

Université de Montréal

Le pluralisme et les limites de la démocratie

par

France Gagnon

Département de Philosophie

Faculté des Arts et Sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Philosophiae Doctor (Ph.D.)
en philosophie

décembre 1999

© France Gagnon, 1999



B
29
U54
2000
v.005

Université de Montréal

Les programmes de la Faculté de la Santé

et
de

Francis Gagnon

Le programme de la Faculté de la Santé

Faculté de la Santé

Il est reconnu que les facultés des études supérieures
et des études de recherche de la Faculté de la Santé
de l'Université de Montréal (U.S.)
en collaboration

Septembre 1999

2 Études Supérieures 1999



Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée :
Le pluralisme et les limites de la démocratie

présentée par
France Gagnon

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

M. Daniel Weinstock, président-rapporteur

M. Lukas K. Sosoe, directeur de recherche

M. Michel Seymour, membre

M. Bjarne Melkøvik, examinateur externe
(U. d'Ottawa)

M. Alain Noël, représentant du doyen
(Sc. politique)

Thèse acceptée le : 12 mai 2000

SOMMAIRE

Les divers groupes présents au sein d'une communauté politique et les citoyens qui en font partie ont fréquemment des compréhensions différentes de ce qui est publiquement justifié à l'intérieur de celle-ci ainsi que des conceptions divergentes du mode de fonctionnement légitime des institutions publiques. Le but de l'étude est de tenter, à partir d'un dialogue politique, de dégager un mode de résolution de conflits et un cadre de justification commun à l'action publique qui ne privilégierait *a priori* aucun groupe particulier.

La thèse s'appuie sur une analyse critique de certains auteurs libéraux qui ont proposé l'impartialité comme mode de fonctionnement de la démocratie et qui l'ont incarnée par la neutralité. Notre analyse montre que cette neutralité comporte un contenu culturel, généralement marqué par le groupe majoritaire, lequel se définit par la catégorie de l'universel et est, de ce fait, légitimé de reconduire seul la norme sociale et ses prescriptions. Ce contenu culturel peut marginaliser sans le vouloir et sans l'admettre les cultures minoritaires dans le processus de délibération et il en résulte une manière partielle de prendre en compte la diversité des identités culturelles. Notre thèse s'alimente également de la réflexion faite par Rawls sur l'idée de raison publique. Cette raison publique, tout en permettant de nous éloigner du contenu culturel sous-jacent à la neutralité, a fait progresser notre réflexion en introduisant la notion de réciprocité pour fonder le dialogue. Elle nous est apparue toutefois trop contraignante en regard de l'exercice par les citoyens de leurs libertés individuelles et de la dimension

interprétative de la délibération qui sont, à notre avis, essentiels à un dialogue politique juste et équitable à l'égard des préoccupations tant majoritaires que minoritaires.

À partir de cette analyse critique, la thèse décrit un cadre de justification qui permet de reconnaître les particularités de tous les groupes, y compris la particularité des majoritaires. On peut voir là un exemple d'un modèle de délibération qui prend en compte dans son élaboration même les rapports de pouvoir entre les groupes qui traversent le débat démocratique et en déterminent fréquemment l'issue.

TABLE DES MATIÈRES

Sommaire	i
Table des matières	iii
Remerciements	vi
Introduction	1
Liminaire. La démocratie et ses tensions	6
1. L'impartialité de l'État	9
2. Les politiques de reconnaissance de la différence	19
3. Vers un dialogue politique inclusif	29
Chapitre Premier – Les limites de la démocratie	34
1. L'appropriation de l'espace public démocratique par le groupe majoritaire	34
1.1. La formation d'un groupe majoritaire en démocratie	34
1.2. L'emprise du groupe majoritaire sur la culture publique	42
2. Les limites posées à la majorité en démocratie	45
2.1. La formation d'une majorité délibérative	46
2.2. La nécessité de contraintes normatives pour encadrer le dialogue politique	49
Chapitre 2 – L'exigence morale de neutralité et ses limites	54
1. La neutralité : une solution au désaccord raisonnable	56
1.1. Le désaccord raisonnable	57
1.2. Une neutralité consensuelle	60
1.3. La neutralité du dialogue politique	68
2. La conception libérale de l'égalité	71
2.1. La justification de la neutralité	71
2.2. La réconciliation des perspectives éthique et politique	74
2.3. Les limites de la tolérance libérale	78

Chapitre 3 – La neutralité et les rapports de pouvoir	85
1. L'investissement de l'espace public par les rapports de pouvoir	85
1.1 La fonction idéologique du principe de neutralité	86
1.2 Le jeu des rapports de pouvoir.....	90
2. Le dialogue politique	91
2.1 La nécessité d'un dialogue politique	92
2.2 La solution : la réserve conversationnelle.....	96
Chapitre 4 – La raison publique et ses contraintes.....	106
1. Le langage du politique	108
1.1 La priorité du juste sur le bien	108
1.2 La culture politique comme référent.....	116
2. Le champ d'application de la raison publique.....	124
2.1 La différenciation des arguments.....	126
2.2 Les restrictions inhérentes à la raison publique.....	140
Chapitre 5 – L'équilibre du dialogue politique : la dynamique des rapports majoritaires/minoritaires dans l'espace public	147
1. L'aménagement de l'espace public	150
1.1 L'identification des modèles de construction et de reproduction des inégalités entre groupes majoritaires et minoritaires	152
1.2 La représentation du pluralisme.....	156
2. Les conditions de publicité du dialogue	158
2.1 Les contraintes fondatrices de la délibération : l'accessibilité à l'espace de délibération et la cohérence démocratique.....	160
2.2 L'idée de réciprocité.....	161
3. Les dimensions contextuelles du dialogue	166
3.1 La dimension interprétative et le contexte sociohistorique	167
3.2 La possibilité de révision et de remise en question de l'ordre établi.....	168
Conclusion.....	170
Bibliographie.....	175

À la mémoire de mon père,

Albert Gagnon

REMERCIEMENTS

Tout d'abord, cette thèse n'aurait pu être écrite sans la contribution de mon père qui a toujours cru dans mes projets et m'a sans cesse encouragée et soutenue dans leur poursuite.

Je souhaite également souligner l'importante contribution de Louise Marcil à cette entreprise puisque c'est elle qui m'a amenée à m'intéresser à la question du pluralisme et qui m'a référée au Groupe sur l'ethnicité et l'adaptation au pluralisme en éducation (GREAPE) du Centre d'études ethniques de l'Université de Montréal, dont l'influence a été déterminante dans la poursuite de mes études de doctorat.

Je désire exprimer toute ma gratitude à mon directeur de thèse, Lukas Sosoe, qui m'a aidé à progresser tout au long de mon cheminement en me suivant patiemment dans l'évolution de mes idées et de mon argumentation et en témoignant un intérêt soutenu pour ma thèse. Ses encouragements et sa confiance m'ont permis de mener à bien cette entreprise.

Je souhaite également remercier tout particulièrement Daniel Weinstock, Michel Pagé et Marie McAndrew pour les discussions éclairantes qui ont enrichi ma réflexion et ont permis de la développer dans cette thèse.

Tout au long de ma thèse, j'ai pu bénéficier du milieu de travail stimulant et de l'ambiance encourageante du Centre d'études ethniques. Mes remerciements vont à son

directeur Jean Renaud. Je tiens également à souligner l'apport financier du Département de philosophie de l'Université de Montréal à mes études de doctorat à travers les subventions qu'il m'a généreusement accordées.

Mes remerciements vont également à mes amis et ma famille qui m'ont soutenue dans ce projet, plus particulièrement : Ghyslaine Gagnon, Stéphane Bernatchez, Coryse Ciceri, Marie-Josée Deshaies et Raymond Jolicoeur.

Enfin, je remercie Alain Miquelon pour son soutien indéfectible.

INTRODUCTION

Le pluralisme, tel que notre thèse le montre, remet en question trois grands principes fondateurs de la démocratie : l'égalité politique des citoyens, la souveraineté du peuple et la formation de la volonté générale. C'est à la lumière de ces trois grands principes que nous nous proposons, dans cette thèse, d'examiner de façon critique le fonctionnement de la démocratie. L'application de ces trois principes a donné naissance à la pratique démocratique qui consiste à offrir une justification aux politiques publiques et aux dispositions légales à laquelle tous les citoyens peuvent adhérer. Cette pratique est devenue plus complexe en contexte pluraliste.

Les divers groupes présents au sein d'une même communauté politique et les citoyens qui en font partie ont, en effet, souvent des compréhensions différentes de ce qui est publiquement justifié à l'intérieur de celle-ci ainsi que des croyances divergentes à propos du mode de fonctionnement légitime des institutions publiques. Les citoyens minorisés ou marginalisés au sein de la société peuvent jouir, en raison de leur appartenance ou de leur association à un groupe minoritaire, d'une influence moindre sur le processus décisionnel que ceux s'identifiant au(x) groupe(s) majoritaire(s). Dans ce contexte, la recherche de conditions ou de balises qui permettent un juste aménagement des institutions communes a été relevée à maintes reprises par les philosophes politiques comme étant une question centrale.

C'est pourquoi la panoplie de solutions apportées par la volumineuse littérature aux problèmes soulevés par la question du pluralisme nous incite à questionner le fonctionnement du régime démocratique pour examiner s'il est réellement adapté à la prise en compte de la diversité culturelle et religieuse. Nous nous interrogeons en effet

plus précisément, dans cette thèse, sur l'impartialité qui a été proposée par certains auteurs comme mode de fonctionnement de la démocratie et qui est fréquemment incarnée par la neutralité.

Aussi, faut-il analyser à travers la littérature sur la philosophie politique les définitions possibles de l'impartialité ainsi que les contraintes ou mécanismes qui font en sorte que l'État soit impartial dans la gestion de la diversité culturelle et religieuse. Lors de cette étude, deux questions susciteront plus particulièrement notre intérêt. L'idée d'impartialité est-elle inspirée d'une culture particulière ? Si oui, quel est ce contenu culturel et jusqu'à quel point empêche-t-il les autres cultures de s'exprimer ? Ou alors, l'impartialité est-elle plutôt une idée qui réfère à un mécanisme d'implantation d'une procédure impartiale qui n'est pas préformée, à savoir la construction d'un point de vue impartial à travers la délibération ?

Nous avancerons que derrière l'idée d'impartialité, tout particulièrement lorsqu'elle est incarnée par l'idée de neutralité, se dissimule un contenu culturel qui peut marginaliser, sans le vouloir et sans l'admettre, les cultures minoritaires. Cette emprise de la culture biaise le mode et la procédure de discussion démocratique et il en résulte une manière partielle de prendre en compte la diversité. Le cadre de justification publique que nous tenterons d'élaborer dans cette thèse doit permettre, au contraire, de reconnaître les particularités de tous les groupes et d'examiner la légitimité de leur prise en compte au sein de l'espace public, y compris la particularité des majoritaires, lequel groupe majoritaire se définit généralement par la catégorie de l'universel et est, de ce fait, légitimé de reconduire seul la norme sociale et ses prescriptions.

Comme première étape de cette démarche, le liminaire offre un portrait du contexte général et des débats au sein desquels s'inscrit la thèse. Il précise également les objectifs de la thèse et le cheminement entrepris pour les atteindre. Il justifie le choix de l'examen critique des solutions au problème du pluralisme mises de l'avant par les auteurs libéraux ; ce chapitre démontre, en effet, pourquoi, dans la justification des lois et politiques publiques, il est utile d'examiner l'ensemble des contraintes normatives adoptées par ces penseurs ; celles-ci visant notamment à soutenir une conception délibérative de la démocratie et à empêcher une utilisation illégitime du pouvoir par les décideurs politiques. Nous y démontrerons aussi la manière dont le processus de délibération est lié à la question de la justification politique et à celle de la légitimité des normes publiques.

Le chapitre premier pose la nécessité de cette thèse à travers la démonstration de l'impact du groupe majoritaire sur l'espace public et de son emprise sur la culture publique. Il définit les concepts de majorité et de minorité auxquels nous nous référons dans la thèse et introduit les éléments qui contribuent à structurer le dialogue politique à partir de la diversité des identités culturelles. Nous tenterons ainsi de dégager un mode de résolution de conflits et un cadre de justification commun à l'action publique qui ne privilégierait *a priori* aucun groupe particulier.

Les chapitres 2 et 3 visent à démontrer l'importance que revêt l'impartialité dans la pensée d'auteurs libéraux tels que Larmore, Dworkin et Ackerman pour encadrer la délibération publique. Nous verrons comment ces auteurs ont recours au principe de neutralité pour satisfaire à l'idéal d'impartialité. Telle que présentée par ces auteurs, la neutralité est plus qu'une simple condition procédurale : elle vient poser des critères substantifs à la procédure et favorise, à ce titre, les prémisses morales partagées par les

membres du groupe majoritaire. Qui plus est, même si la neutralité n'a pas été conçue en fonction d'un contexte historique particulier et semble tendre vers l'universalité, elle a été néanmoins pensée et est, en outre, appliquée dans un contexte où la culture politique est dominée par la culture particulière du groupe majoritaire. L'idée d'impartialité renvoie donc à des contenus prédéterminés et à des rapports de pouvoir.

Dans le chapitre 4, nous examinerons l'idée de raison publique qui a été introduite comme mode de justification des politiques publiques dans un contexte pluraliste pour éviter que les autorités politiques prennent position en faveur de certaines conceptions du bien au détriment d'autres et pour assurer ainsi l'égalité entre les citoyens détenteurs de conceptions du bien différentes. C'est pourquoi nous nous tournerons vers Rawls qui a cherché, à partir du langage commun du politique, à établir des conditions de production du discours qui tentent d'empêcher la division due au « fait » du pluralisme et qui favorisent ainsi la stabilité sociale d'une communauté politique. Nous constaterons pourtant, que ces conditions se révèlent trop contraignantes en regard des principes démocratiques mêmes et de l'exercice par les citoyens de leurs libertés individuelles.

Finalement, dans le chapitre 5, nous proposerons des mécanismes de prise en compte impartiale de la diversité. Nous argumenterons que c'est, d'une part, en identifiant la façon dont se construisent et se reproduisent les inégalités entre majoritaires et minoritaires dans l'aménagement de l'espace public et, d'autre part, en assurant la représentation du pluralisme dans celui-ci qu'un équilibre sera atteint dans les rapports entre majoritaires et minoritaires au sein du processus de justification des normes publiques. Pour ce faire, la légitimation des normes publiques à travers le dialogue nécessite l'institutionnalisation de deux types de conditions : dans un premier

temps, des conditions relatives à la publicité du dialogue que sont la cohérence avec les principes démocratiques, l'accessibilité des citoyens à l'espace de délibération et la notion de réciprocité ; dans un deuxième temps, les dimensions contextuelles du dialogue que sont la dimension interprétative du dialogue, le contexte sociohistorique dans lequel se situent les principaux intéressés et la possibilité de révision et de remise en question de l'ordre établi.

LIMINAIRE. LA DÉMOCRATIE ET SES TENSIONS

La démocratie peut être définie comme une forme stable et institutionnalisée de compétition politique entre une pluralité d'intérêts organisés qui tente de contrôler le gouvernement ¹. Le régime démocratique, fondé sur les droits et libertés individuels, suppose donc un type particulier de procédure politique pour élaborer et gérer des décisions collectives qui lient tous les citoyens. La démocratie aspire à offrir aux citoyens les instruments, à travers ses institutions politiques, leur permettant d'exprimer de façon plus juste leurs besoins et leurs aspirations. Aussi, la démocratie comporte-t-elle comme fondement le principe d'égalité dont l'objectif est de permettre l'expression des valeurs et des intérêts légitimes de tous les individus.

Or, la coordination de la pluralité des intérêts et des fins poursuivis par les individus est particulièrement complexe au sein de nos sociétés modernes en raison de la diversification des communautés ethniques, religieuses, linguistiques ou autres, dont les orientations axiologiques sont diverses. Le pluralisme inhérent aux sociétés modernes a rendu plus complexe le processus de décision démocratique traditionnel de l'État qui avait comme ambition première de cerner le bien commun d'une communauté politique ². Les citoyens, porteurs d'identités différentes ³, peuvent parfois revendiquer un traitement différentiel qui correspond à leurs besoins spécifiques en tant que membres de groupes culturels minoritaires. La compétition entre les intérêts divergents

¹ Cette définition, inspirée de Tocqueville (1840), a été développée par Dahl (1989).

² Ainsi, par exemple, la tradition républicaine qui affirme que les citoyens doivent poursuivre le bien commun et non pas leurs intérêts privés est remise en question face à la fragmentation des intérêts individuels et de groupes (Dahl, 1989 : 30).

³ Identités qui peuvent être fondées notamment sur des critères ethniques, religieux, sexuels, linguistiques ou autres.

des citoyens se manifeste particulièrement par la tension qui caractérise parfois les rapports intergroupes.

L'objectif étant toujours d'assurer la légitimité des décisions prises par les instances formelles, l'impossibilité d'en arriver à une volonté qui regroupe tous les intérêts est de plus en plus invoquée de part et d'autre. Cette tâche se révèle d'autant plus difficile que les revendications provenant de différents groupes de pression et d'individus se multiplient ; l'État doit fréquemment faire face à des demandes contradictoires. C'est pourquoi il est important de déterminer si l'on doit tenir compte des particularités culturelles des citoyens lors de l'élaboration et de l'application des politiques publiques ou si le fait que les politiques publiques visent des groupes minoritaires spécifiques contrevient au principe d'égalité des citoyens. Cette question est particulièrement importante dans un contexte où divers groupes se cristallisent autour d'identités particulières et où certains citoyens, en raison de leur spécificité, se retrouvent exclus de l'espace démocratique au sein duquel les normes sont définies par les citoyens appartenant au groupe dominant.

À travers la littérature sur le libéralisme et le pluralisme, certains auteurs traitent de la question du pluralisme axiologique alors que d'autres abordent plutôt la question du pluralisme culturel⁴. Cette typologie du pluralisme se nourrit, entre autres, du fait que certains auteurs traitent de la pluralité des conceptions du bien alors que d'autres

⁴ Alors que Rawls traite de pluralisme moral parce qu'il caractérise le fait du pluralisme comme « une diversité de doctrines opposées et irréconciliables, qu'elles soient morales, philosophiques ou religieuses », un auteur, tel que Kymlicka, qui s'intéresse à la diversité ethnoculturelle, se situe plutôt dans la catégorie des auteurs traitant de la question du pluralisme culturel (Rawls, 1995 : 27).

traitent des diverses convictions auxquelles adhèrent les porteurs d'identités culturelles⁵.

La notion de conception du bien désigne généralement un ensemble de principes religieux ou séculiers qui inspirent les modes de vie que les individus considèrent dignes d'être adoptés. Elle a fait l'objet d'une définition très large par la tradition du libéralisme politique qui n'a offert aucun critère de distinction entre les conceptions religieuses et séculières. Quant aux croyances ou convictions relatives aux identités culturelles, elles réfèrent dans cette thèse à la fois aux convictions d'ordre sexuel, ethnique, religieux ou séculier des individus puisque la notion de culture est prise ici au sens large.

Nous ne ferons pas, dans notre analyse, de distinction entre les théories qui traitent du pluralisme culturel et celles qui sont centrées sur le pluralisme axiologique si ce n'est qu'au niveau des revendications auxquelles chaque type de pluralisme peut donner lieu. En effet, le pluralisme culturel peut, dans certains cas, être à l'origine de revendications d'autonomie politique présentées par les groupes ou les minorités nationales⁶. Notre propos ne porte toutefois pas sur cet aspect du problème. Le pluralisme culturel auquel nous nous intéressons tout particulièrement dans cette thèse est très proche, autant dans les problèmes qu'il pose que dans les réponses qui lui sont apportées, du pluralisme axiologique. Nous nous intéressons aux revendications des groupes qui expriment une volonté de faire partie de la même communauté politique, de

⁵ Lire, au sujet de cette distinction entre pluralisme culturel et pluralisme axiologique et les problèmes particuliers posés par chacun de ces deux types de pluralisme, Weinstock (1998).

⁶ Nous ne pouvons que nous référer ici à la distinction que fait Kymlicka (1995) entre les revendications d'autonomie politique issues des minorités nationales et les droits polyethniques revendiqués par les minorités immigrantes.

partager un espace commun ou des institutions communes ; volonté qui est, à notre avis, essentielle à l'unité d'une communauté politique. Ces revendications favorisent une interaction créatrice de perspectives communes entre tous les citoyens. Nous tenons donc à préciser que les arguments traités dans le cadre d'autres types de revendications que celles fondées sur des critères ethniques ou religieux sont généralement admissibles dans le traitement des différences culturelles et qu'il n'y a donc pas lieu de traiter d'un seul type de pluralisme mais plutôt d'un type de revendications adressées à l'autorité politique.

La littérature sur le sujet est abondante. Nous nous intéresserons tout d'abord, pour situer le débat, à deux types de réponses apportées par les auteurs libéraux à la question du pluralisme : la neutralité de l'État et les politiques de la reconnaissance de la différence.

1. L'impartialité de l'État

Pour traiter de la question du pluralisme, certains auteurs se sont prononcés en faveur de l'impartialité de l'État à l'égard des diverses conceptions de la vie bonne des citoyens. Ils ont réfléchi à la légitimité politique en contexte pluraliste en se référant au concept de neutralité axiologique qu'ils ont présenté comme une exigence procédurale de la démocratie ⁷.

L'autorité politique a toujours reposé, au cours des siècles, sur certains critères de légitimité. Ces critères ont varié en fonction des époques, du contexte sociohistorique et

⁷ Par exemple, des auteurs tels que Dworkin, Larmore et Ackerman.

du territoire politique. Conçus dans l'objectif de rendre acceptable aux citoyens l'exercice par les gouvernants de l'autorité politique, ces fondements du pouvoir politique ont pendant longtemps été inspirés par une source externe, telle que la volonté divine ou l'ordre naturel des choses.

Au dix-huitième siècle, par exemple, la légitimité d'un gouvernement était jugée en vertu de la loi naturelle et des droits naturels qui constituaient les critères à l'aune desquels les lois et les constitutions humaines étaient évaluées. Le désenchantement du monde, pour reprendre l'expression de Marcel Gauchet (1985), est venu remettre en cause les sources traditionnelles de légitimité du pouvoir politique et du droit dans la société. De la société hiérarchique et des critères externes de légitimité, la société a évolué vers une démocratie où l'égalité des sujets de droit, en l'occurrence les citoyens, a été reconnue et où les citoyens se sont vus consacrer le pouvoir de décider de leurs propres lois. L'individu est devenu lui-même la source du pouvoir politique qui puisait autrefois sa légitimité dans une référence externe de moralité.

Le postulat de l'égalité des citoyens a balayé les relations hiérarchiques sur lesquelles l'autorité politique a, pendant longtemps, été fondée. Le déclin des légitimations transcendantes du pouvoir politique a soumis l'autorité à de nouvelles conditions de légitimité. Si cette *nouvelle* égalité des citoyens vient ébranler la source traditionnelle de légitimité, il n'en demeure pas moins qu'elle constitue désormais un des critères fondamentaux à l'aune duquel la légitimité de l'exercice de l'autorité politique sera mesurée dans une société démocratique (Gérard, 1995 : 115).

Dans cette optique, en considérant de manière égale tous les individus et en s'abstenant de favoriser certains individus au détriment d'autres, la neutralité de

justification a été mise de l'avant par certains penseurs libéraux dans l'espoir de permettre le fonctionnement du système démocratique. La neutralité axiologique de l'État apparaît comme une exigence de la justice et comme caractéristique première du processus décisionnel ; l'État assure, ainsi, que la justification des politiques publiques ne reposera sur aucune conception particulière du bien. De ces objectifs, ces penseurs ont conclu qu'en laissant les individus libres de poursuivre leur conception du bien, l'État se devait d'être neutre et de ne pas s'engager dans la redistribution des biens sociaux en vertu d'une conception particulière du bien ou dans l'intention de favoriser une conception particulière du bien (Buchanan, 1989 : 854). Ils estiment que l'intervention de l'État dans le marché culturel pour encourager ou décourager un mode de vie particulier restreint l'autodétermination des individus. C'est pourquoi, en contexte pluraliste, ils ont jugé plus juste que, dans l'élaboration de ses décisions et de ses lois, le gouvernement ou le législateur soit neutre en regard des diverses conceptions du bien.

La neutralité de justification pose comme condition que les motifs sur lesquels la politique d'un gouvernement s'appuie ne soient pas favorables à une conception particulière du bien ou n'en soient pas dépendants. Cette justification ne doit pas être fondée sur un jugement quelconque à l'égard de la vie bonne et elle ne doit, en aucun cas, s'appuyer sur la supériorité ou l'infériorité d'une conception particulière du bien. Cette neutralité sera donc définie négativement comme une restriction à apporter dans l'utilisation de certains types de raisons pour justifier l'action politique. La logique qui sous-tend le recours à la neutralité traduit une conception de l'impartialité et fait de la neutralité une composante de la légitimité politique.

Or, l'exigence de neutralité axiologique de l'État, présentée par certains penseurs libéraux comme une condition de son impartialité, crée une division stricte entre le

public et le privé. La dichotomie entre ces deux sphères offre, dans le cas de la sphère privée, l'occasion à l'individu d'exprimer ses particularités alors que la sphère publique impose des limites à ces libertés au nom d'un idéal de cohésion sociale, d'un souci d'impartialité. La sphère privée constitue le lieu privilégié dans lequel les individus peuvent former et développer leur conception de la vie sans subir d'interférences extérieures autres que celles effectuées au nom du maintien de l'ordre public, alors que la sphère publique s'avère être l'espace au sein duquel les individus doivent mettre de côté leurs différences, leurs particularités, afin de participer au processus politique. Telle est la définition classique de cette division ⁸.

En fait, la théorie libérale classique a reconnu clairement à l'État le devoir de veiller à la préservation d'une sphère privée afin de garantir la protection de la diversité des valeurs. Les individus se voient réserver un espace de liberté à l'intérieur duquel ils peuvent poursuivre leur propre conception du bien sans ingérence de l'État. La protection de cette sphère est caractérisée par une absence d'intrusion de l'État : l'État est autorisé à y intervenir seulement si les intérêts de l'individu sont menacés.

En cas d'empiétement par l'État sur le domaine privé, les individus ont conservé, suite à leur entrée dans la société civile, le droit de s'opposer à l'exercice abusif du pouvoir politique. Cette protection de la sphère privée des individus permet de consacrer non seulement la légitimité de toutes les volontés existantes au sein d'une société particulière, mais garantit également que, dans une situation de conflits, les individus puissent opter en faveur de ce qui représente, dans leur esprit, une valeur morale supérieure. Le rôle de l'autorité politique est d'imposer des règles que tous les

⁸ Cette définition se retrouve dans les écrits de Locke (1992a) et est reprise par Rawls (1995).

citoyens vont juger acceptables et de s'assurer de préserver un espace pour que les individus puissent poursuivre leur projet de vie particulier. En effet, les citoyens ont la possibilité d'exercer et de développer un maximum de conceptions particulières du bien sans mettre en péril la cohérence interne nécessaire au bon fonctionnement d'un régime démocratique.

C'est ainsi que les individus ont exercé leurs libertés en développant des conceptions du bien de plus en plus diversifiées. Le développement de ces conceptions du bien a donné lieu à de multiples revendications faites devant les tribunaux et qui nourrissent, dans la plupart des cas, l'expansion des droits jouissant d'une protection particulière. En effet, le domaine privé réservé à l'individu a pris de l'ampleur au cours des dernières années, comme en témoigne la jurisprudence américaine⁹. Le libéralisme politique, en s'attachant à promouvoir l'autonomie de l'individu et à la protéger, a permis et encouragé, d'une part, la multiplicité des valeurs et des conceptions du bien (Rawls, 1995) et, d'autre part, a dégagé un ensemble de valeurs politiques vers lequel tous les citoyens doivent converger.

La réponse de base que le libéralisme politique fondé sur la neutralité apporte donc à la question du pluralisme vise à circonscrire l'autorité politique à une sphère publique afin de permettre aux individus de vivre en accord avec différentes conceptions du bien (Moon, 1993 : 38). Dans cette sphère publique, les relations

⁹ Différents droits ont été reconnus dans les dernières années, tels que par exemple, le droit à l'avortement et le retrait de la prière publique des écoles, qui ont contribué à développer le domaine des droits privés accordés à l'individu. Ackerman, s'inspirant des *New Dealers*, a fait remarquer, qu'en droit constitutionnel américain le droit est à l'origine de la sphère privée et qu'il porte la responsabilité de sa création (Ackerman, 1991).

doivent être gouvernées par des principes que tout le monde peut accepter et, au-delà de cette sphère, les personnes sont libres de mener leur vie comme elles le souhaitent.

Cette division entre le public et le privé a prêté le flanc à de nombreuses critiques. Nous en retiendrons, pour les fins de notre analyse, deux principales : la critique de la dichotomie de l'identité privée de l'individu et de l'identité publique du citoyen, développée principalement par les communautariens, et celle portant sur la restriction de l'autonomie collective des citoyens.

