'orateur répondent à la réalité, puisque cette réalité est partagée par ceux qui jugent et délibèrent. Pour ce faire, il est important pour Aristote que la délibération politique se conduise en présence des citoyens. Cela motive les orateurs à discuter du bien commun et non de leur bien personnel, puisque leurs discours est soumis au regard des autres et à l'opinion partagée : aller à l'encontre de ce qui est réputable (*endoxa*) implique le risque d'une perte réputation et de la honte<sup>20</sup> (*Rhet.* II, 6, 1384a ; Nieuwenburg 2004).

---

<sup>20</sup> « Avec ses pairs, on rivalise sur le terrain des honneurs ; on se soucie de l'avis des gens sensés, dans l'idée qu'ils sont ouverts à la vérité [...]. On a plus honte de ce qui se fait sous leurs yeux, de manière ouverte [...]. » (*Rhet.* II,

À cet égard, la connaissance des lois qui expriment le caractère de chaque régime et donc ses « opinions réputables » est « le point essentiel et décisif entre tous, quant à la capacité de persuader et de bien conseiller » (*Rhet.* I, 8, 1365b). Le régime politique, en tranchant la question pratique par excellence, celle de la justice, donne en quelque sorte des principes en fonction desquels la délibération doit s'exercer, tout comme l'agent individuel a besoin « d'hypothèses », sous la forme de conceptions générales du bien, qui puissent motiver sa recherche pratique. De cette façon, le régime politique, pour Aristote, est l'élément qui regroupe les trois types de preuve, puisqu'il détermine les prémisses de l'argument, l'autorité reconnue et les dispositions éthiques de l'audience.

Nous voyons donc toute l'importance des institutions politiques pour la conduite de la délibération. C'est la nature de ces institutions qu'il faut maintenant examiner. En effet, outre la question de savoir *comment* délibérer, il faut également déterminer *qui* délibère.

### 1.3. *Les institutions de la délibération et la fonction du citoyen*

Nous avons vu qu'Aristote considère le régime politique comme un élément essentiel, voire le plus essentiel, de la délibération et conséquemment de la rhétorique. Le régime en lui-même est une certaine incarnation de la rationalité pratique au niveau collectif. Puisqu'il se définit par la loi et que la loi désigne un bien (ou un mal), alors le régime donne également une fin générale au raisonnement pratique collectif et individuel : « il ne faut pas laisser dans l'ombre la fin que

---

6, 1384a). Et aussi Arnhart (1981, 71) : « [...] this remark suggests that the considerations governing men's public appearances are in some sense closer to the truth than the desires that rule men's actions when they are unseen. As members of communities, men approach the truth more closely than they do as individuals. As individuals, ordinary men often allow their judgements to be distorted by their appetites ; but as members of communities, they make judgments that manifest a sense of justice. »

viser chaque forme de gouvernement : car c'est la fin qui fait la préférence du choix. La fin que vise la démocratie, c'est la liberté, l'oligarchie, c'est l'argent, l'aristocratie vise l'éducation et les institutions, et la tyrannie vise à se protéger elle-même (*Rhet. I, 8, 1366a*). En plus de la promotion d'une fin, différents régimes impliquent également différentes façons de prendre les moyens pour réaliser la fin, c'est-à-dire d'assurer le gouvernement à travers différentes charges publiques (*arkhai*). Ainsi, dans la démocratie athénienne, c'est le tirage au sort qui préside à la distribution des magistratures (*Rhet. I, 8, 11365b*), bien que plusieurs charges soient également électives (*CA. 61 ; Manin 2012*).

Collectivement, c'est la délibération qui donnera du mouvement à ce dispositif propre à un régime, puisque la délibération est pour Aristote une *fonction* de gouvernement, dont l'activité est propre à causer un changement. Comme nous le savons, c'est à partir de cette activité qu'il définit la citoyenneté : « Un citoyen au sens absolu ne se définit par aucun autre caractère plus adéquat que par la participation aux fonctions judiciaires et aux fonctions publiques en général » (*Pol. III, 1, 1275a22*). Et parmi les fonctions publiques assurées par les citoyens, « la fonction délibérative est une des plus importantes » (*Pol. IV, 4, 1291a25 sq*). Or si tous les citoyens *peuvent* prendre part aux fonctions politiques de la cité, tous ne le font pas *en même temps*. En effet, en démocratie, les citoyens gouvernent et sont gouvernés à tour de rôle<sup>21</sup>. Précisons ce rapport entre gouvernants et gouvernés.

---

<sup>21</sup> Et, pour Aristote, ce sont idéalement les mêmes, c'est-à-dire que les citoyens ayant atteint un âge mûr devront gouverner alors que les plus jeunes seront gouvernés, et ainsi de suite selon les générations qui se succèdent. Cf. *Pol. VII, 14*). Mais c'est la distinction elle-même entre gouvernants et gouvernés qui nous intéressera ici, plus que ses différentes modalités.

D'abord, cette distinction ne va pas à l'encontre de l'autorité souveraine de l'Assemblée des citoyens, propre au régime démocratique (*Pol.* III, 1, 1275a25 *sq.*). Cette autorité confère en fait aux citoyens en position de subordination une certaine charge « indéterminée », qui consistera principalement à juger les décisions des magistrats. Ensuite, Aristote insiste sur l'importance de mélanger le peuple (la masse des citoyens) avec les notables au sein des charges délibératives (*Pol.* IV, 14, 1298b20), puisque chacun possède un titre légitime à gouverner (*Pol.* III, 14). Finalement, le rapport entre gouvernants et gouvernés n'en est pas un pour Aristote de domination, comme le maître domine l'esclave et la raison domine le corps, mais d'une sorte différente, qui est similaire à l'autorité de l'intelligence sur le désir (*Pol.* I, 5, 1254b2), c'est-à-dire une relation de *persuasion*.

En ce sens, c'est bien la délibération comme exercice de la raison qui permet le gouvernement d'hommes libres, c'est-à-dire une autorité qui est politique et non tyrannique. Tout comme dans le raisonnement individuel où la délibération dirige le désir vers quelque chose qui lui semble effectivement bon, la partie délibérative et dirigeante de la cité, en donnant des *raisons* d'agir, comprises au sens rhétorique, guide le peuple assemblé vers l'atteinte d'un bien. L'autorité n'est pas fondée sur la force, mais sur la persuasion. Cette activité entre les parties de la cité, prédéterminée par le régime politique et guidée par la partie commandante et délibérative, permet alors l'unité nécessaire au discours même, c'est-à-dire l'unité d'une communauté d'action qui met en commun l'atteinte des motifs naturels de l'agir humain. Ainsi, « une action appartient à la cité en tant que tout quand elle provient de citoyens engagés dans les activités de délibérer et de juger que demandent leurs fonctions (définies et indéfinies). C'est

en ce sens que la délibération est centrale pour l'agentialité politique »\* (Garsten 2013, 333). La seule façon pour une communauté d'agir sur elle-même, c'est-à-dire de s'autogouverner, est de produire non pas seulement un mouvement transitif entre l'intérieur et l'extérieur, mais un mouvement immanent à ses différentes parties, soit la clarification des biens internes à la communauté par la parole qui oriente le désir.

La délibération des gouvernants est donc le principe d'une action partagée par la communauté politique. Comment s'effectue exactement le « partage » de cette action ? Il passe justement par la nature du principe que constitue la délibération politique comprise au sens *du* rhétorique. Nous avons vu que la délibération vise un bien qui puisse s'actualiser dans le contexte particulier d'une communauté politique, c'est-à-dire une certaine finalité. Nous avons mentionné également que le bien, compris ainsi, devait s'incarner concrètement dans un choix pratique, lequel peut prendre différentes formes selon les circonstances particulières, tant qu'il est conséquent avec la finalité visée.

C'est ainsi que « l'action commune » peut incarner le même principe à travers différents agents et, pour reprendre l'expression de Vincent Descombes, à des niveaux différents d'une « échelle des degrés de l'agir ». La causalité d'un principe final et désiré n'est pas mécanique ni linéaire, mais téléologique, en ce sens où les moyens choisis constituent eux-mêmes la fin en l'actualisant concrètement. De ce fait, la réalisation du principe peut se faire selon la

---

\* *Notre traduction.* « [...] an action belongs to the city as a whole when it emerges from citizens engaging in the activities of deliberating and judging called for by their (indefinite and definite) offices. This is the sense in which deliberation is central to political agency. »

contribution d'une pluralité d'agents qui ont leurs opérations propres<sup>22</sup>. Tous les agents de cette action partagée peuvent alors intégrer et modifier le principe qui était leur point de départ, comme un agent individuel modifie sa fin à travers sa délibération et son action (cf. §1.1.3).

C'est ainsi que selon Aristote, le principe suprême de l'action d'une cité est la loi, qui constitue le résultat de l'opération propre des gouvernants<sup>23</sup>, et qui deviendra le principe des exécutants, dont l'opération propre est de décréter, pour ensuite servir de point de départ de la délibération des citoyens. Autrement dit, la loi du régime est la règle d'action des citoyens, l'*orthos logos* qui guide le choix des moyens. Il ne faut donc pas établir une distinction trop stricte entre l'excellence des législateurs, des exécutants et des citoyens. En effet, tout comme ces derniers doivent avoir une certaine compréhension de la loi pour pouvoir bien l'appliquer ou lui obéir en toute liberté, le bon législateur doit posséder une certaine connaissance du particulier. De ce fait, « le véritable politique est ensemble celui qui peut faire les lois justes et celui qui peut décréter et agir justement » (Bodéüs 2004, 317-318, n. 1). Le bon citoyen, en tant qu'agent immédiat, est donc aussi celui qui comprend la loi, peut bien l'appliquer, et ceci en ayant intégré le principe, c'est-à-dire en agissant en vue de celui-ci. Tous doivent alors posséder une forme de prudence<sup>24</sup>, c'est-à-dire de sagesse pratique. Il y aurait seulement une différence dans le degré d'universalité de leur délibération propre.

---

<sup>22</sup> Sur la causalité téléologique, cf. notamment Paul Ricoeur. 1986. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Éditions du Seuil, ainsi que Charles Taylor .1964. *The Explanation of Behaviour*. Londres : Routledge and Kegan Paul.

<sup>23</sup> À laquelle prend part l'autorité souveraine de l'Assemblée des citoyens, mais ce sont les gouvernants qui sont la « partie directrice » qui choisit. Rappelons-nous que « chacun cesse de rechercher comment il agira quand il a ramené à lui-même le principe de son acte, et à la partie directrice de lui-même, car c'est cette partie qui choisit. » (*EN*. III, 1113a5 *sq*),

<sup>24</sup> « De la prudence appliquée à la cité, une première espèce, en tant qu'elle a sous sa dépendance toutes les autres, est législative ; l'autre espèce, en tant que portant sur les choses particulières, reçoit le nom, qui lui est d'ailleurs

Alors que nous avons examiné dans la section précédente l'aspect « épistémique » de la délibération comprise selon une approche aristotélicienne, nous sommes maintenant en mesure de résumer l'aspect « éthique ». D'abord, il est clair que le lien entre délibération politique et démocratie est moins fort chez Aristote que dans les théories contemporaines. Celui-ci vise en effet plus la rectitude du discours, selon le bien humain, que la participation effective du grand nombre. Autrement dit, la fonction politique de délibérer n'est pas un travail de légitimation, elle fait plutôt partie du rôle du citoyen et constitue donc davantage en un devoir. Toutefois, il serait faux d'affirmer qu'Aristote ne considère pas la prétention légitime du peuple à prendre part aux délibérations, cette participation étant même pour lui constitutive de la visée épistémique, comme elle est pour les théories de la démocratie délibérative.

Il est en effet manifeste qu'Aristote ait considéré d'un meilleur œil la participation « du grand nombre » aux décisions politiques que son maître Platon. Dans sa *Politique*, il fait valoir plusieurs arguments favorables à une certaine forme de démocratie, notamment celui que le jugement de la multitude peut être supérieur à celui du petit nombre, puisque chacun y apporte un peu de sagesse pratique (*Pol.* III, 11, 1281a40 *sq.*). Cette rectitude de jugement est également due au fait que le peuple, constituant le plus grand nombre d'habitants, saura juger de ce qui le concerne. En effet, est aussi bon juge de la qualité d'une maison celui qui y habite que celui qui est disposé à la construire (*Pol.* III, 11, 1281a19-20). Et comme c'est la vertu des citoyens qui fait la vertu de l'État, il faut que tous puissent devenir vertueux par une certaine participation aux affaires politiques qui exercera leur jugement (*Pol.* VII, 9, 1329a22, 13, 1332a30-35).

---

commun avec la précédente, de politique » (*EN.* VI, 8, 1141b21 *sq.*). Aristote ajoutera ensuite à cette liste la prudence qui concerne la vie domestique.



Toutefois, cette capacité de la multitude à bien délibérer doit pour Aristote être actualisée au sein de plusieurs institutions, qui confèrent aux citoyens des fonctions propres. Cet arrangement institutionnel doit être varié afin d'éviter la délibération en « comité plénier » (Wilson 2011, 269), ce qui caractériserait pour Aristote la pire forme de démocratie, soit une tyrannie de la majorité. Bref, le potentiel épistémique de la démocratie est assuré par des limitations structurelles à la discussion publique plus que par des limitations normatives (Yack 2006, 423), à la différence de certaines approches de la démocratie délibérative<sup>25</sup>.

Ces considérations nous montrent encore une fois l'importance de l'identification de certains biens internes à une pratique, ici la participation et la persuasion légitimes, qui sont constitutifs du bien externe, soit dans le cas présent la validité du jugement et le bien de la communauté. Il faut toutefois selon Aristote toujours garder en vue le bien externe, qui est la raison d'être de la pratique en question. Il y a donc une exigence de délibérer en vue du bien commun de la communauté politique. Sans cette orientation de la délibération, le choix d'action qui en découlera ne pourra être attribué à la cité en entier (Garsten 2013). En effet, nous savons que la délibération, en tant qu'elle mène vers un choix réfléchi, rend l'action plus imputable à l'agent. Or si une action politique a été causée par un individu ou un groupe d'individus ayant délibéré en vue de leur bien personnel et non en vue du bien commun, les conséquences leur en seront imputables. Ceux qui ne veulent pas entrer dans une délibération commune ne visent pas le bien commun, car ils ne se soumettent pas au jugement public et à la situation éthique que cet exercice implique, qui implique notamment les sentiments de confiance et de honte.

---

<sup>25</sup> Telle que l'« éthique de la discussion » d'Habermas où la délibération est soumise à des critères communicationnels.

Nous pouvons voir que le but de la délibération selon Aristote est davantage le mouvement interne de la cité, qui consiste à fonder et conserver dans le travail rhétorique du *logos* l'unité de la communauté, que la convergence des préférences, comme cela peut l'être pour certains théoriciens de la démocratie délibérative. Aristote ne veut pas « homogénéiser » les points de vue, mais harmoniser par la médiation du régime politique ses différentes parties distinctes (et constitutives) qui ont toutes une prétention valable à s'imposer au tout qu'est la cité (*Pol.* III, 14 ; II, 1261a20-25). D'ailleurs, que la discussion produise nécessairement une convergence des préférences est une position qui a été mise en doute par plusieurs travaux empiriques<sup>26</sup>.

Aristote nous montre plutôt une alternative pour la production d'une action commune par la délibération, et ce malgré les conflits et la diversité des biens présents dans la cité : il faut que les citoyens puissent s'identifier à la communauté dans un processus de mise en commun des motifs de l'action. En effet, si la fonction du citoyen est de prendre part aux institutions délibératives et judiciaires, elle est aussi « d'assurer le salut de la communauté » (*Pol.* III, 4, 1276b25 *sq*) et donc la continuité de son existence qui dépend de certains biens internes. L'activité d'une telle communauté permet alors, pour reprendre les mots de MacIntyre, « un mode public commun pour représenter le conflit politique » (MacIntyre 2013a, 136). Pour MacIntyre, qui commente par cette phrase la démocratie athénienne, la prémisse de cette représentation du conflit est l'unité des penchants et des biens humains au sein de la cité. Cette unité est, pour MacIntyre, aussi entretenue par le travail rhétorique d'un *logos* partagé : les

---

<sup>26</sup> Cf. notamment Cass Sunstein. 2006. *Infotopia : How Many Minds Produce Knowledge*. New York : Oxford University Press. ; James Surowiecki. 2005. *The Wisdom of Crowds*. New York : Doubleday ; Lynn M. Sanders. 1997. « Against Deliberation », *Political Theory* 25 (3) : 347.

différentes dimensions de la parole – politique, dramatique et philosophique – s’affectent et se nourrissent dans le cadre d’un souci pour la critique et l’amélioration de l’ordre commun (MacIntyre 2013a, 135-156). Or, ajoute-t-il, appliquant la réflexion à la modernité occidentale, « il sera important de voir comment ces possibilités se sont fermées à nous » (MacIntyre 2013a, 136). La cité n’étant plus le cadre politique des sociétés modernes, la délibération collective peut-elle encore susciter ce travail rhétorique de la raison, qui lui donnait son effectivité en liant étroitement fins et moyens ? La démocratie moderne peut-elle s’émanciper d’une forme de vie politique particulière dans la recherche et l’actualisation de ses principes ? Le chapitre suivant visera à donner des pistes de réponse à ces questions.

## **CHAPITRE 2 – LA DÉLIBÉRATION SANS FORME POLITIQUE : CRITIQUE DE L'ABSTRACTION**

À travers une analyse aristotélicienne, nous avons pu mettre de l'avant trois moments principaux de la délibération comme exercice de la rationalité pratique, individuelle et collective. D'abord, celle-ci trouve son point de départ dans certaines conceptions du bien qui forment des principes lorsqu'ils sont souhaités, désirés. La délibération permettra alors d'actualiser ces biens à travers un exercice d'identification et d'approfondissement des fins au sein de situations particulières, qui se terminera par un choix délibéré (e.g. une décision politique). Ce choix motivera à son tour des actions concrètes, qui sont reliées au principe initial par une causalité téléologique. D'autre part, nous avons identifié une distinction « méthodologique » entre biens/fins externes et biens/fins internes, qui permet de mieux comprendre la relation entre l'aspect épistémique de la délibération et son aspect éthique, entre validité et facticité, cette dernière étant constitutive de la première à travers le discours rhétorique. Finalement, le facteur principal d'une analyse politique de la délibération est apparu être le régime politique, qui permet le mouvement interne de la cité par un commandement légitime puisqu'issu de principes « réputables » et ouvert à la révision notamment grâce à une alternance entre gouvernants et gouvernés.

Ces analyses sont-elles encore pertinentes pour une étude de la délibération en régime contemporain de démocratie représentative ? N'y a-t-il pas d'importantes différences entre la cité grecque qui est le cadre d'analyse d'Aristote et les « États-nations » modernes ? Par exemple, il n'est plus justifiable aujourd'hui, en Occident du moins, de concevoir, comme le faisait Aristote, une partie de la population comme de simples instruments, telle que les esclaves

et les laboureurs (*Pol.* VII, 8, 1328a20), ou alors comme une classe plus basse, comme les femmes et les artisans. En effet, au fondement de la construction de l'État moderne se trouve une nouvelle conception de l'être humain<sup>27</sup>, qui apparaît notoirement dans les théories contractualistes de Thomas Hobbes et de John Locke, celle d'un individu jouissant de la liberté d'un « état de nature » qui précède la société civile. Nous le savons, cet individu est alors conçu comme titulaire de droits naturels, et ce avant toute institution civile. Puisque la liberté individuelle précède la loi, il faut que cette dernière fasse l'objet d'un consentement initial pour avoir autorité. Ainsi, la souveraineté politique ne résidera plus dans un pouvoir de droit divin ni dans celui de l'hérédité et de la tradition, mais sera détenue par les individus assemblés qui forment le peuple ou la nation. L'État moderne devient alors le lieu de la représentation de cette souveraineté, dont la puissance est à la fois assurée et limitée par les droits individuels qui le précèdent.