On retrouve deux tendances au sein de la critique communautarienne ; la première cherche à redonner la priorité à la communauté¹⁰. Selon celle-ci, la théorie libérale avec son insistance sur la neutralité de l'État soustrait les attachements communautaires des considérations politiques ; ce qui limite considérablement la sphère légitime d'action du gouvernement. La critique communautarienne souligne que les libéraux, en ne tenant pas suffisamment compte de la communauté ou du contexte social dans l'élaboration de leur théorie, diminuent la force dont jouit celle-ci sur le plan pratique. L'individualisme libéral moderne, écrit MacIntyre (1988), nécessite que les citoyens se distancient de toute particularité qui caractérise les relations sociales constitutives de l'interprétation de leurs responsabilités et de leurs intérêts pour arriver à un point de vue neutre, impartial, un point de vue universel, libre de toute partialité. Le libéralisme présuppose donc, poursuit-il, une conception défectueuse du soi, échouant à reconnaître que le soi est situé et partiellement constitué par des engagements communautaires et des valeurs qui ne font pas l'objet d'un choix.

¹⁰ Les figures les plus représentatives de ce mouvement sont incarnées par des penseurs communautariens tels que Sandel et MacIntyre.

La deuxième mouvance exprime, quant à elle, une vision participationniste en considérant la communauté comme émergeant d'une action commune, d'un engagement ainsi que d'un débat sur les objectifs civiques et publics d'une société démocratique. Dans une telle optique, les citoyens doivent être impliqués dans la vie publique et ils doivent accepter de subordonner leurs intérêts privés au bien commun. Cette tendance pose la nécessité de réactiver une dimension de participation active qui était présente dans la tradition républicaine classique (Mouffe, 1992). En effet, on reproche au libéralisme de contribuer à la dévalorisation de la vie politique. L'association politique y est représentée, affirme-t-on, comme un simple bien instrumental et on omet de tenir compte de l'importance fondamentale de la pleine participation des individus dans leur communauté politique.

Ainsi, pour les deux tendances, la juste distribution au sein d'une société ne peut se définir sans prendre en considération la culture, les traditions, et le mode de vie de la société en question. Elles reprochent toutes deux à la pensée libérale de ne pas tenir suffisamment compte des attachements communautaires constitutifs des individus et de postuler ainsi une dichotomie entre l'identité privée de l'individu et l'identité publique du citoyen. Ces critiques estiment que l'être humain se définit en grande partie par son appartenance à une communauté, à une culture ; l'État devrait donc refléter ce fait en se faisant en quelque sorte le véhicule d'un *ethos* commun.

Les reproches des communautariens sont ambigus puisque leur critique est, en effet, directement liée à la manière dont ils interprètent la priorité et l'importance que les libéraux accordent aux droits individuels par rapport aux droits collectifs. Suivant la logique de leur critique, les communautariens perçoivent les droits individuels comme étant uniquement justifiés par un idéal d'autonomie ou de bien-être individuel

(Buchanan, 1989 : 858). Ils ne saisissent pas la dimension des droits individuels qui peut offrir une certaine protection à la participation et à la valorisation de la communauté.

Les communautariens, dans leur critique du libéralisme, négligent de prendre en compte que le libéralisme qu'ils attaquent ne constitue qu'une interprétation possible des principes démocratiques ; leurs reproches ne s'avèrent donc pas nécessairement pertinents relativement à la théorie démocratique. Le libéralisme constitue une manière plus étoffée de vivre la démocratie. Sa critique ainsi que celle des concepts qui lui sont rattachés ne doit pas conduire pour autant à l'abandon des principes démocratiques, tout particulièrement ceux qui sont liés à l'impartialité du processus démocratique et qui stipulent que l'État et ses institutions publiques ne doivent pas être utilisés aux fins de la promotion d'une conception du bien spécifique.

La critique communautarienne a pourtant permis de faire ressortir que la division entre le public et le privé, soutenue par la mouvance libérale, empêche certaines particularités communautaires, culturelles ou autres d'être l'objet de préoccupations de politiques publiques et ce, sous prétexte que cette prise en compte remet en cause l'impartialité, c'est-à-dire la neutralité, de l'espace public. Dans un tel contexte, la frontière entre le public et le privé est dessinée en fonction de ce qui est désirable de débattre dans le domaine public et ce qui est jugé comme n'étant pas un sujet légitime de préoccupation publique et qui doit être relégué, à ce titre, au domaine privé. On peut penser notamment au fait qu'on a longtemps fermé les yeux sur la violence familiale en invoquant l'appartenance de la famille à la sphère privée. La sphère privée devient ainsi un instrument pour justifier des formes de domination et peut, par conséquent, être utilisée à des fins normatives. D'où la difficulté de tracer des limites à l'autorité

politique puisque des individus qui possèdent des conceptions du bien différentes chercheront à tracer des limites différentes ; ils considéreront d'emblée certaines matières comme étant d'intérêt public et d'autres comme devant être confinées au privé¹¹. Par exemple, pour les fondamentalistes, certaines pratiques familiales ou domestiques inspirées de leurs traditions religieuses ne doivent pas faire l'objet de législations ou de politiques publiques.

Le libéralisme a également été considéré par d'autres auteurs comme s'inscrivant en tension avec certaines exigences de la démocratie et, en particulier, celle de l'autonomie publique des citoyens. Contrairement à son identité privée qui est modelée par sa conception personnelle du bien et protégée par les droit de base libéraux, l'identité publique du citoyen comprend ses droits de participation politique et de communication. Si on peut dire que le libéralisme repose sur la préservation de l'autonomie individuelle, l'esprit démocratique repose, lui, sur l'autodétermination collective des citoyens (Moon, 1993 : 191).

Nous ne pouvons à ce sujet que nous référer au débat classique entre Rawls et Habermas (1997). Alors que Rawls soutient que les libertés politiques octroyées aux citoyens ont pour objectif la préservation d'une sphère privée de libertés individuelles dans laquelle l'autodétermination collective des citoyens ne peut empiéter, Habermas conteste ce domaine des libertés pré-politiques qui est n'est pas soumis à l'auto-législation politique. Habermas estime que l'autonomie privée, à savoir la liberté des individus de poursuivre leur projet de vie particulier, est possible seulement si l'autonomie publique est garantie (Habermas et Rawls, 1997). L'autonomie publique se

¹¹ Cette difficulté a été relevée par Moon (1993 : 58).

caractérisant par la participation maximale des membres de la société au gouvernement, la division stricte entre la sphère privée et publique établie par le libéralisme vient, selon cette deuxième tendance, en restreindre la portée puisque les principes libéraux posent des limites à ce que les citoyens peuvent décider de manière démocratique et empêchent ainsi ceux qui contestent ces principes de faire entendre leur voix.

Cette dernière critique, à savoir la restriction de l'exercice de leur autonomie collective par les citoyens, a été introduite par les théoriciens de la démocratie délibérative (Cohen, 1996 ; Benhabib, 1996). Elle jouit actuellement d'une popularité particulièrement forte aux États-Unis où on peut noter un regain d'intérêt pour la valorisation de la participation des citoyens au sein de la société civile. L'intérêt de cette théorie réside principalement dans le fait qu'elle repose sur les principes fondateurs de la démocratie. Nous y reviendrons plus loin.

Les deux types de critiques de la conception de l'impartialité soutenue par les libéraux, que nous avons exposées précédemment, ont permis de dégager, qu'en contexte pluraliste, la division proposée par libéraux entre le public et le privé peut conduire à l'exclusion des particularités culturelles des individus de l'espace public et à la restriction de l'exercice de leur autonomie collective par les citoyens en soustrayant du débat démocratique certains éléments qui sont considérés comme faisant partie de la sphère privée. Ces deux critiques illustrent bien la place importante que devrait occuper, dans un contexte pluraliste, la recherche de la forme la plus juste de rapports entre les politiques publiques et les aspirations particulières des citoyens formant une communauté politique. Dans la section suivante, nous nous intéresserons à un autre type de réponse à la question du pluralisme qui semble avoir été élaborée à partir des besoins spécifiques des citoyens : les politiques de reconnaissance de la différence.

2. Les politiques de reconnaissance de la différence

L'expression « politiques de reconnaissance de la différence » désigne un large éventail de revendications différentialistes adressées aux institutions publiques, notamment celles avancées par le mouvement féministe, le mouvement gai, le courant du républicanisme civique mais aussi celles qui reposent sur des différences culturelles, religieuses, linguistiques ou autres.

À travers les demandes de reconnaissance de la différence, ce qui est en jeu est le procès de l'égalité. La notion d'égalité a été réquisitionnée de part et d'autre à la fois par ceux qui plaident en faveur de ces politiques de la différence et par ceux qui argumentent à l'encontre de ces politiques pour justifier leur position.

Nous exposerons tout d'abord très brièvement la pensée de certains auteurs qui militent en faveur de positions différentialistes tout en demeurant dans la tradition libérale (Taylor, 1994a ; Kymlicka, 1995). L'argumentation de ces auteurs nous apparaît plus intéressante que celle des différentialistes radicaux pour critiquer l'éventail des positions libérales face à la diversité culturelle et religieuse puisqu'ils présentent des positions plus nuancées.

Les politiques de la différence ont été jugées nécessaires par certains auteurs pour remédier aux situations inégalitaires dues au statut culturel différent des membres de

groupes minoritaires¹². Ces politiques s'appuient sur le fait que, dans une démocratie libérale, l'ensemble des institutions publiques et des forums politiques ne doit pas être perçu comme étant contrôlé par la majorité mais comme étant accessible et ouvert à tous ses membres en tant qu'individus¹³. La possibilité de choisir soi-même son mode de vie et de voir ses intérêts représentés sur le plan politique, possibilité faussée par le jeu des pouvoirs, est pourtant, juge-t-on, essentielle pour tous les individus. Aussi, ces politiques de la différence ont-elles comme objectif de s'efforcer d'identifier les individus et les groupes que la prétention à l'universalité marginalise et qui n'ont pas accès aux moyens d'expression publique pour défendre leur insertion et leur participation au discours public. Ces individus, requérant des mesures particulières, verront, estiment les défenseurs de ces politiques, leur égalité menacée par un traitement identique à celui des citoyens dont les convictions ne commandent pas forcément la mise en œuvre de mesures particulières pour leur permettre d'exercer les libertés individuelles qui leur sont reconnues.

Charles Taylor soutient à cet égard que l'égalité appliquée aux membres de groupes culturels minoritaires requiert une intervention positive de l'État afin de la faire respecter. Ainsi, par exemple, certaines communautés culturelles doivent jouir de mesures

¹² Charles Taylor (1994a) expose les controverses sur la façon dont les institutions publiques démocratiques doivent procéder à une meilleure reconnaissance des identités des minorités culturelles. Il reproche à la neutralité axiologique de la sphère publique de faire obstacle à cette reconnaissance des identités culturelles particulières par les institutions publiques afin de traiter les citoyens comme des êtres libres et égaux.

¹³ Les concepts de majorité et de minorité auxquels nous nous référons dans cette thèse seront définis plus particulièrement au chapitre premier. D'entrée de jeu, nous tenons pourtant à préciser ici que ces concepts sont sociologiquement fluctuants puisqu'ils sont constitués par des rapports sociaux. « Les minorités ne partagent pas de traits communs [des caractéristiques spécifiques, sociales ou ethniques] mais plutôt la forme d'un rapport qui les lie aux groupes dominants : un statut concret, c'est-à-dire une caractéristique sociale commune (Guillaumin, 1972). Les minorités sont définies comme les Autres, elles sont perçues comme incarnant la spécificité et la différence, alors que les majorités se présentent comme incarnant l'universalité. » (Juteau, 1994 : 103)

spécifiques pour ne pas se faire assimiler par la majorité dominante et ces mesures, pour jouir d'une efficacité quelconque, doivent s'étendre sur plusieurs générations.

Ces politiques de la différence peuvent être considérées comme étant essentiellement liées à l'identité des individus. Charles Taylor souligne qu'« avec la politique de la différence, ce que l'on nous demande de reconnaître, c'est l'identité unique de cet individu ou de ce groupe, ce qui les distingue de tous les autres » (Taylor, 1994a : 57). Pour justifier la revendication, par un groupe culturel, d'une certaine reconnaissance politique, Taylor se réfère à l'importance du rôle de l'appartenance communautaire et du dialogue dans la formation de l'identité de l'individu. L'identité individuelle, dans l'optique de Taylor, n'est pas exclusivement issue du contexte social et culturel déjà établi dans lequel l'individu s'insère. Il soutient en effet que la constitution de l'identité d'un individu repose également en grande partie sur un processus dialectique entre l'individu et sa collectivité. Et c'est ce processus qui rend de plus en plus importante la reconnaissance de l'identité individuelle dans la sphère publique puisque cette reconnaissance balisera la délibération publique entre les citoyens membres de groupes culturels distincts et contribuera ainsi à rehausser leur image et la perception que les autres groupes entretiennent à leur égard (Taylor, 1994a : 41, 52).

D'autres auteurs justifieront les politiques de la différence en faisant appel aux principes libéraux. La valorisation de l'exercice, par un individu, de son autonomie personnelle, qui caractérise la pensée libérale, nécessite que l'individu se voit offrir un choix entre plusieurs options. En effet, Kymlicka (1995) argumente que l'autonomie personnelle des individus, fortement défendue par les libéraux, ne peut être exercée de manière significative qu'en vertu de certaines pré-conditions sociales. À cet égard, il

estime que la capacité de choix que privilégie la pensée libérale requiert un contexte culturel viable comme condition de développement et d'application de cette capacité et que la promotion et la protection d'une communauté culturelle peuvent, en vertu de ce fait, faire l'objet d'un droit collectif ¹⁴.

Ces politiques de la différence ont donné matière à de nombreuses critiques. Parmi les objections émises à leur égard, nous estimons particulièrement importantes celles qui ont mis en lumière le fait que ces politiques, fondées sur la différence, contribuent à marginaliser certains groupes.

L'usage politique qui est fait des identités multiples des citoyens nous incite en effet à questionner le rapport de l'identité au politique. La nouvelle dynamique des mouvements sociaux et l'éclatement des identités traditionnelles ont mis en valeur la nature conflictuelle de l'identité : l'identité individuelle s'affirme dans un double mouvement dialectique d'identification à un groupe et de différenciation. Il n'est pas rare qu'on interprète une demande formulée par un individu comme la revendication d'un groupe, ce qui tend à conférer à la demande une signification politique qu'elle n'avait peut-être pas à l'origine. De même, le refus parfois opposé à une revendication individuelle peut diriger le demandeur vers un mouvement organisé de défense identitaire. L'individu sera alors souvent incité à adhérer au groupe qui défend le mieux ses intérêts et à mettre de côté ce qui l'en distinguerait, une identité sociale qui serait en contradiction avec l'identité collective du groupe par lequel il veut être reconnu.

¹⁴ Raz, sans aller aussi loin que Kymlicka, a par ailleurs démontré que la valorisation de l'autonomie personnelle conduit à l'adhésion au pluralisme moral (Raz, 1986 : 399).

La prise de conscience que ces identités ne sont pas seulement le résultat d'un processus réflexif individuel par lequel l'individu fait ses choix à partir d'un certain contexte social mais également le produit d'une construction sociale, c'est-à-dire de la représentation sociale de ces différentes identités, rend difficile leur organisation dans un système cohérent de gestion politique. De plus, l'identité sociale résulte non seulement de la représentation particulière assignée à un individu par son entourage, mais également de la conscience que possède l'individu d'appartenir à divers groupes.

Les politiques de reconnaissance fondées sur les identités ne sont pas elles non plus, dans ce contexte, dépourvues de contradictions. Pensées comme des moyens d'intégration et des remèdes à l'exclusion, elles doivent, dans leur opérationnalisation, passer par l'identification (certains disent la stigmatisation) de l'appartenance des individus à certains groupes pour assurer une allocation plus juste (dite aussi réparatrice) des biens. L'identification des individus marginalisés est privilégiée pour les intégrer. Cette identification des individus et des groupes cibles pour mettre sur pied ces politiques renvoie au paradoxe égalité/inclusion et fonctionne à partir de la catégorisation sociale des individus. Ce qui rend difficile toute coopération et échanges entre les diverses catégories qui sont sujettes aux représentations des différents intervenants, qui, dans la plupart des cas, se situent dans une position de domination.

Parce que ces politiques insistent sur la différence, certains de ses détracteurs ont souligné le danger que la société devienne si fragmentée qu'elle ne voie plus l'utilité d'avoir un cadre commun, ce qui menacerait la cohésion sociale. Pourtant, tel que l'a montré à maintes reprises Kymlicka dans ses écrits, les politiques d'accommodement peuvent constituer, dans le cas de minorités ethniques issues de l'immigration (et non

pas de minorités nationales), un moyen pour promouvoir et défendre l'unité sociale ¹⁵. À titre d'exemple, la requête émise par les Sikhs de porter leur turban au lieu du traditionnel couvre-chef au sein de la gendarmerie royale canadienne représente, aux yeux de Kymlicka, la preuve qu'ils souhaitent participer à la vie communautaire de leur pays (Kymlicka, 1996). Les politiques d'accommodement et leur revendication par les membres des minorités ethniques peuvent être ainsi l'expression de leur désir de s'intégrer à la société dans laquelle ils s'insèrent. Sans pour autant nous opposer à cet argument, nous nous interrogeons cependant sur la forme que peuvent prendre ces accommodements. Il nous semble en effet que ceux soutenus par les politiques de la différence font problème puisque ces politiques, en étant introduites dans un contexte particulier, sont fondées sur la construction de rapports inégalitaires entre majoritaires et minoritaires et ont tendance à les reproduire. C'est ce que nous nous attacherons à démontrer dans la suite de notre argumentation.

Les institutions publiques d'une société sont en effet enracinées dans une culture particulière qui tend à exercer une pression assimilatrice sur les citoyens détenteurs de convictions minorisées au sein de la société, leur faisant perdre leur liberté de poursuivre et de choisir leur propre conception du bien. Les minorités culturelles sont contraintes dans un tel contexte d'adopter, la plupart du temps, les modes institutionnels et culturels des autres, les groupes majoritaires, une situation qu'ils perçoivent à juste titre comme étant discriminatoire. Empreintes de la culture du groupe dominant, les institutions publiques contribuent également à reproduire l'identité de ce groupe. Les

¹⁵ Kymlicka pose en effet la distinction entre la diversité ethnique issue de l'immigration volontaire qu'il désigne sous le terme de diversité polyethnique et celle issue de l'incorporation involontaire de groupes ethniques qu'il nomme minorités nationales. Le traitement des revendications faites par chacune de ces deux minorités fait référence, selon Kymlicka, à deux problématiques différentes et les solutions apportées doivent donc tenir compte de ces différences (Kymlicka, 1996).

minorités sont soumises, par exemple, aux pressions exercées sur elles pour qu'elles décrivent leur propre conception du bien et en débattent dans les termes du dominant et des valeurs fortement acceptées dans la société.

Cette référence constante aux normes du groupe dominant peut conduire à exclure injustement les valeurs et les aspirations des groupes marginalisés et désavantagés dans la communauté en raison des préjugés entretenus par les groupes dominants et de leur insensibilité à l'égard des préoccupations minoritaires. En outre, cette définition en fonction de l'universalité d'un groupe conforte les modèles de vie dominants, peu importe leur valeur intrinsèque.

Si on se la représente comme étant construite, la différence, pour reprendre les propos de Young (1987), devient une opposition hiérarchique entre ce qui est considéré comme appartenant à la catégorie de l'universel et ce qui en est exclu, accordant plus de valeur à ce qui est à l'intérieur qu'à l'extérieur. Au lieu de viser l'égalité, les politiques de la différence semblent, au contraire, venir renforcer le statut marginal des minorités et légitimer la culture du majoritaire qui devient alors la norme.

La différence étant toujours située dans son rapport au majoritaire, la légitimité des politiques de la différence est évaluée essentiellement en fonction de l'impact social de ces politiques. Le critère de légitimité des politiques dépendra donc du contexte

sociohistorique et économique dans lequel évolue chaque citoyen et sera soumis à la norme instituée par le groupe majoritaire ¹⁶.

La logique d'universalisation du groupe majoritaire laisse peu de place aux groupes de diverses tendances culturelles. Elle les contraint à revendiquer un statut spécial qui est fréquemment perçu comme un ensemble de privilèges qui va à l'encontre de l'égalité. Or, les politiques de la différence ont été introduites dans le but de remédier aux inégalités créées par le statut culturel différent de certains groupes.

En insistant sur la différence, ces politiques sont soumises en outre, au plan normatif, aux critiques suivantes. D'une part, on cherche à empêcher qu'à cause de leur différence, les membres de ces groupes soient traités différemment. Et, d'autre part, on croit qu'en insistant sur la différence des membres de ces groupes, ceux-ci accéderont à un statut égal à celui de la majorité. Si un tel statut égal se traduit par la jouissance d'un pouvoir décisionnel aussi grand que celui détenu par les membres de la majorité, cela est considéré comme faisant problème.

En effet, dans un contexte où une culture particulière domine l'espace public, la reconnaissance des différences permettra tout au plus aux porteurs de particularités de s'y introduire. En cherchant à remettre en question la frontière entre le public et le privé, les politiques de la différence semblent toutefois négliger le fait que cette division soit

¹⁶ Cette norme, telle que le dégage Guillaumin (1972), doit pourtant aussi être reconnue comme particulière puisqu'elle est conçue en fonction d'un groupe spécifique et représente ses intérêts particuliers. « Ils [les groupes minoritaires] sont, en cela, différents de la majorité qui, elle, est dépourvue de particularité et conserve pour elle-même la généralité psychologique et sociale. » (87) Et elle poursuit plus loin (87) : « Le rapport des minoritaires à la majorité est recouvert du sceau de la différence. Le majoritaire n'est différent de rien étant lui-même la référence : il échappe à toute particularité qui l'enfermerait en elle-même. La particularité au contraire constitue le minoritaire autant qu'elle le différencie du majoritaire. »

souvent construite par le groupe majoritaire qui investit l'espace public. Au plan politique, la reconnaissance de la différence représente donc une négociation constante entre les divers groupes minoritaires et majoritaires et réintroduit, à ce titre, les rapports de pouvoir entre les groupes, rapports de force que ces politiques visent justement à atténuer.

Outre ce premier problème relatif à l'égalité, les politiques de la différence soulèvent une autre question importante en contexte démocratique : quelles différences est-il légitime de prendre en compte dans les politiques publiques ? Doit-on faire une distinction entre les différentes sources de marginalisation des conceptions du bien ou des identités culturelles ? Certains modes de vie peuvent, par exemple, être plus difficiles à poursuivre, notamment parce que le nombre restreint d'individus qui y sont intéressés rend les ressources nécessaires à cette poursuite moins accessibles. Alors que d'autres modes de vie peuvent être défavorisés à cause du jugement moral que certains individus posent à leur égard en référence à la norme. Ce qui constituerait, estime-t-on, une discrimination inacceptable en vertu du principe d'égalité puisqu'une personne ne peut chercher à améliorer la vie d'une autre en l'obligeant à adopter un comportement allant à l'encontre de sa volonté et de ses convictions. Cet exemple illustre que les différences, pour être défendues, doivent être avant tout qualifiées.

La prise en compte des particularités culturelles des individus n'est donc pas nécessairement tributaire des politiques de la différence qui sont justifiées en vertu d'identités culturelles distinctes. À l'inverse, ces politiques de la différence ne semblent

pas avoir atteint leur objectif d'égalité puisqu'elles réintroduisent dans un espace public majoritaire les particularités des individus ¹⁷.

La quête d'égalité à laquelle aspirent ces deux positions, celle prônant l'impartialité de l'État et celle défendant la nécessité des politiques de la reconnaissance de la différence, ne semble pas être fructueuse. En effet, toutes deux laissent place à l'appropriation par le groupe majoritaire de l'espace public démocratique et ne font que renforcer les obstacles à l'égalité des citoyens minoritaires.

L'égalité politique des citoyens a été pourtant consacrée au cours des dernières années en affirmant la citoyenneté égale de tous les membres d'une même association politique et leur droit à participer également aux décisions politiques de leur collectivité. Les réclamations d'une citoyenneté égale ont été faites graduellement pour s'opposer et pour mettre un terme à l'esclavage, au racisme et au sexisme qui institutionnalisèrent notamment l'exclusion des noirs et des femmes de la citoyenneté, en leur refusant le droit de vote et le droit de gagner leur vie. Lorsque les individus deviennent des citoyens, ils entrent dans un contrat qui les transforme moralement en les désignant à la fois comme auteurs et gardiens des règles de la communauté politique et en leur donnant une conscience publique. L'exclusion de la vie publique d'un individu qui, en tant que citoyen, a des droits à protéger et des intérêts à défendre, constitue un déni de sa personnalité civique et de sa dignité sociale (Shklar, 1991 : 39). En effet, c'est

¹⁷ Ces remarques font ressortir le rôle des rapports de pouvoir qui sont en fait à l'origine de la création de la minorité ou du groupe défavorisé tel que nous l'entendons. C'est pourquoi il nous apparaît essentiel de définir les concepts de majorité et minorité auxquels nous nous référons dans cette thèse. Ce qui fera l'objet de notre prochain chapitre.

la dignité égale de chaque citoyen ou son égalité *intrinsèque*¹⁸ qui est à l'origine de l'égalité de droit des citoyens.

Cette reconnaissance de l'égalité des citoyens ou de leur dignité égale impose, comme condition particulière, la participation de tous les citoyens au processus de prise de décisions collectives afin de défendre leurs intérêts. Cette participation renvoie à un espace de délibération publique où tous les sujets seront discutés ; elle conduit à la formation publique de l'opinion et de la volonté politique. Les institutions publiques pourront y justifier leurs actions et leurs politiques en faisant appel à des raisons publiques partagées et acceptées par tous les citoyens qui seront en mesure, de cette manière, d'exercer leur personnalité civique. La seule source de règles pour régir la vie collective réside dans la volonté humaine, la volonté des membres qui sont considérés formant une communauté politique. La correspondance entre les politiques publiques et les aspirations particulières des citoyens ne peut être réalisée qu'à partir de justifications publiques auxquelles les citoyens peuvent adhérer à travers un dialogue politique. Ce sera l'objet de notre prochaine section.

3. Vers un dialogue politique inclusif

À partir de la diversité des identités culturelles, le dialogue cherche à dégager un mode de résolution de conflits et un cadre de justification commun à l'action publique qui ne privilégierait *a priori* aucun groupe particulier. Un tel cadre de justification

¹⁸ L'égalité intrinsèque, telle que l'a relevée Dahl, semble soulever quelques problèmes dus au fait qu'elle est fondée sur l'absence de différence d'essence entre les citoyens et qu'elle néglige donc de tenir compte du fait que les individus ont des besoins différents qui varient en fonction de leur situation particulière (Dahl, 1989 : 84-85). Mais nous y reviendrons plus loin.

permettrait de reconnaître les particularités de tous les groupes, y compris la particularité du majoritaire, lequel groupe domine habituellement l'espace public avec ses intérêts et ses préoccupations. L'effort consenti devrait donc viser à dé-normaliser la culture du groupe majoritaire afin d'éviter, d'une part, qu'elle ne contrôle les institutions publiques et, d'autre part, que les groupes culturels minoritaires en soient exclus, à moins que ces derniers ne revendiquent un statut particulier à l'intérieur des institutions qui continueraient, néanmoins, à être identifiées comme « appartenant au majoritaire ».

Les décisions prises par l'État influencent la vie des citoyens que ce soit de façon directe (sanctions juridiques) ou de manière indirecte (financement par l'État de certaines institutions ou taxation auxquelles les citoyens ne peuvent se soustraire). C'est pourquoi le discours qui se tiendra sur les politiques ou actions devant être entreprises ou adoptées par les autorités étatiques doit être public et rendu accessible à tous les citoyens. La sphère publique, surtout dans la démocratie délibérative, se trouve à remplacer le modèle de l'assemblée générale délibérative des premières démocraties.

Dans une démocratie, les décisions politiques affectant le bien-être de la collectivité doivent faire l'objet d'une discussion publique et être soumises à la délibération publique des individus égaux moralement et politiquement¹⁹. Dans le cadre de cette délibération, émergera la nécessité pour les parties à la discussion de présenter des arguments et des raisons qui seront intelligibles aux autres et que ceux-ci ne pourront rejeter raisonnablement. Le respect des convictions morales ou religieuses s'atteint non pas par leur évacuation de l'espace public mais par une écoute attentive des motifs au fondement de ces croyances. En dépit des diverses positions, les citoyens doivent cher-

¹⁹ Ce qui est considéré comme étant d'intérêt commun résulte du processus de délibération mené de façon rationnelle et équitable parmi des individus libres et égaux (Benhabib, 1996 : 68).

cher à trouver un cadre commun de justification à l'action publique. Le processus délibératif au cours duquel le consentement des citoyens aux politiques publiques sera discuté ainsi que les raisons sous-jacentes à ce consentement doivent constituer les éléments principaux pour faire face aux défis du pluralisme qui caractérise notre société²⁰. Cela renvoie à un espace de délibération publique où tous les sujets seront discutés.

Cet espace de discussion situé dans la société civile acquiert un rôle politique de plus en plus important. Nous avons vu précédemment que la distinction entre sphère publique et sphère privée correspond traditionnellement à une distinction entre le pouvoir public de l'État et les relations que les citoyens entretiennent entre eux dans la société civile. Selon cette division, l'espace public de discussion est situé dans la société civile alors que, par exemple, l'espace de débats parlementaires est situé dans la sphère publique. L'espace public se définit donc comme une sphère informelle de débats qui est traversée par des rapports de pouvoir et des luttes historiques. Certains sujets, après avoir été discutés au sein de l'espace public de la société civile, seront ensuite inscrits à l'ordre du jour des débats parlementaires pour être finalement transmis au pouvoir législatif et/ou au pouvoir exécutif.

Or, la division traditionnelle entre sphère publique et sphère privée ne se révèle plus aussi étanche qu'elle se voudrait. D'une part, certaines dispositions légales s'appliquent désormais au domaine privé. À titre d'exemple, les principes défendus par la *Charte des droits et libertés de la personne* dans le cas du Québec et par les diverses lois relatives aux droits de la personne dans le cas des autres provinces canadiennes

²⁰ En effet, l'importance de la délibération ne doit pas être évacuée dans un contexte où chaque individu possède souvent une conception du bien distincte ayant en outre une structure complexe : « la seule source de légitimité n'est pas dans la volonté déjà déterminée des individus mais dans son processus de formation, la délibération » (Manin, 1985 : 83).

s'appliquent au domaine privé. En effet, le législateur peut intervenir à l'intérieur de cette sphère privée que constitue la famille. L'article 47 de la *Charte des droits et libertés du Québec* garantit l'égalité entre les époux dans le mariage. Par ailleurs, les clubs privés ne peuvent plus justifier l'exercice d'une discrimination envers des citoyens en invoquant qu'ils ne sont pas soumis aux Chartes puisqu'ils ne font pas partie des institutions publiques.

D'autre part, certains mouvements au sein de la société civile cherchent à investir le politique avec leurs intérêts privés, tel que, par exemple, le mouvement féministe. Ou encore, l'État lui-même délègue une partie de ses responsabilités à la clientèle des institutions publiques. Au Québec, par exemple, la *Loi sur l'instruction publique* a été modifiée récemment pour instituer précisément un cadre juridique qui favorise la participation des parents dans la définition du projet éducatif et qui accorde à chaque établissement d'enseignement une plus grande autonomie afin d'être en mesure d'adapter ses services aux besoins et aux caractéristiques de ses élèves. Le projet de loi précise le nouveau sens de la participation des parents qui deviennent membres à part entière d'une instance décisionnelle.

De cette évolution résulte une interaction et un mouvement constant entre le processus politique et les intérêts discutés et représentés dans la société civile. La société civile investit le politique. Cette nouvelle organisation sociale témoigne à la fois de l'importance que prend l'espace public de discussion de la société civile au sein duquel les citoyens s'organisent entre eux avant de déléguer leurs intérêts au système politique, et de l'impossibilité de dessiner une frontière étanche entre le public et le privé. C'est également pourquoi la conception de la justification publique questionne les

mécanismes institutionnels qui rendront possible un dialogue et ne reproduiront pas et n'entretiendront pas les inégalités.

Il est important de préciser, suite aux critiques que nous avons faites précédemment au sujet de la construction de la frontière entre le public et le privé, que le maintien et la protection de la vie privée de l'individu sont essentiels. En effet, ce que nous avons dénoncé est la construction de la frontière entre le public et le privé qui favorise les membres de la majorité au détriment de ceux de la minorité. Or, nous jugeons nécessaire une certaine frontière entre ce qui fait l'objet de politiques et de législations publiques et ce qui ne le fait pas, sans toutefois que cette distinction puisse empêcher certains sujets d'être discutés publiquement. En d'autres termes, la décision de déterminer si une question fait partie du privé ou du public doit se faire après avoir été discutée publiquement. Et cette décision pourra donc varier en fonction du contexte sociohistorique ou des préoccupations sociales du moment sans toutefois favoriser *a priori* les membres de la majorité ou du groupe dominant. Avant de poursuivre plus avant notre analyse, nous tenterons d'éclaircir, dans le prochain chapitre, les concepts de majorité et de minorité auxquels nous nous référons constamment dans cette thèse.

CHAPITRE PREMIER – LES LIMITES DE LA DÉMOCRATIE

La question de la formation du groupe qui se retrouve en position de domination - le groupe majoritaire- ainsi que des groupes opprimés ou défavorisés -les minoritaires- se situe au cœur de l'analyse de l'impartialité du processus démocratique de décision en contexte pluraliste. C'est pourquoi ce chapitre sera consacré à l'étude des relations de pouvoir entre ces deux types de groupes, majoritaire et minoritaire. Nous y examinerons, entre autres, l'emprise dudit groupe majoritaire sur la culture et les institutions publiques. Nous aborderons ensuite la question de la légitimité des limites posées à la majorité en démocratie.

1. L'appropriation de l'espace public démocratique par le groupe majoritaire

1.1. La formation d'un groupe majoritaire en démocratie

Le système démocratique a été instauré avec l'objectif, entre autres, de soustraire le pouvoir à une minorité de citoyens, qui seuls étaient détenteurs de l'autorité décisionnelle, pour répartir également le pouvoir politique parmi l'ensemble des citoyens. Les citoyens ont discerné dans le régime démocratique des promesses d'égalité de telle sorte qu'ils ont cru, qu'en tant que membres d'une association politique, ils étaient tous également qualifiés pour gouverner et qu'ils devaient donc être soustraits à

toute ingérence extérieure²¹. Les membres d'une société sont considérés comme étant en meilleure position pour présenter leurs revendications s'ils peuvent jouir d'une représentation adéquate à la fois auprès de leur gouvernement et dans le processus décisionnel.

La démocratie est par ailleurs fortement caractérisée par la responsabilisation des gouvernants à l'égard des gouvernés ; les gouvernants sont en effet redevables à ceux au nom desquels ils prennent des décisions. De cette imputabilité découle le fait que tous les citoyens adultes, qui sont soumis aux décisions collectives contraignantes de l'association, doivent être parties prenantes au processus de décisions collectives²². L'égalité politique des citoyens a été dessinée en établissant le droit de parole de tous les citoyens en assemblée gouvernementale ainsi que l'égalité de tous devant la loi.

Depuis l'avènement du contrat social, c'est le consentement hypothétique de tous les membres de la société considérés comme des êtres libres et égaux qui constitue le fondement de la formation de la volonté politique. Les théories du contrat social, telles qu'élaborées par Hobbes, Locke et Rousseau, ont tenté d'apporter une réponse en démontrant que la légitimité du pouvoir politique repose sur la procédure démocratique.

²¹ L'intérêt d'un individu, a écrit Mill (1987), est toujours mieux protégé par soi-même. En l'absence de preuve contraire, l'individu se révèle être le meilleur juge de son propre bien ou de ses intérêts. Cette présomption d'autonomie personnelle a été dégagée par Dahl (1989 : 100). L'adoption de cette présomption écarte d'emblée l'observance du paternalisme dans le processus décisionnel ; paternalisme qui, semble-t-il, constitue l'un des arguments en faveur d'une démocratie perfectionniste. Une démocratie perfectionniste chercherait, en effet, à inculquer à ses citoyens non seulement les éléments nécessaires à leur participation au processus démocratique et à l'exercice de leur citoyenneté, mais également des idéaux de vie ainsi que des modes de vie particuliers. La démocratie perfectionniste tendrait ainsi à favoriser la conception morale de la majorité.

²² L'aspiration des citoyens à participer directement au gouvernement et à se donner les institutions politiques nécessaires remonte à la tradition républicaine inspirée de la manière dont Rome et les Cités étaient gouvernées. C'est ainsi qu'est né le droit de chaque individu de prendre part à la chose publique et de faire les lois à travers des délibérations dans une assemblée souveraine.

Ces théories contractuelles se sont ainsi donné[✓] comme mission de proposer un processus de discussion pour parvenir à une entente sur les principes devant gouverner une société et elles ont posé des conditions procédurales à la formation d'une volonté politique rationnelle. Sous certaines conditions, les résultats conformes à la procédure exprimeront *per se* la volonté unanime ou le consensus raisonnable de tous les participants ; le consensus raisonnable pouvant être issu de la règle de la majorité. Le défi de cette procédure est de former une seule volonté à partir de la multiplicité des intérêts.

Rousseau cherchait précisément à définir les conditions selon lesquelles les volontés particulières des différents membres de la société pouvaient se transformer en volonté générale. Il a posé deux conditions afin que la loi soit issue de la volonté générale : la loi devait, d'une part, porter sur tous les membres de la collectivité sans jamais viser des individus déterminés ou des actions particulières et, d'autre part, le peuple entier devrait être à l'origine de la loi (Rousseau, 1966). L'égalité devant les lois permet une justice égale pour tous les citoyens sans tenir compte de leurs différences individuelles. Peu importe sa classe sociale ou sa race, un individu jouira d'un statut égal devant la loi. La loi à caractère général devient le moyen par excellence par lequel les inégalités de fait, économiques, culturelles ou autres vont être aplanies et nivelées. Ainsi est démocratique un État où la loi et la participation sont les mêmes pour tous.

Pourtant, dans la mesure où la volonté générale agit comme contrainte sur le discours en cherchant à créer un consensus, elle postule l'existence d'une convergence d'opinions à propos de l'intérêt commun qui n'existe pas dans la réalité. L'affirmation d'unité de la volonté générale gomme ainsi la diversité des opinions et des intérêts dont sont porteurs les membres de la société. De façon réciproque, l'absence de prise en

compte de la diversité ne correspond pas à l'idée de la volonté générale soutenue par Rousseau puisque cette idée cherche à représenter la volonté de tous les membres de la communauté politique.

Même si cette volonté générale ne peut être considérée d'entrée de jeu comme représentant la volonté de la majorité, Rousseau admettra cependant que la volonté générale peut refléter une décision prise à la majorité des voix car, note-t-il, le fait que des citoyens soient mis en minorité prouve que leur opinion était erronée (Rousseau, 1966). En fait, la règle de la majorité a été introduite dans le processus politique pour assurer la neutralité du processus décisionnel. Aussi, est-il de croyance générale qu'elle ne favorise *a priori* aucune des propositions soumises au vote. Chaque membre de la collectivité disposant, en vertu de cette règle, d'une voix équivalente, la règle de la majorité semble satisfaire ainsi à une exigence d'égalité de participation. En outre, celle-ci vise à augmenter ou à maximiser le nombre de personnes qui peuvent prétendre jouir de l'autonomie publique, c'est-à-dire qui peuvent influencer les décisions collectives (Dahl, 1989 ; 138). Un plus grand nombre de citoyens ont la possibilité de vivre sous une loi qu'ils se sont donnée à eux-mêmes. D'un point de vue utilitariste, le recours au principe majoritaire comme règle de décision est ainsi justifié (Manin, 1985 : 77). En effet, cette occasion que chaque citoyen se voit reconnaître d'exprimer son choix parmi les différentes possibilités et l'assurance que le processus décisionnel suit une règle pour rassembler les choix individuels dans un choix public, en l'occurrence la règle de la majorité, permettra d'arriver à la meilleure décision collective possible sur le bien-être général (Dahl 1989 : 71). Cette règle majoritaire a été jugée par conséquent comme la méthode démocratique la plus efficace au niveau décisionnel.

La règle de la majorité peut pourtant être à l'origine de conflits qui ne font que s'amplifier dans une société caractérisée par le pluralisme. D'une part, elle traite les individus en considérant de manière homogène leurs intérêts et leurs désirs. Ce qui, nous l'avons vu précédemment, fait fi de la réalité empirique. D'autre part, il existe une possibilité de conflit entre le processus démocratique régi par la règle de la majorité et la validité du résultat de ce processus. En effet, pour certains auteurs, la procédure démocratique de décision sera évaluée en fonction non pas du caractère équitable du processus mais en fonction de la nature de ses résultats. Suivant ce dernier critère, les décisions prises doivent refléter les intérêts des citoyens (Beitz, 1989 : 64, 89-90, 112). Ce type de démocratie a été qualifié de démocratie de convergence alors qu'un deuxième type de démocratie, à savoir la démocratie procédurale, fondée sur le traitement égal de chaque citoyen dans le processus décisionnel, lui a été opposé²³. Pour certains, seul le deuxième type de démocratie, la démocratie procédurale, est compatible avec la règle de la majorité qui garantit à leurs yeux la justice du processus décisionnel, en traitant chaque citoyen de façon identique.

Outre ces considérations sur le processus décisionnel, dans un contexte pluraliste, la formation d'un groupe majoritaire vient rendre plus complexe les relations entre les différents groupes. Nous analyserons maintenant les problèmes que la formation de deux types de groupes majoritaires, une majorité formée procéduralement et une majorité formée à partir de convictions culturelles, peuvent poser au système démocratique.

²³ Cette distinction entre ces deux types de démocratie a été faite par Jacobs (1996).

Majorité procédurale

L'utilisation de la règle de la majorité se fait, dans la plupart des cas, au sein d'une société incarnée dans une culture et un contexte historique particuliers. Dans la mesure où un régime démocratique et ses institutions publiques sont ancrés dans une culture particulière qui vient normaliser et baliser le bien commun, l'emprise de cette culture sur le processus politique peut faire problème. La mise en œuvre des mécanismes démocratiques dans un tel contexte peut en effet tendre à défavoriser certaines conceptions du bien si un ensemble de convictions auxquelles se rallie la majorité des citoyens domine l'espace public. Dès lors, une majorité est déjà fréquemment cristallisée autour de différents sujets d'ordre public en s'inspirant d'une ou des traditions culturelles dominantes au sein de la société. La domination du groupe majoritaire et des croyances qu'il soutient risque de marginaliser les cultures qui se greffent à la culture politique partagée.

En démocratie, lorsque la majorité procédurale (définie numériquement) coïncide avec une majorité au plan culturel, il surgit donc un danger de tyrannie de la part de cette majorité qui peut se manifester par l'exclusion ou l'exercice de discrimination à l'égard des conceptions qui ne vont pas dans le sens de cette majorité et de sa culture. Les intérêts des individus minoritaires sont, dans un tel contexte, écartés du processus décisionnel et l'application de la règle de la majorité favorise la formation de sociétés majoritaires, mais partielles, qui n'exprimeront qu'une volonté particulière. Ceci peut également conduire à la formation d'une majorité permanente qui se verrait accorder un pouvoir d'autodétermination, alors que les groupes minoritaires seraient constamment assujettis à la domination de la majorité et à sa volonté. La majorité permanente se définit donc comme un groupe qui a constamment gain de cause sur une série d'enjeux,

ce qui empêche les membres de groupes minoritaires d'exercer leur pouvoir de décision en fonction de leurs intérêts propres. Tel que le souligne Gérard (1995), « l'existence éventuelle d'une majorité permanente constitue précisément un obstacle à l'égalité d'impact car les membres de la minorité sont *a priori* privés de toute possibilité de déterminer le contenu des décisions » (191). Les membres du groupe minoritaire voient ainsi leur influence diminuer considérablement sur des enjeux déterminants pour le type de société dans laquelle ils vivent.

Majorité culturelle ou majorité morale

Nous avons souligné précédemment que lorsque la majorité procédurale coïncide avec une majorité au plan culturel, il surgit un danger de tyrannie de la part de cette majorité. Cette tyrannie pourrait se manifester par l'exclusion ou l'exercice de discrimination à l'égard des conceptions qui ne vont pas dans le sens de cette majorité. L'évolution de la démocratie peut aussi tendre vers l'utilisation des valeurs démocratiques et libérales par une minorité, c'est-à-dire une « minorité morale », à savoir, un groupe numériquement moins important mais qui contrôle tout de même, constamment, l'issue des débats, lui permettant d'exercer son contrôle et de défendre ses intérêts particuliers²⁴. Ce groupe peut, par exemple, se distinguer des autres par des pratiques culturelles, des besoins spécifiques ou des habiletés particulières ou encore, par un pouvoir ou un prestige quelconque. Toutefois, ce ne sont pas ces caractéristiques particulières qui font que le groupe sera constitué en majorité ou en minorité mais la relation qu'il entretient avec les groupes qui l'entourent. Les inégalités politiques sont, en effet, structurées en fonction de critères comme la classe, l'ethnicité, le sexe, les

²⁴ Plusieurs auteurs convergent vers cette hypothèse à l'effet que les démocraties contemporaines semblent se diriger vers un gouvernement conduit par la « minorité morale ».

habiletés physiques qui déterminent si le groupe sera avantagé ou désavantagé sur le plan politique (Young, 1997 : 389).

Un groupe culturel qui, sans être numériquement le plus important, détient le pouvoir économique peut aussi faire problème. L'exemple des anglophones à Montréal avant 1960 illustre bien la domination économique d'un groupe culturel²⁵. Les francophones, en effet, même s'ils étaient majoritaires au plan démographique, étaient défavorisés par rapport au groupe anglophone sur le plan économique. L'anglais dans ce contexte exerçait « un pouvoir d'attraction plus grand que le français » qui était pourtant la langue de la majorité démographique (Levine, 1997 : 27). Dans un tel cas, ce n'est pas le nombre qui caractérise une majorité mais bien le pouvoir qu'elle détient, que ce soit au niveau politique ou économique. Et ce groupe « majoritaire » aura tendance à influencer les individus afin qu'ils adhèrent à ses croyances, convictions ou qu'ils adoptent son mode de vie. Un groupe qui possède une image fortement positive de soi exercera, en effet, une pression sur les individus pour que ceux-ci s'y identifient publiquement. Le groupe anglophone minoritaire numériquement, mais majoritaire au niveau du pouvoir socio-économique qu'il détenait au sein de la société québécoise, a ainsi exercé une attraction plus forte sur les immigrants qui se sont intégrés traditionnellement à ses institutions. C'est ensuite le groupe francophone devenu « majoritaire » depuis la Révolution tranquille qui s'est défini comme la société

²⁵ « L'anglais était la langue de l'industrie et du commerce et, à partir de leurs sièges sociaux, les Anglo-Montréalais dirigeaient des secteurs clés de l'économie canadienne. Le marché du travail se caractérisait par "une division linguistique du travail" selon laquelle les anglophones obtenaient en nombre disproportionné les meilleurs emplois. De ce fait, un important écart de revenus séparait les francophones et anglophones. Des ententes tacites conclues dans les coulisses entre l'élite économique anglophone et les dirigeants politiques francophones protégeaient l'autonomie des institutions de langue anglaise et garantissaient que les décisions du gouvernement provincial seraient conformes aux intérêts de la collectivité anglophone. » (Levine, 1997 : 14)

d'accueil et qui a élaboré des stratégies d'intégration en se dotant d'un ensemble de politiques d'immigration et de lois linguistiques.

Les groupes anglophone et francophone au Québec illustrent bien la façon dont les rapports de pouvoir entre deux groupes peuvent avoir un impact important au niveau culturel et sur la définition de l'espace public. Le passage du groupe anglophone d'un statut numériquement majoritaire à un statut numériquement minoritaire, mais de majorité sur le plan socio-économique, pour ensuite devenir minoritaire au plan socio-économique et politique, démontre la complexité de la définition d'un groupe majoritaire (Stein, 1982).

1.2 L'emprise du groupe majoritaire sur la culture publique

Après avoir donné quelques éléments de définition des groupes majoritaires qui peuvent poser problème en démocratie, il importe maintenant d'analyser l'impact du pouvoir d'une majorité au sein de l'espace public. La domination d'un groupe, qu'il soit minoritaire ou majoritaire au sens démographique, peut s'exercer de plusieurs manières dans le jeu politique (Dahl, 1989 : 277). Dans un premier temps, un tel groupe « majoritaire » peut contrôler et déterminer ce qui est à l'ordre du jour du gouvernement. En faisant partie de ce groupe dominant, les citoyens sont ainsi en mesure de déterminer ce qui requiert une intervention du gouvernement et ce qui, au contraire, n'en nécessite pas. Deuxièmement, ce groupe est non seulement à l'origine du maintien des croyances dominant l'espace public et ainsi détenteur d'un fort pouvoir de contrôle, mais il occupe également une position privilégiée à cause de ses croyances.

La culture publique d'une société sera la plupart du temps inspirée en partie des convictions dominantes auxquelles se rallie la majorité des citoyens qui domine l'espace public. À titre d'exemple, au Québec, maints débats ont eu lieu pour tenter d'identifier les éléments pouvant servir de base à la cohésion de la société. Nombreux sont ceux qui sont tentés de faire appel, pour la définir, à des valeurs et à des coutumes qui peuvent être perçues comme appartenant au groupe qui forme la majorité de la société québécoise, à savoir les Québécois d'origine canadienne-française alors que d'autres, rejetant ce recours à la culture ethnique majoritaire pour définir la culture publique, ont privilégié le recours au concept de cadre civique commun qui se définit essentiellement à partir de principes juridico-politiques empruntés aux fondements de la démocratie libérale. Si ce débat illustre bien que chaque critère apporté dans la caractérisation de cette culture publique devient un critère d'exclusion pour les individus qui s'en distinguent, il montre également que la culture ethnique du groupe majoritaire est toujours présente lorsqu'on tente de définir un ensemble de valeurs communes aux citoyens d'une communauté politique.

Plus qu'un ensemble d'institutions et de procédures spécifiques, la démocratie est aussi caractérisée par des valeurs et des principes qui transcendent leur actualisation au sein de chaque culture démocratique particulière et leurs diverses traductions institutionnelles et juridiques (Gérard 1995 : 112). Tel que le soutient Habermas (1992), dans une société démocratique, c'est l'intégration politique des citoyens qui assure leur loyauté et leur respect à l'égard de la culture politique. La culture politique propre à une société repose sur l'interprétation des principes constitutionnels faite à partir de l'expérience historique de cette nation ; cette interprétation ne peut pas, par conséquent, être neutre au plan éthique (Habermas, 1994 : 144).

La culture politique publique se caractérise donc principalement par son rattachement à une société particulière, à l'interprétation que fait celle-ci des principes d'égalité et de liberté. Tout régime démocratique est toujours ancré dans une culture donnée et c'est celle-ci qui peut faire problème. De plus, l'importance de la culture légale et des traditions propres à une société ne doit pas être négligée, surtout dans un débat sur la reconnaissance de la diversité des conceptions du bien. Que l'on pense aux préjugés que certaines cultures entretiennent à l'égard d'autres cultures, tel qu'on a pu le voir se manifester dans l'affaire du tchador tant au Québec qu'en France. On peut songer aussi, à titre d'exemple, aux individus qui ne partagent pas les orientations sexuelles considérées comme traditionnelles et reconnues par certains comme majoritaires. On n'a qu'à remarquer la résistance qui existe à reconnaître aux couples homosexuels les mêmes avantages sociaux qu'aux couples hétérosexuels. Ces couples homosexuels doivent se voir accorder les mêmes droits que leurs concitoyens qui ont déjà obtenu la reconnaissance de ces avantages sociaux en raison de leur mode de vie considéré plus traditionnel. De tels droits sont déjà couverts et protégés par les Chartes ; pourtant, dans le cas de conceptions du bien ou d'identités considérées comme marginales, leur reconnaissance dans la culture politique de certains pays et leur respect au sein de certaines institutions demeurent encore problématiques. Les situations de discrimination sont ainsi encore nombreuses et si celles-ci sont dues principalement à la difficulté d'appliquer le principe de non-discrimination, il n'en demeure pas moins que l'évolution de la culture politique pourrait apporter une contribution importante dans cette application.

Les réflexions entreprises jusqu'à présent font ressortir le mouvement d'appropriation de l'espace public par les membres de la majorité ou du groupe dominant. Un tel phénomène peut contrevenir à l'exercice, par les minoritaires, de leurs

libertés puisque c'est le majoritaire qui définit la sphère publique, ceux et ce qui en font partie et ceux et ce et ceux qui en sont exclus.

Dans un contexte pluraliste comme celui des sociétés démocratiques libérales, on doit prendre en considération le fait que les individus détenteurs de convictions minoritaires ne sont pas nécessairement enclins à adopter l'identité du groupe dominant. Des limites doivent être imposées au groupe dominant pour l'empêcher d'exercer de la discrimination ou d'interférer avec les convictions minoritaires ou celles qui semblent être en conflit avec la culture politique largement inspirée des croyances dominantes au sein de l'espace public. Il devient donc impératif de chercher à soustraire les débats publics de l'emprise des individus qui cherchent à les encadrer et à les faire évoluer dans le sens d'une moralité particulière. Ce sont les diverses voies pour y parvenir que nous explorerons dans la suite de cette thèse.

2. Les limites posées à la majorité en démocratie

Toute décision majoritaire devient tyrannique si elle fait porter au groupe dissident une part disproportionnée des désavantages résultant d'une décision collective. Cette idée a été traduite par Dahl qui indique que la question centrale ne consiste pas à déterminer si la majorité, agissant par un processus démocratique, peut parfois porter atteinte aux intérêts d'une minorité, mais bien quelles actions peuvent être adoptées pour l'empêcher de porter atteinte injustement aux droits et aux intérêts fondamentaux d'une minorité ou des individus dont les conceptions du bien se révèlent marginales (Dahl 1989 : 168-169). La reconnaissance de la nécessité d'établir des rapports égalitaires entre les minorités et la majorité nous incite à essayer de répondre aux besoins des individus

appartenant à des groupes minoritaires. L'enjeu est la reconnaissance publique des identités particulières dans la formulation de politiques d'aménagement des institutions publiques. Ces mesures d'accommodement, loin de décrire uniquement des mesures qui sont prises occasionnellement, comme par exemple des programmes de discrimination positive, comprennent également des mesures qui permettent aux individus d'exercer leurs libertés individuelles sans contrainte autre que le respect des droits et libertés démocratiques.

2.1 La formation d'une majorité délibérative

La valeur morale d'une démocratie se mesure non seulement à sa capacité d'inclusion de tous ses membres au processus politique mais également à la réalisation de cette inclusion²⁶. Il devient donc impératif, suite à l'évolution de l'ensemble du tableau politique vers le pluralisme, de tempérer les effets du paradigme démocratique élémentaire. Cette préoccupation peut se traduire plus particulièrement, par exemple, en matière de gestion de la diversité culturelle et religieuse, par la remise en cause de la règle de la majorité qui soutient que, sous certaines conditions, une affirmation doit être considérée vraie ou correcte si une majorité de ceux qui sont familiers avec la question la cautionne. Et c'est ici que le respect des groupes minoritaires, en délimitant des espaces de liberté réservés aux détenteurs de convictions qui se distinguent ou même qui vont à l'encontre parfois carrément du courant majoritaire ou des conceptions du bien traditionnellement reconnues et institutionnalisées, prend tout son importance²⁷.

²⁶ L'inclusion devient ainsi une condition de la démocratie, c'est-à-dire de la participation d'une proportion maximale de la population au contrôle et à la contestation des décisions (Dahl, 1989 : 99).

²⁷ La formulation de politiques d'ajustement de l'espace public aux particularités des individus ou, à tout le moins, le fait de prévoir des mesures afin d'assurer que tous les individus soient traités de manière égale, peu importe leurs convictions, constitue un pas dans cette direction. L'enjeu consiste ainsi à distinguer les convictions pour lesquelles on considère que des accommodements sont admissibles de celles qui ne le sont pas puisqu'elles sont incompatibles avec les idées démocratiques.

Les injustices envers les individus minoritaires se manifestent particulièrement dans les débats ou les litiges ayant trait à la reconnaissance, par les institutions démocratiques, des diverses identités ou conceptions du bien et dans ceux dans lesquels il est tentant, pour un certain groupe, de mettre de l'avant sa conception du bien ou son identité. Les citoyens, se distinguant les uns des autres par leurs convictions et leur conception du bien, nourrissent des attentes bien différentes à propos de ce qui doit leur être reconnu et même, dans certains cas, accordé. Des convictions morales ne doivent pourtant pas jouir d'un statut particulier dans cette délibération parce qu'elles sont adoptées par la majorité ; dans le cas contraire, il existe un danger de créer un ensemble de convictions qui domineront de façon permanente le débat. Fréquemment, les détenteurs de convictions dominantes tenteront d'évincer ceux qui ont des conceptions du bien divergentes et qui réclament des arrangements institutionnels relatifs à la liberté d'agir en accord avec leurs convictions. D'où la nécessité de poser des limites au groupe dominant ou majoritaire pour empêcher qu'il porte atteinte injustement aux intérêts fondamentaux des minorités.

Tel que le relève Habermas (1997) : « il faut prévenir l'installation durable des majorités tyranniques, ne serait-ce que pour amener la majorité -en jouant sur sa peur de perdre le pouvoir-, et la minorité -en jouant sur la perspective d'une alternance de pouvoir- à respecter les règles de jeu établies » (317). La majorité peut elle-même, un jour, être mise en minorité et c'est ce statut précaire de majorité qui contribuera probablement à la rendre plus respectueuse des droits et libertés des minorités.

La délibération dans un contexte de rapports de pouvoir représente un processus public essentiel à travers lequel les majorités sont formées.

“The means by which a majority comes to be a majority is the most important thing: in antecedent debates, modifications of views to meet the objections of minorities and so on. The essential need, in other words, is the improvement of the methods and conditions of debate, discussion and persuasion.”
(Dewey, 1988 : 365)

La règle de la majorité peut ainsi constituer une base acceptable de décisions si les minorités sont en mesure d'exercer une influence quelconque sur le processus décisionnel et les conditions de la participation politique. Cette reconnaissance et cette inclusion des minorités dans le processus de délibération sont nécessaires, non seulement pour assurer une coopération au plan politique, mais elles sont indispensables au point de vue éthique pour la légitimité des décisions.