C'est dans ce contexte intellectuel et politique spécifiquement « moderne » que le concept de légitimité fait son apparition (Goyard-Fabre 2003). En effet, ni le vocable ni l'idée de légitimité n'appartenaient à l'horizon politique des Grecs (Goyard-Fabre 2003, 388). Dans la modernité occidentale, la légitimité du pouvoir s'incarnera de plus en plus dans le droit positif, c'est-à-dire le droit promulgué par l'autorité politique désignée par le peuple souverain. Bref, comme l'affirme Simone Goyard-Fabre, un point de non-retour est atteint à la suite des courants contractualistes et « la rationalisation de l'idée de légitimité doit l'apparenter aux racines démocratiques de l'autorité civile en laquelle s'exprime la 'volonté générale' » (2003, 389).

---

<sup>27</sup> Bien sûr, l'anthropologie moderne des Lumières hérite d'un long développement politique, philosophique et religieux, que nous ne pouvons ici expliciter.

La légitimité de l'idée démocratique moderne est alors intimement lié au droit politique : la puissance souveraine provient du peuple, constitué d'individus titulaires de droits fondamentaux, dont celui de prendre part au gouvernement. La démocratie moderne se définit alors par une aporie, aussi féconde puisse-t-elle avoir été : la légitimité des lois politiques est garantie par le régime démocratique ; or ce même régime implique en principe le libre choix des sources de la légitimité. Cette difficulté autant pratique que théorique a provoqué une certaine « crise de légitimation », comprise seulement comme une nécessité nouvelle d'assurer l'acceptation des normes communes au-delà de l'état de faits des sociétés (Tenzer 1994, 174-5).

À partir de ces tensions internes, la démocratie moderne connaîtra des mutations dans sa conception de la légitimité : celle-ci ne sera plus comprise à partir des institutions sociales et politiques communes mais comme autoinstitution de la société par elle-même, ce qui implique le « partage de l'autonomie » en permettant à tous de choisir les normes collectives (Bernardi 2003, 53-4). Dès lors, comme l'affirme Simone Goyard-Fabre (2003), « la question de la légitimation du pouvoir a supplanté le problème de sa légitimité » (2003, 392). En effet, les institutions ne détenant plus un capital de légitimité suffisant, celle-ci se déplacera dans la procédure démocratique que permettent ces institutions, ce qui aura pour conséquence d'instaurer « un rapport permanent, direct ou indirect, entre gouvernants et gouvernés, ceux-ci voulant trouver en ceux-là la réponse à leurs demandes et la satisfaction de leurs attentes » (2003, 392), une analyse partagée également par Tenzer (1994, 180-184). Cette nouvelle forme de l'action politique nécessite que la légitimité devienne un principe *a priori* plus qu'un principe contextuel. Bref, alors que la modernité fondait la légitimité du droit sur le fait démocratique, la modernité avancée déplace la légitimité dans la forme sans le fait et donc dans la procédure. Il

convient alors de se demander si le concept de légitimité, qui permet une décision politique non-dominatrice, si l'on peut dire, est réellement valide *a priori*, c'est-à-dire au-delà de toute forme de vie commune. Or cet *a priori* modifie moins la décision politique que la question pratique initiale. Comme l'écrit Manent (2007c, 394), cette dernière est alors moins « Que faire ? » que « Qui suis-je comme sujet d'une action possible ? ». Autrement dit, la délibération serait moins directement pratique, elle inclurait un premier moment « théorique » où l'agent fait valoir son statut de sujet autonome qui lui donne un droit au consentement.

Dans ce chapitre, nous voudrions en quelque sorte montrer que (pour renverser l'expression de N. Tenzer<sup>28</sup>) l'histoire des modes de légitimation est en fait l'histoire des formes politiques, et que cette dernière est aussi l'histoire de la raison pratique. Le problème se présente encore une fois comme l'occlusion de la notion de finalité, qui est également cause de l'action. Selon Bernardi (2003, 52-3), une des principales différences entre la délibération comme autogouvernement et la délibération comme autoinstitution est que la première implique une discussion sur les moyens en fonction de fins données, alors que la seconde porte également sur les fins collectives. Nous avons eu l'occasion dans le chapitre précédent de présenter la relation entre fins et moyens telle que la comprenait Aristote. À l'aide de ce bagage théorique, nous pourrions maintenant montrer les limites de la compréhension de la délibération comme autoinstitution. Pour aborder cet enjeu, il nous faudra avoir également recours à des auteurs aristotéliens contemporains, principalement Alasdair MacIntyre et Pierre Manent. Ceux-ci ont bien montré comment l'exercice d'autoinstitution requiert une abstraction de la raison pratique qui appauvrit l'action, ce qui a pour effet, paradoxalement, de rendre difficile ce même objectif

---

<sup>28</sup> « L'histoire des formes politiques est l'histoire des modes de légitimation » (Tenzer 1994, 164).

d'autoinstitution. Une des preuves que nous voudrions avancer à ce propos est que l'abstraction propre à une raison pratique qui se veut davantage « formelle » et donc universelle tend dans les faits à une raison pratique technique et particulière. Et la cause de cette limitation tient justement dans le fait que la position moderne qui situe la normativité dans les fins occulte justement la rationalité de la prise des moyens ainsi que leur rapport ontologique aux fins. La conséquence est une difficulté à traiter en commun le conflit politique. Bref, il est crédible d'analyser la délibération démocratique actuelle comme étant en fonction d'un *objectif* d'autoinstitution de la société, à l'aide de la discussion sur les fins, mais la thèse ici défendue affirme plutôt que cette autoinstitution est impossible et que tenter sa réalisation ne peut que faire obstacle à la délibération comme autogouvernement, qui seule permet le libre choix des règles communes de l'action.

La section suivante aura pour but d'exposer la nature de cette raison pratique abstraite ou « théorique » voulant garantir et consolider l'aspect démocratique des sociétés contemporaines. Nous verrons comment elle s'incarne dans un certain discours des droits de l'homme et comment l'abstraction d'une forme de vie commune peut avoir des conséquences importantes pour la capacité des démocraties à se gouverner elle-même, que nous examinerons avec les exemples du marché et de la « gouvernance ».

### 2.1. Raison universelle et choix délibéré

Afin d'examiner la nature d'un raisonnement universel qui se voudrait pratique, prenons l'exemple de quelques aspects du procéduralisme épistémique d'Habermas, qui permet de bien rendre compte de l'idée d'autoinstitution de la société par la délibération. Selon ce dernier, afin de délibérer rationnellement sur des normes, il faut d'abord que la communication intègre un



principe d'universalisation (« principe U »), qui veut que « les conséquences et les effets secondaires qui d'une manière prévisible découlent d'une observation universelle de la norme dans l'intention de satisfaire l'intérêt de tout un chacun peuvent être acceptés sans contrainte par tous » (Habermas 1999, 86-87). Notons qu'Habermas compare alors la communauté qui adopte un tel principe à une communauté scientifique de recherche de la vérité, dont l'existence nécessite des « attitudes performatives » telles que la bonne foi ou la reconnaissance de la compétence (Habermas 1999, 108). Ce qui s'en suit est alors la nécessité d'inférer un principe éthique, le « principe D », selon lequel « ne peuvent prétendre à la validité que les normes qui sont acceptées (ou pourraient l'être) par toutes les personnes concernées en tant qu'elles participent à une discussion pratique » (Habermas 1999, 114).

Pour le résumer d'une façon schématique, la discussion politique servirait selon cette approche à *construire* (d'où la critique du monologisme kantien) une prémisse majeure qui pourrait être consentie par tous. Vu les intérêts divergents, la norme construite devra être assez universelle et assez abstraite pour atteindre cet objectif et conséquemment les participants à la discussion devront mettre de côté leurs désirs et leurs intérêts particuliers. La prémisse mineure, pour sa part, consistera en l'application de la norme universelle à un cas particulier. Par exemple, conférer tel droit social universel à tel groupe particulier de telle société.

Or, à cette étape, la délibération est exclue. En effet, délibérer reviendrait ici, comme l'exprime Descombes (2007, 126), « à changer une valeur intrinsèque (faire l'action par devoir, par moralité) en une valeur extrinsèque [...] ». Autrement dit, si une norme apparaît universelle, il faut absolument trouver une façon de l'appliquer : elle ne peut simplement être écartée au moment de considérer la bonne politique à conduire ici et maintenant. C'est pourquoi la

conclusion d'un tel syllogisme normatif prendra la forme déontique : nous *devons* élaborer telle politique porteuse de la norme pour ce groupe. Refuser cet impératif reviendrait alors à priver un individu ou un groupe d'un attribut qui lui revienne de droit, vu leur participation à l'universalité de la norme en question.

Nous pouvons remarquer d'emblée la différence qui existe entre le principe pratique procéduraliste et le principe pratique aristotélécien. Au sein de la pratique, un principe général demeure pour Aristote une hypothèse pour autant qu'il n'a pas été délibéré et spécifié (et peut-être écarté) au sein d'une situation particulière. Il ne s'agit donc pas de la simple *application* d'une idée ou d'un bien. Cela tient dans sa teneur téléologique : un principe pratique affirme un bien avant d'affirmer un rapport entre des personnes. Pour sa part, le principe déontologique vise à recommander telle norme universelle qu'il s'agirait d'appliquer à une situation particulière. Il s'agit dans ce cas de constituer « une filière universelle des normes particulières de l'agir », pour reprendre une expression originale de Charles De Koninck (2015b, 218), et donc à vouloir échapper à la contingence des situations humaines, ainsi qu'à la particularité de la personne ou du groupe qui agit. Le problème est que « le fruit d'un raisonnement à partir de la seule loi ne pourrait être qu'une conclusion générale relevant de la science pratique » (De Koninck 2015b, 218). Le procéduralisme épistémique fait donc fi de la distinction entre rationalité pratique et science pratique, entre raison pratique universelle et raison pratique particulière (cf. §1.1.2)<sup>29</sup>. La conséquence de cette conception est que, au moment de l'action,

---

<sup>29</sup> Thomas d'Aquin résume ainsi la différence de causalité entre la raison universelle et la raison particulière : « [La raison pratique universelle] meut comme cause première et en repos, la particulière, elle, comme cause prochaine et d'une certaine manière appliquée au mouvement : car les actes et les mouvements prennent place au sein d'objets particuliers [...] ». *Commentaire du Traité de l'âme d'Aristote*, trad. J.-M. Vernier. Paris: Vrin, p. 403. Cf. aussi Descombes (2007, 113) : « Le raisonnement déontologique qui conclut que le sujet est soumis à telle ou telle obligation est en réalité un raisonnement théorique qui se trouve porter sur une matière pratique ».

une telle norme est d'abord négative, elle restreint le problème pratique, mais ne donne pas de directives positives pour une action à faire *hic et nunc* (Anscombe 2002; Descombes 2007).

La raison de cette difficulté tient dans une conception logique, et donc théorique, de l'universalité (*tous* doivent accepter la norme) qui s'appuie sur la raison scientifique. En effet, l'universalité scientifique implique la subsomption des singuliers, c'est-à-dire des individus, sous une espèce. Par exemple, le concept de cheval est, en tant qu'espèce, une abstraction de cas singuliers. Il peut ensuite être appliqué à un cas nouveau, *ce cheval-ci*, et ce à tort ou à raison. La validité de l'universel logique tient alors dans sa possibilité à être prédiqué de tous les individus concernés. On ne pourrait pas décider, en voyant *tel* cheval, de lui refuser le titre de cheval simplement parce qu'il ne nous convient pas dans la situation présente d'avoir affaire à un cheval. Un principe moral universel obéit alors à la même structure : il fait abstraction des caractéristiques particulières des individus afin de fonder à partir de l'universalité de l'espèce (l'humanité) une norme qui se prédiquerait de chaque individu.

Ainsi, la validité d'une norme universelle ou procédurale dépend de son application dans un grand nombre de cas effectifs et dans tous les cas potentiels, alors que la norme comprise prudemment est applicable dans un grand nombre de cas *parce qu'elle est valide*. Celle-là n'admet pas de dérogation tandis que celle-ci admet non seulement la dérogation, mais sa souplesse produit justement le respect qu'on peut en avoir. En effet, d'un point de vue aristotélicien, un principe est d'autant plus solide que la diversité de ses possibilités d'application *et* de non-application ne compromet pas dans la pratique sa validité. La raison en est que, contrairement à une théorie procédurale ou intersubjective, l'essence de ce qui fait

autorité, la légitimité, réside d'un point de vue aristotélicien à l'extérieur de la volonté qui veut l'appliquer.

Par exemple<sup>30</sup>, tous (ou presque) s'accordent aujourd'hui pour affirmer que le vote électoral est une pratique bonne, et même que l'action de se rendre aux urnes est un devoir. Or la théorie procéduraliste forte ne peut rendre compte du fait que malgré un nombre important d'abstentions à chaque élection, le vote conserve sa validité et est toujours une action encouragée. Le vote n'est donc pas un devoir parce que tous s'y sentent soumis et y consentent, mais parce qu'il est l'attribut du citoyen en régime démocratique. Le vote est un principe universel seulement dans la mesure où il est lié à une fonction particulière (i.e. citoyen de tel État) qui se rencontre, sous diverses formes, au sein de toutes ou de la plupart des communautés politiques. Nous retrouvons ici l'importance des caractéristiques fonctionnelles de la vie en commun, et plus largement de l'action (cf. §1.2), qui permettent d'identifier des fins externes et des principes inhérents à l'actualisation de celles-ci. Ainsi, le citoyen, en tant que citoyen, *doit* voter, mais ce devoir n'a pas la rigidité d'un impératif catégorique<sup>31</sup>, il est un moyen en fin d'une fin, adapté aux circonstances, et donc un moyen qui *constitue* la fin, dans ce cas-ci l'existence même d'un régime démocratique représentatif.

C'est que, comme le souligne Alasdair MacIntyre (2013a, 68), une « propriété d'universalisation » fait défaut aux « revendications sur la possession, le besoin ou le désir d'un bien, même si c'est un bien universellement nécessaire au même titre que les revendications de

---

<sup>30</sup> Nous empruntons ici un exemple donné par Pierre Manent lors de son séminaire 2012-2013 à l'EHESS.

<sup>31</sup> Sur cette différence entre l'utilisation du verbe devoir dans la moralité universaliste et dans l'éthique aristotélicienne, on se rapportera notamment à Elizabeth Anscombe. 1958. « Modern moral philosophy », *Philosophy* 33 (124) : 1-19.

droits ». Ce qui distingue les premières des secondes, ajoute-t-il, est le fait qu'elles présupposent « l'existence d'un ensemble de règles socialement établies ». Afin de clarifier les considérations précédentes, examinons alors cette propriété d'universalisation des droits individuels, une notion qui serait aujourd'hui « la référence politique et morale commune en Occident » (Manent 2001, 163).

### 2.1.1. Les droits individuels et la nature du conflit politique

Comme nous l'avons mentionné, cette propriété d'universalisation tient d'abord dans le fait qu'ils sont attribués à chaque individu, en fonction de son appartenance à l'espèce humaine<sup>32</sup>. Cette attribution ne se fait donc pas selon un contexte social ou une fonction propre à l'individu. Ne s'inscrivant plus dans une finalité générale et partagée, les droits deviennent alors des principes *moraux* (Chevrier 2011, 319), au sens déontologique, c'est-à-dire des principes inconditionnels qui se situent hors de la pratique elle-même, en tant que biens externes à atteindre. La légitimité des normes n'est plus assurée par le droit, le droit devient lui-même la légitimité. C'est ainsi que selon Manent (2001, 289), « au souverain qui dit le droit succède ou veut succéder le droit souverain » au sein des régimes démocratiques qui intègrent cette compréhension des droits individuels. Dans cette perspective, la légitimité devient processus de légitimation qui provoque une extension indéfinie du droit (Manent 2001, 179). Or ce développement implique alors une hausse du caractère adversarial de la politique, un

---

<sup>32</sup>Par exemple, l'article premier de la *Déclaration universelle des droits de l'homme de l'Organisation des Nations-Unies* se lit comme suit : « Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité. »

changement qui s'incarne notamment dans l'autorité grandissante des cours de justice au détriment de celle des parlements<sup>33</sup>.

Rappelons ici la critique que fit Aristote de la rhétorique judiciaire, en ajoutant que celle-ci émana d'un contexte où les tribunaux de justice gagnaient en pouvoir à Athènes (Garsten 2006, 120). Aristote critiqua alors l'usage sophistique de la rhétorique qui se déployait dans le cadre judiciaire et qui consistait à « parler hors de la question » (*Rhet.* I, 1, 1354b). Selon lui, les rhéteurs sophistiques visaient à l'aide de sentiments et de faits étrangers au cas particulier à influencer ceux qui jugent (Garsten 2006, 123-4). Cela était possible notamment du fait que les litiges étaient moins exposés au jugement public, le cas en question n'intéressant pas directement la communauté ni les juges eux-mêmes. La rhétorique se transformait alors en performance technique où il s'agit seulement de produire un résultat. C'est pourquoi la rhétorique délibérative devait pour Aristote avoir priorité sur la rhétorique judiciaire : celle-là échappe moins facilement aux exigences du bien commun et est donc davantage portée à relativiser les revendications en fonction de la diversité des biens présents dans la communauté politique, des biens qui engagent directement les citoyens.

Dès lors, comme le résume Chevrier (2011, 322),

l'emprise du droit sur la société et le politique s'accompagne de la prospérité de la dogmatique juridique et de l'absolutisation des conflits politiques et moraux qui, reconvertis, dans le langage des droits, se prêtent difficilement aux compromis. C'est la délibération politique qui se dogmatise sous l'influence de la culture des droits.

---

<sup>33</sup> Cf. Neal Tate et Torbjörn Vallinder, dir. 1995. *The global expansion of judicial power*. New York : New York University Press. Aussi, pour une étude de ce phénomène au Canada, cf. Frederick Lee Morton et Rainer Knopff. 2000. *The Charter Revolution and the Court Party*. Toronto : University of Toronto Press.

En effet, conformément à la nature *critique* d'un raisonnement pratique universel ou déontologique, le droit ainsi compris devient un rapport à soi « en tant qu'opposable à l'autre » (Manent 2007c, 395). Or cette opposition, se présentant sous une norme catégorique, n'a pas à donner de raisons proprement dites (MacIntyre 2013a, 70). Le droit ainsi compris est pour MacIntyre nécessairement incommensurable aux autres biens et revendications. Il devient ainsi un outil de protestation : « la véhémence affirmative des protestataires vient de ce que l'incommensurabilité leur interdit de gagner une *discussion*; leur suffisance indignée vient de ce que l'incommensurabilité leur interdit également de la perdre » (MacIntyre 2013a, 71). Dans ce contexte<sup>34</sup>, « l'énonciation de tout principe universel se réduit finalement à l'expression des préférences d'une volonté individuelle ; pour cette volonté, les principes n'ont et ne peuvent avoir que l'autorité qu'elle choisit de leur conférer en les adoptant » (MacIntyre 2013a, 22). Et l'expression d'une préférence particulière, *doit*, comme nous l'avons vu, être pris en compte dans un jugement pratique dont la légitimité se veut « universelle ».