L'opinion de la minorité, comme l'a souligné Bohman (1996), joue un rôle épistémique important au sein de la délibération publique, même si ce n'est pas l'opinion qui sera retenue par la majorité délibérative. Aussi, la démocratie et ses institutions doivent assurer non seulement le respect de l'opinion minoritaire mais également sa prise en compte dans les forum et les institutions pertinentes. Comme le soutient Manin, c'est uniquement après que ces conditions ont été remplies que l'on peut considérer une décision légitime en contexte pluraliste.

« On voit alors la justification du principe majoritaire : il n'est pas une simple nécessité de fait. Parce qu'il intervient après un processus délibératif auquel tous ont pu prendre part, parce que tous ont eu le choix entre plusieurs solutions et que chacun est resté libre de donner ou pas son adhésion aux conclusions argumentées, le résultat a une valeur de légitimité. La décision prise résulte d'un processus dans lequel le point de vue qui s'est finalement trouvé minoritaire a été, lui aussi, pris en considération. » (Manin, 1985 : 90 ; 1987 : 360-361)

La décision émanant de la majorité ne sera donc pas légitime en elle-même et ne devra pas, à cet égard, reposer uniquement sur l'expression de la volonté du plus grand nombre de citoyens. Manin a qualifié de « fiction insoutenable » le fait de considérer la volonté majoritaire comme l'expression de la volonté de tous les citoyens. Lorsqu'on dissocie la volonté de la minorité de celle de la majorité et qu'on reconnaît que ces deux types de volonté peuvent s'opposer, il devient nécessaire de prévoir des institutions ou des moyens « pour obliger la majorité à tenir compte, dans une certaine mesure, du point de vue minoritaire » (Manin, 1985 : 91).

Dans cet esprit, en adoptant une démarche axée sur le dialogue, telle que nous l'avons introduite dans le liminaire, la nécessité se pose de définir des contraintes normatives visant justement à assurer l'égalité des citoyens, peu importe qu'ils s'identifient ou appartiennent à un groupe minoritaire ou majoritaire sur le plan des rapports de pouvoir. Ce sera l'objet de notre prochaine section.

2.2 *La nécessité de contraintes normatives pour encadrer le dialogue politique*

La base de légitimité des institutions démocratiques est liée à la présomption que les instances qui réclament un pouvoir obligatoire le font parce que leur décision représente un point de vue impartial, égal parmi les intérêts de tous. Cette présomption peut être remplie seulement si de telles décisions sont en principe ouvertes à un processus public de délibération par des citoyens libres et égaux. Par exemple, dans la mesure où les citoyens d'une démocratie voient leur liberté limitée par une politique majoritaire, définie en partie pour la protéger, il faut que la délibération permette d'occulter les rapports de force entre majorité et minorité pour que chaque citoyen puisse prendre part au processus de décisions collectives.

C'est pourquoi, afin que la volonté politique qui s'y dessine soit légitime, il importe d'étudier le bien-fondé de contraintes normatives pour réguler cet espace public et les délibérations qui y ont cours. Ainsi, des exigences peuvent être présentées comme étant procédurales et veiller à ce que tous les points de vue soient également représentés dans la discussion. D'autres contraintes méthodologiques peuvent être introduites pour empêcher l'utilisation illégitime du pouvoir politique. De nombreux théoriciens se sont penchés sur le problème de la légitimité du processus décisionnel politique. De cette réflexion, ont émergé de remarquables travaux comme ceux d'Habermas (1997) qui optent pour la rationalité du discours comme critère de légitimité ou ceux qui favorisent la délibération démocratique pour remplir ce critère. Que l'on pense par exemple à Joshua Cohen ou à Seyla Benhabib pour qui la définition même de démocratie privilégie un modèle délibératif :

“Democracy, in my view, is best understood as a model for organizing the collective and the public exercise of power in the major institutions of a society on the basis of the principle that decisions affecting the well-being of a collectivity can be viewed as the outcome of a procedure of free and reasoned deliberation among individuals considered as moral and political equals.” (Benhabib, 1996 : 68)

À titre d'exemple, la tradition libérale a jugé bon d'écarter des justifications les prémisses pouvant faire l'objet de désaccords profonds parmi les citoyens²⁸ ou reposant sur des conceptions religieuses ou particulières qui ne sont pas, en fait, accessibles à tous les citoyens (Waldron, 1987 ; Macedo, 1990 ; Galston, 1991). Dans cet esprit, les

²⁸ « Une opinion libérale confrontée au fait du pluralisme raisonnable doit éliminer de la discussion publique les problèmes les plus discutables et les conflits les plus sérieux qui ne manqueront pas de miner les fondements de la coopération sociale. » (Rawls, 1995 : 197)

justifications, pour être légitimes, devront s'appuyer sur un corpus de valeurs politiques fortement inspirées d'une tradition démocratique libérale ²⁹.

C'est pour satisfaire à l'objectif d'impartialité que des contraintes normatives encadrent les débats. Ces contraintes visent à assurer la légitimité des débats et des décisions qui en découlent et des justifications qui y sont présentées. L'idéal d'impartialité est un principe régulateur qui doit gouverner non seulement les délibérations publiques mais aussi l'articulation des raisons sous-tendant les choix faits par les institutions publiques. Ce qui est considéré impartial est ce qui est dans le meilleur intérêt de tous également.

Nous verrons que certains penseurs ont mis de l'avant une conception libérale de la discussion publique ³⁰. La neutralité s'y présente comme nécessaire aux fins de former un processus de décision non arbitraire dont l'issue ne peut être déterminée à l'avance et qui empêche aussi de privilégier une conception particulière du bien. La neutralité est identifiée comme une contrainte spécifique imposée aux raisons qui peuvent être invoquées au sein d'un espace public formel de décision pour justifier une politique ou une norme. Cette caractérisation de la neutralité renvoie à une conception du dialogue puisqu'elle est axée sur le type de raisons que l'autorité publique peut légitimement invoquer pour justifier des lois ou des politiques publiques. Ainsi, par exemple, des contraintes qui visent la sélection d'arguments pouvant être soutenus dans

²⁹ Ce corpus sera plus ou moins étoffé selon chaque auteur représentatif de cette tradition. Par exemple, Rawls décrit bien son consensus par recoupement comme comprenant plus de caractéristiques qu'un simple consensus constitutionnel. En effet, ce dernier ne contiendrait que les procédures politiques d'un gouvernement démocratique, alors que l'objet du consensus par recoupement graviterait autour d'une conception morale de la justice (Rawls, 1995 : 186).

³⁰ Voir à cet égard Larmore (1992), Dworkin (1978) et Ackerman (1980) pour qui la discussion publique doit respecter un principe de neutralité de justification.

l'espace public formel de discussion sont nécessaires pour ne pas laisser les rapports de force, souvent issus des contextes historiques particuliers, dominer le débat et nuire à la représentation de tous les points de vue.

À l'inverse de la littérature sur la neutralité qui s'adresse à l'ensemble des questions politiques quotidiennes de la cité ou extraordinaires (constitutionnelles) discutées dans les organes formels de décisions (législatif et exécutif), le critère normatif de raison publique présenté par Rawls (1995) a un champ d'application plus limité. Même si cet auteur incite fortement les citoyens à débattre et à discuter des affaires publiques, sa vision de la légitimité politique est beaucoup plus restreinte puisqu'elle stipule que les termes de la coopération libre et équitable des citoyens doivent faire l'objet d'un assentiment public des citoyens. Pour l'auteur, en effet, il suffit que les citoyens s'accordent sur les procédures institutionnelles en vertu desquelles les décisions doivent être prises et sur les principes fondamentaux de justice que ces décisions doivent s'efforcer de respecter. La raison publique ne s'applique donc pas à toutes les questions politiques mais à celles qui portent sur les termes essentiels de la Constitution et les problèmes fondamentaux de justice sociale.

En dépit de ce champ plus limité, la raison publique, en s'opposant à la raison non publique, exprime un idéal d'impartialité. C'est pourquoi ces deux types de contraintes, la neutralité et la raison publique, nous paraissent être des outils intéressants d'analyse pour tenter de proposer un modèle de dialogue politique qui deviendra source de légitimité politique. Nous tenterons dans les chapitres suivants de voir comment, à travers la littérature, le dialogue politique peut répondre aux diverses interrogations soulevées par la division entre le public et le privé, plus particulièrement celles relatives

à la réconciliation d'un point de vue impartial avec la prise en compte des contextes historiques et culturels des interlocuteurs.

CHAPITRE 2 – L'EXIGENCE MORALE DE NEUTRALITÉ ET SES LIMITES

La conception libérale du dialogue public, qui fera l'objet de notre analyse dans ce chapitre et le suivant, est caractérisée principalement par son recours au principe de neutralité pour satisfaire à l'idéal d'impartialité. La neutralité demeure, à travers l'abondante littérature qui en traite, un concept dont la définition varie d'un auteur à l'autre et qui, par conséquent, apparaît difficile à cerner.

C'est dans cet esprit que nous nous attarderons à étudier dans ce chapitre les différentes conceptions de la neutralité que deux auteurs, Larmore et Dworkin, ont adoptées. Ces auteurs ont été choisis puisqu'ils optent pour une perspective qui privilégie une théorie du dialogue public. Ils se positionnent cependant de manière différente à l'égard de la tension entre le libéralisme et la diversité culturelle. Alors que Larmore présente la neutralité comme un moyen de gérer la diversité des conceptions du bien ou des croyances, Dworkin voit plutôt la neutralité comme un moyen de traiter également les différentes conceptions du bien. La neutralité adoptée par Larmore repose principalement sur l'idée de tolérance, de respect envers tous les individus tandis que la neutralité constitue pour Dworkin la conséquence logique de la promotion de la valeur d'égalité.

L'objectif de cette étude est de déterminer si la notion de neutralité mise de l'avant par ces auteurs représente une contrainte procédurale du dialogue politique visant à l'impartialité du processus décisionnel ou si elle doit plutôt être identifiée comme une contrainte plus substantive qui impose *a priori* à ce processus de fortes orientations axiologiques. Si c'est cette dernière éventualité qui se révèle exacte, nous examinerons de quelle nature sont ces orientations axiologiques et dans quelle mesure

elles sont marquées par les rapports de pouvoir entre les différents groupes qui composent généralement une communauté politique. L'examen des justifications de la neutralité présentées par chacun de ces auteurs est important, dans ce contexte, puisque celles-ci nous révèlent le type de conception de la neutralité qui en résulte.

La neutralité, introduite dans le dialogue public dans une optique d'égalité, sert de mesure à l'élaboration de politiques publiques afin que celles-ci ne soient pas édictées en vertu d'une conception particulière du bien ou encore ne favorisent pas une conception du bien particulière. La neutralité a été considérée par certains libéraux comme la seule option permettant à l'État d'être juste à l'égard des conflits de valeurs survenant au sein d'une société particulière en n'imposant pas une vision particulière du monde. Car chez ces penseurs libéraux qui optent pour la neutralité, le modèle démocratique n'est désormais plus autosuffisant³¹. Ces penseurs jugent essentiel que les politiques réglementant l'espace public soient adoptées suite à un processus caractérisé principalement par sa neutralité à l'égard des citoyens et de leur conception du bien. La neutralité, dans ce contexte, représente une forme de tolérance, une exigence que l'État soit respectueux de la diversité morale, en étant moralement neutre. Elle a même été perçue par certains comme la condition *sine qua non* du pluralisme³². La neutralité libérale est généralement présentée comme un moyen pour unifier et rendre juste le système démocratique à l'égard de la diversité de la population.

³¹ Habermas (1997) avance cette idée.

³² Cette interprétation du respect de la neutralité a été présentée par Da Silveira (1993 : 66).

1. La neutralité : une solution au désaccord raisonnable

Depuis la modernité, caractérisée, du moins en Occident, par le désenchantement du monde ³³, il est de l'ordre du fait que les gens raisonnables diffèrent dans l'adoption de croyances, de conceptions du bien ainsi que sur les modes de vie souvent considérés comme les applications de ces croyances. L'éclatement de toute pensée de vérité entraîne forcément une reconnaissance implicite de la divergence et de l'irréductibilité de pensées et de modes de vie. Alors que certains philosophes contemporains considèrent cela comme le fait du pluralisme (Rawls, 1995), d'autres estiment que le pluralisme étant une valeur, cette désignation se révèle trop restrictive et pour reprendre les termes de Larmore, exclusive ³⁴.

Charles Larmore (1994) précise en outre que les fondements de la pensée libérale reposent sur le désaccord qu'entretiennent des individus raisonnables sur la nature de la vie bonne. Il conteste même la référence que Rawls fait au pluralisme dans *Libéralisme politique*, comme caractéristique de nos sociétés modernes à prendre en compte lors de l'élaboration d'une théorie de la justice puisque la conception rawlsienne de la justice gravite, toujours selon Larmore, autour du désaccord raisonnable. Larmore souligne, à juste titre semble-t-il, que le pluralisme de Rawls résulte de l'incapacité des citoyens d'en arriver à un accord sur une conception particulière de la vie bonne sans que celle-ci

³³ De l'Église, seule gardienne des valeurs culturelles et religieuses dans le monde occidental, nous en sommes venus à un monde désacralisé.

³⁴ "Though we should not expect the principles of liberalism to stand above every element of controversy -for they are principles, however minimal, which we should regard as correct, and not just as widely shared- pluralism still seems to me too controversial a doctrine, far too exclusive of many views well represented in our culture, to have a rightful place among such principles." (Larmore, 1994 : 63)

soit imposée par une autorité coercitive³⁵. Le désaccord raisonnable apparaît inévitable à Larmore en raison de la grande variété d'expériences de vie offertes par la société moderne à l'individu ainsi que de la division complexe du travail et du riche héritage de plusieurs traditions culturelles différentes. Aussi, nous analyserons dans les prochaines sections l'origine de cette notion de désaccord raisonnable ainsi que le rôle important que celle-ci joue dans la pensée politique de Larmore.

1.1 Le désaccord raisonnable

L'idéal politique du libéralisme, caractérisé par l'autonomie de la sphère politique à l'égard du domaine religieux, est inspiré entre autres, affirme Larmore, par les écrits de Locke sur la tolérance (Locke, 1992b). Dans la modernité, cet idéal s'est traduit par le principe de neutralité qui, en fait, reprend le principe de la séparation de l'Église et de l'État, dont l'objet se limitait historiquement aux convictions religieuses mais qui couvre désormais les modes de vie, les cultures, les convictions philosophiques bref, tout ce qui peut être désigné par le vocable plus général de conceptions de la vie bonne que chaque personne se voit conférer le droit d'élaborer.

Locke soutenait que des gens raisonnables sont destinés à différer et à être en désaccord sur la signification religieuse de la vie. Il a été l'un des premiers à contredire l'axiome voulant que la raison tende naturellement vers une seule solution et une unanimité d'opinions. Il en a conclu que l'État devait être fondé sur des principes qui n'ont pas de liens avec des idéaux religieux.

³⁵ « Un *second* fait général qui lui est relié est qu'une interprétation durable et commune d'une seule doctrine compréhensive, religieuse, philosophique ou morale, ne peut être maintenue que grâce à l'usage tyrannique du pouvoir de l'État. » (Rawls, 1995 : 63-64)

Cette séparation de l'Église et de l'État a reçu sa justification à travers la délimitation de l'exercice légitime, par l'autorité politique, de son pouvoir coercitif. Dans cet esprit, il a été dégagé que non seulement la contrainte ne possédait aucune raison d'être en matière de religion mais que, de plus, une telle contrainte « est condamnée à l'échec lorsqu'elle tente d'imposer à ses sujets une forme particulière de croyance et de culte »³⁶. L'autorité civile doit donc s'abstenir d'intervenir dans les affaires privées des individus. Historiquement, ce n'était pas un idéal d'égalité qui se dissimulait sous cet intérêt concernant la séparation du politique et de la religion, mais bien un souci d'ordre civil³⁷. Les démocraties libérales occidentales contemporaines, en sus de cet objectif de paix civile, se voient explicitement investies du devoir de protection et d'application des idéaux de liberté et d'égalité³⁸.

Larmore semble inférer que la séparation de l'Église et de l'État et la tolérance introduite par Locke, et qui constitue un des fondements du libéralisme, conduit nécessairement à la neutralité politique de l'État. Le libéralisme, d'après Larmore, est fondamentalement et donc avant tout la réponse à la variété d'idéaux controversés de la vie bonne. Il conclut que le libéralisme politique est redevenu « ce qu'il fut au début des Temps modernes à l'égard des controverses religieuses : une réponse adéquate au problème du désaccord raisonnable sur la nature de la vie bonne » (Larmore, 1993 : 182-183).

³⁶ Jean-Fabien Spitz exprime cette idée dans son introduction à la *Lettre sur la tolérance* en exposant les motifs à l'origine de la notion de tolérance chez Locke (1992b).

³⁷ Cette préoccupation se traduit différemment que chez Hobbes (1983) pour qui seule la réunion des deux pouvoirs, temporel et religieux, peut conduire à la paix civile.

³⁸ Bien entendu, il peut exister une dissension sur cette mission des démocraties ainsi que sur la manière dont ces idéaux de liberté et d'égalité doivent être reconnus et interprétés. Toutefois, il faut noter que ces variations se situent, dans la plupart des cas, sur le plan de la priorité de l'une de ces valeurs sur l'autre.

Nagel, au contraire, explique les causes des désaccords raisonnables en affirmant l'existence de raisons normatives justifiant des actions qui s'avèrent hautement incompatibles entre elles et devant lesquelles la nécessité de trancher se pose puisque ces raisons, à son avis, ne possèdent pas le même poids, Larmore opte pour une position moins catégorique. En effet, Larmore relève que si on adopte les arguments de Nagel, la seule solution possible à la fragmentation des valeurs est le scepticisme -la suspension de tout jugement en matière d'un tel conflit qualifié de raisonnable- ce que Nagel lui-même rejette en introduisant son critère d'objectivité supérieure (Larmore, 1993 : 165-166). Un bref rappel des deux conditions requises par le critère d'objectivité supérieur de Nagel s'impose ici : l'on doit, à la fois, pouvoir présenter son point de vue aux autres et être capable de leur expliquer les erreurs qui les empêchent d'être en accord avec ce point de vue (Nagel, 1987 : 229). Larmore nous signale que le désaccord peut persister en dépit du fait que les deux conditions introduites par Nagel sont satisfaites puisque le désaccord raisonnable suppose que les êtres raisonnables, c'est-à-dire ceux qui manifestent leur bonne foi dans la conversation et qui exercent les capacités générales de raison, tendent à préférer des opinions différentes sur la vie digne d'être vécue (Larmore, 1993 : 166).

Face à la présence d'un désaccord raisonnable, Larmore nous rappelle que l'État ne peut justifier ses décisions en s'appuyant sur une conception particulière du bien et en invoquant la supériorité de celle-ci. Larmore précise que la neutralité a été introduite comme un acte reconnaissant la multiplicité des diverses conceptions de la vie bonne et

l'impossibilité d'en arriver à une hiérarchie stricte entre elles³⁹. La neutralité, explique Larmore, est identifiée à un idéal politique et, écrit-il, « covers only the right of the person not to face neutrally unjustifiable interference by the state. It conforms, in other words, to what Isaiah Berlin has called the 'negative' conceptions of freedom, that we find in the writing of classical liberals such as Locke, Kant, Constant, Tocqueville, and Mill » (Larmore, 1992 : 47). Aussi, Larmore associe-t-il étroitement la neutralité à l'expression de la liberté : une égale liberté garantie à tous de poursuivre leur propre conception de la vie bonne⁴⁰.

1.2 Une neutralité consensuelle

Pour respecter la capacité de chaque individu d'élaborer ses propres convictions personnelles, les justifications présentées au cours des débats publics, estime Larmore, doivent se référer aux croyances partagées de part et d'autre. La stratégie que met de l'avant Larmore en cas de désaccords dans la discussion est le retrait en terrain neutre ; terrain qui n'est pas fondé sur des valeurs ou des jugements controversés. Dans le cas d'un désaccord, nous indique Larmore, il faut soit se référer aux prémisses communes ou soit éviter de discuter des questions litigieuses. La justification politique ne devrait donc pas, à ce titre, être fondée sur des prémisses qui font l'objet d'un désaccord raisonnable.

³⁹ “Pluralism and reasonable disagreement have become for modern thought ineliminable features of the idea of the good life. Political liberalism has been the doctrine that consequently the state should be neutral. The state should not seek to promote any particular conception of the good life because of its presumed intrinsic superiority- that is, because it is supposedly a truer conception.” (Larmore, 1992 : 43)

⁴⁰ “By denying the state any right to foster or implement any conception of the good life that some people reject, neutrality emphasizes the equal freedom that all persons should have to pursue their conception of the good life.” (Larmore, 1992 : 46)

Cette stratégie semble discutable puisque le recours à des éléments rassembleurs, afin de dépasser les désaccords, peut avoir comme effets d'exclure les détenteurs de conceptions du bien qui, tout en adhérant à certains principes fondamentaux, ont des conceptions du bien qui comportent, dans leur fondement, des particularités que ne partagent pas les autres participants à la discussion et que ceux-ci perçoivent même comme étant déraisonnables. À titre d'exemple, certains intégristes chrétiens s'opposent à tout geste pouvant porter atteinte à l'intégrité corporelle de l'individu et militent en faveur de la dignité humaine, sous le motif que le corps humain est une création divine. Dans l'esprit de la stratégie présentée par Larmore, ces convictions ou ces arguments seraient probablement rejetés, même si l'intégrité corporelle et la dignité humaine constituent des valeurs louables en démocratie, puisque les détenteurs de telles convictions refuseront, la plupart du temps, de remettre en cause leur croyance religieuse ou tout simplement de la questionner. Ces détenteurs de convictions seront traités de la même façon que les talibans ou les islamistes qui peuvent défendre des valeurs qui menacent la démocratie dans ses principes mêmes. Il serait injuste, tel que l'a souligné Greenwalt (1988), d'empêcher les individus de présenter des arguments reposant sur des convictions personnelles pour justifier des choix politiques si ces convictions sont religieuses, alors que l'on permet d'y recourir si elles sont séculières ⁴¹.

Pourtant Larmore justifie le principe de neutralité en soulignant qu'il permet de poursuivre le dialogue et d'en arriver à un accord sur la solution à adopter (Larmore, 1992 : 53). Il insiste sur le fait que la neutralité ne doit pas diminuer l'importance du

⁴¹ Nous ne laissons pas entendre ici que les arguments religieux sont exclus des décisions politiques ou juridiques. Au Québec, par exemple, les arguments des Témoins de Jéhovah à l'effet qu'ils refusent les transfusions de sang sont acceptés. Ils sont cependant rejetés dans le cas des mineurs et les parents ne peuvent empêcher que leurs enfants reçoivent des transfusions sanguines lorsque leur vie est en danger.

rôle de la discussion publique dans la culture politique libérale. En effet, il souligne même la contribution de celle-ci pour clarifier les convictions de chaque individu et pour tenter de faire partager aux autres sa propre conception du bien.

On peut s'interroger sur le fait que le principe de neutralité, tel que soutenu par Larmore, permet de poursuivre la discussion. En effet, ne peut-on conclure que la référence systématique à des prémisses communes pour régler le désaccord conduit à la suppression de certaines étapes dans le processus de discussion et à l'exclusion du dialogue politique des individus qui ne partagent pas ces prémisses communes ? Si à chaque fois qu'un désaccord surgit sur une question, on se réfère aux prémisses communes qui ont été probablement à l'origine de la définition du problème partagé ou du conflit qui oppose les interlocuteurs, la discussion n'avancera pas et ce sera le retour au point de départ. Il semble que le fait que le recours au principe de neutralité soit lié intrinsèquement à l'existence d'un désaccord raisonnable, tel que défini par Larmore, rend le retrait en terrain neutre un peu précipité.) ✓

Le refus de discuter des questions qui font l'objet d'un désaccord raisonnable peut sembler, à ce titre, empêcher les détenteurs de telles opinions ou convictions de réévaluer ou de modifier leurs convictions ou opinions et de faire ainsi progresser la discussion. La mise à l'écart des sujets qui font l'objet d'un désaccord raisonnable -lorsque ces sujets touchent notamment à la vie de l'individu, son bien, son sexe, sa religion ou sa culture- restreint également le faisceau des positions qui peuvent être présentées lors du dialogue. Cette situation peut s'avérer problématique si l'on considère que c'est la diversité des positions des interlocuteurs et des conceptions du bien présentées au cours d'un dialogue politique qui permet d'arriver à un point de vue

plus impartial, voir juste en regard des intérêts de tous⁴². En effet, il est généralement admis que la participation à une discussion avec des interlocuteurs qui possèdent des convictions différentes permet de jeter un éclairage nouveau sur leurs convictions et les amener, parfois, à les modifier.

Larmore reconnaît cela puisqu'il précise que, pour s'entendre au plan politique, il est essentiel de présenter une justification « à ceux qui ne partagent pas notre point de vue » pour les inciter à l'adopter et les inclure ainsi dans le dialogue politique⁴³. Larmore défend une conception du dialogue qui est inclusive et qui fait en sorte que les interlocuteurs manifestent de la tolérance à l'égard de leurs conceptions du bien respectives.

À cet égard, la justification du principe de neutralité que présente Larmore mérite toutefois une certaine mise au point. Larmore précise que c'est bien vers une justification neutre du principe de neutralité, à partir de la notion de désaccord raisonnable, que ses efforts se dirigent. C'est pourquoi il est nécessaire de faire la distinction entre, d'une part, une justification politique qui se veut indépendante d'une conception du bien particulière et à laquelle on ne peut qu'adhérer et, d'autre part, l'exigence, introduite par Larmore, à l'effet que cette justification s'abstienne de se référer à des prémisses qui font l'objet d'un désaccord raisonnable. Ce dernier type de neutralité empêche le gouvernement d'invoquer la supériorité d'une conception du bien sur laquelle il n'existe pas d'accord général au sein de la société. Selon celui-ci, le

⁴² Cet argument est inspiré de la réflexion de Chambers (1996 : 158-159).

⁴³ Larmore résume de la manière suivante sa justification du principe de neutralité politique : « si l'on veut déterminer les principes de l'association politique et si l'on est résolu à se respecter l'un et l'autre en tant que personne dans ce processus, alors les principes à établir devront être justifiables aux yeux de tous ceux à qui ils s'imposeront » (Larmore, 1993 : 175).

gouvernement demeure neutre aussi longtemps qu'il opère dans les limites du consensus social⁴⁴.

Larmore rappelle que la neutralité ne doit pas nécessairement être observée « à l'égard des conceptions de la vie bonne qui font l'objet d'un accord » (Larmore, 1993 : 164). Le recours au principe de neutralité dépend donc de l'existence d'un consensus général. La neutralité devient, dans ce contexte, synonyme d'abstention de se prononcer ou de prendre position en faveur de politiques qui favorisent, dans leur justification, des conceptions du bien particulières qui font l'objet de controverses. Lorsqu'il existe un désaccord raisonnable sur une question d'intérêt public, la neutralité, selon Larmore, doit être observée au niveau politique. La formulation que fait Larmore du principe de neutralité limite son application au désaccord raisonnable qu'entretiennent les membres d'une société. L'utilisation proprement relationnelle du concept de neutralité témoigne de l'impossibilité, pour le principe de neutralité, de remplir sa vocation d'impartialité à l'égard de toutes les conceptions du bien, peu importe si celles-ci sont sujettes ou non à controverse⁴⁵. En effet, selon cette logique, les conceptions ou opinions qui font partie du consensus social ne sont pas réévaluées ou examinées ; cela suppose d'emblée une conception morale minimale sous-jacente au consensus. Là encore, on conclut à la neutralité des conceptions ou des croyances faisant partie du consensus social en s'appuyant sur leur appartenance à ce consensus sans examiner si ce consensus social

⁴⁴ Nous sommes redevables de cette précision à David Knott (1989) qui, dans sa thèse intitulée *Liberalism and the Justice of Neutral Political Concern*, pose une distinction entre neutralité de jugement et neutralité consensuelle : « According to consensual neutrality, then, government remains properly neutral so long as it operates within the bounds of social consensus, imposing financing or endorsing those conceptions of the good that are generally accepted or widely undisputed in society as being intrinsically good. » (27)

⁴⁵ Larmore explique ce qu'il entend par neutralité : « We should first observe that political neutrality, as I have described it, is a relative matter. It does not require that the state be neutral with respect to all conceptions of the good life, but only with respect to those actually disputed in the society. » (Larmore 1992 : 67)

est formé à partir d'une délibération juste et équitable envers tous (y compris les groupes minoritaires) ou si ce sont les rapports de pouvoir (en fait le groupe majoritaire) qui en a déterminé l'issue.

La nécessité de l'existence d'un désaccord raisonnable pour l'application du principe de neutralité introduit des critères arbitraires dans la justification du recours à la neutralité, que ce soit au plan de la détermination des prémisses tenues pour être partagées par les membres d'une société, ou de celles qui sont considérées comme ne recueillant pas une adhésion suffisante ou encore, sur la définition du désaccord raisonnable. En effet, d'une part, si on pose comme condition au consensus social que chaque membre de la société soit en accord avec la justification de la décision politique, cette condition devient extrêmement difficile à remplir. D'autre part, si on définit le consensus comme étant celui auquel les membres de la société adhèrent largement, on se retrouve à imposer aux dissidents des croyances qu'ils ne partagent pas et à entretenir des rapports de force.