Cette conception de l'agent politique et des principes de la délibération modifie alors pour MacIntyre et Manent le sens que l'on donne à la diversité des opinions et au débat politique. Elle ne serait plus celle des différents motifs d'action et de gouvernement, différents *biens* sous la forme de l'utile, du noble ou du juste, mais celle d'une valorisation personnelle de certains objectifs : des « préférences » (MacIntyre 1993) ou des « valeurs » (Manent 2007b). Pour Manent, la démocratie contemporaine se voudrait dès lors de plus en plus le « cadre formel de

---

<sup>34</sup> Qui est celui de ce que MacIntyre appelle l'« émotivisme », qui est une position philosophique qui postule que chaque énoncé évaluatif est en fait un énoncé factuel qui renvoie aux préférences personnelles du locuteur. Pour MacIntyre, l'émotivisme voit juste, non en tant que philosophie de la signification, mais en tant que sociologie contemporaine de l'usage. Une des causes de l'émotivisme serait l'abstraction des principes moraux propres aux théories des Lumières, dont la signification ne se fait plus voir dans la réalité. Pour cette discussion, cf. MacIntyre (2013a, 9-36).

toutes les expériences *possibles* » (2007b, 198. nous soulignons) et de moins en moins celui de l'expérience *réelle*. La quête d'universalité détachée du particulier conduirait alors délier la parole de l'action, à proclamer la légitimité des fins indépendamment de celle des moyens, ce qui conduirait dans les faits à « une étrange suspension de l'action » (Manent 2014b, 558). Cela conférerait à l'agent contemporain la possibilité de se poser comme sujet d'une infinité d'attributs, sans devoir justifier cette attribution dans le contexte des affaires communes, où une revendication se heurte à un ensemble d'autres biens concrets.

En effet, lorsque le principe de l'action est compris d'abord comme objet de choix, indépendamment des moyens concrets qui la constituent, la fin devient soumise à « la bigarrure de la représentation » (Manent 2014b, 6), c'est-à-dire à une diversité presque infinie. Comme le souligne Aristote, un souhait, même si rationnel, peut porter en fait sur toutes choses, même sur les choses qui ne « dépendent pas de nous » et donc qui ne sont pas objets de délibération (*EN*, III, 4, 1111b20 *sq*). C'est pourquoi le bien qui motive ce souhait est tributaire de moyens circonstanciels qui permettent sa réalisation effective. De ce fait, en conclut Manent (2014b, 554),

la diversité n'apparaît comme la modalité la plus significative du phénomène humain que si l'action humaine est regardée principalement dans ses fins déclarées au lieu d'être reconnue dans ses moyens effectifs. La diversité ne vient au premier plan que lorsque nous réduisons l'action à sa première et moindre moitié, celle qui consiste à 'poser la fin', à manifester un vœu, à produire une image.

Ainsi, une telle conception du « pluralisme », qui peut justifier une procédure de légitimation, n'apparaît que lorsque l'on comprend la vie pratique comme position de la fin, et surtout position



de la fin sans les moyens. Le pluralisme inhérent à toute société ne serait alors plus pour MacIntyre un « dialogue ordonné de points de vue croisés », mais un « mélange discordant de fragments mal assortis » (2013a, 13), c'est-à-dire des fins « posées » par chacun, qui ne nouent plus un lien à travers un but commun et qui par ce fait même ne peuvent plus fournir de véritables fins à l'agent (des motifs d'action concrète), mais seulement un argumentaire critique non falsifiable.

C'est ainsi que lorsque l'on perd de vue l'*intégration* réciproque des fins et des moyens, la vie humaine risque d'apparaître plus dans sa diversité que sa régularité, et que le débat apparaîtra comme une « guerre des dieux » sans justification possible. Car la prise en considération de cette intégration limite dans les faits la vie éthique, les motifs réels de l'action étant pour leur part « en nombre très limité » (Manent 2014b, 554). Par exemple, un discours politique qui affirmerait les valeurs de la démocratie, de l'autonomie, de la solidarité, etc. n'aurait en soi aucune teneur pratique et donc aucun contenu moral, puisqu'il lui faudrait spécifier des façons d'agir en vue de ces valeurs. Comme l'écrit Vincent Descombes, « une chose est de reconnaître une valeur en principe, une autre est de s'y conformer *ici et maintenant* » (Descombes 2013b, 128). Or leur actualisation ne peut consister simplement en une « application », non seulement parce que leur contenu n'est pas directement tangible, mais également parce qu'un bien doit parfois être laissé de côté pour en promouvoir un autre, plus adapté à la situation particulière. C'est finalement ce qu'Aristote entend par la vertu de prudence, qui est une disposition propre de l'agent avant d'être une caractéristique de l'acte<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> « L'application d'une loi doit toujours être un acte de prudence, *circa singularia contingentia*, et où le jugement dépend de la condition du désir. Nulle loi ne saurait rendre hors de propos ni la connaissance de la contingence ni

C'est pourquoi le nœud de la vie pratique est le choix des moyens plus que la position de la fin. Celui-là révélera le caractère et les intentions de l'agent et sera l'objet de la justification et du jugement. Cela est d'autant plus vrai de l'action politique, puisque « les motifs humains n'accèdent à la clarté de la connaissance que lorsqu'ils produisent une action qui s'inscrit visiblement dans l'espace public » (Manent 2014b, 6). Or les droits individuels, lorsqu'ils sont pris comme principes absolus, n'ont plus pour Manent et MacIntyre à justifier leur prétention selon différents biens assurant la bonne activité de la communauté politique, car ils ne jugent pas à proprement parler les différentes actions et leurs conséquences, ils ne peuvent que les autoriser ou les interdire. Comme l'exprime Manent (2015a, 24), leur sens s'épuise dans l'autorisation qu'ils donnent.

Bien sûr, les droits universels, et l'expression des préférences particulières qu'ils permettent au sein de la sphère publique, ne sont pas sans effet sur l'action. La raison universelle, qui s'apparente davantage à une raison théorique, a bien une portée pratique, quoiqu'indirecte. Cette « indépendance » lui confère une autorité qui permet, souvent heureusement, de critiquer les obligations particulières d'un contexte social donné. Toutefois, le pendant du gain en *autorité* de l'abstraction des normes est l'affaiblissement des *capacités* d'action éthique délibérée. En effet, le discours abstrait du droit tend à occulter les aspects éthiques qui lui sont sous-jacents et diminue alors l'intérêt de les examiner et de s'y confronter au sein d'une discussion rationnelle partagée (Blattberg 2009). La raison universelle, tout comme les droits individuels, n'offre pas de *logos* propre au choix des moyens. Son rôle étant d'autoriser ou de restreindre l'action, rien

---

la disposition du désir » (De Koninck 2015b, 220). C. De Koninck entend ici par « disposition du désir » les vertus et les vices qui donnent des fins immédiates à l'agent.

ne garantit la capacité de l'agent d'agir rationnellement et volontairement à la suite de cet impératif. Bref, comme l'affirme Charles Blattberg (2009, 46), « en ce qui concerne l'éthique, l'abstraction affaiblit [*disempowers*] ». C'est pourquoi, selon Aristote, ainsi que selon MacIntyre et Manent, la rhétorique judiciaire doit se placer sous la rhétorique délibérative, qui vise à combler l'espace et l'indétermination qui existe entre l'agent et l'action par un mouvement intérieur, le choix délibéré, qui prenne en compte les dispositions des individus, ainsi qu'un mouvement extérieur, l'action.

Le problème est que le concept générique d'humanité, dénué d'autres attributs particuliers, perd de sa teneur fonctionnelle et les biens internes propres que celle-ci permet habituellement d'identifier. Cette indétermination risque alors d'être « une invitation à avancer une détermination arbitraire, 'idéologique' de celle-ci » (Manent 2010b, 382), car la dimension éthique de la vie pratique est en quelque sorte laissée à elle-même, elle ne trouve plus de principes auxquels se rapporter<sup>36</sup>. Ainsi, comme le souligne également Mary Ann Glendon (1991, 171)<sup>37</sup>, le danger est que, séparés de la substance sociale qui leur confère leur sens et leur « authenticité », les droits en viennent à servir moins la dignité humaine que les désirs « pressants et sans fin » des individus. Autrement dit, la raison pratique universelle, qui s'apparente à la raison scientifique de par ses conclusions « théoriques », se transforme en raison

---

<sup>36</sup> Manent (2014b, 557) décrit ainsi l'idéologie : « C'est précisément le rôle de l'idéologie de rattacher toutes les actions possibles à un ensemble déterminé et clos de paroles. » Cf. aussi Marshall (2009, 203) : « Or les conséquences de cet ancrage des droits du citoyen dans le sentiment de l'humanité se manifestent non seulement par leur dépassement de l'esprit intéressé et du rationalisme scientifique comme fondements de la perception humaine, mais également par l'abnégation du raisonnement délibératoire ou de la modération qu'il suppose, et elles favorisent, par contre, des jugements politiques catégoriques, généralisés, voire universels. Étant l'*archê* même du jugement pratique, le sentiment de l'humanité, à la différence de la générosité classique, n'aura pas de juste milieu pour le mesurer ».

<sup>37</sup> On se référera également à cet ouvrage pour une démonstration plus empirique (située au États-Unis) des conclusions qui précèdent.

technique lorsqu'elle n'est pas suppléée par une raison pratique particulière : il s'agit alors seulement d'appliquer un modèle, d'atteindre une fin extérieure<sup>38</sup>. Et, comme nous le verrons maintenant, il est possible que ce schéma « technique » produise des conséquences indésirées et des choix non délibérés au sein des régimes démocratiques contemporains.

### 2.1.2. De la raison universelle à la raison technique : les exemples de la gouvernance et du marché

Il va sans dire qu'un agent ne peut renoncer à discriminer entre les biens ou les différents modes de vie qui s'offrent à lui. Mais comment alors choisir là où la délibération peine à déterminer rationnellement les moyens de l'action, vu l'abstraction de ses principes ? Lorsque la délibération n'a plus les moyens de guider, former, commander rationnellement les volontés individuelles, mais seulement de déterminer les conditions de leur libre expression, alors la vie éthique est en quelque sorte laissée à elle-même, comme nous l'avons analysé précédemment. Or nous sommes ici en face d'un certain paradoxe. D'une part, toute action doit nécessairement avoir été motivée de quelque façon. Selon la perspective aristotélicienne, les principes effectifs de l'action se retrouvent toujours parmi certaines « opinions réputables » sur le bien, dont les plus générales sont transmises notamment par le régime politique. D'autre part, nous avons vu que les principes de la démocratie contemporaine, et d'une certaine façon de la démocratie en

---

<sup>38</sup> Selon une expression de Charles de Koninck, il y a alors « tentative de contourner par l'art les difficultés de l'action » (De Koninck 2015c). Cf. aussi Cordell Paris (2014, 201-2) : « le rationalisme kantien exclut le calcul délibératif au nom d'une loi qui se veut *impérative*. La certitude de l'impératif catégorique entend rompre avec la recherche toujours incertaine du bien, de même que la volonté déterminée par la raison, à l'exclusion des passions, entend se substituer au 'désir délibératif' qu'est la *prohairesis*. [...] Car l'action s'oriente désormais non plus en fonction de la situation d'action, mais en fonction de la règle elle-même, règle pensée comme une vérité absolue et non pas une vérité pratique. L'obéissance se substitue à la délibération, le devoir à l'action ».

général (cf. §1.3), invitent les individus à déterminer librement leurs fins, et en garantissent la possibilité par les droits individuels.

Pour Manent, le paradoxe qui s'en suit s'exprime alors de la façon suivante : « la loi nouvelle, ayant abandonné tout critère rationnel ou objectif du bien et du juste, se commande à elle-même de ne pas commander » et entend ainsi « commander à une vie sans loi » (Manent 2014c, 302). La quête d'une « action sans loi » se concrétise alors, selon Manent, « dans la séparation moderne entre l'institution politique, sources des lois, et la société, lieu des actions 'sans loi', mais guidées par les 'intérêts' et les 'valeurs' » (2015a, 21). Ces deux principes sont alors garantis par « ces conditions générales de l'action que sont l'État de droit et le marché » (Manent 2007, 395), deux institutions qui déterminent autant pour Manent que pour MacIntyre une part importante de la vie commune des démocraties contemporaines. En effet, avec la moralité des droits universels, « l'éthique de l'État » et « l'éthique du marché » sont les deux autres composantes de ce que MacIntyre (2016a) a récemment identifié comme le « point de vue dominant » actuel.

Dans le domaine de l'économie, qui remplit la sphère éthique laissée vide par la politique, il n'y a plus possibilité d'*orthos logos*, de juste mesure déterminée par la délibération et le dialogue, tel qu'il pourrait y en avoir par exemple sur le « juste prix » de certains biens (Manent 2015a, 21 ; MacIntyre 2016, 93-101). Le marché commande le prix, sans que les délibérations des citoyens puissent y jouer un rôle, sinon une somme de délibérations séparées et instrumentales sur la maximisation de l'utilité. Tel que le souligne MacIntyre (2016a, 127), le trait de caractère, voire l'obligation, spécifique à cette activité dont le cadre est le marché est ce qu'Aristote nommait la *pleonexia*, « l'esprit d'acquisition » qui tend à faire désirer plus que sa

juste part (*EN. V, 2, 1129a31-b10*). Dès lors, alors que l'éthique du marché promeut la multiplication des désirs comme moyens d'arriver à la « maximisation de l'utilité » (MacIntyre 2016a, 127-33), le gouvernement trouverait de plus en plus sa légitimité dans l'entreprise de satisfaction de ceux-ci (MacIntyre 2016a, 126). Les agences bureaucratiques se multiplient alors afin de coordonner l'activité grandissante de la sphère de l'économie qui adopte le principe de libre concurrence (MacIntyre 2016a, 124 ; Manent 2014a, 313). Lorsque cette coordination assure les « conditions de l'action » sans en questionner ou en déterminer la règle, et donc la finalité, alors le gouvernement est remplacé par la « gouvernance » (Manent 2014a).

Ce déploiement du « désir d'acquiescer » dans les sociétés modernes et contemporaines entraînerait alors un changement important de perspective politique selon Manent : « L'intelligibilité de la vie collective paraîtra venir des moins en moins de la somme des actions intentionnelles des sociétaires, qu'ils soient personnes privées ou même gouvernants, et de plus en plus du système formé par la somme des circonstances et la somme des conséquences » (2014a, 312). Or sans une prise intelligible de « l'intention collective », des fins présentes au sein de la société (qui est le propre du discours rhétorique tel que l'envisage Aristote) l'intégration des fins et des moyens est de plus en plus difficile à concevoir. Sur ce point, la conséquence est alors une difficulté à réviser les fins à la suite des délibérations et des actions des sociétaires, à effectuer un retour aux principes<sup>39</sup>. La raison commune devient alors davantage technique, en ce qu'elle peine à considérer les biens internes à la pratique, des biens

---

<sup>39</sup> Charles De Koninck (2015a, 110) donne sur ce point l'exemple suivant : « On s'étudie à s'élever à un ordre de pourparlers et d'ententes, de notre part si détaché de tout principe, qu'il peut se nouer – sans qu'on s'en aperçoive! – des alliances entre les gouvernements de nations dont les conceptions de la vie en général ou du bien-être politique en particulier sont les plus opposées possibles, voire mortellement contraires. »

en soi, qui permettent de relativiser la fin extérieure. Alors que la raison pratique vise à circonscrire le désir à un objet possible, bon et mesuré, la raison technique ne peut que maximiser celui qui se présente à elle, sans réelle capacité de choisir volontairement, de développer une vie « prohaïrétique » (MacIntyre 2016, 133). Tandis que le gouvernement de soi par soi vise à assurer cette emprise volontaire sur les principes de la vie commune, ce choix, « la gouvernance » reculerait en fait « devant l'ampleur des possibles politiques, que la *proairesis* s'efforce de maîtriser » (Manent 2010b, 124). Voulant ouvrir des possibilités de plus en plus vastes au niveau des fins, la politique contemporaine serait en fait de plus en plus restreinte au niveau des moyens, ceux-ci étant de plus en plus prédéterminés par la nécessité, celle du marché et de la « providence » économique<sup>40</sup> et celle de la coordination bureaucratique, notamment.

En somme, embrassant des principes abstraits, les sociétés actuelles occulteraient le sens et les exigences de la démocratie comme « gouvernement de soi », un oubli dont la conséquence est selon Pierre Manent et Alasdair MacIntyre, « le despotisme éclairé, désignation exacte pour la somme d'agences, administrations, cours de justice et commissions qui, dans le désordre, mais d'un esprit unanime, nous donnent de plus en plus méticuleusement la règle » (2006, 58-9), bref une autorité qui tend vers une forme de domination inégalitaire (MacIntyre 2016, 126-127). Alors que pour Aristote seuls des citoyens pouvaient gouverner des citoyens libres, il semble aujourd'hui que « plusieurs choses gouvernent les hommes », selon une formule de Montesquieu (*Esprit des lois*, XIX, 4. cf. Manent 2010b, 36, 1997, 114). Le problème est que,

---

<sup>40</sup> « Sous le nom de marché mondial, nous avons construit un système d'action que l'on peut ne peut mieux décrire que comme une Providence artificielle : à la fois la seule chose que nous puissions faire, et le mieux que nous puissions faire, c'est de répondre avec docilité aux indications du marché mondial, chacune d'elles ayant pour elle la force surhumaine du Tout et de son autorité » (Manent 2015b, 109).

dans ce contexte, ces autres « choses » qui gouvernent les citoyens ne sont pas objet de délibération rationnelle et donc de choix volontaire. S'il n'y a délibération que sur les choses qui « dépendent de nous », alors il n'y a plus délibération lorsque certaines forces humaines et sociétales ne dépendent plus d'un « nous » particulier. Si cette analyse s'avère juste, comment alors retrouver une emprise des démocraties sur elles-mêmes, et sur les actions intentionnelles qui s'y déploient ?

## *2.2. L'agent retrouvé : la mise en commun des fins et l'autorité du bien*

Nous venons de voir les lacunes de certains principes pratiques que l'on peut retrouver, selon MacIntyre et Manent, dans les régimes démocratiques actuels. Notamment, nous avons décrit la possibilité d'une nouvelle compréhension des droits et de l'expression des préférences qui s'est détachée du cadre particulier d'une communauté politique afin de promouvoir un certain type d'universalité. Cette universalité serait toutefois l'objet non pas de la raison pratique, mais de la raison théorique et scientifique, en ce qu'elle fait fi de toute détermination particulière au-delà de l'individualité même. Nous pouvons dire que, en adoptant cette « épistémologie » des affaires humaines, la démocratie délibérative, surtout dans sa version épistémique forte, ne serait pas alors une alternative au modèle du contrat social, mais seulement une transformation de ce modèle. Cette transformation proviendrait notamment d'une certaine compréhension de l'autorité propre à la loi et aux normes en général, comme nous allons maintenant le voir.