De plus, il faut souligner la précarité d'un accord général sur les conceptions du bien non controversées, qui est due en grande partie à son caractère circonstanciel. La difficulté de constituer un terrain d'entente apparaît énorme lorsque l'on considère les fossés et les différences présentées au sein de la société et les avatars de la formation d'un accord général.

En effet, il convient de noter, entre autres, qu'un tel accord général, vers lequel convergent les différentes conceptions du bien, peut se modifier sur une période de temps ainsi que dans l'espace. Un accord, en effet, peut varier en fonction des traditions historiques et culturelles au sein desquelles on se situe. On peut penser, à titre

d'exemple, aux groupes marginalisés et désavantagés dont les revendications sont diversement appréciées selon les époques et les campagnes de sensibilisation en cours. De même, les conceptions considérées dans certains contextes ou à certaines époques comme dissidentes ne seront pas nécessairement déraisonnables. Que l'on pense par exemple aux individus qui refuseraient de participer à un système politique avalisant l'esclavage ; ils ne seraient pas nécessairement déraisonnables dans leur résistance. L'exclusion du dialogue public de certaines conceptions du bien, sur la base de l'existence *a priori* d'un terrain commun d'entente, ferait en sorte qu'une conception particulière du bien dominerait l'espace public. Ce qui va évidemment à l'encontre d'un des objectifs du principe de neutralité identifié par Larmore.

Il semble bien que l'application du concept de neutralité soutenu par Larmore est limitée à l'espace public : « (...) neutrality as a political ideal governs the *public* relations between persons and the state, and not the *private* relations between persons and other institutions » (Larmore, 1992 : 45). La neutralité n'est donc pas reconnue par Larmore comme un principe admissible et applicable entre les particuliers et au sein des diverses associations d'intérêts, l'Église, etc. L'idée à la base de la restriction de l'application de la neutralité à la sphère publique que défend Larmore, et qui était parfaitement louable au départ, est que le champ limité de la neutralité ne contraint pas l'individu à adhérer à des idéaux moraux comme celui de l'autonomie individuelle. L'individu conserve toute la liberté d'adhérer dans sa vie privée aux idéaux qu'il souhaite.

Cette conception de la neutralité trace donc une frontière entre ce qui est de l'ordre du public et ce qui est de l'ordre du privé et ceci non seulement dans son application, mais également dans l'adoption de la perspective à partir de laquelle les principes et politiques publiques vont être justifiés. En effet, en restreignant le type de

justification pour qu'il soit, dans un premier temps, indépendant de toute conception du bien et pour qu'il soit, dans un deuxième temps, relié à l'existence d'un consensus général, dont la formation est assujettie aux rapports de force entre le groupe majoritaire et les groupes minoritaires, cette conception de la neutralité pose une distinction entre la sphère privée et publique.

À la lumière de ces réflexions, apparaît la difficulté de déterminer un terrain d'entente qui à la fois impose des « limites morales » au pouvoir étatique et définit une certaine conception du bien commun que le gouvernement et les citoyens pourront reconnaître et promouvoir (Larmore, 1993 : 161). Larmore soutient, à cet effet, que la base commune qui relie les individus au-delà de leur diversité d'intérêts est neutre par rapport aux différentes conceptions du bien, sans toutefois l'être par rapport à la morale, puisqu'elle repose sur un engagement à discuter rationnellement de ce que doivent être les principes politiques. Elle implique *a priori*, tel que nous l'avons constaté précédemment, une prise de position normative et elle représente, à ce titre, une conception morale (Larmore, 1990 : 358, nbp4).

Larmore nous met en garde contre le fait que la neutralité peut être l'objet d'un désaccord raisonnable de sorte qu'elle ne peut être justifiée exclusivement en se fondant sur elle-même car elle doit s'abstenir de défendre un contenu qui peut faire l'objet de controverses (Larmore, 1992 : 119). La question que se pose Larmore est dès lors de trouver un fondement moral qui peut s'abstraire des conceptions controversées de la vie bonne pour construire des principes d'ordre politique (Larmore, 1993 : 173).

1.3 La neutralité du dialogue politique

Larmore recommande que la conception de la neutralité, dans le but d'être justifiée de façon neutre, soit une conception procédurale ou formelle (Larmore, 1990 : 341). Le terrain d'entente, précise Larmore, pour être neutre à l'égard de toutes les conceptions controversées de la vie bonne ne peut être fondé que sur les normes d'un dialogue rationnel et d'égal respect pour les personnes. Il poursuit plus loin, dans la même logique, en concluant que les normes du dialogue rationnel et d'égal respect des personnes constituent « des éléments fondamentaux de la pensée occidentale » et qu'elles tiennent lieu, à ce titre, de conception morale minimale sur laquelle le principe de neutralité peut être fondé.

Le dialogue rationnel suppose, selon Larmore, un fondement universel puisqu'il a comme objectif principal de poursuivre le dialogue entre les interlocuteurs, peu importe les désaccords survenus au cours de la conversation (Larmore, 1990 : 347). Quant au respect égal des individus, il implique la manifestation d'une tolérance à l'égard des individus qui ont des conceptions du bien différentes. Ces deux normes, avance même Larmore, présupposent l'adoption d'un point de vue impartial (Larmore, 1993 : 179). Elles doivent être également considérées comme des composantes du libéralisme politique seulement « applicables aux personnes dans leur rôle de citoyen » (Larmore, 1993 : 183).

La justification de la neutralité politique sera donc neutre si et seulement si les raisons qui incitent à poursuivre la conversation sont neutres, neutres à l'égard des conceptions controversées du bien. Aux yeux de Larmore, seul le respect égal témoigné à chaque individu peut satisfaire à cette condition.

Si la retraite sur un terrain neutre soutenue par Larmore pour poursuivre la discussion semble *a priori* propice au dialogue politique, il semble toutefois que cette stratégie, lorsque mise en œuvre dans l'espace public, comporte certaines faiblesses. Et ce, même si l'interprétation que fait Larmore de la neutralité pose la nécessité d'un dialogue et que, à travers sa mise en œuvre, les interlocuteurs peuvent se manifester de la tolérance les uns envers les autres. Larmore restreint même l'application du principe de neutralité au niveau des décisions politiques, ce qui n'empêche pas les individus d'introduire au sein des espaces publics de discussion des sujets qui leur tiennent à cœur, même si ceux-ci sont controversés⁴⁶. Pourtant, on peut s'interroger sur la viabilité d'une telle volonté des individus d'introduire des sujets qui sont controversés tout en sachant pertinemment qu'il n'y a aucune chance qu'ils fassent partie des motifs sur lesquels reposera une décision politique. En effet, en présence de telles contraintes posées *a priori* au niveau des décisions politiques, il ne faudrait pas s'étonner du peu de participation dont feraient preuve les citoyens dans le dialogue politique.

Là où la conception du dialogue de Larmore fondée sur la neutralité pose encore problème est lorsqu'il reprend dans sa théorie une conception de la neutralité qui tend vers une séparation claire entre la sphère privée et la sphère publique. En effet, Larmore s'appuie sur cette frontière pour définir le principe de neutralité auquel il a recours pour permettre la discussion ; il en résulte tous les inconvénients qui sont inhérents à

⁴⁶ À ce sujet, Larmore rappelle que la neutralité prescrit qu'aussi longtemps qu'une conception du bien fait l'objet de controverses, aucune décision politique ne doit être justifiée en fonction de cette conception du bien. Les principes politiques, explique Larmore, doivent être justifiés sans avoir recours aux conceptions du bien controversées puisque « ...the norm of rational conversation would serve to shape a political culture in which the public could continue to discuss disputed views about the good life with the hope of expanding the scope of agreement, but in which it would also agree that the state's decision cannot be justified by an appeal to the intrinsic superiority of any such view that remains disputed. » (Larmore, 1992 : 54)

l'établissement strict d'une telle distinction entre les motifs qui font partie des délibérations privées et ceux qui font partie des délibérations publiques⁴⁷.

Larmore se trouve ainsi à osciller entre la nécessité d'une conception de la neutralité, très rigoureuse, qui l'incite à adopter une frontière stricte entre ce qui est de l'ordre du terrain commun d'entente et ce qui ne l'est pas -donc à poser une définition plus restrictive du terrain commun d'entente- et une définition plus large de la neutralité qui facilite la prise de décision en posant une définition moins restrictive du terrain commun d'entente qui peut inclure, sous toute réserve, certaines conceptions ou principes controversés. Cette dernière définition a été introduite par Larmore pour répondre à l'objection émise sur le fait qu'une conception de la neutralité, dans une société aussi diversifiée que la nôtre, qui pose des balises très rigoureuses dans la détermination de ce qui fait partie du terrain commun d'entente, ne fournit pas une base assez étoffée pour servir de fondement à certaines décisions politiques.

D'une part, Larmore pose donc des cas d'exceptions pour lesquels on peut mettre de côté le principe de neutralité pour justifier des décisions politiques en vertu de considérations controversées et ce, pour des motifs d'efficacité. On peut s'interroger sur la légitimité de procéder ainsi au départage des sujets ou matières qui nécessitent une intervention de ceux qui n'en nécessitent pas. D'autre part, la justification neutre de politiques publiques, en se référant à des prémisses communes, s'éloigne d'une justification impartiale. La conception de la neutralité défendue par Larmore semble plutôt représenter une contrainte substantive imposée au dialogue politique, qui lui dicte ainsi des orientations axiologiques et une perspective particulière inspirée du consensus

⁴⁷ Nous y reviendrons dans la deuxième section du chapitre 3.

social existant, défini, la plupart du temps, par le groupe dominant. Le recours à une telle neutralité dans la justification de politiques publiques contribue à enlever aux groupes minoritaires l'occasion de voir leur point de vue pris en compte dans la délibération publique et d'y être considéré équitablement dans la formation d'un consensus.

2. La conception libérale de l'égalité

Dans l'esprit de Dworkin, le libéralisme repose sur l'égalité, contrairement à Larmore, pour qui, ce concept est fondé sur la neutralité. La neutralité, estime Dworkin, doit être comprise comme une stratégie pour parvenir à l'égalité. La neutralité, soutient-il, est donc introduite comme un théorème et non comme un axiome imposé en début d'élaboration d'une théorie politique. Nous nous entretiendrons maintenant du cheminement qui a incité Dworkin à faire appel au principe de neutralité dans sa théorie politique.

2.1 La justification de la neutralité

Dworkin relève, au sein de la littérature sur le libéralisme, deux types de principes qui ont été présentés comme fondements au libéralisme : la neutralité et l'égalité. Le libéralisme fondé sur la neutralité repose sur l'idée que le gouvernement, confronté à des conflits moraux, ne doit pas prendre partie et qu'il doit n'appuyer que les mesures égalitaires qui sont le résultat de ce principe (Dworkin, 1985 : 205), alors que les auteurs qui défendent le libéralisme fondé sur l'égalité considèrent fondamental que le gouvernement traite ses citoyens de manière égale et fasse appel à la neutralité uniquement pour atteindre cet objectif.

Le libéralisme fondé sur la neutralité implique que le traitement des individus comme des êtres égaux est le résultat plutôt que le motif pour lequel on a recours à la neutralité. Le libéralisme fondé sur l'égalité suppose que la neutralité ne constitue pas la source de l'égalité mais plutôt la conséquence d'un engagement plus général envers celle-ci (Dworkin, 1983 : 2). Pour écarter le type de libéralisme fondé sur la neutralité, Dworkin montre que ce type de libéralisme est susceptible de se voir critiquer parce qu'il encourage une forme de scepticisme moral. Dans le cas du libéralisme centré sur l'égalité, il est plus facile de s'opposer aux tentatives de certains moralistes d'imposer à leurs concitoyens, par le biais du gouvernement, leur conception du bien (à titre d'exemple, le gouvernement pourrait favoriser dans ses politiques l'hétérosexualité au détriment de l'homosexualité) ; de telles attitudes ne traitent pas tous les citoyens de manière égale (Dworkin, 1983 : 2). En justifiant la neutralité comme la conséquence d'une perspective égalitaire, Dworkin semble répondre aux objections adressées à Larmore, à savoir d'exclure *a priori* certains points de vue du dialogue politique, puisque l'adoption de la neutralité devient conditionnelle au respect égal des individus.

Dès lors pour Dworkin, ce qui caractérise le libéralisme, ce qui le distingue des autres doctrines politiques, est la conception de l'égalité qui y est rattachée. L'égalité, comme idéal politique, a fait l'objet de nombreux travaux chez Dworkin (Dworkin, 1978 ; 1990). L'égalité libérale y a été définie comme impliquant principalement le traitement par le gouvernement de tous les citoyens comme des êtres égaux, c'est-à-dire comme ayant droit à une considération et un respect égal. C'est pourquoi l'autorité gouvernementale ne doit pas imposer des contraintes aux citoyens qu'ils ne peuvent accepter sans compromettre la reconnaissance de leur égale dignité en tant qu'être humain (Dworkin, 1983 : 2). Cela signifie également que le gouvernement ne doit en aucun cas privilégier une conception particulière du bien pour le motif qu'elle est jugée

supérieure aux autres par les membres du gouvernement, ou que c'est la conception à laquelle adhère un groupe majoritaire de citoyens ou un groupe de citoyens qui domine l'espace socio-économique⁴⁸.

Dworkin précise toutefois que la tolérance libérale, suite à une politique de neutralité, n'est pas globale puisque toute théorie politique doit porter un jugement négatif sur les autres théories qui contredisent ses principes ; l'égalité libérale ne peut être neutre à l'égard des idéaux éthiques qui font directement concurrence à sa théorie de la justice (Dworkin, 1990 : 117). En effet, Dworkin distingue deux sortes de motifs qu'une communauté politique peut offrir comme justification pour mettre de côté le principe de neutralité et porter ainsi atteinte à la liberté de ses citoyens. Le premier est un motif de justice qui semble tout à fait admissible dans une société démocratique libérale : une communauté peut réglementer une conduite parce qu'elle considère que la meilleure théorie de la justice le requiert (par exemple, réglementer le vol pour protéger le droit de propriété des individus). En outre, certaines convictions, qui vont à l'encontre des principes démocratiques de liberté et d'égalité reconnus dans les Chartes des droits et libertés, seront écartées du champ d'application de la tolérance puisque des arguments rationnels pourront soutenir l'exclusion de ces convictions de la culture politique d'une société démocratique. On peut penser, par exemple, à des convictions racistes ou à des comportements portant atteinte à l'intégrité corporelle des individus⁴⁹.

⁴⁸ "Since the citizens of a society differ in their conceptions, the government does not treat them as equals if it prefers one conception to another, either because the officials believe that one is intrinsically superior, or because one is held by the more numerous or more powerful group." (Dworkin, 1978 : 127)

⁴⁹ Lire à ce sujet Gutmann (1987) qui soutient la nécessité de débats démocratiques pour juger de ce qui doit faire partie de notre culture politique.

Le deuxième type de motif est d'ordre éthique : une communauté peut penser que la conduite qu'elle sanctionne est corrompue ou mauvaise pour la vie de son auteur. L'égalité libérale ne reconnaît pas la légitimité de ce deuxième ordre de motifs éthiques pour réglementer les conduites. Nous verrons plus loin que la conception libérale du dialogue politique de Dworkin prohibe ce deuxième type de motifs rattachés aux jugements éthiques portés sur les convictions personnelles des citoyens.

2.2 La réconciliation des perspectives éthique et politique

Dworkin recommande de distinguer deux manières selon lesquelles une théorie politique peut être neutre à l'égard des différentes convictions éthiques des membres d'une communauté politique (Dworkin, 1990 : 110-111). Dans un premier temps, elle peut être neutre dans sa justification, en établissant des principes de moralité politique qui peuvent être acceptés par des individus d'une grande variété de traditions éthiques. Dans un deuxième temps, une théorie politique peut être neutre dans son opération, c'est-à-dire tolérante, en précisant, par exemple, comme un de ses principes de moralité politique, que le gouvernement ne doit en aucun cas défavoriser ou faire preuve de discrimination envers les individus, peu importe les convictions éthiques auxquelles ceux-ci adhèrent.

Les théoriciens du contrat social ont opté pour ce premier type de neutralité afin de faire accepter les principes du libéralisme par tous les citoyens, peu importe leurs convictions éthiques. Ils ont ainsi choisi, toujours selon Dworkin, la stratégie de discontinuité qui leur a permis de tracer une frontière stricte entre les convictions éthiques des citoyens et les principes politiques qui régissent la communauté politique. Ils ont tenté de dégager les motifs pour lesquels les individus ont adopté des principes

politiques, en se référant à leurs intérêts propres (par exemple, Hobbes) ou à la moralité plutôt que de se référer à leurs convictions sur la vie bonne à mener. Cette stratégie, estime Dworkin, doit être écartée puisqu'elle écarte de la vie politique les jugements éthiques que l'individu pose dans la vie privée.

Le deuxième type de neutralité qui est représenté par la stratégie de continuité est celui que Dworkin endosse. Selon cette conception, il convient avant tout de s'assurer que les fondations éthiques auxquelles les principes politiques font appel dans leur justification sont déjà généralement acceptées ou, à tout le moins, peuvent être acceptées de manière générale sans que les individus aient à abandonner les convictions qu'ils estiment importantes de conserver. Si cette condition est remplie, on pourra alors atteindre la neutralité (Dworkin, 1990 : 111).

Les choix et les mesures que la neutralité incite à faire ou à mettre en œuvre doivent, par conséquent, être justifiables face à la conscience morale individuelle de chaque citoyen. Les engagements personnels ainsi que tout ce qui découle de la partialité des individus, précise Dworkin, loin d'être perçus comme des choses à combattre, font partie de l'éthique que les citoyens doivent chercher à respecter (Dworkin 1990 : 14).

Dworkin définit les convictions importantes pour les individus : leurs intuitions à propos de leur contexte personnel - religion, nation, vocation ou autres caractéristiques - ainsi que leurs visions et leurs croyances plus substantielles à propos de ce que signifie pour eux vivre une bonne vie (Dworkin, 1990 : 112). Dworkin identifie ces convictions comme étant des préférences éthiques de première personne puisqu'elles définissent en principe la vie considérée bonne pour l'individu en question.

Ces préférences sont admissibles dans le processus politique contrairement aux préférences éthiques que Dworkin qualifie de troisième personne. Ces dernières sont, la plupart du temps, des prises de positions ou des jugements que les individus adoptent ou émettent sur ce qui constitue la meilleure vie pour les individus qui les entourent. Ces jugements éthiques sont, à juste titre, associés par Dworkin à la manifestation d'un paternalisme qui, comme théorie politique, s'oppose au type de libéralisme fondé sur l'égalité libérale que soutient Dworkin. Ce type de convictions ne peut donc être pris en compte dans le processus politique puisqu'il enfreint le principe de respect égal des citoyens.

En empêchant ces convictions ou préférences de troisième personne d'occuper l'espace politique, l'égalité libérale vise à assurer aux membres des minorités la possibilité de vivre leur vie selon leurs convictions particulières. En effet, même si des individus se retrouvent dans la majorité dominante, ils ne peuvent empêcher les individus qui ont des convictions différentes de vivre leur vie comme ils l'entendent ou bien ils ne peuvent les punir de le faire sur la base du jugement négatif qu'ils posent sur ces convictions. La loi qui empêcherait les individus de mener leur vie comme ils le jugent bon parce que d'autres individus sont en désaccord fait partie des circonstances qui entourent la vie d'un individu –défavorisantes dans un tel contexte- et serait, à ce titre, injuste⁵⁰.

⁵⁰ À cet égard, Dworkin précise bien que : «Liberal equality denies them [les libéraux éthiques] one weapon : even if they are in the majority, they must not forbid anyone to lead the life he wants, or punish him for doing so, just on the ground that they think his ethical convictions are wrong. Ethical liberals have what seems a conclusive reason for accepting that constraint : they accept an account of justice that demands equality of circumstances, and circumstances are plainly unequal when the law forbids some to lead the lives they think best for them only because others disagree» (Dworkin 1990 : 115).

À cet égard, Dworkin a, dans ses écrits, analysé la justification de certaines politiques publiques pour juger de leur légitimité. Il donne en exemple, entre autres, une loi fondée sur des préjugés raciaux qui légitimerait l'exercice d'une discrimination à l'encontre des minorités raciales. Dworkin estime que n'importe quelle loi qui peut être, comme celle-ci, justifiée en faisant appel aux préférences de la majorité pour déterminer qui, parmi leurs concitoyens, sont dignes de respect ou quels modes de vie ceux-ci devraient adopter vient contredire le principe d'égalité (Dworkin, 1985 : 68). L'égalité libérale, selon Dworkin, ne peut donc tolérer que ce soit la majorité qui décide de ce qui est moral ou non en vertu de ses convictions. Ainsi, selon Dworkin, la justification des politiques publiques ou des principes doit témoigner un respect égal à tous les citoyens.

La thèse que Dworkin met de l'avant, celle d'harmoniser la perspective particulière d'un individu avec la perspective politique, tente de démontrer qu'on ne peut dissocier le désir de chaque individu de vivre la vie qu'il juge, selon ses propres convictions, bonne et son aspiration à vivre dans une société juste (Dworkin, 1991 : 415). Ainsi, selon cette association d'idées, chaque individu, se voyant reconnaître la possibilité de vivre sa vie selon ses convictions, jugera essentiel que les individus l'entourant se voient offrir la même chance. Il juge légitimes les contraintes politiques imposées à ses concitoyens en fonction de ce qu'il juge juste pour lui-même.

2.3 *Les limites de la tolérance libérale*

La tolérance à l'égard des différentes convictions et modes de vie des citoyens est, estime Dworkin, un attribut essentiel du libéralisme⁵¹. L'État doit être respectueux de la diversité morale, tout en étant moralement neutre, et en laissant les individus libres de poursuivre leur propre conception du bien (Dworkin, 1990 : 4). Ainsi, la neutralité est reliée intrinsèquement à la valorisation du pluralisme, de la pluralité des conceptions de la vie bonne au sein de la société, et repose sur l'aspiration de chaque individu à vivre sa vie comme il l'entend, dans les limites, évidemment, de l'observation de certains principes fondamentaux.

Dworkin admet d'emblée que la politique de neutralité adoptée dans un esprit d'égalité libérale n'est pas neutre dans ses conséquences ; l'adoption de certains modes de vie peut comporter certains désavantages que l'adoption d'autres modes de vie n'aurait pas (Dworkin, 1990 : 114). En effet, tout comme d'autres défenseurs de la neutralité, Dworkin précise qu'inévitablement certains modes de vie peuvent être plus difficiles à poursuivre, notamment parce que le nombre restreint d'individus intéressés rend les ressources nécessaires à cette poursuite moins accessibles. À cet égard, il cite l'exemple d'un collectionneur d'art. Par contre, si un mode de vie est défavorisé à cause d'un jugement moral que certains individus posent à son égard, Dworkin estime que cela constitue une discrimination inacceptable en vertu du principe d'égalité libérale. Cette distinction que fait Dworkin entre deux sources de marginalisation des modes de

⁵¹ "Liberalism commands tolerance ; it commands, for example, that political decisions about what citizens should be forced to do or prevented from doing must be made on grounds that are neutral among the competing convictions about good and bad lives that different members of the community might hold. Liberalism makes a further demand peculiar to political occasions. It insists that we be impartial on those occasions as well : it asks us, when we think or act politically, to support only decisions that treat all members of the political community with equal concern." (Dworkin, 1990 : 113)

vie et qui l'incite à conclure, dans le cas de celle issue d'un jugement éthique de troisième personne, à une discrimination illégitime, semble être une opération délicate mais qui apparaît néanmoins justifiable. Voyons ce qu'il en est maintenant des conséquences de l'exclusion de ces convictions de troisième personne du champ politique.

Dans l'esprit de Dworkin, un gouvernement libéral ne peut justifier ses décisions politiques en se référant aux préférences de troisième ordre de certains individus, à savoir les préférences qu'ont ces personnes à propos de la façon dont leurs concitoyens doivent vivre leur vie. Ce principe s'inspire du constat qu'une personne ne peut chercher à améliorer la vie d'une autre en l'obligeant à adopter un comportement allant à l'encontre de sa volonté et de ses convictions. Les convictions éthiques de troisième personne doivent donc être évacuées, tel qu'on l'a vu précédemment, du champ politique (Dworkin, 1990 : 116-118).

Pourtant, ce ne sont pas tous les individus qui vont juger qu'un tel comportement est paternaliste et, par conséquent, à bannir (Dworkin, 1990 : 117-118). En effet, il existe, par exemple, des individus pour qui il est fondamental d'imposer à leurs concitoyens leur propre conception du bien afin d'améliorer leur sort (Dworkin, 1990 : 117-118). Que deviennent ces individus dans le contexte d'un dialogue libéral neutre, tel que soutenu par Dworkin ? En d'autres termes, la tolérance témoignée dans le dialogue politique doit-elle s'appliquer uniquement aux conceptions du bien qui n'expriment pas des convictions éthiques de troisième personne ?

Il est important de noter que les modes de vie qui sont inspirés de convictions éthiques de troisième personne semblent être souvent adoptés par les individus suite à

l'influence qu'exercent sur eux leurs proches, parents, amis ou membres d'associations religieuses qui adhèrent eux-mêmes à des convictions éthiques de troisième personne. Ce phénomène se manifestera fréquemment dans les situations où sont impliqués des enfants.

L'exclusion de l'école d'un enfant qui affiche sa différence religieuse par le port d'un vêtement ou d'un autre signe religieux montre la complexité de cette question. La nécessité du port du *hidjab*, par exemple, est souvent reconnue par une conception du bien (pour ne pas dire religion) qui est fondée sur des convictions éthiques de troisième personne, c'est-à-dire qui porte un jugement éthique sur les préceptes que doivent suivre les individus pour vivre, selon cette conception, une vie bonne.

Le retrait de l'enfant de l'école pourrait être motivé par l'inadmissibilité, dans une société démocratique libérale, de se voir imposer des convictions éthiques de troisième personne. Alors qu'un des arguments à l'encontre de ce retrait pourrait justement consister à dire que par ce geste, on prive l'enfant d'un contexte qui lui permettrait peut-être, lorsqu'il sera en mesure de faire ses propres choix ou de se dresser contre l'autorité familiale, d'opter pour un autre mode de vie que celui préconisé par ses parents, et de vivre exclusivement en fonction de ses convictions éthiques de première personne. Cet argument, par contre, s'inscrirait, selon certains, dans une logique d'assimilation aux valeurs libérales⁵².

Cet exemple ne fait que donner un aperçu de la frontière mince qui existe entre les convictions éthiques de troisième personne et celles de première personne, et du fait que

⁵² Ce paradoxe a été fortement dénoncé par Stolzenberg (1993).

beaucoup de conceptions du bien s'appuient dans leur fondement sur des convictions de troisième personne, tout particulièrement celles qui sont reliées étroitement à une idéologie ou à une religion. Définir ce qui peut faire l'objet de tolérance à partir de cette distinction apparaît dangereux. En effet, tracer ainsi des limites à la tolérance peut tendre non seulement à restreindre considérablement cette notion et à exclure *a priori* du dialogue politique de nombreux individus mais cela peut également, du fait même de cette exclusion, contribuer à construire des clivages entre les différents groupes.

Le type de neutralité soutenue par Dworkin semble difficilement satisfaire à l'objectif d'impartialité qu'il lui a lui-même fixé en insistant sur la nécessité du respect égal des citoyens par le politique. La conception de l'égalité libérale que défend Dworkin implique notamment l'articulation par le politique de raisons qui sont accessibles à tous et auxquelles les individus peuvent adhérer sans mettre de côté leurs convictions éthiques de première personne. C'était sans compter que certaines convictions éthiques de première personne peuvent inclure, en leur sein, des convictions éthiques de troisième personne.

Dworkin conclut que la politique de neutralité ne doit pas être exercée à l'égard des conceptions du bien qui comportent en leur sein des éléments que l'on peut qualifier de non libéraux. Toutefois, même si Dworkin nous rappelle, à juste titre, qu'il est injuste d'empêcher certains individus de mener leur vie comme ils l'entendent sous prétexte que leurs concitoyens désapprouvent leur mode de vie, cela ne justifie pas pour autant d'exclure du dialogue politique les individus qui ont des conceptions du bien dont les principes de base reposent sur des convictions éthiques de troisième personne (Dworkin, 1990 : 114-115).

Une telle application de la neutralité semble effectivement limiter la tolérance dont doivent faire preuve les interlocuteurs du dialogue avec les individus ou avec les groupes qui partagent les convictions libérales et dont les conceptions du bien rejettent la reconnaissance politique de convictions éthiques de troisième personne. Cela tend bien évidemment à favoriser, au niveau politique, les individus qui sont détenteurs de conceptions du bien qui s'appuient exclusivement sur des convictions éthiques de première personne.

Nous avons pu constater que, chez Larmore, la neutralité, dans sa prétention à apporter une solution au désaccord raisonnable, est intrinsèquement liée à l'existence d'un accord général. Cette conception de la neutralité empêche les visions du monde qui rejettent la base morale formant l'accord général de jouir des mêmes espaces de droits et libertés que celles qui en font partie. Et ce, même si Larmore insiste sur le fait que la neutralité exprime un idéal de tolérance, que ce soit simplement à titre de prévention dans l'imposition des idées du bien propres à certains individus sur leurs concitoyens, ou dans la reconnaissance à chacun du droit égal de poursuivre sa propre conception du bien.