### 2.2.1. L'autorité de la loi et le travail de légitimation

Alors que le contrat social de la modernité inaugurale situait la souveraineté au sein du peuple ou de ses représentants, la démocratie libérale actuelle laisserait place à une « souveraineté



illimitée de l'individu particulier » (Manent 2015b, 128). Comme nous l'avons mentionné, l'objectif est de donner la possibilité à tous les individus concernés par des normes de faire un acte de consentement. Dans ses conditions, un consensus de cette ampleur requiert l'abstraction et la possibilité de réviser toutes les normes à partir de cette abstraction. Ainsi, dans cette perspective, « au lieu que ce soit le contrat qui rende possible la politique, la politique est une suite perpétuelle de conclusions du contrat », comme l'analyse Bubner (1993, 364). Autrement dit, l'individu délibérant est maintenant appelé à choisir et promouvoir ses fins à travers un dialogue *intersubjectif*, qui se transforme alors dans un échange de « préférences » individuelles. L'abstraction propre à certains principes de délibération prenant la forme de « valeurs » ou d'impératifs, constituerait alors en une « disqualification de tous les contenus de vie partageables au motif qu'ils n'ont pas été choisis par chacun, ou qu'ils n'agrément pas à chacun » (Manent 2015b, 129).

Le problème est que la discussion collective ne trouve plus alors dans les fins « posées » comme principes l'*arkhē* nécessaire à l'orientation concrète de la pratique. Faute d'un principe directement causal, le dialogue devient alors lui-même une fin, mais une fin qui demeure dans l'abstraction des déterminants concrets de la pratique :

Avec la tendance à transformer le flux de la pratique en dialogue permanent, les contenus qui proviennent des opinions diverses et des conflits d'intérêts de la politique s'égarer. La substance du dialogue idéal devient ludique aussi longtemps qu'elle est soustraite, en tant que thème hypothétique de la discussion, à la structure de l'action qui fixe des buts (Bubner 1993, 362).

Dans cette optique, il n'y a plus possibilité « d'engagements véritablement inconditionnels » (MacIntyre 2016b, 188)<sup>41</sup> qui puissent offrir de véritables motivations à l'accord politique et à l'action commune. En effet, alors que la discussion collective, comprise comme discussion des fins et non des moyens, tend à devenir elle-même la norme par un processus de légitimation, ses possibilités se rétrécissent dans les faits par la fragilisation de l'autorité des principes qui la sous-tendent. Ainsi, tel que l'affirme Pierre Manent (2015a, 24),

la règle des mœurs parmi nous est donc suspendue à un fil très cassant. L'interroger c'est la réformer. Elle ne supporte pas d'être interrogée tout en étant tranquillement suivie, comme c'était le cas avant l'irruption de la liberté absolue lorsqu'un essaim de raisons disparates bombinait autour des actions principales de la vie humaine.

Cela est dû au fait que, comme nous l'avons vu, les règles d'action présentes au sein d'un ordre politique et social ne proviennent pas d'une universalité sans faille, mais reposent « sur une pluralité de raisons, ou de 'non sans raison' », c'est-à-dire une pluralité de motifs concrets d'agir selon ou contre elles, ce qui confère aux institutions qui les incarnent une stabilité et « une amplitude intérieure » (Manent 2015a, 23). Dans cette perspective, les opinions conflictuelles visent à rendre raison de l'adéquation ou de l'inadéquation des lois et des normes à l'expérience qu'en font les citoyens libres *au sein de la communauté politique*. La parole publique est alors « le véhicule qui clarifie les buts visés et dont on suppose, comme allant de soi, le caractère recteur, par principe, pour l'action, de sorte que l'intervention du *logos* conduise à la

---

<sup>41</sup> C'est ainsi que la délibération politique servirait, dans les mots d'Habermas, à « expérimenter le processus [institutionnel] comme ouvert et incomplet », et de « rallumer la radicalité démocratique des braises de la position originelle de la vie civique d'une société » en considérant la constitution « comme un projet » (Habermas 1995, 128).

consolidation de la communauté d'action » (Bubner 1993, 363). C'est de cette façon qu'il est possible de « secouer le joug de la loi sans donner naissance au sujet » (Manent 2007, 397).

Ce contraste entre un exercice de liberté politique qui délibérerait sur la loi tout en la conservant et un autre qui ferait de même tout en provoquant une perte d'orientation de la vie pratique peut paraître énigmatique. Une première voie de clarification nous est montrée par Vincent Descombes (2004). Dans un raisonnement pratique individuel ou collectif, il ne s'agit pas pour un agent, ou pour les citoyens d'une communauté, de se « donner une loi » – un exercice que mettent de l'avant les théories du contrat social – mais de *s'approprier* le principe de la loi, c'est-à-dire le bien qu'elle promet ou la fin vers laquelle elle tend. C'est pourquoi les anciens Grecs utilisaient une voix moyenne pour désigner le fait d'obéir librement à une norme. La voix moyenne introduit une « nuance subjective », où « l'action accomplie possède aux yeux du sujet une signification personnelle (Descombes 2004, 103). Ce rapport à soi n'est toutefois pas à proprement parler réflexif, au sens d'une « auto-affection du sujet par lui-même » (2004, 103). Or la modernité politique aurait confondu le moyen et le réfléchi en affirmant la possibilité qu'un peuple se donne des lois en se les imposant à lui-même. Il y a là pour Descombes « un exercice énigmatique de schizophrénie politique, pas un régime de souveraineté politique » (2004, 103).

Les faiblesses contemporaines de la délibération politique trouveraient donc déjà leur source dans la conception moderne du contrat social. Celui-ci, en tant qu'il est purement formel, ne peut produire l'*arkhē* nécessaire à un régime de souveraineté politique et donc à une délibération collective tournée vers des moyens communs d'atteindre certains biens. Le contrat social, en tant que seul principe de légitimité, posséderait donc une teneur plus négative que

positive et devrait alors être constamment réactualisé afin d'être rendu « réel ». C'est ce que permet aujourd'hui, selon Pierre Manent et Alasdair MacIntyre, entre autres penseurs aristotéliens, l'association entre le langage des droits et celui des préférences personnelles ou de « l'utilité ».

Pour ces deux philosophes, les démocraties libérales actuelles auraient alors besoin d'une certaine science pratique, sans laquelle le jugement sur les affaires humaines tombera d'une part dans un réalisme étroit, voire mécanique, qu'ils associent notamment à la sphère de l'économie et de la bureaucratie étatique, et d'autre part dans un idéalisme abstrait, dont les droits de l'homme et l'idée d'humanité sont les manifestations les plus influentes. Selon eux, c'est justement cette science que nous fournit Aristote. La force de la science pratique aristotélienne est de mettre en lumière la démarche qui conduit du particulier à l'universel, et de l'universel au particulier, tout en conservant le caractère spécifiquement pratique de la réflexion sur les affaires humaines, c'est-à-dire un monde de contingence qui trouve sa stabilité dans la loi et dans le régime politique. La probabilité, ainsi que la généralité, est donc le premier aspect de la rationalité pratique que l'approche aristotélienne permet de recouvrer, afin d'éviter des jugements trop catégoriques qui veulent dépasser la contingence, ou des jugements trop particuliers qui se soumettent à celle-ci.

De cette façon, c'est la nature même des normes véhiculées par les institutions politiques et sociales qui pourra être repensée, en tant que celles-ci offrent des principes qui ne peuvent valoir pour tous les cas, mais qui orientent néanmoins la vie pratique d'une façon irremplaçable. Car bien que critiquables, ces normes ou opinions substantielles sur le bien sont pour Aristote des solutions à des problèmes posés par la nature de l'être humain, c'est-à-dire dans la perspective

d'une fin partagée par tous (Salkever 2000, 5). Ainsi, les notions de nature et de finalité serait le deuxième aspect essentiel à réintégrer, dans une perspective aristotélicienne, au discours moral et politique contemporain, mais sans le détacher du premier, celui du général et du probable. Nous aurions alors ce que Stephen Salkever (2002, 2000) a nommé une « éthique des questions naturelles<sup>42</sup> ». Cette démarche pourrait permettre d'orienter la discussion politique et la recherche effective et réfléchie des moyens, en lui fournissant certains principes autres que celui du contrat social.

### 2.2.2. La loi naturelle et les finalités partagées de l'action

Afin d'explicitier une telle démarche, Alasdair MacIntyre et Pierre Manent mobilisent tous deux, au contraire de Salkever, un concept de loi naturelle<sup>43</sup>. Leurs conceptions de la loi naturelle sont toutefois très près de l'éthique des questions naturelles promue par ce dernier. Nous devons les élaborer quelque peu ici, bien que sommairement. D'abord, les deux penseurs insistent sur la loi naturelle comme principe de formation de la volonté, plutôt que comme une « somme de propositions déduites d'un savoir religieux, métaphysique ou scientifique » (Manent 2017a, 1). Plutôt, la loi naturelle serait, selon la définition de Manent, un « réseau ouvert d'éléments d'orientation intrinsèques à la vie pratique », sans lesquels « il ne pourrait y avoir ni choix ni réflexion (2017a, 1)<sup>44</sup>. De même, pour MacIntyre, la loi naturelle se présente comme un

---

<sup>42</sup> « [...] Aristotle's stress on questions itself reflects a definite sense of what human nature and human excellence or virtue is – a particular collection of tasks and abilities that, properly understood, suggests what I want to call natural questions rather than natural laws or principles » (Salkever 2000, 4).

<sup>43</sup> Il serait toutefois plus exact de parler, dans le cas d'Aristote, de « juste naturel » (*dikaion phusikon*). Cf. *EN*. V, 10, 1134b18 *sq.*

<sup>44</sup> Manent n'a que très peu traité explicitement de la loi naturelle. Or ce « manque » sera comblé par la publication prochaine d'une série de conférences intitulée « La question de la loi naturelle : de la métaphysique à la philosophie politique », dans le cadre de la Chaire de métaphysique Étienne Gilson, qui lui a été attribuée en 2016-2017. Les considérations présentes s'appuient entre autres sur le résumé de ces conférences.

ensemble de conditions ou de principes premiers propres à toute pratique partagée qui se veut rationnelle, permettant ainsi de trouver un fondement et une orientation aux conflits d'opinion sur l'action bonne (MacIntyre 2006a, 69).

À l'aune de l'exercice de la délibération collective, MacIntyre identifie quelques-unes de ces conditions. D'abord, la recherche de la vérité doit être un objectif premier pour tous, et ce au-delà des intérêts particuliers. Ensuite, cette condition implique également que chaque participant doive être à l'abri de toute menace ou coercition envers sa personne ou ses biens. Finalement, il faut que toute proposition soit honnête et ne vise pas à tromper (MacIntyre 2016a, 56-7; 2006a, 77-9). Selon MacIntyre, ces « présupposés » de la discussion rationnelle s'assimilent aux préceptes de la loi naturelle, puisqu'ils permettent l'actualisation de la nature rationnelle de l'être humain, actualisation qui implique toujours la conversation, le *logos* (2016a, 57, 2006a, 79, 1999, 111-2). Bien qu'ils puissent s'incarner de différentes façons, ces préceptes ont tout de même une portée universelle : ils n'admettent pas d'exception, ils sont les mêmes pour tous en tout lieu et ils ne constituent pas en des conclusions, mais identifient certaines conditions que tous doivent accepter et qui devront faire autorité dans l'orientation de la délibération. Cependant, ils dépendent d'une condition plus générale : celle d'une communauté d'action qui possède des biens internes partagés et où les membres conduisent *une délibération sur les moyens* afin d'actualiser ces biens (MacIntyre 2006a, 70, 74). C'est seulement dans ce contexte que le retour réfléchi sur les principes pourra conserver une teneur pratique à même de

dévoiler les principes régulateurs de la loi naturelle, qui sont en fait eux-mêmes des biens intrinsèques à la pratique<sup>45</sup>.

Pour Manent, la loi naturelle trouve son fondement « dans le caractère naturel des motifs humains » qui donnent une fin désirée à l'agent, soit « l'agréable, l'utile et le noble » (Manent 2017a, 6). La loi naturelle est cette définition toujours approximative, « comme ce que l'on cherche », de la « zone d'équilibre » entre ces motifs (Manent 2017a, 6). L'universalité de l'action humaine tient alors dans le nombre limité des biens réels qu'elle poursuit. Ceux-ci seraient plus directement liés à l'action que les droits ou les « valeurs » puisqu'ils constituent des principes pouvant motiver directement une délibération sur les moyens. En effet, « décrire et interpréter une conduite humaine en termes de motifs, c'est la concevoir comme issue d'une délibération, au moins implicite » (Manent 1997, 105). Dans son travail d'évaluation, la raison « qui discerne et pèse les motifs » a alors nécessairement recours « à un ou des critères universels qui définissent ce qui est honnête, juste, noble, conforme à la hiérarchie naturelle des fins humaines ou à la loi morale propre à l'homme » (Manent 1997, 105).

Or lorsqu'une société refuse de poser la question du bien, celle-ci la rattrapera toujours, mais d'une façon moins volontaire. Afin de retrouver cette orientation, il convient alors selon Manent de mettre « au centre du monde humain la question de la loi » (2014c, 227), puisque ce sont les différentes lois qui offrent les discours les plus familiers concernant le bien. S'il faut partir des « choses qui sont connues pour nous » (cf. §1.1.1), alors il faut pour Manent partir de la loi. Cela reviendrait à adopter « une perspective pratique et politique dans laquelle la raison

---

<sup>45</sup> Il faut noter que cette position chez MacIntyre vient à la suite d'une certaine évolution de sa pensée, notamment au moment de la publication de *Dependant Rational Animals* (1999).

vient au premier plan comme raison législatrice, comme raison [...] *commandante* » (Manent 2014c, 227). En effet, la raison pratique est impérative puisqu'elle identifie un bien pour l'agent, mais elle est aussi délibérative, car les manifestations de ce bien sont multiples et sous des formes changeantes, ce qui nécessite une recherche et une décision.

Bref, poser la question de la meilleure règle d'action revient pour Manent, tout comme pour MacIntyre, à poser celle des exigences du bien, qui sont découvertes et éprouvées au cours de l'expérience humaine, mais qui diffèrent selon les circonstances particulières. C'est de cette façon que la loi, comprise en ce sens naturel, est à la fois impérative et approximative, générale et particulière. Cependant, le problème qui se présente est le suivant : le sens de l'action réfléchie se retrouve à l'aide d'une conception de la loi naturelle, alors que, justement, cette dernière se dévoile par une pratique réfléchie. Or comme la loi naturelle est avant tout un discernement de la raison à travers l'expérience commune, il faut alors examiner quelle forme de pratique partagée peut donner lieu à une théorisation de la loi naturelle ou, pour le dire autrement, donner une réponse à la question de savoir comment s'incarne la « raison commune ». Nous avons déjà rencontré une telle tentative chez Aristote, dans son analyse de l'origine et de la finalité des communautés politiques (cf. §1.2). Aristote insistait alors sur l'origine rhétorique du *logos*, sur son adéquation aux finalités naturelles des êtres humains. De même, Alasdair MacIntyre et Pierre Manent vont donner leur propre explication de ce processus et vont pousser peut-être plus loin la compréhension du lien entre la raison commune et la constitution (dans tous les sens du terme) d'une communauté politique. À la lumière de leur conception respective de la loi naturelle, nous pouvons d'emblée affirmer que la raison commune sera pour Manent de nature *commandante* et législatrice, alors que pour MacIntyre, elle adoptera une forme plutôt



*dialectique*. C'est donc dans ces termes que sera maintenant posée la question de la forme politique adéquate à la délibération et à l'action, c'est-à-dire la réponse à la question « Qui délibère ? » Nous verrons comment, à partir de leur conception de la raison commune, MacIntyre et Manent promeuvent une forme de communauté politique différente. Nous examinerons ensuite les conséquences d'une telle compréhension sur les possibilités de rationalité pratique au sein des démocraties représentatives contemporaines.

## CHAPITRE 3 – DÉLIBÉRATION DÉMOCRATIQUE : LA FORME NATIONALE ET LA FORME LOCALE

### 3.1. Individuation collective et raison commune

Comment Aristote concevait-il l'essence d'une communauté politique ? Une réponse à cette question se trouve dans sa discussion de l'identité d'une cité, c'est-à-dire dans la façon de savoir comment une cité est la même au cours du temps. Après avoir écarté des critères qui ne lui semblaient être que des accidents de la cité, comme le territoire ou la population, Aristote choisira un critère *formel*, celui du gouvernement : « il est manifeste que nous devons définir l'identité de l'État, en ayant principalement égard à sa constitution » (*Pol.* III, 3, 1276b10-11)<sup>46</sup>. Or nous savons que pour Aristote, le concept de *politeia*, de régime politique, ne renvoie pas seulement aux lois écrites, mais plus largement aux dispositions éthiques qui orientent la vie commune (Yack 1985, 98), dispositions qui s'incarnent au sein d'institutions sociales (familles, culte, etc.) comme politiques et légales (Assemblée, tribunaux, Conseil, etc.). Or ce qui est le plus déterminant est le gouvernement, puisque c'est ce vers quoi tendent les institutions sociales (*Pol.* I, 2, 1252b30 *sq*) et donc ce qui les relie.

Ce critère permet alors de distinguer la cité d'autres formes de vie commune aux traits politiques : d'abord, l'*ethnos*, qui est une agglomération étendue possédant une culture partagée, mais qui ne dispose pas d'institutions politiques pour se gouverner elle-même (*Pol.* I, 2,

---

<sup>46</sup> Car la constitution est ce qui relie les parties de la cité. Cf. *Top.*, IV, 13, 150b22-26 : « [...] il ne suffit pas, pour faire connaître la chose, de mentionner les éléments d'où elle procède. En effet, l'essence de chaque composé ne consiste pas seulement dans les éléments dont il est formé, mais encore dans la façon dont ces éléments sont réunis [...] ».

1252b20 *sq*, VII, 4, 1326b *sq*). Ensuite, l'alliance, qui est une forme d'association qui ne prend en compte que les intérêts matériels. Un État se réduit alors à une alliance si sa loi n'est qu'une « simple caution garantissant les rapports de justice entre les hommes », ne s'intéressant pas à leur bonheur et leur vertu, comme c'est le cas par exemple pour les alliances entre États (*Pol.* III, 9, 1280b20-30). Seule la cité permet donc d'assurer le bien-vivre de ses habitants, à l'aide d'institutions politiques libres (*Pol.* I, 2).

Les institutions sociales sont toutefois premières chronologiquement. Comme nous l'avons vu, c'est à partir de « communions » (*koinonies*) plus particulières que se développe une langue commune traitant de l'agréable, de l'utile et du juste. Ainsi, pour bien vivre, il faut une communauté capable de communiquer. C'est ainsi que Vincent Descombes a pu affirmer que la question politique première n'est pas celle de savoir *au nom de* quels autres « je » peux parler, mais *à* quels autres (2013, 148). De même, pour Manent, « ce n'est pas la parole qui produit la communauté, mais la communauté qui produit et entretient la parole » (2006, 43). Le facteur premier d'apparition des institutions sociales et politiques se situe en effet dans une pratique partagée : celles-ci répondent à des besoins et des capacités dont la satisfaction nécessite une vie commune. C'est sur l'adéquation (toujours approximative) de ces institutions à l'expérience partagée qu'est fondée leur rationalité (Descombe 2002). C'est ainsi que, comme l'a souligné Pierre Manent, une pluralité de raisons, ou de « non sans raisons », a toujours accompagné les institutions sociales : celles-ci répondent aux différents motifs humains (cf. p. 68). C'est également en ce sens que les institutions sociales comme politiques peuvent être dites conformes ou non à la loi naturelle, et ce malgré l'existence de désaccords sur la forme exacte qu'elles doivent prendre.

Quel est alors le principe à la base de cette individuation collective et de la mise en commun des différents biens humains ? En tant que cause de la vie commune, ce processus en sera aussi la fin, dans ce cas-ci l'existence même de la communauté et sa « bonne activité ». Les divergences entre Alasdair MacIntyre et Pierre Manent reposent notamment sur leur compréhension de ce moment instituant de la vie politique. Pour MacIntyre, le principe et la fin de la vie politique est la *pratique*, qu'il définit comme

toute forme cohérente et complexe d'activité humaine coopérative socialement établie par laquelle les biens internes à cette activité sont réalisés en tentant d'obéir aux normes d'excellence appropriées, ce qui provoque une extension systématique de la capacité humaine à l'excellence et des conceptions humaines des fins et des biens impliqués (MacIntyre 2013a, 183).

C'est au sein de pratiques particulières qu'un agent apprend à raisonner de façon téléologique, à ordonner ses désirs afin de mener à bien une fin, et à suivre certaines règles qui lui permettront d'acquérir l'expérience nécessaire afin de diriger ses actions d'une façon prudente. Les exemples de pratique que donne MacIntyre sont d'une grande diversité et impliquent tous quelques formes de relation interpersonnelle ou sociale : jeux d'échecs, recherche scientifique, artisanat, monachisme, implication politique, etc. Les pratiques tendent toutes vers des biens externes (e.g. le plaisir, la connaissance, la beauté, la sainteté, le pouvoir), mais nécessitent aussi des biens internes afin de pouvoir exister et perdurer (MacIntyre 2013a, 189-190). Alors que ce sont les institutions qui organisent les premiers, ce sont les vertus qui assurent l'actualisation des seconds. En effet, les biens internes permettent d'identifier des normes qui assurent la continuité et l'excellence de la pratique et donc qui pourront faire l'objet d'un accord commun, bien qu'également d'interprétations divergentes. Ces critères particuliers d'excellence que transmettent les pratiques peuvent alors être étendus à l'ensemble de la vie d'un agent et d'un

groupe, afin d'en assurer l'excellence globale, qui prend forme dans un juste ordonnancement des biens et une capacité à les actualiser. De plus, en tant qu'activité cohérente et complexe encadrée par des normes, les pratiques sont à même d'offrir une narration de leur développement, c'est-à-dire de leurs succès et de leurs crises, ainsi que des vertus et des vices (excès ou défaut) qui y sont respectivement associés. Ces narrations seront nécessairement construites et conservées au sein de communautés de pratique particulières et pourront ainsi constituer des traditions vivantes, infuses d'une conception des diverses excellences et des biens qui y sont associés.

Selon MacIntyre, cette rationalité propre aux traditions est seule en mesure d'offrir des principes unificateurs à la pratique humaine. En fait, selon lui, aucune rationalité ne peut se comprendre elle-même sans faire référence au moins implicitement à une telle tradition (MacIntyre 1993, 378), qui forme un ensemble de textes faisant autorité, de débats, de croyances et de normes, véhiculé à travers des pratiques et des cultures particulières, mais sans se limiter à ces dernières (MacIntyre 1990, 1993). C'est que, au contraire de ce qu'a pu affirmer Edmund Burke, la tradition n'est pas selon MacIntyre « sagesse sans réflexion » (cité dans MacIntyre 1993, 379), mais bien processus d'investigation rationnelle. Ce processus peut constituer, à son plus haut degré, toute une tradition intellectuelle, comme l'est devenu par exemple le libéralisme (MacIntyre 1993), mais peut aussi prendre forme dans une communauté particulière, comme un village de pêcheurs qui mènerait une recherche sur le bien de son activité à travers le temps. Dans tous les cas, la tradition permet d'ordonner rationnellement les différents aspects de la vie pratique. Il n'y a donc pas pour MacIntyre des domaines du savoir complètement distincts tels que *le politique, le légal, le religieux, l'économique*, etc. (MacIntyre 2013b, 206).

L'unité de ces domaines de la vie pratique est assurée par l'identification d'un bien ultime, qui est la fin extérieure visée par la pratique en question et qui lui donne son principe. Ainsi, pour MacIntyre, la tradition est similaire à un art, au sens de *tekhnē*, puisqu'elle implique une fin bien identifiée, des règles et des critères faisant autorité pour l'atteindre et certaines vertus spécifiques pour suivre ces règles et incarner ces critères (MacIntyre 1990, 62-3). Dès lors, selon MacIntyre, « c'est une condition de la discussion rationnelle et de la recherche que certaines questions soient considérées comme résolues de façon concluante par les participants\* » (2006d, 216-7), de la même façon que l'apprenti accepte avec confiance l'enseignement du maître avant de pouvoir exercer un art. Toutefois, ces principes ne sont pas des démonstrations infaillibles et doivent être justifiés dialectiquement tout au long du développement de la tradition, pendant lequel se présenteront certainement de nouvelles questions et de nouveaux défis. C'est toutefois grâce à la stabilité de cette autorité narrative de la tradition que le conflit entre différents jugements quant à tel ou tel bien peut être intelligible et que la discussion rationnelle peut progresser au-delà d'un simple éclectisme (MacIntyre 1990, 87-8). Tout jugement rationnel concernant la pratique doit alors prendre en compte la dimension narrative qu'incarnent toutes institutions ou actions particulières (MacIntyre 2016a, 218). Faire autrement impliquerait de se condamner à l'abstraction<sup>47</sup>.

Pour sa part, Pierre Manent ne voit pas dans les pratiques particulières et les traditions un principe suffisant à l'édification et la perpétuation d'une communauté politique. La faiblesse de

---

\* *Notre traduction*. « It is a condition of rational discussion and enquiry that certain questions should be understood by the participants to have been settled conclusively. » (MacIntyre 2006d, 216-7).

<sup>47</sup> Nous laissons ici de côté la question de la rivalité des traditions. Notons seulement que pour MacIntyre, il n'existe « aucun ensemble de critères de justification rationnelle indépendants permettant de trancher entre les questions des traditions rivales » (MacIntyre 1993, 377). Un effort de « traduction » sera alors nécessaire.

la démarche de MacIntyre, qui est aussi une force en un autre sens, comme nous le verrons, se situerait « dans ce recours à une philosophie de l'homme comme 'animal social' qui dédaigne de s'intéresser vraiment à l'homme comme 'animal politique' ». (Manent 2005, 2). Selon Manent, la conception de la rationalité véhiculée par MacIntyre est donc problématique, car « fondamentalement apolitique » (Manent 2005, 2). Si elle est bien inspirée d'Aristote, MacIntyre aurait toutefois laissé de côté toute la richesse et la complexité de la dimension politique de son œuvre, afin de se concentrer sur l'homme social et ses pratiques subpolitiques. Ce serait alors l'approche de MacIntyre qui souffrirait d'abstraction, puisqu'elle ne prendrait pas en compte les « concrétisations réelles de l'action qui ont toujours une marque ou un coefficient politique » (Manent 2005, 5). C'est ce coefficient politique que la raison pratique doit saisir, si elle veut comprendre, selon Manent, « la vérité du phénomène humain » dans toutes ses dimensions (Manent 2005, 4).

Il n'est pas certain que Manent évite l'erreur d'associer le concept de tradition chez MacIntyre à celui de coutume ou de culture ou alors à un ensemble de pratiques particulières historiquement et géographiquement situées, comme lorsqu'il écrit que « l'accent mis sur la transmission spontanée ou naturelle des pratiques met en danger l'intégrité et la validité de la raison » (Manent 2005, 3). Car si la tradition s'appuie bel et bien sur des coutumes ainsi transmises, elle les transcende toutefois autant normativement que géographiquement afin de constituer une véritable histoire d'*investigation rationnelle*, dont la continuité fournit des prémisses et des moyens de mener l'enquête pratique (MacIntyre 2016a, 271-2, 1990). Ainsi, comme l'objecterait MacIntyre, poser la question de la « vérité du phénomène humain » nécessite avant tout un vocabulaire et des concepts partagés. Or ce langage moral se serait perdu

au cours de la modernité et Manent sous-estimerait l'écart séparant les différents discours contemporains portant sur la justification des normes morales (MacIntyre 2013b, 206).

Selon Manent, MacIntyre fait ici l'erreur de « prendre la condition pour la substance » (2005, 4). En effet, si la tradition permet effectivement une délibération plus « raffinée », cette dernière ne doit toutefois pas s'y confiner. La raison politique, en tant que médiation entre les aspirations les plus élevées de l'être humain, traite d'une matière qui transcende les différentes traditions ou cultures et dont les catégories ont été mises en lumière notamment par Aristote : la tension entre le petit nombre et le grand nombre, la justice des régimes, les vertus politiques, etc. (De Ligio 2014, 63-5).

Néanmoins, dans ses derniers travaux (2015a, 2015b, 2014b, 2014c, 2010b, 2006), Manent a en quelque sorte mis de côté ces catégories de la science politique – sans toutefois les rejeter – afin de se pencher justement sur cette « condition » de la rationalité pratique, c'est-à-dire une identité narrative qui fournit aux agents d'une communauté politique des fins communes et un langage partagé, bref un certain *sens commun*, une notion qui est peu mobilisée dans ses ouvrages précédents<sup>48</sup>. Ce serait en effet à travers la question de la forme de vie commune qu'apparaîtrait l'interrogation sur la façon dont les éléments humains « se rassemblent et prennent sens » (Manent 2006, 10). La question de la forme de vie ouvrirait selon lui une perspective qui n'est pas celle de la seule science politique classique, mais aussi celle du sens et de l'histoire à travers les possibilités d'association humaine<sup>49</sup>. Or cette question doit toujours

---

<sup>48</sup> Notons que, dans la liste des travaux susmentionnés, deux sont des essais, soit *La Raison des nations* (2006) et *Situation de la France* (2015). Avec ceux-ci, Manent vise moins une démarche proprement théorique de philosophie politique que certaines prises de position en rapport avec l'actualité politique.

<sup>49</sup> Sur cette question et les développements qu'elle a suscités dans la pensée de Manent, on trouvera des indications précieuses dans Barrera (2014).



pour Manent être étudiée à l'aune de la raison commandante, où se situe la primauté de la vie pratique et la plus grande prétention à l'universalité qu'elle puisse avoir.

Ainsi, tout comme MacIntyre, Manent considère l'acte instituant comme le fruit d'un processus historique nourri par la recherche de l'excellence et de l'universalité. Mais plus précisément, il conçoit chaque type d'association humaine comme le résultat d'une *opération* propre qui consiste dans ce mouvement vers l'universalité et qui *transforme substantiellement les éléments primitifs*, c'est-à-dire les pratiques et les traditions particulières (Manent 2010b, 379). En ce sens, les formes que peut prendre cette recherche commune sont nécessairement politiques, c'est-à-dire qu'elles instituent la possibilité d'un gouvernement effectif.

Manent dénombre quatre formes d'association humaine qui, dans l'histoire, se sont construites à partir de discours universels sur le bien : la cité, l'empire, l'Église et la nation. Ces formes politiques comprennent et produisent alors leur particularité comme l'effet ou le résultat d'une « confession ou une proposition d'humanité » (Manent 2010b, 415). L'empire et l'Église sont les formes politiques « les moins politiques », puisque leur opération respective déborde le cadre politique : l'acquisition et l'extension pour l'empire, la charité et la sanctification pour l'Église (Manent 2001, 81-83 ; 2010b, 382-386). La cité et la nation sont les formes les plus politiques, car leur opération propre consiste justement dans le principe démocratique du « gouvernement de soi par soi » (Manent 2010b, 414).

Manent insiste sur la détermination concrète des possibilités d'association humaine :

Il y a donc un nombre déterminé de formes politiques. C'est une des propositions 'théoriques' les plus importantes de la science politique. Le monde humain, en tant qu'il est politique, ne présente pas une variabilité indéfinie : il est articulé, il est ordonné (Manent 2001, 75).

Cette proposition est le pendant de sa critique de la démocratie contemporaine, au sein de laquelle le monde humain serait perçu principalement dans « l'infinie diversité » des représentations, des croyances ou des coutumes. C'est que cette détermination, qui se constate avec un « regard politique », repose sur la volonté d'agir de façon réfléchie en liant la parole universalisante aux actes particuliers. En effet, dans la vie pratique, « l'universalité, quelle que soit sa teneur ou sa forme, repose sur une *opération* universalisante » (Manent 2010b, 387). C'est pourquoi, tel que nous l'avons vu, l'humanité en tant qu'humanité ne peut constituer pour Manent un principe universel de la pratique : elle n'a pas d'opération propre (Manent 2010b, 385-286). Pour cette raison, cet idéal d'association ne peut s'édifier et perdurer, sinon seulement en esprit. Toute tentative d'actualisation sera alors rattrapée par une forme politique véritable et l'opération qui est la sienne.

Une forme de vie politique permet de poser non pas seulement la question du sens des pratiques, mais de leur justesse ou de leur vérité. Cette mise en question n'est possible qu'au moment où la vie commune atteint un certain degré de « politisation », c'est-à-dire dans le développement d'une conscience de vie commune et d'une volonté de raisonner sur l'autorité des normes et des lois. Une forme d'association politique est donc une façon de « lier la communion au consentement » (Manent 2006, 20), parfois avec trop de communion ou trop de consentement, mais idéalement à travers un équilibre réfléchi entre différentes prétentions au bien, c'est-à-dire un travail d'autogouvernement. De façon générale, c'est en effet la loi du régime politique qui, pour Manent, est le principe de cette médiation entre différents motifs proprement humains. Le régime politique tranche alors de façon pratique la question de la juste répartition entre ces motifs, une question qui est « insoluble théoriquement » :

Tout régime politique, en tant que ce régime politique, impose une solution à un problème insoluble. Il met autoritairement un terme à un dialogue interminable sur la justice, sur la commensurabilité ou l'incommensurabilité des biens. Il ordonne une certaine équivalence entre la vertu, la richesse et la liberté, un certain prix relatif, si l'on veut, des différents éléments de la cité. En ce sens, la pratique politique, parce qu'elle est contrainte d'imposer ou d'accepter, des comparaisons, ou des équivalences, certes approximatives, entre les biens, accomplit ce que la théorie politique est incapable de concevoir, puisque celle-ci dévoile nécessairement l'impossibilité de telles comparaisons (Manent 1997, 237).

Comme divers biens sont légitimes et en concurrence, la solution à un conflit politique en est une de modération et de composition (Manent 1997, 240-241). Les différentes parties de la communauté qui défendent ces biens doivent alors accepter de limiter leur prétention respective à représenter le tout – à l'universalité – afin de permettre la stabilité. Dès lors, « l'actualisation » de l'animal rationnel en animal politique « comporte nécessairement une particularisation : le citoyen vit dans *ce* corps politique selon *ce* régime » (2007a, 204). En participant au gouvernement de leur forme de vie commune, les êtres humains consentent à une certaine particularité et la raison qui vise l'universel « accepte de perdre un peu d'autorité pour accéder à la réalité, pour devenir réelle » (Manent 2007a, 204).

Toutefois, comme l'affirme également la rationalité des traditions, cette solution n'est jamais fixe. En tant que la politique est le lieu de la liberté par la mise en commun des paroles et des actions, la médiation du régime est toujours en mouvement. La médiation est une force dynamique plus que synthétique (Manent 2016, 521). L'action est commandement, mais elle est aussi commencement, puisque les affaires humaines sont sans cesse changeantes. C'est ce mouvement que vise à conserver et nourrir la philosophie politique de Manent, afin que la cité

continue à entretenir la recherche de son juste critère (De Ligio 2014, 66). De cette façon, la critique qu'offre Manent est donc avant tout dirigée contre la paralysie propre à un régime politique qui comprendrait ses « principes » de « manière de plus en plus étroite et unilatérale » (Manent 2015b, 128).

Pour Manent, la forme de vie commune est donc toujours liée à un régime politique particulier, bien qu'elle puisse accueillir des variations. C'est le « coefficient politique » de toute forme de pratique commune. Pour sa part, MacIntyre admet ce coefficient politique nécessaire de la raison pratique (2013b, 2006c, 2006a). Il défend en fait sa conception politique comme proprement aristotélicienne, c'est-à-dire comme une activité où chaque citoyen actualise sa nature d'« animal politique » en prenant part à une délibération commune qui est informée par des prémisses partagées sur l'ordonnement des biens (MacIntyre 2013b, 2006b). Et MacIntyre « sauve » Aristote « de sa propre incohérence » (MacIntyre 2013b, 204) en affirmant la nécessité pour *tous* de se développer selon cette nature. L'activité politique ne renvoie donc pas pour MacIntyre à une forme d'association humaine précise, sinon à une certaine pratique « démocratique ».

Dans cette perspective, MacIntyre et Manent s'accordent sur la conclusion que toute forme d'association humaine réellement politique est dans une quelconque mesure démocratique, c'est-à-dire où il y a une certaine participation effective du grand nombre des citoyens (MacIntyre 1999, 141-2; 2006b; 2013b, 204-5; Manent 2006, 46-8; 2010b). Ils s'entendent également sur le fait que cette liberté requiert l'existence de frontières physiques et spirituelles qui délimitent et assurent l'existence d'un « nous » particulier. Comme le souligne Manent (2007a, 178), il s'agit moins ici d'identité que d'*identification*. Le premier est passif, alors que

le deuxième est actif et admet la variation. Une communauté de délibération doit aussi être une communauté d'action, où les différentes pratiques partagées, jusqu'à celle du bien politique et du « salut de la communauté » (cf. §1.3), s'inscrivent dans un espace commun qui reçoit et compose les différentes prétentions à l'autorité considérées comme légitimes. Nous l'avons vu, une délibération commune qui fait fi, dans ses principes, d'une communauté d'identification afin de tendre à une universalité humaine dénuée de différence spécifique est condamnée à l'abstraction et donc à l'atonie, voire à la domination extérieure. Bref, la délibération demande que les citoyens se reconnaissent dans des institutions sociales et politiques qui fourniront un appui au conflit d'opinions, ce qui exige une certaine exclusion ou « exclusivité » (MacIntyre 2006d, 215-6).

La différence principale entre MacIntyre et Manent est leur interprétation de l'activité politique en lien avec la forme de vie. Alors que Manent conçoit l'opération civique de la cité comme l'*impulsion* donc est héritière la nation (Manent 2010b), MacIntyre voit en quelque sorte dans la cité la forme indépassable de la vie politique, soit la forme *locale*, celle qui puisse « être embrassée facilement d'un seul coup d'œil » (*Pol.* VII, 4, 1326b24). En effet, selon MacIntyre, cette forme est seule en mesure d'assurer une communauté d'identification qui permette la délibération et l'action commune puisqu'elle réunit un ensemble de différentes institutions et pratiques au sein d'un territoire restreint : institutions religieuses, académiques, esthétiques et politiques ne doivent pas être séparées et doivent pouvoir se faire entendre dans l'ordre public, qui n'est pas supposé être autre chose que « le prolongement » de ces conversations particulières (MacIntyre 2013b, 220).