De plus, le terrain commun d'entente neutre auquel Larmore se réfère peut être perçu comme une représentation de la moralité dominante et il peut, à ce titre, confier aux dominants le soin de définir qui sont les exclus. Il est important de noter que la recherche d'un accord général implique, lorsque les opinions et les convictions divergent profondément et lorsqu'une majorité, telle que nous l'avons définie dans le chapitre premier, est cristallisée autour de certains enjeux, l'exercice d'une contrainte sur ceux qui n'adhèrent pas aux convictions qui font l'objet de l'accord. Aussi, cet objectif impose, dans ces cas-là, une contrainte substantive sur le dialogue qui est

contraire à l'exigence d'égalité démocratique. La démocratie ne doit pas avoir effectivement comme unique objectif d'atteindre un accord général ou un consensus ; elle doit viser à établir une perspective qui est réellement commune ⁵³.

Dworkin souligne également l'importance de la tolérance au niveau politique. Cette tolérance se manifeste, selon lui, dans la démarche qui permet de réconcilier les perspectives personnelle et politique. Pour Dworkin, il est impératif que les convictions éthiques puissent inspirer les idées et principes que les individus acceptent comme motifs de l'action collective. Là encore, il semble bien que cet objectif ne soit pas atteint. Car tous les détenteurs de conceptions du bien devraient être en mesure d'exprimer leurs convictions éthiques, peu importe si leur conception résulte d'un choix autonome, de l'imposition par une culture, ou encore de son ancrage dans des traditions particulières parmi lesquelles un individu évolue et qui ne satisfont pas nécessairement, tel que nous avons pu le constater, aux exigences de la pensée libérale ⁵⁴.

Ainsi, la neutralité, telle que présentée par les deux auteurs, est plus qu'une simple condition procédurale : elle vient poser des critères substantifs à la procédure. Cette neutralité peut être à l'origine de deux formes d'exclusion : la première, qui est légitime, s'exprime dans la mise à l'écart de valeurs telles que l'esclavage, le racisme et la deuxième forme, qui semble à nos yeux illégitime, est celle des valeurs humaines

⁵³ Gutmann et Thompson insistent sur le fait qu'aucune conception de la démocratie ne peut justifier la suppression de voix morales afin de produire un consensus (Gutmann et Thompson, 1997).

⁵⁴ Nous nous inspirons ici de la distinction faite par Yaël Tamir (1995) entre un libéralisme fondé sur la protection de l'autonomie individuelle et un libéralisme qui met l'accent sur la protection des droits individuels. Ce deuxième type de libéralisme, contrairement au premier type, n'offre pas uniquement une protection aux cultures qui favorisent l'autonomie individuelle mais se révèle plus inclusif en accordant une considération et un respect égal à tous les individus.

marginalisées, des valeurs qui ne sont pas compatibles avec les valeurs de la majorité et qui sont écartées de l'accord général du fait des rapports de pouvoir.

En effet, même si ces auteurs tendent à expliquer la neutralité comme une méthode d'inclusion de tous les citoyens et lient étroitement une conception de l'égalité à ce principe de neutralité, la neutralité nous semble davantage inspirée d'un projet politique, celui d'assurer une certaine cohésion sociale au sein de la société sur la base de certaines convictions auxquelles la majorité adhère généralement. Les réflexions entreprises jusqu'à maintenant font ressortir clairement que le concept de neutralité se réfère essentiellement à des prémisses morales partagées définies, la plupart du temps, par le groupe majoritaire. Ce principe de neutralité étant en effet appliqué dans un contexte où les rapports de pouvoir occupent l'espace public, ceux-ci seront reproduits dans la tenue et l'issue du dialogue.

Nous analyserons de manière plus approfondie dans le prochain chapitre les rapports de pouvoir et le rôle joué par ceux-ci sous le couvert de la neutralité au sein de l'espace public. Cette analyse nous montrera l'importance de la dynamique des rapports de pouvoir dans le traitement de la question du pluralisme. Nous introduirons ensuite un auteur, Bruce Ackerman, qui a fait de la dynamique des rapports de pouvoir un élément central de sa pensée politique.

CHAPITRE 3 – LA NEUTRALITÉ ET LES RAPPORTS DE POUVOIR

L'analyse que nous avons faite au chapitre précédent des concepts de neutralité défendus respectivement par Larmore et Dworkin nous a permis de conclure que le recours au principe de neutralité tend à favoriser le groupe dominant dans l'espace public de discussion. Malgré leur objectif de neutralité, les conceptions du dialogue présentées par ces deux auteurs incitent les participants au dialogue à dégager un terrain commun d'entente qui penche pour le *statu quo* et témoigne en faveur du groupe qui détient le pouvoir.

Ce problème est récurrent ainsi qu'en témoignent les deux formulations du principe de neutralité exposées par Larmore et Dworkin. La neutralité est récupérée dans les deux cas pour asseoir les conceptions du bien ou les convictions des groupes qui sont dans une position de domination ; elle est ainsi largement inspirée d'un projet politique. Les convictions ou conceptions du bien représentent, en effet, des enjeux importants dans la justification de l'exercice, par un groupe, de formes de domination ou d'oppression à l'égard de ceux qui l'entourent. Dans cette optique, la motivation politique sous-jacente à l'adoption de la neutralité comme contrainte au dialogue peut être inspirée d'un objectif de stabilité politique qui porte la marque des aspirations morales d'un certain groupe, là encore, celui qui détient le pouvoir.

1. L'investissement de l'espace public par les rapports de pouvoir

Dans une communauté politique, les rapports de pouvoir entretenus par les groupes entre eux se manifestent de différentes manières. Ils sont généralement

récupérés au niveau politique et constituent dès lors un facteur déterminant dans le processus décisionnel. Par exemple, les femmes ont été pendant longtemps et sont d'ailleurs encore socialisées dans une culture de subordination par rapport aux individus de sexe masculin. Les rapports qui existent entre ces deux groupes constituent une interférence de taille lorsque ceux-ci tentent de statuer sur la priorité ou la nécessité de certaines mesures politiques. Nous nous attacherons à démontrer dans cette section comment les rapports de pouvoir sous le couvert de la neutralité investissent l'espace public.

1.1 La fonction idéologique du principe de neutralité

La neutralité a été plus d'une fois dénoncée comme étant un moyen de privilégier des représentations particulières, représentations qui tendent le plus souvent à être rapprochées de la conception dominante du bien. Ainsi, une critique féministe, Young (1990), attribue au principe de neutralité une fonction idéologique qui consiste à masquer la façon dont les groupes dominants issus d'une minorité ou d'une majorité s'arrogent, avec leur perspective particulière, une prédominance qui paraît légitime, mais qui est, en fait, illégitime.

Selon cette logique, le groupe ou les groupes dominants prétendent que leurs perspectives particulières représentent l'universalité et justifient en fonction de cet idéal d'universalité la structure hiérarchique de leur processus décisionnel. Young estime en effet que l'idéal d'impartialité, qu'elle emploie dans le même sens que la neutralité, en s'appuyant sur un point de vue moral -objectif et universalisable- fait abstraction des expériences particulières, des histoires, des sentiments, des désirs ainsi que des engagements particuliers de la pluralité des sujets et les réduit ainsi à un sujet rationnel

interchangeable (Young, 1990). Le modèle de prise de décision construit à partir de ce point objectif et universel repose sur l'expertise d'un sujet décideur qui fait l'économie de toute discussion démocratique. L'adoption d'un tel point de vue, non situé, fait office d'illusion ; illusion qui tend à favoriser les groupes ou le groupe dont la voix et la perspective dominant l'espace public.

Cette impartialité ou neutralité du processus décisionnel contribue en effet à créer une dichotomie entre la volonté générale et les intérêts particuliers, entre l'identité publique –l'universel- et les relations personnelles ou privées des individus -le particulier- (Young, 1989 : 255). La neutralité agit ainsi comme un critère de discrimination lorsqu'elle tend à exclure *de facto* du processus démocratique les conceptions du bien ou les convictions qui sont, selon cette dichotomie, reléguées au domaine privé et qui ont pourtant besoin d'être prises en compte dans l'espace public pour que les détenteurs de ces convictions puissent jouir d'un statut égal aux autres, les membres du groupe majoritaire. Les exclusions seront par conséquent, la plupart du temps, définies à partir de la reconnaissance des structures et des conventions déjà en place au sein de l'espace public.

Young rejette donc en bloc à la fois le concept d'impartialité et celui de neutralité puisqu'elle les juge indissociables. Elle les interprète comme une confirmation de la violence politique qui conduit à l'exclusion de certains citoyens de la sphère publique et à la reproduction des inégalités. Ce qui apparaît juste d'une perspective libérale hypothétique peut souvent servir à renforcer ou à reproduire la marginalisation et la subordination de certains groupes sociaux.

Cette critique féministe lance un appel en faveur du dépassement du paradigme démocratique élémentaire incarné dans la règle de la majorité et estime essentiel d'instaurer un concept de justice politique : une justice politique qui rompt avec l'idée d'une justice rendue avant toute considération politique pour se prononcer en faveur d'une justice définie à l'intérieur du processus politique et qui fait place, ainsi, à la représentation d'intérêts particuliers⁵⁵. Elle aspire à trouver un accommodement institutionnel qui prend en compte les identités particulières sans toutefois les figer dans leurs particularités. Les institutions doivent refléter la diversité de la société civile.

Young insiste sur la nécessité, pour les individus, de dialoguer à partir de leurs besoins personnels et de leurs particularités⁵⁶. C'est uniquement à partir d'un tel modèle que les minorités opprimées pourront revendiquer leurs droits et avoir l'assurance de se voir accorder une réponse satisfaisante à leurs revendications. L'espace public, estime Young, gagnerait à être fondé sur l'identification des individus et des groupes que la prétention à l'universalité marginalise.

La représentation spéciale que Young revendique pour les groupes opprimés, en transformant les groupes en référents pour la distribution du pouvoir politique, peut être à l'origine de deux problèmes. En effet, en identifiant les groupes opprimés, on risque d'encourager la cristallisation des identités sociales. Cette cristallisation peut, d'une part, favoriser les élites à l'intérieur des groupes qui ont un intérêt quelconque dans la perpétuation de l'oppression et, d'autre part, encourager la victimisation des groupes

⁵⁵ Melissa Williams (1995 : 68-69) développe cette idée de justice politique.

⁵⁶ "Precisely because there is no impartial point of view in which a subject stands detached and dispassionate to assess all perspectives, to arrive at an objective and complete understanding of an issue or experience, all perspectives and participants must contribute to its discussion. Thus dialogic reason ought to imply reason as contextualized, where answers are the outcome of a plurality of perspectives that cannot be reduced to unity." (Young 1987 : 69)

plutôt que leur représentation. Dans un deuxième temps, la compétition entre les différentes revendications peut conduire à leur neutralisation et à privilégier les volontés qui, par leur force, auront plus d'impact et jouiront d'une plus grande considération. Les groupes susceptibles d'être favorisés par le pouvoir politique seront ceux qui ont une plus grande capacité de mobilisation.

L'objet de cette section n'est pas de discuter de la pertinence ou de la validité de cette critique, quoique déjà, dans la présentation de cette dernière, des postulats implicites sont esquissés, mais de montrer comment la neutralité est mise au service des rapports de pouvoir. Il nous semble en effet, comme le démontre Young, que la neutralité est, tout comme le régime démocratique, ancrée dans une culture particulière, qui fait en sorte que les politiques, qui paraissent neutres dans leurs justifications, ont comme conséquence de favoriser les citoyens qui adhèrent aux convictions qui font partie de l'*ethos* social majoritaire et qui dominent le domaine public d'une société particulière.

On a aussi reproché à la neutralité de dissimuler une conception morale particulière⁵⁷. Selon cette logique, le degré de liberté et de ressources auquel aura droit l'individu est lié intrinsèquement à la façon dont son mode de vie coïncide ou entre en conflit avec le ou les modes de vie qui sont considérés comme étant dignes d'être vécus. Cette interprétation met en valeur le fait que le concept de neutralité est inspiré d'une culture dominante, généralement informelle. La neutralité peut difficilement être pure ; elle dissimule la plupart du temps les valeurs auxquelles adhère le groupe majoritaire -

⁵⁷ Certaines critiques se sont attaquées au fait que la neutralité présuppose sa propre conception morale (Walzer, 1990 ; Baynes, 1992). En effet, les politiques peuvent-elles être neutres dans leur justification ou de telles prétentions à la neutralité ne font-elles pas inévitablement appel à une conception du bien au détriment d'autres ?

par exemple une culture ethnique ou une conception du bien- et les valeurs substantielles que cette culture ou cette conception supporte.

1.2 Le jeu des rapports de pouvoir

Un des constats que nous pouvons tirer de notre réflexion jusqu'à présent est que les limites à la neutralité sont fournies, d'une part, par la conception morale que la neutralité présuppose, qui se rallie fréquemment à la conception dominante et qui exclut ainsi les conceptions du bien ou les convictions minoritaires, lesquelles sont en contradiction avec celles de la majorité sans toutefois être nécessairement illégitimes. Elles sont données, d'autre part, par le terrain commun d'entente qui tend à favoriser certaines convictions ou conceptions du bien substantielles, dont la légitimité n'est pas remise en cause au cours de la formation de ce terrain d'entente. Derrière une apparente neutralité se dissimulent des facteurs d'exclusion rattachés à la reconnaissance implicite d'une culture dominante.

En d'autres termes, la neutralité laisse le jeu des rapports de pouvoir envahir l'espace public. Ce sont les rapports de pouvoir entre les groupes auxquels les individus sont associés, volontairement ou involontairement, qui détermineront la part de succès que les groupes obtiendront dans leurs revendications. L'appartenance au groupe devient, dans ce contexte, le critère d'évaluation du positionnement d'un individu sur l'échiquier politique. Il est toutefois extrêmement complexe, tel que nous l'avons vu dans le chapitre premier de cette thèse, de définir des critères fixes qui décrivent le statut de domination d'un groupe sur ceux qui l'entourent, puisque ce sont les rapports de pouvoir qui construisent le groupe dominant ou majoritaire.

Nous avons également fait remarquer que la frontière entre le public et le privé, privilégiée par les deux conceptions de la neutralité exposées par Larmore et Dworkin, est conçue en fonction des intérêts de ceux qui appartiennent au groupe dominant. L'analyse de cette construction de la frontière publique/privée a démontré non seulement l'exclusion et la discrimination pratiquées à l'encontre des minorités et de leurs particularités dans le domaine public, mais également le mouvement d'appropriation de l'espace public entrepris par les membres de la majorité⁵⁸. Les relations de pouvoir interviennent pour créer la position du majoritaire et celle du minoritaire ; c'est le majoritaire qui définit la sphère publique, ce qui en fait partie et ce qui en est exclu.

Aussi, il devient essentiel dans un tel contexte de s'assurer, d'une part, que la frontière entre le public et le privé ne soit pas tracée par le groupe majoritaire en vertu des valeurs auxquelles il adhère et, d'autre part, que l'espace public de discussion ne soit pas laissé sous le joug des rapports de pouvoirs. La question des rapports de pouvoir doit être au cœur de la définition de la ligne d'action politique.

2. Le dialogue politique

Le pluralisme est principalement caractérisé par une compétition constante entre les détenteurs de convictions ou de conceptions du bien divergentes pour représenter leurs intérêts au plan politique. Les rapports de pouvoir constituent, à ce titre, une donnée essentielle à prendre en compte pour répondre aux diverses questions soulevées par le pluralisme au sein d'une communauté politique. C'est pourquoi, dans cette

⁵⁸ Nous analyserons plus ce phénomène en détails au chapitre 5 de cette thèse.

section, nous aborderons la pensée politique d'un auteur, Bruce Ackerman, qui a fait de la lutte de pouvoir et, incidemment, de celle pour le contrôle du processus démocratique, le problème principal auquel toute théorie politique contemporaine doit s'attaquer. Nous attarderons dans un premier temps à l'étude des motifs qui ont incité Ackerman à se tourner vers une conception du dialogue politique pour ensuite analyser la contrainte qu'il propose pour encadrer le dialogue, la réserve conversationnelle. Nous examinerons si Ackerman a atteint les objectifs qu'il visait en introduisant la neutralité comme contrainte normative au dialogue.

2.1 La nécessité d'un dialogue politique

Le pluralisme dont fait état Ackerman dans ses écrits semble être, selon la typologie que nous avons exposée dans le chapitre liminaire, un pluralisme moral. Pour Ackerman, le pluralisme se réfère à l'existence d'un désaccord qu'entretiennent les individus sur le sens qu'ils souhaitent donner à leur vie ainsi que sur les principes à partir desquels ils justifient leurs actions. La question soulevée par Ackerman dans ce contexte est celle de la coexistence raisonnable des différents groupes qui ne partagent pas la même conception du bien et qui ont, par conséquent, des besoins différents (Ackerman, 1980 : 9). Cette coexistence raisonnable est menacée, estime Ackerman, par les rapports de pouvoir qui conditionnent les relations entre les groupes.

La tradition libérale, reproche Ackerman, ne s'est pas suffisamment préoccupée des rapports de pouvoir. Chaque individu est pourtant détenteur d'une position de pouvoir qui varie, précise Ackerman, en fonction de sa constitution génétique, de son éducation, de sa naissance, de sa position sociale et de ce qu'il a fait de toutes ces données en grandissant. Cette position est sujette à certaines fluctuations puisqu'elle est

essentiellement attribuée à l'individu par ses concitoyens et le jugement que ceux-ci portent sur sa situation. La position qu'occupe un individu dans la hiérarchie de pouvoir sera évaluée en la comparant avec celle des individus l'entourant et qui se retrouvent en compétition avec lui pour obtenir certaines ressources. Ainsi, dans un monde où les individus sont constamment confrontés aux rapports de force, que ce soit notamment au plan de l'ethnie, du sexe ou de l'âge, les applications des valeurs libérales ne correspondent pas nécessairement aux idéaux qui sont à la base de ces valeurs (Ackerman, 1983 : 385).

Ackerman fait remarquer qu'il se distingue des auteurs libéraux qui ont adopté comme principe fondateur de leur pensée politique le contrat ou l'utilité. Son originalité s'exprime non pas par l'adoption du principe de neutralité, mais plutôt, parce qu'il a fait de celui-ci le principe organisationnel de sa pensée politique. Ackerman réfute dans ses écrits l'utilisation de la neutralité qui a été faite par certaines théories libérales. La neutralité, dans l'esprit d'Ackerman, ne peut être considérée comme une valeur instrumentale supérieure à toutes les autres valeurs et qui leur servirait d'étalon. Ackerman rejette la neutralité qui est présentée comme un critère qui, tout comme l'utilité, sert à évaluer la légitimité des décisions politiques en fonction de leur impact. La neutralité de conséquence est en effet fortement critiquée par Ackerman qui affirme, à juste titre, qu'aucune conséquence d'une décision politique ne peut prétendre à la neutralité puisque toute décision politique se trouve à favoriser certains individus au détriment d'autres (1980 : 49-53 ; 1990 : 38).

Ackerman poursuit sa critique en soutenant que la neutralité qui est associée à une absence d'intervention, afin que le processus décisionnel soit impartial à l'égard des différentes convictions, empêche les enjeux décisifs de faire partie de l'ordre du jour du

débat public. Une telle neutralité risque, par exemple, de conforter la structure actuelle de l'ordre établi et d'empêcher sa remise en question, même si celle-ci est jugée illégitime⁵⁹. L'absence d'intervention semble, souligne à juste titre Ackerman, favoriser les conceptions du bien déjà privilégiées.

Ackerman reprend aussi à son compte quelques-unes des critiques émises par les communautariens à l'égard des libéraux. Les théories libérales ne tiennent pas suffisamment compte, à son avis, des identités particulières des individus. Ackerman cite en exemple, à cet égard, des penseurs tels que Hobbes et Bentham qui offrent un modèle de processus de décision politique qui fait abstraction des convictions morales particulières des individus. Ces auteurs ont recours à des critères, tels que l'utilité ou le contrat, qui reposent sur la fiction d'un individu transcendant qui fait office de juge supérieur et qui se voit ainsi, en présence de conflits, conférer le pouvoir de trancher face aux revendications fondées sur les identités particulières des individus (Ackerman, 1980 : 331). Ackerman poursuit son exemple en notant que Rawls offre aussi un modèle de dialogue politique et moral qui exige de chaque participant la renonciation à ses convictions morales.

Ackerman, quant à lui, aspire à une stratégie différente qui prend comme point de départ les convictions morales des individus puisque, pour Ackerman, le but du dialogue n'est pas d'atteindre la vérité, ce qui consisterait à essayer de résoudre de manière définitive les conflits qui opposent les groupes, mais de trouver une façon pour que ceux-ci puissent vivre ensemble malgré leurs désaccords (Spinner, 1994 : 76). Le

⁵⁹ Ackerman décrit la révision comme une nécessité : «The task is to criticize political culture, not to rationalize it ; to change it for the better and struggle against authoritarian regression» (Ackerman, 1994 : 377).

dialogue, nous rappelle Ackerman, comporte deux avantages notables sur la théorie libérale traditionnelle : premièrement, les participants n'ont pas à se détacher de leur situation particulière ; deuxièmement, le dialogue leur offre ce que le recours à un juge supérieur ne peut leur offrir : un critère interpersonnel intelligible pour évaluer la légitimité des rapports de pouvoir (Ackerman, 1980 : 332-333). Le dialogue est, en effet, essentiellement un processus social et il doit, poursuit Ackerman, habiliter les participants au dialogue politique à discuter entre eux pour justifier notamment aux autres individus les droits qu'ils pourront revendiquer (Ackerman, 1980 : 23).

Le dialogue représente, dans l'optique d'Ackerman, la procédure décisionnelle idéale pour permettre aux citoyens de résoudre leurs conflits. C'est pourquoi il précise que ce n'est qu'à travers une structure dialogique qu'il défend l'idée de neutralité. En effet, pour Ackerman, la communauté libérale est fondée avant tout sur le désir de communiquer ; elle ne dépend pas principalement, comme l'ont affirmé d'autres auteurs, de l'amour, de la sympathie ou de l'intérêt commun (Ackerman, 1980 : 375).

Le dialogue neutre empêche, invoque Ackerman, l'oppression de certains individus ou groupes dont les demandes ne vont pas dans le même sens que celles du courant de pensée dominant. Ackerman juge en effet illégitime l'imposition d'une conception particulière du bien aux citoyens, et plus particulièrement à ceux dont les conceptions du bien diffèrent de celle qui a une influence décisive sur le pouvoir décisionnel. L'exercice d'une telle contrainte sur les individus équivaldrait à nier la capacité de chaque individu à délibérer et à élaborer un plan de vie rationnel (Ackerman, 1980 : 11). Dans cette logique, l'adoption du principe de neutralité dans une structure dialogique prévient l'imposition d'une décision aux individus dont les

conceptions du bien sont divergentes de celle qui se verrait reconnue et à laquelle on aurait accordé un statut officiel.

La neutralité, précise Ackerman, contribue à cet égard à tempérer la tyrannie de la majorité puisqu'en imprégnant le processus de délibération, elle rétablit les rapports de force entre les parties participant à la discussion (Ackerman, 1980 : 277). Elle permet également de soutenir une forme d'égalité non dominée, c'est-à-dire une égalité qui n'est pas rendue effective par une quelconque coercition.

Le principe de neutralité avancé par Ackerman confronté à la diversité offre par conséquent une nouvelle version de la théorie libérale qui, contrairement à celle fondée sur le contrat ou sur l'utilité, n'évoluera pas vers une exclusion systématique des points de vue minoritaires. Le libéralisme représente plutôt, pour Ackerman, une forme de culture politique qui doit contribuer à neutraliser et à réformer les systèmes existants de domination, et pour laquelle la question de la légitimité du pouvoir politique est fondamentale (Ackerman, 1980 : 4 ; 1990 : 38). Aussi, le trait distinctif du libéralisme réside, selon Ackerman, dans le type de raisons introduites dans le dialogue pour motiver les revendications des individus ou des groupes. La conception de la neutralité à laquelle adhère Ackerman est caractérisée principalement par l'application d'une contrainte au dialogue politique incarnée dans la notion de réserve conversationnelle.

2.2 La solution : la réserve conversationnelle

La réserve conversationnelle vise principalement à exclure du champ politique les raisons qui conduisent à l'exercice illégitime du pouvoir politique (Ackerman, 1980 : 4). Cette contrainte introduite dans le dialogue conforte la mouvance libérale dans son

opposition au paternalisme et sert à empêcher qu'un individu détienne une autorité politique en vertu de son autorité morale. Chaque participant au dialogue, lorsque la légitimité de sa position est remise en question, doit pouvoir être en mesure de l'argumenter et de la défendre face à ses concitoyens. L'idée centrale du dialogue neutre privilégiée par Ackerman est donc la suivante : si je ne peux pas expliquer et justifier aux autres participants les motifs pour lesquels il est nécessaire que ce soit mes intérêts qui soient pris en compte au plan politique, ceux-ci ne devraient pas être pris en considération⁶⁰.

La réserve conversationnelle incite les participants au dialogue à préparer leur argumentation pour soutenir leurs revendications. En effet, la réserve conversationnelle comprend un double volet : tout motif introduit dans un dialogue doit être écarté s'il requiert de l'interlocuteur qui est en position de domination de poser deux affirmations : 1) que sa conception du bien est supérieure à celle des autres citoyens 2) que, peu importe sa conception du bien, il est intrinsèquement supérieur aux autres citoyens (Ackerman, 1980 : 11). De telles contraintes exercées sur un dialogue politique le rendent donc neutre puisqu'on ne peut opter publiquement pour une conception du bien présumée meilleure que les autres (Ackerman, 1990 : 36).

L'individu peut affirmer que sa conception du bien est bonne mais la neutralité l'empêche de la déclarer supérieure aux conceptions du bien de ses concitoyens. C'est ainsi, qu'au cours du dialogue, le citoyen libéral ne peut prétendre que sa propre conception du bien sera adoptée ou jouira d'un statut particulier au sein de sa communauté politique à cause de sa supériorité sur les conceptions du bien de ses

⁶⁰ "The limits of our dialogue should mark the limits of my power." (Ackerman, 1990 : 36)

concitoyens. Ackerman présente donc la réserve conversationnelle comme un processus de sélection qui exerce un contrôle sur les arguments admissibles dans la vie publique d'un individu (Ackerman, 1980 : 18).

Pourtant, Ackerman nous fait bien remarquer qu'il se distingue des auteurs libéraux puisque sa réserve conversationnelle n'exige pas des participants au dialogue politique de dissimuler leurs identités particulières derrière un « voile d'ignorance ». Au contraire, souligne-t-il, la réserve conversationnelle contribue à enrichir l'identité sociale des citoyens. Lorsque les citoyens prennent part au processus de décision politique, ils sont pleinement conscients de leurs identités particulières et de leur projet de vie et ils peuvent s'y référer dans la conversation (Ackerman, 1994 : 374-375).

Cependant, poursuit Ackerman, la citoyenneté libérale impose, tout comme les autres rôles sociaux joués par un individu, des contraintes à son comportement :

“Each social role can be understood as a set of conventional constraints upon acceptable symbolic behavior. When acting as a lawyer, I operate under constraints different from those delimiting my conduct as a teacher, which are different, in turn, from those involved in working on a construction project.”... To be a competent social actor, I must constantly engage in a process of selective repression -restraining the impulse to speak the truth on a vast number of role-irrelevant matters so as to get on with the particular form of life in which I am presently engaged”... “Thus, in calling upon people to exercise conversational self-restraint in public life, I am asking them to exercise a fundamental competence that all socialized human beings possess (to one or another degree).” (Ackerman, 1989 : 20)

Le raisonnement d'Ackerman part de la prémisse que toute personne détentrice d'une conception du bien, peu importe la teneur de cette conception, a droit à autant de considération que ses concitoyens qui possèdent également une conception du bien.

“1. I am a person with a conception of the good.

2. Simply by virtue of being such a person, I'm at least as good as you are.

3. This is a reason enough for me to get as much manna as you do -so long as you have nothing more to say that will Neutrally justify a claim to additional manna.” (Ackerman, 1980 : 66)

Ackerman conclut que, dès qu'un individu a la capacité d'élaborer une conception du bien, il peut prétendre que cette conception est aussi bonne que celle de ses concitoyens et qu'elle doit jouir d'un statut égal dans le dialogue politique. Pour avoir droit à plus de ressources qu'un autre, le participant au dialogue doit être en mesure de présenter un argument qui motive de façon neutre une distribution inégale des ressources en sa faveur. La réserve conversationnelle place donc le fardeau de la preuve sur l'interlocuteur qui est en position de demandeur.

La neutralité, dans ce contexte, n'est pas un critère pour évaluer les effets d'une décision politique mais une caractéristique du dialogue politique qui permet de justifier de façon légitime la distribution des ressources. Cette argumentation a été critiquée par David Knott (1989) qui juge que le fait de reconnaître à chaque individu que sa conception du bien, à savoir son jugement sur ce que doit être une bonne vie, est aussi valable que celle de ses concitoyens constitue une évaluation de la moralité personnelle d'un individu et ne devrait pas, à ce titre, être récupérée par le politique comme principe de justice sociale.

Avant d'avancer un argument dans un dialogue politique, le citoyen, souligne Ackerman, doit être persuadé que ses concitoyens vont estimer cet argument raisonnable même s'ils continuent d'être en désaccord avec lui à propos du sens de la vie (Ackerman, 1994 : 367). Si l'argument n'est pas raisonnable, le citoyen doit accepter la

réserve conversationnelle et ne pas imposer à ses concitoyens sa notion controversée du raisonnable. En cas de désaccord parmi les participants au dialogue, on a donc recours à la réserve conversationnelle. Selon celle-ci, un participant au dialogue ne peut être contraint d'aborder un sujet s'il ne le souhaite pas. On offre la possibilité au participant de se retirer de la conversation lorsqu'il est en désaccord avec l'opinion exprimée par son interlocuteur ; ce dernier ne peut le contraindre à poursuivre la conversation (Ackerman, 1983 : 375).

Lorsqu'il existe un désaccord, il faut donc mettre de côté ce désaccord et tenter de trouver des prémisses que tous les participants partagent (Ackerman, 1989 : 16). Le dialogue est utilisé pour identifier les prémisses normatives que tous les participants politiques trouvent raisonnables (ou, du moins, pas déraisonnables). Selon Ackerman, seules des croyances morales partagées peuvent être utilisées pour résoudre des conflits (Ackerman, 1980 : 19). Les enjeux sur lesquels il n'y a pas consensus doivent être exclus des décisions politiques contraignantes et être laissés aux décisions privées des citoyens (Moon, 1993 : 369).

Cette condition incitera le citoyen à faire preuve d'empathie à l'égard des détenteurs de convictions divergentes afin de ne pas leur imposer des notions controversées du raisonnable⁶¹. C'est dans cet objectif qu'Ackerman propose comme contrainte fondamentale au dialogue le principe de neutralité qui s'appliquera aux arguments qui feront l'objet d'une controverse (Ackerman, 1994 : 369).

⁶¹ Ceci est le sens de la réserve conversationnelle (Ackerman, 1994 : 367).

Les prémisses morales communes, auxquelles Ackerman se réfère comme fondement du dialogue, peuvent être considérées comme utopiques en regard de la diversité morale et religieuse régnant dans nos sociétés. En effet, le problème de cette inexistence de prémisses communes a été relevé par Ackerman lui-même (Ackerman, 1989 : 22). Par ailleurs, nous sommes d'avis que l'exigence d'une condition semblable ne peut conduire qu'à privilégier certaines prémisses ou croyances partagées au détriment de celles qui font l'objet d'un désaccord (Perry, 1992) ; désaccord qui ne sera pas forcément déraisonnable. Le dialogue présuppose évidemment un accord minimal mais les prémisses partagées dont fait état Ackerman vont au-delà de la volonté des interlocuteurs de dialoguer ou encore des conditions de publicité nécessaires au dialogue politique sur lesquelles nous reviendrons dans le dernier chapitre de cette thèse.

En référant aux prémisses communes, Ackerman se trouve à faire dépendre l'application du principe de neutralité au dialogue de la conception particulière du bien adoptée par les interlocuteurs. En effet, on n'introduira le principe de neutralité que lorsqu'une opposition raisonnable surgit sur une question ; ce qui aura pour conséquence, d'une part, d'écarter, à la fois du champ du dialogue et du contenu de l'accord raisonnable, tout argument jugé *a priori* déraisonnable par l'un des interlocuteurs ou tout autre idéal moral controversé. D'autre part, dans la mesure où on constate un accord qui, *a priori* semble raisonnable, on ne fera qu'avaliser cet accord et l'instituer sans examiner plus avant son bien-fondé.

Présentée comme un ensemble de contraintes, la réserve conversationnelle défavorise certaines conceptions de la vie bonne en les privatisant et en les excluant

ainsi de l'ordre du jour des débats publics⁶². La neutralité devient ainsi un critère substantif à l'aune duquel la légitimité des demandes sera jugée. Même si, selon Ackerman (1980 : 10), la contrainte n'a pas été conçue en fonction d'un contexte historique particulier, elle a été néanmoins pensée et est en outre appliquée dans un contexte où la culture politique est dominée par des valeurs particulières. La neutralité se trouve ainsi imprégnée des rapports de pouvoir ; ce qu'Ackerman cherchait avant tout à éviter.

De plus, cette interprétation du principe de neutralité débouche sur l'exclusion *a priori* de la discussion non seulement de certaines matières mais également de certains individus. Outre le fait que lorsqu'un individu décide volontairement de ne pas s'engager dans la discussion, il se place lui-même en dehors du projet libéral, d'autres citoyens, ceux qui n'adhèrent pas aux prémisses communes, sont aussi exclus (Ackerman, 1989 : 10). Le dialogue libéral n'est finalement possible qu'entre ceux qui sont déjà des citoyens libéraux (Ackerman, 1980 : 74).

Ce type de neutralité dans son application au dialogue sera par conséquent directement tributaire des interlocuteurs et de leurs représentations de la moralité. La participation de ce type de neutralité au processus de justification politique débouchera alors sur le renforcement des conceptions détenues par la majorité ou la minorité qui détient le contrôle politique ou économique. La conduite de la délibération, afin d'assurer la reconnaissance des espaces de droits et de libertés aux individus porteurs de particularités, sera soumise également aux représentations des conceptions du bien jouissant à la fois d'une plus grande popularité et du plus grand semblant de moralité.

⁶² Cette justification que Benhabib qualifie de pragmatique n'est pas, poursuit-elle, moralement neutre (Benhabib, 1992 : 97).

La réserve conversationnelle n'empêche-t-elle pas certains participants d'exprimer ce qui constitue le fondement de leur position ? Si on souhaite réussir le projet dialogique d'une communauté politique, on doit permettre à chaque citoyen de soulever toute question qui lui tient à cœur. Chaque personne a le droit d'expliquer sa position dans ses termes, et ses arguments pourront ainsi refléter fidèlement sa pensée. Ackerman a lui-même précisé que ce sont ces arguments qui forment la conception du bien du citoyen (Ackerman, 1980 : 43).

Afin que les politiques libérales présentent des solutions que tous les participants vont trouver raisonnables, les citoyens doivent être en mesure de pouvoir inscrire leurs questions à l'ordre du jour du débat public. Le principe de réserve conversationnelle, précise Ackerman, ne s'applique pas aux questions que les citoyens peuvent poser mais uniquement aux réponses qu'ils peuvent légitimement donner aux questions de l'un ou de l'autre (Ackerman, 1989 : 17). En effet, la réserve conversationnelle a été introduite par Ackerman pour poser des restrictions aux arguments présentés par les citoyens pour justifier leur position de pouvoir.

La réserve conversationnelle garantit donc à chaque citoyen un pouvoir de contrôle sur le dialogue politique. Chaque citoyen a la possibilité de se défendre contre quiconque voudrait lui imposer ses idées et d'inverser les rapports de force qui occupent généralement l'espace du dialogue (Ackerman, 1983 : 373). Toutefois, le gouvernement ne doit utiliser son pouvoir coercitif que lorsqu'il existe un consensus sur des principes. C'est ce qui, à notre avis, fait problème.

De plus, si on considère que les politiques publiques ont un impact sur la vie privée des individus, la distinction entre le discours public et le discours privé invoquée

par Ackerman devient problématique. Les sujets et enjeux ne peuvent être dissociés du contexte dans lequel ils sont adoptés ou pratiqués ; par exemple, l'avortement constitue, pour certains soumis à la législation publique, un sujet public (interdiction de l'avortement), alors que, pour d'autres, c'est une question privée où la liberté de chacun peut s'exercer (libre choix) (Moon, 1993 : 80). En effet, les participants au dialogue politique doivent être capables d'agir selon les valeurs qu'ils adoptent dans leur vie privée, tel que l'a lui-même souligné d'ailleurs Ackerman. Ils ne doivent pas être empêchés d'exprimer ces voix dans le débat public. Ackerman semble lui-même avoir relevé cette difficulté dans certains de ses écrits :

“Doubtless the exercise of conversational restraint will prove extremely frustrating -for it prevents each of us from justifying our political actions by appealing to many of the things we hold to be among the deepest and most revealing truths known to humanity.” (Ackerman, 1989 : 16-17)

Ackerman a tenté de construire une communauté politique et un type de raison publique qui visent à unir tous les citoyens en dépit de leurs différences dans un dialogue commun (Ackerman, 1994 : 385). L'esprit de ce dialogue public est avant tout le respect et la reconnaissance, par chaque citoyen, du droit de ses concitoyens à être en désaccord sur le sens de la vie.

Ackerman a souhaité, en introduisant un modèle approprié d'argumentation, soumettre la culture politique -contrôlée par les rapports de pouvoir- à une critique dialogique (Ackerman, 1994 : 378). Nous ne pouvons qu'adhérer à cet objectif et au diagnostic qu'Ackerman a adressé au libéralisme politique. La recherche de prémisses morales partagées par les interlocuteurs, qu'Ackerman privilégie à travers le dialogue politique, nous semble toutefois être une méthode inadéquate pour atteindre ces

objectifs puisque, encore une fois, cette référence à des prémisses morales partagées nous apparaît être inspirée de la norme majoritaire.

Qui plus est, le dialogue ne peut, à notre avis, garantir clairement un consensus : les opinions risquent d'être plus divisées après la tenue d'un dialogue. Il constitue néanmoins un moyen efficace pour apprendre à connaître la conception du bien et les convictions de son interlocuteur. En effet, en interrogeant l'interlocuteur sur les motifs de ses revendications, on peut même parvenir à comprendre ceux qui sous-tendent sa conception du bien sauf évidemment si celui-ci se prévaut du droit de réserve conversationnelle pour s'abstenir de répondre.

Dans le prochain chapitre, nous analyserons la pensée d'un auteur, John Rawls, qui a fait appel au langage politique pour assurer l'égalité entre les citoyens et pour jeter les bases d'une conception de la justice en regard de la diversité des conceptions du bien présentes au sein d'une communauté politique.

CHAPITRE 4 – LA RAISON PUBLIQUE ET SES CONTRAINTES

Dans le contexte pluraliste contemporain où on retrouve une pluralité de conceptions normatives du bien, la recherche d'un idéal public auquel chaque citoyen peut adhérer est devenue la priorité d'un certain nombre d'auteurs. Parmi eux, une figure marquante, John Rawls qui, à travers deux œuvres fondamentales de la philosophie politique contemporaine, *Théorie de la justice* (1987) et *Libéralisme politique* (1995), a tenté de dégager des principes de justice sur lesquels reposent la société et ses institutions de base. Dans ce chapitre, nous traiterons essentiellement du deuxième livre de Rawls sur le libéralisme politique dans lequel cet auteur articule sa théorie à partir d'un fait incontournable de nos sociétés démocratiques : le pluralisme.

Nous examinerons plus particulièrement le mode de justification publique présenté par Rawls qui est centré sur l'idée de raison publique. Le concept de raison publique semble, en effet, avoir pris de l'importance chez Rawls depuis la parution de son dernier livre *Libéralisme politique*. Rawls a remanié et même élargi sa notion de raison publique pour répondre à certains de ses détracteurs (Rawls, 1997 a et b ; Habermas et Rawls, 1997).

La raison publique intervient lorsque les citoyens ne peuvent arriver à une entente ou à comprendre leurs intérêts respectifs sur la scène politique. Quels types de raisons peuvent-ils se donner mutuellement lorsque des questions politiques sont en jeu ? L'idée de raison publique a fait l'objet de multiples définitions au sein de la littérature de la philosophie politique⁶³. Divers types de contraintes sont associés à la raison

⁶³ O'Neill (1986) ; Solum (1994) ; Gauthier (1995) ; Postema (1995) ; D'Agostino (1996).

publique : ces contraintes peuvent être de nature procédurale ou encore de nature substantive. Lorsqu'elles précisent la forme que prendra le discours public, elles sont de nature procédurale alors que si elles visent plutôt à s'assurer que les normes résultant de la délibération n'iront pas à l'encontre de principes particuliers, elles sont de nature substantive.

L'idée de raison publique telle que développée par Rawls précise avant tout comment la relation politique du citoyen à l'État doit être comprise : « The idea of public reason specifies at the deepest level the basic moral and political values that are to determine a constitutional democratic government's relation to its citizens and their relation to one another » (Rawls, 1997a : 766). Cette idée de la raison publique est introduite conjointement avec celle de la délibération qui a également gagné en importance chez Rawls. La délibération représente à cet égard le processus qui vise à former une raison publique acceptable pour tous les citoyens participant au processus délibératif. Dans l'esprit de Rawls, elle représente le moyen pour les citoyens de présenter leur conception du bien et de s'assurer que les autorités politiques leur dispensent un traitement égal. Elle permet ainsi la mise en place d'un ordre politique plus rationnel.

Avant de nous attaquer à l'analyse de la notion de raison publique chez Rawls, nous commencerons ce chapitre en exposant d'abord quelques concepts clés de la pensée de Rawls qui contribueront à cerner sa compréhension de l'idée de raison publique ainsi que le rôle que celle-ci joue dans sa théorie.

1. Le langage du politique

Le politique et ses valeurs représentent la pierre de touche sur laquelle reposent, selon Rawls, les bases de la coopération sociale. À partir du langage commun du politique, Rawls a, en effet, cherché à former un ensemble de principes partagés auquel l'État peut se référer dans l'élaboration de normes publiques. Qui plus est, Rawls précise que la conception politique de la justice qu'il développe dans *Libéralisme politique* n'est pas le résultat des rapports de pouvoir qui traversent généralement, tel que nous l'avons vu dans le chapitre premier, l'espace politique. Cette conception de la justice, selon Rawls,

« tient compte du fait du pluralisme raisonnable, elle n'est pas politique de la mauvaise façon, c'est-à-dire que sa forme et son contenu ne sont pas affectés par l'équilibre existant du pouvoir politique entre les doctrines compréhensives. Et ses principes ne sont pas un compromis entre celles qui sont le plus dominantes » (Rawls, 1995 : 180).

Le politique représente désormais un élément central de la pensée de Rawls qui s'en inspire pour définir l'idée de raison publique. Aussi, nous analyserons dans les deux prochaines sections deux idées sur lesquelles repose le langage du politique : la priorité du juste sur le bien et le recours à la culture politique dans l'élaboration de la conception politique de la justice.

1.1 La priorité du juste sur le bien

Le modèle de la justice comme équité présenté par Rawls implique la priorité du droit sur le bien dans la mesure où les parties hypothétiques sont privées de la connaissance de leur propre conception du bien dans la position originelle. Cette

priorité repose sur le constat que les citoyens ne peuvent s'entendre sur une conception du bien qui ne soit pas controversée et qui pourrait constituer la base commune pour définir les termes de la coopération sociale entre les citoyens. En effet, le pluralisme libéral requiert de ne pas contraindre les individus à adopter une conception particulière du bien ; dans l'optique des libéraux de type traditionnel, ces questions de matière privée doivent être confiées à la discrétion de chaque individu. Il s'agit donc d'une sorte de volonté de séparation entre la dimension privée (le bien) et la dimension publique (le juste) qui est à la base de la démarche rawlsienne : le juste est prioritaire par rapport au bien.

Il est tout à fait légitime de s'assurer que les politiques endossées par un État ne reposent pas sur une conception particulière du bien, tel que le recommande le modèle de la justice comme équité de Rawls. Rawls, dans *Libéralisme politique*, nous offre un tel paradigme de neutralité puisqu'il considère que les différentes conceptions du bien et les convictions de chaque individu ne constituent pas des données pertinentes aux fins de l'élaboration de principes de justice propres à une société démocratique. Aussi, le raisonnement constitutif des principes de justice doit-il être fait dans la position originelle afin que le choix des principes ne procède d'aucune conception particulière du bien. Rawls signale néanmoins que l'élaboration d'un cadre institutionnel propre à la coexistence juste et équitable des diverses conceptions du bien doit être soumise aux contraintes de la justice. En cela, les principes de justice prescrivent des restrictions quant aux modes de vie qui sont acceptables ainsi qu'aux conceptions permises du bien⁶⁴. L'exigence de la neutralité des principes de justice entre toutes les conceptions

⁶⁴ Cette imposition de « certaines limites initiales à la définition de ce qui est bien et des formes de caractère moralement valables, et donc au genre de personne que les hommes devraient être » est nécessaire à l'application des principes premiers de justice (Rawls 1987 : 57).

du bien posée par Rawls a pour objectif que l'État assure une chance égale à tous ses citoyens de développer et d'adopter librement leur propre conception du bien. Raz (1986) fait remarquer toutefois que cette neutralité est sujette à plusieurs exceptions, dont la plus importante consiste à écarter les conceptions du bien qui sont incompatibles avec les principes de justice.

Rawls introduit donc le concept de neutralité, tout en précisant qu'il s'agit d'un support aidant à définir la priorité du juste sur les conceptions du bien dans la mesure où ce concept permet de cerner les conceptions du bien qui sont acceptables dans une société démocratique libérale (Rawls, 1995 : 234-235). Selon cette vision, les conceptions individuelles du bien sont invariablement particulières et diverses et, par conséquent, ne peuvent fournir une base adéquate pour justifier les principes qui définissent les termes de base de la coexistence sociale. Les principes de justice ne peuvent donc être dérivés de conceptions « compréhensives » du bien⁶⁵ ; la conception de la justice est autonome par rapport à toute conception du bien (Rawls, 1995 : 38-39).

Rawls hésite donc à employer le terme de neutralité et lorsque, finalement, il y fait référence, ce recours s'inscrit dans une tentative de clarification des rapports entre sa conception politique de la justice et les diverses conceptions du bien. C'est au nom de l'impartialité à l'égard des différentes conceptions du bien que Rawls insiste sur le fait que le libéralisme politique ne doit pas traiter des questions morales sur lesquelles les doctrines « compréhensives » sont divisées (Rawls, 1995 : 17). Pour que le libéralisme

⁶⁵ Pour la définition de conception « compréhensive », nous ne pouvons que nous référer au glossaire de Audard (Rawls, 1993) : « Il s'agit des doctrines philosophiques, morales et religieuses personnelles qui englobent de manière plus ou moins systématique et complète les divers aspects de l'existence humaine et, donc, qui dépassent les seules questions politiques, les considérant comme un cas particulier d'une conception plus large. » (359)

politique soit impartial à l'égard des différentes doctrines « compréhensives » raisonnables, il est nécessaire qu'il ne comporte aucun jugement sur la véracité de ces diverses conceptions « compréhensives » du bien et qu'il ne se réfère pas à la conception de la justice comme si celle-ci représentait la vérité (Rawls, 1995 : 8). Rawls croit dépasser ainsi les controverses et les différences irréconciliables entre les religions ou les conceptions philosophiques et assurer un respect et une tolérance aux diverses conceptions du bien. Le libéralisme politique ne requiert pas que les citoyens renoncent à leurs croyances en certaines vérités mais plutôt qu'ils reconnaissent la difficulté d'établir publiquement une version quelconque d'un système de vérité ⁶⁶.

Aussi, la neutralité politique est employée afin d'offrir des justifications aux politiques de l'État réglementant les institutions publiques pour qu'elles soient neutres en regard des diverses conceptions du bien. Rawls identifie trois conditions auxquelles un État doit se soumettre afin d'être neutre : l'État doit assurer à tous les citoyens une chance égale de réaliser la conception du bien pour laquelle ils ont librement opté, l'État ne doit rien faire qui puisse favoriser une doctrine « compréhensive » particulière au détriment d'une autre, et l'État doit s'abstenir d'agir afin de favoriser l'adoption, par les citoyens, d'une conception particulière plutôt que d'une autre (Rawls, 1995 : 236-237). Cette dernière neutralité, qui est désignée sous l'expression de neutralité d'influences (effets), et qui pose l'exigence que les principes politiques disposent d'une influence égale sur tous les modes de vie possibles, s'avère, selon Rawls, pratiquement impossible à observer.

⁶⁶ Cela est exposé dans *Libéralisme politique* lorsque Rawls nous entretient de la nécessité de reconnaître les difficultés du jugement (Rawls, 1995 : 83-87).

Pour Rawls, la neutralité libérale implique donc uniquement la neutralité de but ou de justification dans la mesure où les actes de l'État ne doivent pas faire appel à des conceptions particulières du bien, de la vie bonne, mais doivent considérer tous les citoyens et leurs conceptions permises du bien avec un respect égal⁶⁷. La justification des actes de l'État ne doit pas reposer sur des idéaux ou sur des jugements de valeurs faits par certains individus. L'argumentation présentée par Rawls, pour appuyer la neutralité de justification entre les différentes conceptions du bien, est articulée autour de l'importance de l'existence d'un accord sur une conception de la justice (Rawls, 1995 : 238). Cet accord joue un rôle social essentiel puisqu'il fournit à tous les membres de la société les conditions d'une base publique raisonnable de justification (Rawls, 1995 : 7).

L'engagement de Rawls envers la neutralité de justification peut aussi être perçu comme une conséquence de son acceptation de l'idée que l'autonomie de chaque personne doit être respectée. Rawls concède que sa théorie assume que l'exercice des pouvoirs moraux est favorable au développement des individus, mais il affirme que ce bien doit être associé au bien politique d'une société bien ordonnée et non pas à une doctrine morale compréhensive. Le bien assuré par l'exercice des pouvoirs moraux des individus fait partie d'une conception purement politique des citoyens comme personnes ; il est par conséquent légitimement assumé par la justice comme équité. Rawls reconnaît maintenant que sa théorie de la justice relève non pas de la morale mais du politique et distingue le bien commun politique du bien commun moral. Rawls dans, *Libéralisme politique*, défend une idée du bien qui est publique et qui inclut l'idée de la coopération sociale.

⁶⁷ La question qui nous intéresse ici n'est pas celle qui a trait à l'analyse de la théorie de Rawls afin de déterminer si elle est vraiment neutre, mais celle qui se préoccupe de savoir si une telle théorie doit être neutre afin d'atteindre une conception impartiale de la justice (Rawls, 1995 : 236-237).

Rawls perçoit comme fondement au régime démocratique libéral une neutralité axiologique dont l'objectif est de permettre l'expression des valeurs et des intérêts légitimes des individus. Il reprend l'argument de Isaiah Berlin qui consiste à affirmer qu'il ne peut exister d'univers social sans perte, donc sans exclusion, de certains modes de vie qui, pourtant, réaliseraient certaines valeurs fondamentales. Rawls prétend que si une conception compréhensive du bien est incapable de persister et de s'épanouir dans une société qui garantit les droits et libertés de base ainsi que la tolérance mutuelle, on peut conclure qu'il n'existe aucun moyen légitime de la préserver sans s'opposer aux principes fondamentaux d'une démocratie.

Le principe de neutralité, soutenu par Rawls, est limité puisque, tel que nous l'avons souligné, il ne requiert pas que les politiques poursuivies par l'État aient le même effet ou un effet égal sur toutes les conceptions du bien. Sans compter l'admission de Rawls à l'effet qu'un pouvoir politique neutre ne peut éviter, intentionnellement ou non, d'influencer l'évolution des diverses conceptions du bien dont les citoyens sont détenteurs, l'impossibilité de la neutralité de conséquence a été en effet amplement démontrée au sein de la littérature libérale (Larmore, 1987 : 43 ; Ackerman, 1990 : 42). Pourtant, d'autres penseurs associés également à la pensée libérale ont démontré une forme de responsabilité morale de l'État à l'égard des groupes désavantagés par ses politiques publiques ⁶⁸.

⁶⁸ Nagel, entre autres, a dégagé cet aspect de responsabilité de l'État : « Il y a notamment des cas où l'action de l'État ne s'attaque pas intentionnellement à une confession particulière mais lui nuit néanmoins, de manière tout à fait prévisible, dans une mesure telle et si directement que l'on doit alors admettre qu'il détient une responsabilité positive et que la légitimité de son action en devient douteuse. » (Nagel, 1994 : 178)

Ainsi, dans le domaine de la justice sociale, il est généralement de bon ton de défendre l'intervention de l'État en matière de redistribution des richesses. En effet, il est possible, croit-on, d'en arriver à une plus juste répartition des richesses par le biais de mesures étatiques telles que, par exemple, des mesures fiscales. En matière juridique, la neutralité des lois peut également, dans certains cas, être évaluée en fonction de ses effets ⁶⁹.

En refusant la neutralité d'effets, Rawls, selon ses détracteurs, ouvre la porte à ce que la neutralité, malgré ses intentions, détruise la pluralité. La base commune sur laquelle est fondée sa conception politique de la justice ne semble pas, lui reproche-t-on, être neutre par rapport à la morale. Raz, par exemple, a vivement critiqué le principe de neutralité conçu dans l'intention de s'abstenir de favoriser une conception du bien puisque ce principe, à son avis, se révèle destructeur du pluralisme et peut ainsi être associé à une conception morale du bien ⁷⁰.

Sur la même question, Taylor (1985) affirme que le libéralisme de Rawls fait simplement, sous le couvert de la neutralité, la promotion de sa propre conception alternative de la vie bonne. Il poursuit sa critique en ajoutant qu'on ne peut résoudre les questions de droit ou de justice en adoptant une position neutre à l'égard des valeurs humaines comme le bien. Taylor suggère plutôt que le modèle de l'État libéral neutre soit remplacé par un État qui, par des politiques, favoriserait et soutiendrait une

⁶⁹ Nous pensons ici plus particulièrement au cas du Québec pour lequel suite à une preuve de discrimination indirecte, il existe une obligation d'accommodement raisonnable. Voir Bosset (1989).

⁷⁰ Raz définit le pluralisme comme le fait que nos sociétés soient composées de groupes et de communautés avec des pratiques et des croyances diverses, incluant les groupes dont les croyances sont incompatibles les unes avec les autres (Raz, 1986 : 3).

conception substantielle du bien en assurant la protection des droits fondamentaux des minorités.

À ce type de critique, Rawls réplique que :

« ...la priorité du juste ne signifie pas qu'il faille éviter les idées du bien ; c'est d'ailleurs impossible. Elle signifie plutôt que les idées du bien utilisées doivent être politiques ; elles doivent être conçues de façon à obéir aux restrictions imposées par la conception politique de la justice et à s'adapter à l'espace qu'elle circonscrit » (Rawls, 1995 : 248).

La critique de la neutralité à laquelle a recours Rawls se révèle être plus qu'une simple procédure puisqu'elle constitue un idéal selon lequel les conceptions du bien doivent être conformes aux principes de droit. Rawls a bien précisé toutefois qu'un tel idéal, malgré le fait qu'il ne peut être considéré comme purement procédural, ne repose sur aucune conception compréhensive du bien.

L'approche de Rawls ne nous semble pas axée sur la reconnaissance du pluralisme, à savoir l'acceptation légitime de la diversité au sein d'une société démocratique et son soutien, comme une valeur à préserver à tout prix ; elle nous semble plutôt inspirée d'un souci d'équité et de justice à l'égard des diverses conceptions du bien ⁷¹. Son traitement de la question repose sur la défense d'une raison publique qui a l'avantage de rejoindre chaque citoyen, peu importe sa conception du bien. Les citoyens souscrivent, de manière générale, à cette conception de la justice car elle exprime le contenu de leurs jugements politiques sur les institutions fondamentales de leur communauté politique. Ils partagent ainsi un consensus par recoupement. Rawls

⁷¹ Rawls justifie la tolérance non pas en vertu de la valeur positive de la diversité ou du fait que sous l'action ou la non intervention du gouvernement certaines conceptions du bien peuvent éventuellement disparaître mais plutôt en fonction de considérations d'équité (Raz, 1990 : 4).

espère appliquer le principe de tolérance à la philosophie elle-même en assurant que la conception du bien de chaque citoyen puisse être en rapport, que ce soit étroitement ou de façon plus lointaine, avec l'ensemble de principes politiques communs (Rawls, 1995 : 34).

La défense de la priorité du droit sur le bien et l'autonomie qu'elle propose de la conception de la justice par rapport aux conceptions particulières des individus font en sorte que les questions de moralité politique sont traitées de façon isolée des conceptions du bien dont les individus sont porteurs. Pour Rawls, cela suppose que les principes moraux et la conception du bien de chaque citoyen comportent, d'une part, un aspect politique relatif aux questions liées à la structure de base de la société et, d'autre part, un aspect non politique qui se rapporte aux autres volets de leur vie (Rawls, 1995 : 65 ; O'Neill, 1997 : 21-22). Cette position de Rawls relative à la priorité du juste sur le bien et la neutralité se reflètera dans sa conception de la raison publique, en particulier dans la division entre le public et le privé qu'elle présuppose. Aussi, nous verrons plus loin, dans la deuxième partie de ce chapitre, comment celle-ci sera particulièrement vulnérable aux critiques des communautariens.