Au contraire, l'État-nation moderne doit son existence à la séparation de ces éléments (MacIntyre 2013b, 206) et à leur confinement dans la sphère privée. La grandeur « démesurée » de l'État-nation est pour MacIntyre un obstacle majeur à la délibération commune et à la vie pratique réfléchie (1999, 131). À ce niveau, la pratique se détériorera nécessairement selon lui en un jeu d'intérêts où la force non rationnelle de l'argent et du pouvoir aura un rôle important. Ainsi, on peut dire que MacIntyre conçoit l'activité politique de l'État-nation seulement dans son aspect « technique » et utilitaire<sup>50</sup>. Au contraire de Manent, MacIntyre parle donc très peu de la nation sans l'associer immédiatement à l'État. De plus, comme nous venons de le voir, le philosophe écossais fonde sa critique de l'État-nation sur la possibilité de participation et de délibération effective de tous les citoyens ou de la plupart d'entre eux. Il faut maintenant considérer plus précisément ces deux points l'un à la suite de l'autre. Nous devons toutefois avant cela conclure sur les conceptions de la raison commune qui sont avancées par les deux philosophes.

Nous pouvons voir que ce débat reproduit en quelque sorte la tension déjà identifiée entre l'approche dialectique et l'approche rhétorique, MacIntyre défendant davantage la première et Manent la seconde. Leurs positions à cet égard sont déjà annoncées par leur conception respective de la loi naturelle. En effet, nous avons vu que MacIntyre associe ses préceptes principalement à des conditions premières d'une discussion commune. Bien sûr, en ce sens, il n'est pas éloigné de la conception aristotélicienne du *logos* rhétorique comme clarification des

---

<sup>50</sup> « Modern nation-states are governed through a series of compromises between a range of more or less conflicting economic and social interests. [...] What determines both bargaining power and such ability is in key part money, money used to provide the resources to sustain political power: electoral resources, media resources, relationships to corporations. And the outcome is that [...] the distribution of goods by government in no way reflects a common mind arrived at through widespread share deliberation governed by norms of rational enquiry. » (MacIntyre 1999, 131).

biens partagés. Or MacIntyre place en quelque sorte cette « discussion » à l'écart des exigences du *kairos* politique et lui confère un idéal « scientifique » de recherche de la vérité. Il semble concevoir la raison politique comme une entreprise proprement dialectique alors qu'Aristote, pour sa part, définit cette dernière soit comme « discussion avec la moyenne des gens » (*Rhet.* I, 1, 1355a) lors de « rencontres journalières » (*Top.* I, 2, 101a30), soit comme moyen de découvrir la vérité et les principes premiers de chaque science (*Top.* I, 2, 101a35 *sq.*). Il est concevable que MacIntyre tente en fait de réunir ces deux aspects au sein d'une même pratique, en voulant lui conférer une teneur morale et politique.

Toutefois, comme nous l'avons vu, associer la délibération politique *d'abord* à une recherche dialectique de la vérité ou de la compréhension risque d'occulter les exigences de l'action et du gouvernement effectif. Nous avons alors mentionné qu'une telle philosophie de la discussion civique ne peut qu'avoir une posture critique. Ce n'est donc pas sans raison, nous croyons, que Manent souligne cette dimension dans la philosophie de MacIntyre : « On comprend comment cet Aristote mutilé vient servir la posture oppositionnelle dont MacIntyre ne s'est jamais départi. MacIntyre est toujours 'pour' la communauté subpolitique menacée par l'association politique qui monte en puissance et 'contre' cette dernière » (Manent 2005, 2). Cette posture serait alors une tentative, ajoute Manent, de conserver la « *sana pars* » de la pratique humaine dans la communauté locale (Manent 2005, 3). Il est en effet certain que les possibilités de conflits entre toute une gamme de biens sont restreintes lorsqu'on situe la vie pratique dans une activité comme la pêche ou dans une ascèse comme le monachisme. Or la raison qui assure le gouvernement politique est confrontée à une tension bien plus grande entre les opinions de la communauté politique, par rapport auxquelles elle doit sans cesse trancher un

« problème insoluble ». MacIntyre cherche en quelque sorte à éviter le commandement propre à la politique, un commandement qui produit nécessairement une certaine inégalité et une certaine partialité. Il y a en effet une grande différence entre l'autorité du maître artisan et celle du gouvernement. À l'inverse, si pour Manent la raison doit accepter de perdre en autorité pour devenir « réelle », pour produire un régime politique libre, il ne semble que MacIntyre soit prêt à faire ce sacrifice.

En voulant rapprocher ainsi théorie et pratique<sup>51</sup>, il est possible que MacIntyre perde de vue les pleines possibilités de l'une comme de l'autre. Alors qu'il insiste sur le moment dialectique de la réflexion sur les principes<sup>52</sup>, il oublie peut-être que la dialectique n'est pour Aristote qu'une étape vers la sagesse ou la connaissance scientifique. Ainsi, selon Manent, MacIntyre ne considérerait pas suffisamment la possibilité d'une science proprement pratique, et avant tout une science politique. Comme nous le verrons maintenant, cette position lui dissimulerait alors la nature véritable de l'État-nation moderne, tout en ayant également un avantage, celui d'offrir une « phénoménologie » qui clarifie les exigences de l'action rationnelle (Manent 2005, 3).

### *3.2. La nation et le gouvernement représentatif*

Notons d'emblée que MacIntyre ne rejette pas l'existence même de l'État-nation, qui demeure nécessaire pour assurer certains biens publics, tels que la sécurité, les ressources premières, etc. (MacIntyre 2016b; 1999, 131,3). Or l'État doit pouvoir limiter la portée de ses propres principes afin que puissent s'épanouir les communautés intermédiaires qui incarnent différentes pratiques,

---

<sup>51</sup> Sur le rapport entre théorie et pratique chez MacIntyre, et sur les problématiques qu'engendrent sa position, on consultera Beiner (2014, 183-8).

<sup>52</sup> « La nature de l'archē est bien entendu établie par les investigations théoriques de la dialectique – y compris l'epagōgē issue de l'expérience du jugement phronétique – et non par la délibération » (MacIntyre 1993, 146).



garantes du développement de la rationalité et des vertus. De l'autre côté, ce sera aux groupes intermédiaires de soupeser les coûts et les bénéfices dans leur relation avec « ces compagnies d'utilité géantes » (MacIntyre 1999, 132) que sont les États-nations. En fait, la forme de l'État-nation ne peut selon MacIntyre que déployer une raison instrumentale puisqu'il n'a pas lui-même de discours éthique substantiel, ou plutôt la modernité lui refuse tout type de discours sur le bien (MacIntyre 1993, 363-4).

Ce jugement est également partagé par Manent. L'État moderne n'a pas lui-même de parole, car son édification a servi à étouffer les paroles autoritaires du roi et de l'Église (Manent 2010b, 15). Il a revendiqué le monopole du commandement, indépendant de toute opinion et régissant toutes opinions, qu'il confine maintenant à la société civile. En ne revendiquant aucun « bien ultime », l'État promet le bien qui est le plus directement accessible à la perception et à la jouissance de tous – et donc qui a le moins besoin de « parole » – soit la stabilité et la sécurité. Mais comme la vie humaine ne peut pas être sans parole, sans raisons, l'État devra se référer constamment à la parole de la société en assumant un rôle représentatif (Manent 2014b, 557; 2010b, 32). Selon Manent, le problème de la « neutralité de l'État », qui sépare radicalement les paroles et les actions, est résolu par le dispositif du gouvernement représentatif, véritable innovation politique de la modernité. Or ce qui permet la représentation est l'existence d'un peuple à représenter, possédant déjà un langage commun pour avoir une parole commune, soit la forme politique de la nation (Manent 2010b, 16-17). La forme nationale précède le régime représentatif, et celui-ci permet à la nation d'atteindre sa maturité.

Le gouvernement représentatif a bien sûr un désavantage majeur selon Manent, celui « d'obscurcir le lieu de l'action » (Manent 2014b, 557). Dans un régime représentatif, il y a en

effet une certaine incertitude concernant l'identité de ceux qui délibèrent et qui agissent effectivement, notamment entre les représentants et les représentés. La réponse à cette question doit faire avec le « double jeu » inhérent au régime représentatif : l'identification positive avec le pouvoir représentatif – qui se divise souvent entre la majorité et l'opposition – est nécessairement accompagnée d'une certaine aliénation dans la capacité d'action effective (Manent 2001, 32). Le peuple est censé agir à travers ses représentants, mais il se sent souvent mal représenté. Plus encore, alors que l'État s'arroge le pouvoir politique en confiant les paroles autoritaires (car substantielles) dans la société, le citoyen lui-même perd de sa capacité d'action, c'est-à-dire dans celle de faire valoir de nouveaux commencements en liant la parole à l'action. Cette critique a été notoirement avancée par Marx, auteur qui inspire une partie de la philosophie de MacIntyre<sup>53</sup>.

Ce problème serait particulièrement prégnant au sein des démocraties contemporaines. Nous avons vu que la représentation s'essoufflait au profit des revendications particulières et d'une demande de participation accrue aux décisions politiques, parfois inspirée de la « démocratie directe ». Face à cette situation, la réponse de Manent sera que le remède aux défauts du gouvernement représentatif est encore plus de gouvernement représentatif. En effet, selon lui, le gouvernement représentatif est le dispositif qui permet l'union la plus intime et la plus efficace entre « la civilisation et de la liberté » (2006, 46). En tant que son existence et sa légitimité sont tributaires de la forme nationale, le gouvernement représentatif y inscrit son action et donne un dynamisme aux différentes institutions sociales. En ce sens, il est aux

---

<sup>53</sup> Cf. notamment Alasdair MacIntyre. 1968. *Marxism and Christianity*. London : Duckworth. Pour une biographie intellectuelle de MacIntyre, cf. Émile Perreau-Saussine. 2005. *Alasdair MacIntyre: une biographie intellectuelle*. Paris: Presses Universitaires de France.

antipodes de la « gouvernance », qui « se ramène à l'exercice du commandement par un appareil entièrement détaché de l'ordre politique, c'est-à-dire de tout régime comme de toute forme politique », ainsi que « de la question de la vérité sur l'ordre humain » (Manent 2015b, 132). D'un autre côté, la politique représentative peut favoriser la correction de certains des défauts ou injustices de la culture nationale par sa capacité de légiférer et de décréter, de produire un commandement effectif. Ainsi, cette double possibilité permet selon Manent l'adéquation entre une tradition culturelle et la liberté des individus.

Pour ce faire, l'État-nation demande l'allégeance de tous ces citoyens. En effet, le gouvernement représentatif ne représente pas tel ou tel groupe particulier, mais la nation dans son ensemble, c'est-à-dire des individus détenteurs de la citoyenneté. L'opération nationale s'oppose alors au communalisme qui, selon Vincent Descombes (2013b, 211), « entend fonder l'unité politique du groupe sur la 'religion de groupe' plutôt que sur l'adhésion libre des citoyens à leurs institutions politiques ». Un des vecteurs de l'apparition de l'État moderne fut effectivement le principe de laïcité, qui exclut la pratique religieuse des institutions politiques afin de conférer une certaine liberté de conscience aux individus. On peut alors affirmer, encore avec Descombes (2013b, 212), qu'une société « ne peut pas se définir comme nation tant qu'elle n'a pas accepté de se conformer à l'exigence individualiste de la liberté de conscience, ce qui implique que la religion doit cesser d'y apparaître comme une pratique du groupe pour y devenir une pratique personnelle ». La laïcité permet le gouvernement de soi, et le gouvernement de soi implique un certain individualisme.

Cet individualisme répugne à MacIntyre, qui y associe un certain arbitraire au sein de la rationalité pratique d'un agent qui devra maintenant se déterminer lui-même. Ici, l'exemple de

la religion est particulièrement pertinent. Pour MacIntyre, la religion, en tant que pratique véhiculant des normes communes et des visions substantielles de l'excellence, n'est pas séparable de la rationalité pratique. Toutefois, selon Manent, ce principe de séparation propre à l'État-nation n'implique pas la dissolution des coutumes et des normes faisant autorité au sein de la société (Manent 2015b). Au contraire, le gouvernement représentatif est pour Manent la façon dont une société culturellement et historiquement située peut avoir prise sur elle-même. La sphère publique *libérale*, donc laïque, permet la représentation du conflit tout en jugeant celui-ci à partir de quelque chose de commun, soit des mœurs, des pratiques, une histoire, une religion, etc., éléments qui perdurent au sein de la société. Et même, l'existence du gouvernement représentatif est la *condition* de l'épanouissement des groupes particuliers et de leur liberté, puisque le commandement politique, puisant sa légitimité d'une communauté d'identification, n'est pas ainsi étranger aux citoyens. Tel ne serait pas le cas par exemple au sein de l'empire où, bien que les communautés particulières puissent parfois être préservées, nul ne pourrait nier qu'elles disposent de moins de liberté pour délibérer sur leur bien. Au contraire de ce qu'affirme MacIntyre, mourir pour la nation n'équivaudrait pas alors à « mourir pour la compagnie de téléphone » (1994, 303), comme pourrait l'attester diverses formes de patriotisme et de nationalisme au cours du siècle dernier.

Ainsi, au sein du régime du gouvernement représentatif, les citoyens « choisissent leurs représentants pour être bien représentés, cela est certain, mais aussi et d'abord afin d'être bien *gouvernés* »\* (Manent 2017b). Et ce bon gouvernement n'est pas *en soi* tributaire d'une

---

\* *Notre traduction*. Le passage complet se lit ainsi : « Nevertheless, even in a representative republic, the basis of political life does not lie in the mechanism of representation. Not only would it be hard to believe in the sincerity of a politician who would say “my policy is to represent you”; in fact this would be a sufficient reason not to choose

conception partagée du monde. Plutôt, un bon régime politique permet de recevoir le conflit des libertés, à l'aide d'une juste tension entre les possibilités ouvertes par ces libertés et une certaine prétention à la vérité sur le tout. La vertu politique nécessite alors des compromis que les pratiques particulières n'ont pas à faire. En visant à conserver cette « pureté » de la pratique, MacIntyre occulte le véritable exercice de la prudence politique. Si MacIntyre ne croit pas que le raisonnement pratique aristotélicien puisse se déployer dans l'État moderne (MacIntyre 2016a, 176), c'est qu'il oublie que la prudence est également législatrice : un raisonnement pratique n'a pas nécessairement à se conclure en une action pour celui qui le conduit, car c'est le choix délibéré qui confère à l'action son principe. Ainsi, la législation étatique peut constituer en un raisonnement pratique aristotélicien, dont la conclusion constituera le principe des juges et des administrateurs, ainsi que des citoyens (cf. §1.3).

En somme, selon Manent, MacIntyre serait trop peu sensible aux ressources éthiques du gouvernement représentatif, malgré leur apparente diminution, ainsi qu'à l'importance qu'y joue la « raison commandante » pour assurer la liberté des individus face à la domination étrangère, que celle-ci soit directement politique ou commerciale (cf. §2.1.3). Ce dernier ne reconnaîtrait pas assez la dépendance des institutions sociales envers le pouvoir politique, une relation qui pour Aristote s'analyse au niveau du régime politique, dans la façon qu'ont les citoyens de se gouverner *politiquement*. MacIntyre ne s'intéresse somme toute que très peu à la question du régime et par là occulte certaines possibilités ouvertes à la raison pratique pour se

---

such a person as a representative. The French, like the citizens of other republics, choose their representatives in order to be well-represented, to be sure, but also, and first of all, in order to be well-governed. »

déployer dans la modernité, par la médiation de la démocratie représentative et de la forme nationale qui l'institue.

Les arguments de Manent sur la légitimité et la nécessité du gouvernement représentatif national nous semblent ici décisifs. En tant que communauté d'identification, ce dispositif politique possède les ressources pour offrir des principes propices à une délibération réfléchie chez les citoyens. Bien sûr, l'unité politique de la parole et de l'action, du gouvernement représentatif et de la société, demande un effort considérable et constant de dialogue et de mise en commun des motifs pratiques. En face des mutations politiques actuelles des démocraties occidentales, il s'agit alors de savoir « si la nation, précairement balancée entre persévérer dans l'être et se laisser disloquer par la force des flux, peut être encore le cadre et l'agent d'une délibération et d'une action qui ouvrent un avenir désirable et signifiant pour tous ces citoyens. » (Manent 2015b, 127-8). Pour ce faire, la nation doit trouver une façon d'actualiser ses ressources éthiques et politiques. La solution réside, autant pour Manent que MacIntyre, dans le rapprochement entre l'homme et le citoyen, c'est-à-dire dans une certaine participation des citoyens aux affaires publiques. Conformément à ses inspirations marxistes, MacIntyre conçoit l'idéal de la *praxis* dans l'abolition de la distance entre les deux, alors que Manent, plus libéral, veut conserver une distinction, suivant en cela la philosophie pratique aristotélicienne: les vertus du citoyen dépendent du type de régime politique, alors que la vertu d'un homme de bien est la même partout (*Pol.* III, 4). Nous verrons maintenant quelles possibilités peuvent être accessibles au gouvernement représentatif afin de procéder à un tel rapprochement, à une actualisation des vertus citoyennes et donc des biens qui y sont associés.

### 3.3. *Participation politique et démocratie*

Nous avons vu qu'Aristote considérait la participation démocratique aux affaires publiques comme bonne et même nécessaire à stabilité de l'État (*Pol.* III, 11, 1281b25 *sq.*). Le « grand nombre », en tant que somme de compétences particulières, possède selon Aristote des capacités de juger adéquates. Seulement, tous ne peuvent gouverner en même temps. Ainsi, la vertu de la plupart des citoyens, lorsqu'ils seront gouvernés, sera davantage l'« opinion vraie » que la prudence (*Pol.* III, 4, 1277b25-30), autrement dit le bon jugement sur les propositions des orateurs et des magistrats plus que la capacité directe de traiter des problématiques d'affaires publiques, qui demandent parfois de l'expertise. Un tel exercice préparera les citoyens à exercer à leur tour le gouvernement et la vertu de prudence (*Pol.* VII, 14) : c'est le principe de l'alternance des gouvernants et des gouvernés (cf. §1.3).

On peut donc identifier un lien entre la participation politique, l'attachement à l'État (ou à la communauté) et l'acceptation préalable du commandement ou de l'autorité légitimes. Nous avons retrouvé ces trois pôles dans les approches d'Alasdair MacIntyre et de Pierre Manent. Tous deux visent alors à actualiser ce rapport, mais de façon différente. Selon Manent, cette actualisation doit se faire, comme nous venons de le voir, au niveau de l'État-nation. Cela passera nécessairement par des actions politiques renvoyant à un horizon signifiant pour une communauté. Il s'agit d'abord pour Manent de « ranimer la représentation, la conscience et la volonté d'une vie commune, le sentiment qu'il est désirable de participer à une forme de vie » (Manent 2015b, 121). Le gouvernement représentatif doit alors retrouver le sens du commandement, c'est-à-dire décider de prendre des moyens concrets pour assurer l'unité de la nation, au-delà des groupes particuliers, mais sans en faire fi (Manent 2015b, 135-136). Cela

n'exclut pas le débat, mais d'un type où le gouvernement doit « prendre position » et « guider l'action publique d'une manière qui tiennent compte des conditions présentes » (Manent 2015b, 139), c'est-à-dire des circonstances particulières et de l'ensemble des motifs humains derrière les désaccords.

Bien que cela demande de la confiance et de la déférence de la part des citoyens, un gouvernement qui assume ainsi son caractère représentatif et national contribuera à susciter de tels sentiments. Pour ce faire, il faut selon Manent que la délibération politique soit « nourrie » par des « propositions sur l'histoire passée », qui « motivent et encourant la décision politique prudente, sans que celle-ci soit déductible de celle-là » (Manent 2015b, 87). Bref, il s'agit de retrouver une narration commune propre à la « rationalité des traditions ».

Conformément au schéma de la rationalité des traditions, si une telle narration s'épuise, elle doit retrouver sens au sein des pratiques particulières où les participants peuvent faire des choix réfléchis conformes aux standards de la pratique. Il faut alors réduire le champ de la pratique : « S'il doit y avoir une pratique qui implique la participation à une délibération partagée, et si cette délibération doit être effective dans la prise de décision, alors les communautés de pratique devront se constituer à une échelle réduite [...]» (MacIntyre 2006b, 39). Toutefois, comme nous l'avons vu, les principes de la raison pratique, afin d'assurer à la fois la liberté et la rationalité, doivent partir du régime politique, ce qui inclut une certaine mise à l'écart des communautés particulières de la sphère du commandement politique. Une telle participation, bien qu'à échelle réduite, se doit donc d'être en lien avec l'activité politique étatique. C'est en ce sens que la

---

\* *Notre traduction.* « If there is to be practice that involves widely shared participation in deliberation, and if that deliberation is to be effective in decision-making, then communities of practice will have to be small-scale local communities [...]. »



solution au problème de la délibération dans les démocraties contemporaines ne peut être le communalisme. MacIntyre a toutefois raison d'affirmer que « la dimension politique de la vie humaine reçoit son expression dans des formes institutionnalisées de délibération par lesquelles les agents humains ont la capacité de se diriger eux-mêmes, et d'éduquer les autres à se diriger ainsi, vers l'accomplissement des biens et du Bien »\* (MacIntyre 2013b, 206). Ainsi, la raison délibérative doit se déployer au sein d'institutions qui confèrent une certaine fonction politique, ici celle du citoyen, qui concerne le bien commun, soit l'existence même de la communauté et de son *mouvement* vers la bonne activité ou le « bien-vivre ».

Il apparaît alors qu'une solution au problème de la délibération rationnelle dans les démocraties contemporaines réside dans un renforcement de la forme nationale et du gouvernement représentatif, tel que l'a préconisé Manent, mais en y adjoignant la possibilité d'une participation effective des citoyens au sein des institutions politiques, comme le promeut MacIntyre, et ce par l'intermédiaire d'une fonction politique. La délibération doit retrouver son rôle d'*arkhē*, à la fois au sens de cause et au sens de charge politique. Dès lors, il serait possible, peut-être paradoxalement à première vue, de mener à bien la solution républicaine de Manent à l'aide d'un dispositif démocratique, en impliquant les citoyens dans les charges publiques. Cette mesure permettrait notamment l'actualisation de la démocratie comme régime de *gouvernement*, plutôt que cadre d'expression des particularités. Pour ce faire, il faut ici à nouveau invoquer la distinction faite par Aristote entre gouvernants et gouvernés, qui en implique également une autre, entre une fonction politique déterminée et une fonction politique indéterminée (cf. §1.3).

---

\* *Notre traduction.* « The political dimension of human life receives its expression in those institutionalized forms of deliberation through which human agents are able to direct themselves, and to educate others as to how to direct themselves towards the achievement of those goods and that good. »

Nous avons vu que la distinction entre gouvernants et gouvernés, ainsi que la rotation entre les deux prévue dans un régime démocratique, permettait à la communauté d'assurer un mouvement interne qui puisse contribuer à sa bonne activité, c'est-à-dire à la vertu de ses citoyens. La première des vertus d'un régime politique est en quelque sorte la modération, vu la pluralité des biens légitimes pouvant faire objet de revendications. La distinction entre gouvernants et gouvernés permet alors de modérer les revendications des uns et des autres, et surtout des gouvernants jugés par les gouvernés, tout en assurant qu'il y ait possibilité d'un commandement effectif pouvant permettre l'activité réfléchie. Cet équilibre suppose toutefois que le rapport entre gouvernants et gouvernés n'en soit pas un de domination, mais de persuasion. Cela est favorisé lorsque les gouvernés, de par leur statut de citoyen, participent à une fonction politique, qu'Aristote qualifie d'« indéterminée » puisqu'elle ne correspond pas à une magistrature précise. Il s'agit toutefois bien d'une fonction, qui s'exerce au sein d'institutions spécifiques, telles que les jurys, les comités de redressement des comptes ou l'Assemblée des citoyens.

Comme l'a souligné Garsten (2011, 174-7), ces institutions donnent des fins particulières, des engagements et des standards aux citoyens qui y exercent une fonction. Cette activité de gouvernement est ce qui permet « d'aligner les fins externes et internes » (Garsten 2011, 175), car elle ne peut se détacher du choix effectif des moyens. En effet, comme le souligne Manent, « l'ordre politique est l'ordre de la vie humaine qui peut [...] le moins échapper à l'obligation de chercher les moyens. Celui qui gouverne est par excellence celui qui délibère sur les moyens » (Manent 2014b, 554). Selon Garsten (2011, 175-6), différentes fonctions politiques permettent également de fournir des critères de jugement plus précis aux citoyens, à travers

différents types de buts et donc de rhétoriques. Cela permet d'éviter notamment que les citoyens jugent à partir d'intérêts et de préférences individuelles<sup>54</sup>, un standard qui est par exemple particulièrement mobilisé au sein des campagnes électorales actuelles et qui est propre à la rhétorique publicitaire, entièrement axée sur les fins externes (Garsten 2011, 176).

En fait, ces propositions visent avant tout à conférer de l'activité au dispositif actuel de la démocratie représentative, que Bernard Manin a notamment qualifié de « démocratie du public » et qui serait définie par une dimension passive et réactive de l'expression politique chez les citoyens (Manin 2012, 284). En engageant les citoyens dans le gouvernement politique, cette activité pourrait alors motiver les démocraties contemporaines à « entretenir la recherche de leur juste critère » plutôt qu'à promouvoir des normes abstraites qui risquent de susciter le désintérêt. Ainsi, au contraire du procéduralisme épistémique, le but est de rendre les citoyens plus *intéressés*, c'est-à-dire soucieux des conséquences des revendications particulières sur le bien-être de la communauté dans son ensemble<sup>55</sup>.

C'est également de cette façon que les citoyens peuvent développer un certain « caractère délibératif ». Le *kairos* propre à la politique demande un exercice de calcul et de prudence, ainsi qu'une responsabilisation face aux conséquences qui en découlent. En effet, nous avons vu que

---

<sup>54</sup> De même, sur le rapport entre la fonction politique et le jugement objectif et responsable, Böckenförde (2000, 305) écrit : « Si l'on conçoit la position des organes indépendants de direction, formellement représentatifs comme étant celle d'une fonction (*Amt*), on découvre alors la base sur laquelle la liberté à l'égard des obligations particulières et des instructions de base [...] ne retombe pas dans la sphère du bon plaisir, de la volonté « nue » du titulaire individuel de l'autorité. Au concept de fonction appartient l'idée du service pour autrui, l'orientation sur des missions et des responsabilités qui se distinguent des intérêts propres [...]. »

<sup>55</sup> Sur ce point, Crystal Cordell Paris (2016, 105), rapprochant la conception politique de Madison à celle d'Aristote, écrit : « In contrast to Rawlsian and Habermasian deliberation, Madisonian deliberation adopts the criteria of political capacity and judgment (“wisdom”) rather than procedural objectivity; a simultaneously affective and rational attachment to the particular political regime rather than a purely rational commitment to the universal principle of autonomy. »

la délibération rend le choix plus volontaire, ce qui implique une exposition aux blâmes et aux louanges. Le blâme potentiel ou actuel peut mener au sentiment de honte, qui est « la semi-virtu de celui qui apprend » et qui peut donc susciter la déférence (Nieuwenburg 2004, 456), c'est-à-dire une motivation à juger et agir minutieusement en vue du bien commun.

De plus, la participation politique telle que décrite permettrait de « clarifier » le lieu de l'action, en précisant et confirmant l'aspect démocratique des sociétés libérales actuelles. Alors que la souveraineté du « peuple », de par son abstraction, aurait contribué au développement de la « souveraineté illimitée de l'individu particulier » (cf. p. 66), un dispositif politique plus participatif pourrait rétablir la souveraineté dans un juste milieu, plus identifiable. Aristote écrit par exemple :

Peut-être, en effet, est-il correct aussi de procéder comme le font les démocraties : car ce n'est pas le juge ni le membre du Conseil ou de l'Assemblée, pris individuellement, qui détient l'autorité, mais bien le Tribunal tout entier, le Conseil et le Peuple [i.e. l'Assemblée du peuple], dont chacun de ceux que nous avons nommés n'est qu'une fraction (et j'entends par fraction celui qui fait partie du Conseil ou de l'Assemblée, ou du Tribunal) » (*Pol.* III, 11, 1282a28 *sq.*).

Ici, la souveraineté réside non pas dans l'individu détenteurs de droits, ou alors dans le peuple comme ensemble non déterminé, mais dans les citoyens rassemblés selon différentes fonctions politiques. Ce n'est pas sans raison qu'Aristote, après cette analyse, peut affirmer que la souveraineté doit résider dans les lois (*Pol.* III, 11, 1282b1-2), car ce sont les lois qui déterminent ceux qui exercent les charges. Cette conception de la souveraineté pourrait alors favoriser la délibération à partir de la loi et donc en vue du bien commun.

Notons que ces considérations institutionnelles s'apparentent à certaines thèses avancées par le courant « non épistémique » de la démocratie délibérative, qui vise notamment un juste milieu entre une procédure universelle appuyée par des normes de communication et une délibération démocratique ponctuellement mise en oeuvre au sein de « mini-publics ». Cette conception est par exemple portée par l'idée de « système délibératif », qui renvoie à une « division fonctionnelle du travail » de la délibération, tout en insistant sur le caractère intégré des instances délibératives au sein d'un État (Parkinson et Mansbridge 2012, 1-7; Warren 2007).

Un tel « design institutionnel » doit toutefois être considéré comme un moyen plus qu'une fin, puisque la rectitude du jugement politique dépend avant tout des connaissances et des vertus de ceux qui l'exercent. Il y a donc bien sûr une dimension épistémique qu'il faille prendre en compte. Comme nous l'avons vu, cette dimension ne se réduit pas à l'expertise bureaucratique, bien que celle-ci puisse être nécessaire. Ce sera alors la tâche des philosophes et des savants de

permettre aux personnes ordinaires d'articuler les présuppositions impliquées dans leurs actions, méconnues jusqu'alors, pour que ces personnes deviennent capables de critiquer ces présuppositions et de s'engager dans une délibération critique et autocritique avec les autres au sein de leurs foyer, lieu de travail, école, clinique et communauté politique locale »\* (MacIntyre 2013b, 207).

Ici, la délibération politique retrouve le problème de l'éducation, souvent laissé de côté par les théoriciens de la démocratie délibérative (Salkever 2002). La philosophie pratique aristotélicienne, en tant qu'elle présente une démarche de remise en question des opinions

---

\* *Notre traduction.* « For one task of the philosopher is to enable plain persons to articulate the hitherto unrecognized presuppositions of their actions, so that they become able to criticize those presuppositions and to engage in critical and self critical deliberation with others in their household, workplace, school, clinic, local political society. »

réputables présentes au sein de tout régime politique, peut dans cette perspective être utile (cf. §2.2). Cette remise en question est possible à partir de certains critères comme l'explication téléologique de la nature ou les dispositions de caractère, qui sont plus « fonctionnels » que catégoriques et qui demandent donc un exercice de discernement<sup>56</sup>. Les œuvres d'Alasdair MacIntyre et de Pierre Manent, pour leur part, nous montrent comment ces critères peuvent fournir une compréhension profonde de la vie sociale et politique contemporaine.

---

<sup>56</sup> « From an Aristotelian perspective modernity appears not as an error, but as a successful cultural movement that has unnecessarily excluded certain possibilities which are in fact compatible with its central commitments, commitments shared by Plato and Aristotle. The shared commitments are persistent causal inquiry in science and freedom from repressive control in morals and politics ; the unnecessarily excluded possibilities are teleological explanation in science and agent morality in practical matters » (Salkever 1990, 159). Sur la question de l'éducation à « l'éthique des questions naturelles », voir notamment Salkever (2000, 1990) et MacIntyre (1999).

## Conclusion

En conclusion, la théorisation de la délibération politique n'est pas indépendante d'un ensemble de facteurs propres à toute activité politique. Dans le but d'analyser ce qui serait une conception exhaustive de la délibération politique dans une perspective aristotélicienne, nous avons été conduits à mener une réflexion sur quatre thèmes particuliers.

D'abord, il a été question de la nature de la rationalité pratique. Nous avons alors insisté sur son aspect *pratique*, c'est-à-dire sur une délibération qui motive un choix et une action particulière, ici et maintenant. Sans un tel lien causal direct entre les principes de la pratique et l'action elle-même, nous avons vu que cette dernière était laissée à un certain arbitraire, puisqu'il s'agirait alors d'appliquer un principe, mais sans possibilité d'un autre exercice rationnel pour faire cette application. Cet obstacle est notamment la conséquence de principes abstraits, voulus indépendants de tout contexte social particulier, auxquels nous avons associé l'exemple des droits individuels. Face à cette rationalité qui voudrait trouver des principes universels et « catégoriques », nous avons décrit la délibération comme un exercice dianoétique, soit une recherche qui calcule, compare et soupèse les différentes possibilités pour une fin souhaitée en fonction d'un contexte.

Cela nous a ensuite conduits à réfléchir sur la nature de l'autorité des principes orientant la délibération, notamment ceux qui s'incarnent dans la loi et les institutions sociales d'une communauté politique, c'est-à-dire dans son régime politique. Nous avons considéré la dimension naturelle de la communauté politique, en tant que mise en commun de certaines fins et de certains moyens, qui sont intégrés par une action constante de la communauté sur elle-même. La discussion collective sur ces dimensions du bien est plus en mesure de fournir un

arrière-plan commun pour représenter le désaccord au sein de la cité, puisque celles-ci sont constitutives de la communauté même. Cette dimension de la vie politique n'est toutefois perceptible que si l'on considère la finalité des institutions communes, soit les biens qui les soutiennent. Cette finalité est alors ce qui permet aux citoyens de s'identifier au tout de la communauté politique et d'agir en commun par le partage de certains principes au sein d'une causalité téléologique et non pas mécanique, cette dernière s'apparentant davantage à la domination et non au gouvernement de soi par soi. Il y a causalité téléologique lorsque la délibération est conduite selon une certaine fonction, qui renvoie à quelque chose à faire, à une fin plus ou moins définie. Nous avons alors considéré l'exercice même de la citoyenneté comme la possibilité d'une telle fonction.

Une réflexion sur la délibération politique renvoie en effet nécessairement à une réflexion sur la citoyenneté. Nous avons vu que, selon Aristote, la citoyenneté trouve sa définition même dans l'activité de délibérer. Cette fonction peut alors être définie, c'est-à-dire s'inscrire dans une charge politique exécutante, ou alors indéfinie, ce qui implique une participation politique moins déterminante, mais tout de même primordiale, puisqu'elle consiste dans l'activité de juger les propositions des gouvernants. Nous avons alors fait remarquer que cette structure avait un parallèle fort avec la démocratie représentative contemporaine, où un « public » juge les gouvernants de façon formelle (les élections) et informelle (l'opinion publique). Or ce jugement apparaît aujourd'hui accompagné d'une certaine passivité, car extérieur à l'*activité* politique proprement dite. Nous avons alors voulu nous inspirer du point de vue aristotélicien afin de proposer un moyen de rendre la délibération publique plus active, et donc plus délibérative car plus conforme à la raison pratique qui consiste dans un mouvement des principes à l'action. Ce



moyen consiste à favoriser la participation des citoyens au sein d'institutions délibératives, liées à la vie politique nationale. En effet, c'est principalement à ce niveau que nous sont apparues non seulement la possibilité d'une identification à des normes communes et d'une confiance envers les gouvernants, mais également celle du commandement politique inhérent à toute délibération. La prise en compte de ces deux aspects permet alors le gouvernement de soi par soi propre à la démocratie comme régime politique.

Le quatrième thème général que nous avons abordé regroupe en quelque sorte tous les autres : c'est la dimension rhétorique du discours public. Nous avons vu que la rhétorique n'est pas seulement un art instrumental visant la persuasion, mais surtout une façon d'orienter en commun les motifs d'action au sein de la communauté politique. En ce sens, le discours rhétorique prend en considération la spécificité du domaine politique, où différentes revendications sur le bien sont en concurrence, mais où le débat est sans cesse tranché de façon temporaire par la disposition du régime politique, par ses lois et ses décrets. Nous avons tenté de montrer pourquoi la politique ne pouvait être le lieu de la conversation « dialectique », bien qu'elle puisse y faire une certaine place. En effet, le *kairos* propre à la politique implique des circonstances toujours changeantes, que le jugement doit prendre en considération. Ce sont alors les gouvernants qui sont le plus disposés à avoir cette vue d'ensemble et à proposer un plan d'action particulier. Toutefois, dans un régime politique libre, cette proposition doit s'accompagner de persuasion, c'est-à-dire de bonnes raisons d'adhérer au plan d'action ou à la norme en question, que ces raisons soient la confiance envers l'orateur, un exemple du passé ou un sentiment liée à la noblesse de la proposition. Il ne s'agit donc pas de « tromper » l'audience des citoyens, ou de prendre tous les moyens nécessaires à la persuasion. En effet, nous avons

identifié, au sein de la pratique rhétorique comme au sein de l'action en général, une distinction entre biens internes et biens externes. Il convient parfois d'écarter la fin externe visée afin de promouvoir certains biens qui sont intrinsèques à la pratique. La rhétorique délibérative ne vise effectivement pas seulement à persuader et à motiver une action particulière, mais également à produire un mouvement interne chez les interlocuteurs, c'est-à-dire un changement dans leurs dispositions éthiques, dans leurs désirs et leurs souhaits. Nous retrouvons ici toute l'importance accordée par Aristote au caractère de l'agent et aux vertus du régime politique.

Afin d'actualiser la philosophie pratique d'Aristote et de la penser en lien avec les régimes contemporains de démocratie représentative, nous nous sommes tournés principalement vers les travaux d'Alasdair MacIntyre et de Pierre Manent, deux philosophes s'inscrivant au sein de l'approche aristotélicienne tout en ayant développé une vision sociale et politique originale. Comme nous l'avons montré, ceux-ci partagent une même critique d'une certaine conception moderne et contemporaine de la rationalité pratique, qui oscille entre un universalisme abstrait et un particularisme reposant plus sur la volonté que sur la raison. Ce double aspect serait alors la conséquence d'un refus de vivre *politiquement*, d'inscrire son action ainsi que sa justification dans le contexte des affaires communes. L'idéal de la « différence » reviendrait alors à relativiser la politique au nom de l'expression de l'individualité. Or, par ce fait même, les individus, qui agissent toujours bien sûr au sein d'une communauté politique, ne disposent plus d'une prise rationnelle sur l'ensemble de leur vie pratique, qui ne peut être assurée que par l'autogouvernement démocratique.

C'est sur la nature de cet autogouvernement que sont apparues les plus grandes divergences entre Alasdair MacIntyre et Pierre Manent. Nous avons vu que le premier récuse toute possibilité

de délibération rationnelle au sein de la forme de l'État-nation. Selon lui, l'État-nation n'est pas en mesure de fournir une conception substantielle du Bien qui permette d'ordonner les biens particuliers et donc de fournir des prémisses rationnelles à l'action. Cette « vie réfléchie » ne pourrait alors s'incarner qu'au sein de pratiques particulières dont la continuité est assurée par de petites communautés. Pour Manent, et nous lui avons ici donné raison, MacIntyre fait l'erreur de ne pas percevoir la nature exacte de la recherche humaine d'une association politique effective, qui se fait toujours en fonction de « propositions universelles d'humanité ». Ainsi, la nation, loin de n'être qu'un simple instrument, est selon Manent la condition actuelle de la liberté politique en Occident. En effet, elle est la forme politique qui permette de lier la « communion au consentement », puisqu'elle constitue en une communauté d'identification, dans laquelle les citoyens vivent selon des biens partagés. C'est donc dans l'État-nation que la délibération politique peut atteindre toute sa portée et son effectivité.

Cette divergence sur la forme de vie commune apte à produire une délibération rationnelle provient chez les deux penseurs d'une conception différente de la raison pratique universelle, c'est-à-dire des dimensions et des possibilités de la science pratique, de la vérité sur la pratique. Pour Manent, la nature humaine produit une régularité qui se déploie surtout dans la vie politique, lieu des plus hautes actions accompagnées de parole. Ainsi, il y a bien une science du politique qui puisse juger de la justice des différentes associations humaines, indépendamment de l'histoire et de la « narration » que l'on en fait. Pour sa part, MacIntyre refuse la possibilité d'une science politique *strictement* comparative, puisque le jugement politique est toujours historiquement et socialement situé. La rectitude de la pratique ne peut alors être considérée qu'en fonction de la narration qui accompagne toujours les actions et les institutions. Bien que

Manent accorde que cette dimension de la connaissance pratique soit importante, elle n'en est pour lui que la condition, et non la substance. Tout en acceptant le point de vue plus anhistorique de Manent, nous avons toutefois voulu montrer toute l'importance de cette « condition ». Les travaux de MacIntyre sont alors une contribution précieuse à la dimension « éducative » de la philosophie pratique aristotélicienne, c'est-à-dire les conditions de développement des vertus, du jugement pratique et d'une réflexion sur les désirs et les besoins propres à la nature humaine, des éléments qui sont tous essentiels à une délibération rationnelle.

Finalement, à la suite de notre analyse, plusieurs questions demeurent bien sûr en suspens. D'abord, la psychologie de l'action présentée notamment au premier chapitre reste à étayer : d'une part dans l'œuvre d'Aristote elle-même, notamment quant à sa description des vertus secondaires propres au jugement pratique et à son analyse du « mouvement des animaux » au sein des traités biologiques, et d'autre part en fonction des recherches récentes dans ce domaine. D'ailleurs, plusieurs travaux continuent à recourir aux distinctions aristotéliciennes entre le désir, la croyance et le choix délibéré (la volonté). Il faudrait voir plus précisément comment ces éléments interagissent au sein de délibérations collectives. Sur ce point, les travaux empiriques, notamment l'étude de « mini-publics » peuvent être utiles.

De plus, à un niveau plus pratique, notre analyse des possibilités institutionnelles de la délibération démocratique est bien sûr générale et incomplète. Une telle étude doit également prendre en considération les particularités constitutionnelles des différentes démocraties. Par exemple, plusieurs voix, dont des professeurs, se sont récemment fait entendre afin de proposer

une réforme du sénat canadien qui s'appuierait sur le tirage au sort de citoyens<sup>57</sup>. Notre recherche a plutôt consisté dans une tentative d'identification de certains principes devant guider ce genre de changements institutionnels. Ainsi, bien que la structure de la délibération soit importante, notamment dans le but de l'associer au commandement politique et donc à une certaine activité, l'orientation du discours l'est tout autant. Une délibération qui n'accepte que des propositions concernant des rapports de réciprocité et non des propositions concernant certains biens qui valent pour tous et dans la plupart des cas, ne pourra se déployer comme raison spécifiquement pratique. Or cette perspective ne peut être adoptée qu'en reconnaissant l'intégration des fins et des moyens, ainsi que celle de la société et du gouvernement, au sein d'une sphère politique dont la fonction est essentiellement architectonique. Ce n'est alors que dans la mesure où les individus pourront se comprendre comme citoyens *et donc* comme « animaux dépendants rationnels » (MacIntyre 1999) que cette nature du politique pourra être réappropriée et utilisée pour le bien vers lequel tous tendent en vérité.

---

<sup>57</sup> Cf. Arash Abizadeh. « Let's replace Canada's Senate with a randomly selected citizen assembly », *Montreal Gazette*, mercredi 07 décembre 2016 et aussi les conférences de l'atelier « Representation, Bicameralism, and Sortition: With Application to the Canadian Senate », co-organisé par le Centre pour l'étude de la citoyenneté démocratique (CÉCD), le Groupe de recherche sur les études constitutionnelles (RGCS) et le Groupe de recherche en philosophie politique de Montréal (Gripp), 09 décembre 2016 : <http://csdc-cecd.ca/workshop-representation-bicameralism-sortition-application-canadian-senate>.

## BIBLIOGRAPHIE

- Abizadeh, Arash. 2002. « The Passions of the Wise: "Phronesis", Rhetoric, and Aristotle's Passionate Practical Deliberation ». *The Review of Metaphysics* 56 (2): 267-96.
- . 2007. « On the philosophy/rhetoric binaries: Or, is Habermassian discourse motivationally important? ». *Philosophy & Social Criticism* 33: 445-72.
- Anscombe, Elizabeth. 2002. *L'Intention*, trad. V. Descombes. Paris: Gallimard.
- Aristote. 2000. *Métaphysique t. 1*, trad. J. Tricot. Paris: Vrin.
- . 2004a. *Éthique à Nicomaque*, trad. R. Bodéüs. Paris: Flammarion.
- . 2004b. *Métaphysique t. 2*, trad. J. Tricot. Paris: Vrin.
- . 2005. *La politique*. Paris: Vrin.
- . 2007. *Rhétorique*. Paris: Pocket.
- . 2012a. *Éthique à Nicomaque*. Paris: Vrin.
- . 2012b. *Topiques*. Paris: Vrin.
- . 2013. *Éthique à Eudème*, trad. C. Dalimier. Paris: Garnier-Flammarion.
- . 2016. *Constitution d'Athènes*, trad. G. Mathieu et B. Haussoulier. Paris: Les Belles Lettres.
- Arnhart, Larry. 1981. *Aristotle on Political Reasoning*. DeKalb: Northern Illinois University Press.
- Barrera, Guillaume. 2014. « Politica scientia reditiva. Pierre Manent lecteur de Montesquieu ». Dans G. De Ligio, J.-V. Holeindre et D. J. Mahoney, dir. *La politique et l'âme. Autour de Pierre Manent*. Paris: CNRS Éditions, 271-80.
- Beiner, Ronald. 1983. *Political Judgment*. Chicago: The University of Chicago Press.
- . 2014. *Political Philosophy. What It Is and Why It Matters*. New York: Cambridge University Press.
- Benhabib, Seyla. 1996. *Democracy and Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Bernardi, Bruno. 2003. *Qu'est-ce qu'une décision politique?* . Paris: Vrin.
- Blattberg, Charles. 2003. « Patriotic, not deliberative, democracy ». *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 6 (1): 155-74.
- . 2009. *Patriotic Elaborations*. Montréal & Kingston: McGill-Queen's University Press.
- Blondiaux, Loïc et Yves Sintomer. 2002. « L'impératif délibératif ». *Politix* 15 (57): 17-35.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang. 2000. *Le droit, l'État et la constitution démocratique*, trad. O. Jouajan. Bruxelles: Bruylant.
- Brague, Rémi. 1988. *Aristote et la question du monde*. Paris: Presses Universitaires de France.

- Brown, Étienne. 2016. *La rationalité du jugement pratique. Perspectives kantienne et aristotélienne contemporaines*. Thèse de philosophie. Paris-Sorbonne.
- Bubner, Rüdiger. 1993. « Langage et politique ». Dans P. Aubenque et A. Tordesillas, dir. *Aristote Politique*. Paris: Presses Universitaire de France, 351-65.
- Canivez, Patrice. 2013. *Qu'est-ce que l'action politique?* . Paris: Vrin.
- Canto-Sperber, Monique. 2001. *Éthiques grecques*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Chambers, Simone. 2009. « Rhetoric and the Public Sphere: Has Deliberative Democracy Abandoned Mass Democracy? ». *Political theory* 37 (3): 323-50.
- Cordell Paris, Crystal. 2009. *La science politique d'Aristote : L'architecture de l'action* Thèse de science politique. Université de Toronto.
- . 2014. « L'inspiration aristotélienne dans la pensée de Pierre Manent. Les phénomènes, la chose commune, l'action ». Dans G. De Ligio, J.-V. Holeindre et D. J. Mahoney, dir. *La politique et l'âme. Autour de Pierre Manent*. Paris: CNRS Éditions, 189-203.
- . 2016. « Ancient, Modern, and Post-National Democracy: Deliberation and Citizenship between the Political and the Universal ». Dans G. C. Kellow et N. Leddy, dir. *On Civic Republicanism. Ancient Lessons for Global Politics*. Toronto: University of Toronto Press, 89-116.
- De Koninck, Charles. 2015a. « L'à propos d'une discussion des principes ». Dans *Oeuvres de Charles De Koninck, t. II, vol. 3. Le dilemme de la constitution*. Québec: Presses de l'Université Laval.
- . 2015b. « Normes générales et situations particulières en relation avec la loi naturelle ». Dans *Oeuvres de Charles De Koninck, t. II, vol. 3. Le dilemme de la constitution*. Québec: Presses de l'Université Laval, 217-21.
- . 2015c. « Tentatives de contourner par l'art les difficultés de l'action ». Dans *Oeuvres de Charles De Koninck, t. II, vol. 3. Le dilemme de la constitution*. Québec: Presses de l'Université Laval.
- De Ligio, Giulio. 2014. « La vérité et la cité ». Dans G. De Ligio, J.-V. Holeindre et D. J. Mahoney, dir. *La politique et l'âme. Autour de Pierre Manent*. Paris: CNRS Éditions, 51-67.
- Descombes, Vincent. 2007. *Le raisonnement de l'ours et autres essais de philosophie pratique*. Paris: Éditions du Seuil.
- . 2013a. « Alasdair MacIntyre en France ». *Revue internationale de philosophie* 2 (264): 135-56.
- . 2013b. *Les embarras de l'identité*. Paris: Gallimard.
- Dryzek, John. 2000. *Deliberative democracy and beyond: liberals, critics, contestations*. Oxford-New York: Oxford University Press.

- . 2010. « Rhetoric in Democracy: A Systemic Appreciation ». *Political theory* 38 (3): 319-39.
- Fiasse, Gaëlle. 2001. « Aristotle's φρόνησις: A True Grasp of Ends as Well as Means? ». *The Review of Metaphysics* 55 (2): 323-37.
- Garsten, Bryan. 2006. *Saving Persuasion*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- . 2011. « The Rhetoric Revival in Political Theory ». *Annual Review of Political Science* 14: 159-80.
- . 2013. « Deliberating and acting together ». Dans M. Deslauriers et P. Destrée, dir. *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Garver, Eugene. 1994. *Aristotle's Rhetoric. An Art of Character*. Chicago: Chicago University Press.
- Glendon, Mary Ann. 1991. *Rights Talk: The Impoverishment of Political Discourse*. New York: Free Press.
- Goyard-Fabre, Simone. 2003. «Légitimité». Dans *Dictionnaire de philosophie politique*, ed. P. Raynaud et S. Rials. Paris: Presses Universitaires de France.
- Gutmann, Amy et Dennis Thompson. 1996. *Democracy and Disagreement*. Cambridge: Harvard University Press.
- . 2002. « Pourquoi la démocratie délibérative est-elle différente? ». *Philosophiques* 29 (2): 193-214.
- Habermas, Jürgen. 1995. « Reconciliation Through the Public use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism ». *The Journal of Philosophy* 92 (3): 109-31.
- . 1997. *Démocratie et droit. Entre faits et normes.* , trad. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz. Paris: Gallimard.
- . 1999. « Notes programmatiques pour fonder en raison une éthique de la discussion ». Dans *Morale et communication*. Paris: Flammarion, 63-130.
- Honig, Bonnie. 2007. « Between Decision and Deliberation: Political Paradox in Democratic Theory ». *American Political Science Review* 101 (1): 1-17.
- Langlois, Luc. 2003. « Habermas et la question de la vérité ». *Archives de Philosophie* 4 (66): 563-83.
- MacIntyre, Alasdair. 1990. *Three Versions of Moral Enquiry*. Notre-Dame: University of Notre-Dame Press.
- . 1993. *Quelle justice? Quelle rationalité?* Paris: Presses Universitaires de France.
- . 1994. « A Partial Response to my Critics ». Dans J. Horton et S. Mendus, dir. *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Notre-Dame: Notre-Dame University Press.
- . 1999. *Dependant rational animals: why human being need the virtues*. Chicago: Carus Publishing Compagny.



- . 2006a. « Aquinas and the extent of moral disagreement ». Dans *Ethics and Politics. Selected Essays, vol. 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 64-82.
- . 2006b. « Rival Aristotles: Aristotle Against some Modern Aristotelians ». Dans *Ethics and Politics. Selected Essays, vol. 2*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2006c. « Rival Aristotles: Aristotle Against some Renaissance Aristotelians ». Dans *Ethics and Politics. Selected Essays, vol. 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 3-21.
- . 2006d. « Toleration and the goods of conflict ». Dans *Ethics and Politics. Selected Essays, vol. 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 205-23.
- . 2013a. *Après la vertu. Étude de théorie morale*. Paris: Presses Universitaires de France.
- . 2013b. « Replies ». *Revue internationale de philosophie* 2 (264): 201-20.
- . 2016a. *Ethics in the confflits of modernité: an essay on desire, practical reasoning, and narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2016b. «The Justification of Coercion and Constraint». Dans *For Freedom Set Free*, ed. N. D. C. F. E. a. Culture. Notre-Dame: Notre Dame Center For Ethics and Culture channel.
- Manent, Pierre. 2001. *Cours familial de philosophie politique*. Paris: Gallimard.
- . 2005. « Préface ». Dans É. Perreau-Saussine, dir. *Alasdair MacIntyre: une biographie intellectuelle*. Paris: Presses Universitaires de France, 1-6.
- . 2006. *La raison des nations: réflexion sur la démocratie en Europe*. Paris: Gallimard.
- . 2007a. « La démocratie sans la nation? ». Dans *Enquête sur la démocratie*. Paris: Gallimard, 166-84.
- . 2007b. « La politique et la raison ». Dans *Enquête sur la démocratie*. Paris: Gallimard, 185-205.
- . 2007c. « Le sujet et l'agent: une interprétation politique ». Dans *Enquête sur la démocratie*. Paris: Gallimard, 251-61.
- . 2010a. *Le regard politique. Entretiens avec Bénédicte Delorme-Montini*. Paris: Flammarion.
- . 2010b. *Les métamorphoses de la cité*. Paris: Flammarion.
- . 2014a. « La "gouvernance": un machiavelisme sans virtù ». *Commentaire* 2 (146): 309-14.
- . 2014b. « Le savant et le politique. Pour une philosophie pratique ». *Commentaire* 3 (147): 551-60.
- . 2014c. *Montaigne: la vie sans loi*. Paris: Flammarion.
- . 2015a. « Liberté et vérité. Remarques sur l'État moderne et la religion ». *Cités* 2 (62): 19-26.

- . 2015b. *Situation de la France*. Paris: Desclée de Brouwer.
- . 2016. « Raison et révélation. Quelques remarques sur l'analyse straussienne et la synthèse chrétienne ». *Archives de Philosophie* 3 (79): 513-22.
- . 2017a. «La question de la loi naturelle: de la métaphysique à la philosophie politique (résumé)». ed. C. É. G. 2016-2017. Paris: Institut catholique de Paris.
- . 2017b. «The Tragedy of the Republic.» *First Things* May (Exclusivité web).
- Manin, Bernard. 1985. « Volonté générale ou délibération? ». *Le Débat* 1 (33): 72-94.
- . 2011. « Comment promouvoir la délibération démocratique? ». *Raisons politiques* 2 (42): 83-113.
- . 2012. *Principes du gouvernement représentatif*. Paris: Flammarion.
- Monteils-Laeng, Laetitia. 2013. « Aristote ou l'invention du désir ». *Archives de Philosophie* 76 (3): 441-57.
- Mouffe, Chantale. 2013. *Agonistics: Thinking the World Politically*. London - New York: Verso.
- Nieuwenburg, Paul. 2004. « Learning to Deliberate: Aristotle on Truthfulness and Public Deliberation ». *Political theory* 32 (4): 449-67.
- Nussbaum, Martha. 1986. *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Parkinson, John et Jane Mansbridge, dir. 2012. *Deliberative Systems*. New York: Cambridge University Press.
- Rawls, John. 1993. *Political liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rodrigo, Pierre et Alonso Tordesillas. 1993. « Politique, ontologie, rhétorique: éléments d'une kairologie aristotélicienne? ». Dans P. Aubenque et A. Tordesillas, dir. *Aristote Politique. Études sur la Politique d'Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Salkever, Stephen. 1990. *Finding The Mean. Theory and Practice in Aristotelian Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- . 2000. « Aristotle and the Ethics of Natural Questions ». Dans N. Thompson, dir. *Instilling Ethics*. Lanham: Rowman & Littlefield, 3-16.
- . 2002. « The Deliberative Model of Democracy and Aristotle's Ethics of Natural Questions ». Dans A. Tessitore, dir. *Aristotle and Modern Politics*. Notre-Dame: University of Notre-Dame Press, 342-74.
- Taylor, Charles. 1994. « Justice After Virtue ». Dans J. Horton et S. Mendus, dir. *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Notre-Dame: Notre-Dame University Press.
- Tenzer, Nicolas. 1994. *Philosophie politique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Tessitore, Aristide, dir. 2002. *Aristotle and Modern Politics*. Notre-Dame: University of Notre-Dame Press.

- Thompson, Dennis F. 2008. « Deliberative democratic theory and empirical political science ». *Annual Review of Political Science* 11: 497-520.
- Warren, Mark E. 2007. « Institutionalizing Deliberative Democracy ». Dans S. W. Rosenberg, dir. *Deliberation, Participation and Democracy. Can the People Govern?* New York: Palgrave Macmillan, 272-88.
- Weinstock, Daniel. 2001. « Le concept du « raisonnable » dans la « démocratie délibérative » ». Dans A. Duhamel, D. Weinstock et L. B. Tremblay, dir. *La démocratie délibérative en philosophie et en droit: enjeux et perspectives*. Montréal: Éditions Thémis, 1-32.
- Wilson, James Lindley. 2011. « Deliberation, Democracy, and the Rule of Reason in Aristotle's *Politics* ». *American Political Science Review* 105 (2): 259-74.
- Yack, Bernard. 1985. « Community and Conflict in Aristotle's Political Philosophy ». *The Review of Politics* 47 (1): 92-112.
- . 2006. « Rhetoric and Public Reasoning: An Aristotelian Understanding of Political Deliberation ». *Political theory* 34 (4): 417-38.