1.2 La culture politique comme référent

Nous avons relevé précédemment que Rawls tente d'élaborer une conception politique de la justice autonome face à la morale. Pour ce faire, cette conception de la justice doit, selon Rawls, se référer aux idées politiques partagées par les membres d'une tradition démocratique constitutionnelle. Rawls soutient que les principes de justice, qui conviennent le mieux à une société démocratique, sont issus des idées intuitives fondamentales implicites dans la culture publique commune de ces sociétés

(Rawls, 1995 : 38). Ces intuitions, partagées par les individus membres d'une même société, forment une sorte de terrain commun raisonnable qui ne doit pas être considéré comme issu d'un ordre moral vrai. La culture politique implicite d'une société démocratique fournit les principes qui unissent les citoyens au-delà de leur conception particulière du bien ⁷². Rawls s'appuie sur les éléments de la culture politique « pour se donner une base de jugements moraux partagée », ce qui vise à assurer la stabilité politique de la société (Weinstock, 1993 : 148-149). La culture publique d'une société démocratique servira donc de référent dans l'interprétation des principes constitutionnels et déterminera les engagements substantifs d'une communauté particulière ⁷³.

Rawls exprime les conditions de cette culture publique commune de la société pour qu'elle puisse être considérée comme le fruit des efforts coopératifs de chacun en vue de la réalisation d'un bien commun :

1) les principes de justice doivent être compatibles avec une conception des citoyens comme personnes libres et égales ;

2) ces principes, qui forment la structure de base de la société, doivent contenir une notion de réciprocité appropriée aux citoyens comme personnes libres et égales engagées dans une coopération sociale sur une vie entière.

C'est cette notion de société comme « union sociale d'unions sociales » qui démontre la façon dont un régime de liberté peut non seulement accommoder une

⁷² Pour Rawls (1995), le deuxième trait déterminant des sociétés contemporaines, après le phénomène du pluralisme, est le fait que nos sociétés partagent une culture commune.

⁷³ Cette culture politique que Tocqueville désignait comme les façons de faire d'un peuple : « namely, the moral and intellectual characteristics of social man taken collectively » (Tocqueville, 1840 : 39).

pluralité de conceptions du bien mais aussi coordonner les activités variées rendues possible grâce à la diversité humaine. Cette vision de la société repose sur une conception du bien plus substantielle que ne l'admettrait peut-être Rawls. En effet, Rawls propose comme idée fondamentale de la société un schème de coopération qui nous apparaît faire preuve de la nécessité d'une visée substantive de l'individu à l'État, dans laquelle tous et chacun peuvent contribuer et participer. Pour Rawls, l'individu est porteur d'un idéal de vie collective, de coopération sociale, dont il lui est impossible de se dissocier. Dans cette logique, les désirs et les préférences de l'individu auront tendance à être mis de côté au profit des besoins des citoyens libres et égaux.

Parmi les idées implicites à la culture politique d'une société démocratique, Rawls insiste, en particulier, sur une conception modèle de la société comme système de coopération juste et équitable. Ce paradigme implique une certaine réciprocité puisque chaque individu avance des normes qu'il est raisonnable pour lui d'accepter, et reconnaît la nécessité de discuter des termes équitables proposés par les autres (Rawls, 1995 : 77). Cette réciprocité, selon Rawls, est la commune mesure entre l'idée d'impartialité et l'idée d'avantage mutuel.

On peut donc retenir de Rawls que la recherche d'un terrain commun d'entente est indissociable d'un fondement moral (Rawls, 1995 : 236). La formation d'un accord raisonnable ne peut être réduite à un simple appel à une justice procédurale mais ressort évidemment d'une conception de la justice plus substantive. Ce terrain d'entente, selon les termes mêmes de Rawls, ne peut se satisfaire d'établir une conception procédurale neutre. Rawls lui-même, en précisant la tâche de la justice comme équité, affirme à propos de ce terrain d'entente : « Elle recherche un terrain commun –ou si l'on préfère, un terrain neutre– étant donné le fait du pluralisme. Ce terrain commun est la

conception politique elle-même en tant qu'objet d'un consensus PR [par recoupement]. Mais un terrain commun ainsi défini n'est pas procéduralement neutre. » (Rawls 1993 : 192)

Rawls met en valeur, dans l'explication de la formation du consensus par recoupement, les différentes façons dont la conception politique est liée aux conceptions compréhensives du bien détenues par les individus. Rawls concède un certain lien entre l'adhésion à diverses conceptions religieuses et morales et la conception de la justice partagée. En effet, il explique que l'adhérent commence par endosser les principes de justice pour des motifs tirés de sa propre conception et que, normalement, par la suite, il en vient à supporter ces principes comme exprimant des valeurs politiques importantes. Rawls a recours à la méthode de l'équilibre réfléchi pour expliquer la formation du consensus par recoupement : les individus commencent par rendre explicite ce qui est latent dans leur compréhension commune et leurs intuitions partagées à propos des principes qui font partie de la culture publique.

La conception de la justice politique consiste à articuler et à rendre explicites les notions et les principes présents à l'état latent dans le sens commun et à proposer des principes valables pour tous. La détermination d'un ensemble de valeurs que l'on souhaite communes aux individus semble revenir constamment dans tous les grands courants de pensée politique contemporaine tels que les mouvements républicain, humaniste civique, communautarien ou libéral. La nature de ces valeurs et leur nombre varient en fonction du mouvement. Ce processus réussit bien dans la mesure où il existe déjà, au sein de la société, un large degré de consensus, un ensemble de valeurs partagées et peu d'inégalités sociales.

Toutefois, dans un contexte pluraliste, cette question doit être beaucoup plus nuancée, ainsi que le démontre Rawls à travers le processus de formation du consensus par recoupement, en traitant des rapports entre les conceptions compréhensives du bien et les valeurs admises dans le contenu de ce consensus. Rawls se défend bien de faire fi de toute conception compréhensive du bien dans l'élaboration du consensus par recoupement puisque, selon ses dires, un des critères nécessaires pour que les individus s'identifient à ce consensus consiste à rejoindre ou à s'inspirer de leurs conceptions compréhensives du bien ⁷⁴. Pour Rawls, la stabilité politique d'une société repose sur la reconnaissance qu'accorde celle-ci aux doctrines compréhensives présentes en son sein : « ...la stabilité d'une société démocratique demande que sa conception politique soit l'objet d'un consensus par recoupement entre des doctrines raisonnables qui peuvent soutenir un régime constitutionnel » (Rawls, 1995 : 95). Rawls précise en effet trois niveaux de correspondance entre les conceptions du bien et le consensus par recoupement : la conception politique peut être dérivée des valeurs des citoyens, « en accord avec elles ou du moins, comme ne les contredisant pas » (Rawls, 1995 : 35).

Pourtant, il semble bien que les objets sur lesquels portent le consensus par recoupement se distancient amplement de la conception originale compréhensive des individus. L'interprétation de certaines valeurs au niveau politique ne peut être identique à celle qui en est faite sur le plan personnel. Une interprétation proprement politique commande à la fois l'abandon de certains critères pertinents sur le plan de la délibération individuelle et l'adoption de nouveaux critères qui portent non pas uniquement sur une conception individualiste du bien, mais qui doivent satisfaire à une

⁷⁴ Rawls s'attache à démontrer que dans le consensus par recoupement « l'acceptation de la conception politique n'est pas un compromis entre des gens qui, par ailleurs, défendent des positions différentes ; elle repose, au contraire, sur la totalité des raisons présentes au sein de la doctrine compréhensive soutenue par chaque citoyen » (Rawls 1995 : 212-213).

certaine universalité et aborder la question du bien commun. Par exemple, l'interprétation que l'on accordera aux droits et libertés sera fréquemment limitée par la manière d'interpréter les libertés reconnus aux autres citoyens.

À cet effet, une des marques distinctives de la nouvelle conception politique de la justice de Rawls est qu'il prend désormais en compte les conditions sociales et historiques particulières de la société démocratique moderne (Bohman, 1996 : 10). Habermas a soulevé les problèmes qu'entraîne le tournant politique de la conception de la justice de Rawls. L'insistance de Rawls sur l'aspect pratique affecte, selon Habermas, le sens épistémique de l'accord, notion centrale de sa théorie :

« Le consensus par recoupement ne serait plus alors qu'un symptôme de l'utilité de la théorie, mais n'en confirmerait plus la justesse ; il n'aurait plus aucun intérêt du point de vue de son acceptabilité rationnelle, autrement dit de sa validité, mais seulement du point de vue de son acceptation effective, c'est-à-dire sa fonction d'assurer la stabilité sociale. » (Habermas et Rawls, 1997)

Raz affirme aussi que ce recours aux données de la culture commune, sans examiner leur véracité, pour établir une conception de la justice partagée et unissant tous les citoyens est à l'origine des fondations superficielles de la justice politique de Rawls (Raz 1990). Le libéralisme, reproche également Hampton à Rawls, ne peut être cohérent avec ses idéaux s'il est défendu sur la base de ce qui est communément accepté plutôt que sur ce que la moralité requiert dans un contexte particulier (Hampton, 1993 : 312). Rawls maintient qu'une base commune doit être défendue non pas selon une doctrine compréhensive et générale, mais en référence aux idées intuitives fondamentales implicites dans la culture publique d'une société démocratique (Rawls, 1995 : 32-33). Or, la justification à laquelle fait appel une telle conception de la justice,

dont la caractéristique est d’être exclusivement politique, ne peut être fondée sur une quelconque théorie morale.

Pourtant, une des idées fondamentales sous-jacentes à la conception politique de la justice de Rawls et qui supporte par conséquent toute sa théorie est l'acquisition progressive par les citoyens des principes implicites à la culture publique d'une société démocratique, ce qui introduit, comme nous le verrons, une perspective morale. Rawls fait remarquer que ces principes ne résultent pas d'un *modus vivendi*, mais qu'en fait, les adhérents aux différentes conceptions religieuses et morales commencent par endosser les principes de justice pour des motifs tirés de leurs propres conceptions. Par la suite, ils en viennent à soutenir ces principes comme des valeurs politiques importantes, ce qui constitue, dans un premier temps, un simple consensus constitutionnel se transformera graduellement en un consensus par recoupement de plus en plus étoffé. Toutefois, il semble bien en effet qu'un aspect de moralité doit être introduit dans un tel processus :

« Une théorie de la façon dont les individus devraient agir exige une théorie -une théorie éthique et non simplement empirique- des institutions qui devraient gouverner leur vie : des institutions qui déterminent en grande partie leurs points de départ, les choix qu'ils peuvent faire, les conséquences de ce qu'ils font et les relations qu'ils ont entre eux. » (Nagel 1993 : 225)

L'acquisition progressive des principes implicites à la culture publique comporte, en effet, un aspect de moralité. D'une part, la culture politique devient le véhicule d'une certaine moralité publique puisqu'elle joue le rôle de référent dans l'interprétation des principes constitutionnels et la formation du consensus politique. Et, d'autre part, le processus inverse est également vrai puisque, au lieu de soutenir que la culture politique sert de fondement au consensus des citoyens, l'intégration politique des citoyens et leur

adhésion au consensus politique peuvent tout aussi bien assurer la loyauté et la fidélité à une culture politique commune ⁷⁵.

Rawls en précisant que les idées raisonnables communes dégagées de la culture publique peuvent former un consensus par recoupement se trouve à exclure de celui-ci les groupes refusant d'endosser ces idées raisonnables ou qui adhèrent à des idéaux controversés au sein de la société n'ayant pas une influence importante sur ce consensus (Hampton, 1993 : 299). Tel que nous l'avons démontré, l'interprétation de cette culture publique n'est pas neutre au point de vue moral face à la diversité des modes de vie ; elle vient avaliser une certaine position éthique tout en prétendant que celle-ci correspond le plus fidèlement possible aux idéaux démocratiques. Davantage qu'une critique sociale, le consensus par recoupement peut représenter, dans ce contexte, un moyen de renforcer les convictions ou idées majoritaires implicites dans la culture publique commune. Sur ce plan, même si cette culture politique a déjà un contenu moral, nous ne croyons pas pour autant que l'opinion publique dans les pays démocratiques tend vers un engagement plus inclusif des idées telles que l'égalité et la considération égale de chaque individu et que, de plus, la culture démocratique possède une capacité considérable de corriger ses propres lacunes (Dahl, 1989 : 180).

Ainsi, quoique certaines de ces exclusions dont le consensus par recoupement est à l'origine peuvent être légitimes en démocratie, une conception de la justice propre à une société démocratique ne devrait pas faire appel à des croyances partagées puisqu'on essaie précisément de trouver une forme de légitimité au pouvoir politique et non pas d'imposer des mesures qui ne sont pas acceptées par tous. En outre, cela pourrait faire

⁷⁵ Lire à ce sujet Habermas (1994 : 113).

obstacle à la critique interne qui doit être inhérente à toute démocratie. Une conception impartiale de la justice exige également la possibilité d'une critique à l'égard de toutes les idées présentées au sein de l'espace public, que ces idées soient ou non la représentation fidèle de la majorité ou l'objet d'un consensus aussi large que possible.

Les efforts de Rawls pour cerner une conception politique raisonnable de la justice visent en effet à constituer un terrain commun d'entente qui servira de base de référence à la discussion publique des questions politiques ; jeter les bases ou établir le cadre nécessaire à la discussion est en soi une entreprise légitime (Rawls, 1995 : 151). C'est la manière dont cette entreprise est menée à bien qui doit être examinée attentivement. Aussi, nous verrons dans la prochaine partie que c'est la raison publique qui lui permet de définir ce qui constitue l'intérêt commun d'une société et de rallier l'ensemble des citoyens autour d'une conception de la justice partagée⁷⁶. L'idée de raison publique procure des critères pour qu'une société puisse formuler des projets et ordonner ses finalités ; ce qui contribuera à définir un processus de décision lui permettant de se prononcer sur les questions fondamentales (Rawls, 1995 : 212).

2. Le champ d'application de la raison publique

L'introduction d'un mode de justification publique par les libéraux a pour objectif la légitimation des décisions prises dans la formulation de politiques réglementant la vie des citoyens. La raison publique ainsi désignée offre un mode de justification des politiques accessible à l'ensemble des citoyens. Les citoyens ont pris conscience qu'en

⁷⁶ Il est important de noter ici que le concept de citoyen possède une signification particulière chez Rawls puisque les intérêts de l'individu sont identifiés aux intérêts du citoyen en tant que membre d'une société (Rawls, 1995 : 259-260).

raison de leur conception respective du bien qui sont parfois irréconciliables, ils ne peuvent s'entendre ni espérer un accord sur les décisions que l'État doit prendre dans la gestion de ses institutions publiques. Lorsque des questions politiques fondamentales sont en jeu, les citoyens devront examiner le type de raison publique qu'ils peuvent invoquer dans le débat public. Aussi Rawls propose, en ce qui a trait à la raison publique, de remplacer les doctrines compréhensives du bien des citoyens par une idée raisonnable du politique adressée aux citoyens (Rawls, 1997a : 766).

L'idée de raison publique est donc fondée sur la limitation même d'arguments apportés par des personnes raisonnables au débat public et qui peuvent trouver une justification auprès de leurs concitoyens. Elle cherche à définir des balises qui détermineront la pertinence des arguments présentés lors du débat public. La justification pour un idéal de raison publique devrait donc être raisonnable : « the point of view of citizen is reasonable because –while exercising public reason- they are primarily concerned with generally acceptable reasons rather than furthering their own comprehensive agenda » (Chambers, 1996 : 61). La raison publique prendra toute sa signification lorsqu'un désaccord surviendra (Solum, 1993 : 743). L'idéal de raison publique sert en effet de critère pour définir ce qui constitue l'intérêt commun d'une société et qui s'applique aux citoyens⁷⁷. Cet idéal émerge donc du débat public lui-même et est dérivé de la culture publique d'une société démocratique (Solum, 1993 : 735).

⁷⁷ Il est important de noter ici que le concept de citoyen chez Rawls est employé de façon particulière en ce qu'il identifie les intérêts de l'individu qui concordent avec ses intérêts en tant que membre d'une société (Rawls, 1995).

2.1 *La différenciation des arguments*

La raison est publique dans trois sens : 1) c'est la raison de citoyens libres et égaux ; 2) son sujet est le bien public des citoyens et porte sur des questions de justice fondamentale : les droits et libertés politiques et ceux relatifs à la justice sociale et économique ; 3) sa nature et son contenu sont publics (Rawls, 1997a : 767). La raison publique s'applique aux questions politiques fondamentales. Elle s'applique par conséquent « dans les forums officiels et également aux législateurs quand ils s'expriment au Parlement ainsi qu'à l'exécutif dans ses actions et ses déclarations publiques » ainsi qu'au pouvoir judiciaire (Rawls, 1995 : 263). Rawls précise que la raison publique est le raisonnement des législateurs, du pouvoir exécutif (par exemple, des présidents) et des juges (en particulier de la Cour suprême). Elle s'applique aussi aux candidats aux élections politiques, aux chefs de partis et aux membres des partis politiques ainsi qu'à d'autres personnes impliquées dans leurs campagnes.

Rawls soutient par ailleurs que le raisonnement des citoyens, lorsque ces derniers s'engagent dans les débats politiques au sein du forum public ainsi que lorsqu'ils se prononcent sur des questions de base de la Constitution et sur des problèmes fondamentaux de la justice, est assujéti aux exigences de la raison publique (Rawls 1995 : 262). Il énonce la logique que ces citoyens –qui ne sont pas des officiers publics– doivent suivre dans leur raisonnement politique : « ...as if they were legislators and ask themselves what statutes, supported by what reasons satisfying the criterion of reciprocity, they would think it most reasonable to enact » (Rawls, 1997a : 769). Les citoyens aspirent ainsi à réaliser l'idéal de raison publique à travers leur comportement politique.

L'idée de raison publique est comprise par certains auteurs, telle que Catherine Audard, comme référant à une opposition entre le privé et le public (ou entre le politique et le non politique) ; ce qui, aux yeux d'Audard, constitue une des caractéristiques principales du libéralisme politique (Audard, 1995 : 15). Selon Audard, l'idée de raison publique exprime un idéal d'impartialité qui oppose l'utilisation de raisons privées aux raisons publiques et en vertu duquel les institutions doivent être publiquement et mutuellement justifiées à tous ses membres (Audard, 1995 : 16).

Pourtant, pour Rawls, l'idée de raison privée n'existe pas : « Les raisons non publiques comprennent les nombreuses raisons de la société civile et appartiennent à ce que j'ai appelé "la culture environnante", par opposition à la culture politique publique. Ces raisons sont sociales et certainement pas privées » (Rawls , 1995 : 268). La raison publique avec ses devoirs de civilité ne s'applique donc pas dans la société civile ou dans la culture environnante ⁷⁸.

Taylor et MacIntyre contestent cette distinction entre raison non publique et publique. Dans leur optique, une justification publique implique toujours un processus historique et sociologique qui ne peut être séparé des raisons « non publiques » et des identités personnelles des citoyens. La raison libérale se révèle selon eux trop abstraite car aucune référence à l'environnement social et historique n'y est faite. Les citoyens

⁷⁸ Rawls distingue de la manière suivante la culture publique de la culture environnante de la société civile : « Cette culture publique comprend les institutions politiques d'un régime constitutionnel et les traditions publiques de leur interprétation (y compris les traditions du pouvoir judiciaire) ainsi que les textes et documents historiques connus de tous. Des doctrines compréhensives de toutes sortes – religieuses, philosophique et morales- appartiennent, par contre, à ce que nous pourrions appeler la « culture environnante » de la société civile. Elles en constituent la culture sociale et non pas politique, la culture de la vie quotidienne, de ses nombreuses associations : Églises et Universités, sociétés savantes et scientifiques, clubs et équipes, pour n'en nommer que quelques-unes. » (Rawls, 1995 : 38)

doivent ainsi laisser leurs différences de côté afin de se voir intégrés à la sphère publique. Taylor souligne la distinction chez Rawls entre l'identité personnelle constituée par les expériences et les convictions morales de l'individu, et l'identité politique, celle du citoyen qui réfère à son appartenance à une communauté politique. Cette séparation entre le privé et le public peut être analysée, tel que le fait Isaiah Berlin, comme un dédoublement de la personnalité : d'un côté, un moi transcendantal posé en instance de contrôle et, de l'autre, un ensemble empirique de désirs et de passions qu'il faut maîtriser et discipliner (Berlin, 1990). En effet, pour Rawls, selon Taylor, l'individu est porteur d'un idéal de vie collective, de coopération sociale, dont il est impossible de se dissocier. Cet idéal aura priorité sur l'identité particulière d'un citoyen dans son comportement politique. Selon Rawls, les valeurs exprimées par une conception politique de la justice doivent se voir accorder la priorité lorsqu'elles entrent en conflit avec d'autres valeurs (Rawls, 1995 : 176, 185, 196, 265).

C'est pourquoi Nagel semble s'opposer à Rawls lorsqu'il déclare que la politique est autant un lieu de conflits que de coopération et qu'on doit chercher des « principes applicables au conflit et acceptables par tous ». Nagel argumente que la légitimité politique -la prétention légitime d'un État à exercer son pouvoir coercitif sur ses membres- ne peut être justifiée que si une intégration adéquate est faite, à travers des moyens institutionnels, des points de vue personnel et impersonnel de chaque individu :

« Un système légitime est un système qui concilie les deux principes universels d'impartialité et de partialité raisonnable, de sorte que nul ne puisse s'objecter que l'on n'accorde pas suffisamment de poids à ses intérêts ou que ce qu'on exige de lui est excessif. » (Nagel, 1994 : 40-41)

Le point de vue personnel, tel qu'il est défini par Nagel, « suppose souvent une forte allégeance à des communautés particulières d'intérêts, d'opinion ou d'identification

affective, plus larges que celles définies par la famille ou l'amitié, mais dépourvues d'une dimension universelle » (Nagel, 1994 : 130). Ce point de vue se révèle incontournable et ne peut être écarté au profit d'un point de vue impersonnel car il représente « ce qui importe pour chaque individu » (Nagel, 1994 : 17).

Nagel souligne aussi qu'il y a des limites à l'exigence d'impartialité et que « les pratiques inspirées par une optique impersonnelle et les objectifs individuels » doivent coexister dans la vie de tous les jours (Nagel 1994 : 25). Tel que l'explique Nagel, chaque personne est déchirée entre deux points de vue : elle considère le monde d'après son point de vue personnel portant sur ses propres capacités particulières, croyances, désirs et engagements et, en même temps, elle a la capacité de considérer le monde à partir d'un point de vue impersonnel qui fait abstraction du particulier, des caractéristiques contingentes de sa propre perspective personnelle.

« Chacun de nous s'attache, avant tout, à ses intérêts, à ses projets et à ses engagements personnels, mais cet engagement se trouve restreint parce que nous intégrons le point de vue de vue impersonnel de deux façons : en premier lieu, par la reconnaissance de l'égale importance objective du sort de tous, en second lieu par la reconnaissance de l'importance particulière accordée par chaque personne à son propre point de vue et au caractère raisonnable d'une certaine partialité naturelle. » (Nagel, 1994 : 40)

L'impersonnel, avance Nagel (1994), a pour effet d'assujettir les désirs et les projets, qui peuvent être formés rationnellement par l'individu, à quelque chose de distinct de son point de vue personnel, et de contrecarrer, dans certains cas, ses intérêts les plus profonds.

La justification publique privilégiée par Rawls dans son élaboration d'une conception de la justice, qui se distingue des motifs auxquels le point de vue particulier

de chaque individu se réfère, illustre certains des effets de la neutralité que nous aspirons à rectifier dans cette thèse. Le point de vue objectif, que l'individu atteindra sous le voile d'ignorance pour procéder au choix des principes de justice, fait abstraction du particulier, des caractéristiques contingentes de la perspective de chaque individu. C'est cette exigence d'impartialité, qui consacre traditionnellement la domination du point de vue impersonnel et objectif sur toute particularité de l'individu, que Nagel a vivement contestée. En effet, Nagel estime, à l'inverse, que seule la réconciliation entre les deux points de vue personnel et impersonnel est susceptible d'assurer un point de vue juste qui servira de base légitime et impartiale à la décision.

*« S'il nous est impossible de concilier, par une théorie morale et un système institutionnel, le souci impartial de tous et l'idée que nous pouvons raisonnablement nous faire d'un mode de vie de chaque individu, nous n'aurons aucun espoir de défendre la validité générale de quelque ordre politique que ce soit. »
(Nagel, 1994 : 6)*

Aussi, la recherche d'un point de vue juste doit-elle nécessairement passer par une prise en compte des motivations et des objectifs personnels des individus, alors que, selon Nagel, la conception classique du libéralisme, telle qu'introduite par John Locke, établit généralement une disjonction entre les valeurs susceptibles de guider la vie d'un individu et les valeurs susceptibles de justifier l'exercice d'un pouvoir politique (Nagel 1994 : 169).

La vision de Nagel contredit ainsi la vision du libéralisme classique lockien de l'État qui refuse toute implication au niveau moral. Le libéralisme de Locke était en effet fondé sur une conception anti-étatiste du droit : dans l'état de nature, les hommes jouissent déjà d'un certain nombre d'avantages, auxquels ils ne sauraient renoncer, et sont soumis à des obligations dont rien ne pourrait les dispenser. L'État aurait donc pour

mission de protéger ces acquis, sans pouvoir y attenter, et les hommes ne se dessaisiraient que du minimum, c'est-à-dire du droit de punir. Le gain qu'apporte aux hommes la naissance de la société politique et du gouvernement, c'est de leur permettre de sauvegarder mutuellement leur vie, leurs libertés et leurs fortunes, c'est-à-dire leur propriété, dont la préservation apparaît comme la finalité du contrat social. Pour Locke, la propriété est absolue et on ne saurait lui fixer de limites ; l'État doit se borner à en assurer le libre exercice. Pour sauvegarder la liberté et la propriété individuelles, Locke n'hésite pas à affaiblir l'autorité de l'État ou du moins à l'enfermer à l'intérieur de limites étroites.

La doctrine de Locke présente la société politique comme un ordre spontané dont les pouvoirs publics n'ont qu'à garantir la non-perturbation. *Le Traité du gouvernement civil* fait une large part à la formation spontanée du droit, antérieure à la conception du corps politique, dont la fonction est de garantir plutôt que de créer le droit. En termes plus concrets, chez Locke, il n'y a pas de vide éthique. Il existe un législateur de l'univers, il veut qu'on lui obéisse de sorte que la destination de l'homme est déterminée par lui. La politique n'introduit pas de nouvelles conditions de moralité mais se limite à un simple mouvement régulateur.

Cette conception classique du libéralisme est désormais difficile à respecter en contexte pluraliste. En effet, les particularités des citoyens prennent de plus en plus d'importance dans l'espace public contemporain et font l'objet de nombreuses revendications, comme nous l'avons exposé dans le chapitre liminaire. Qui plus est, il semble que l'absence de réconciliation entre les deux points de vue –personnel et impersonnel- peut poser des problèmes au niveau de la motivation de l'individu à participer au processus de coopération sociale. En effet, Nagel souligne que les

individus peuvent parfois éprouver un manque de motivation à participer au projet de coopération sociale (« chacun de nous recherche un résultat qui dépend de la coopération de tous, mais il peut arriver que chacun ne soit pas suffisamment motivé pour coopérer ») à moins de bénéficier de l'assurance que les autres collaboreront également (Nagel, 1994 : 30). Dans l'hypothèse où les autres parties consentent à coopérer, cet engagement, là encore, ne peut toutefois représenter une incitation suffisante⁷⁹. Cette argumentation s'attache à montrer les défaillances inhérentes aux motivations impersonnelles d'un agent et les contraintes occasionnées par la prescription d'un point de vue objectif dans la présentation d'arguments au sein de l'espace public. Elle peut être reprise au profit de notre thèse puisqu'elle dégage la nécessité, aux fins de l'adhésion libre des individus aux principes de justice, de leur identification à ces principes dans la mesure où chaque individu doit se reconnaître dans la structure de base de la société dans laquelle il évolue. Pourtant, la justification impartiale ne peut se réduire à faire appel à des convictions personnelles ; le point de vue personnel doit aussi être limité. Il devra l'être en reconnaissant, à tous les individus, l'importance égale de leur sort et la nécessité de la prise en compte du point de vue particulier de tout autre individu au même titre que le sien (Nagel, 1994 : 40).

La thèse de Nagel est intéressante au niveau de l'exigence éthique qui commande non seulement la prise en compte du point de vue personnel par le système politique mais, de plus, sa conciliation avec un point de vue impersonnel, extérieur à chaque individu. Nous souscrivons à l'affirmation de Nagel qui soutient que le point de vue

⁷⁹ « La plupart des choses que nous recherchons sont optionnelles : la valeur qu'elles ont dépend de nos buts, de nos projets et de nos préoccupations individuelles y compris des préoccupations particulières que nous avons à l'égard des autres qui reflètent notre relation avec eux (...) elles n'acquièrent de la valeur qu'en raison de l'intérêt que nous développons pour elles et de la place que cela donne dans notre vie (...) lorsque nous passons au point de vue objectif, nous abandonnons le point de vue à partir duquel nous devons accepter ces valeurs. » (Nagel, 1993 : 201)

personnel doit être pris en considération par tout système politique et que c'est là une exigence éthique (Nagel 1994 : 14). Un système politique légitime, à notre avis, possède incontestablement un devoir d'impartialité à l'égard des individus qu'il dessert, et il s'en acquittera en tentant la réconciliation des deux points de vue, personnel et impersonnel. Cette conciliation écartera les objections qui pourraient être formulées par les individus face à l'insuffisance de leur représentation sur la scène politique ou quant aux contraintes excessives qui leur sont imposées par un régime politique, faisant fi de leurs motivations personnelles (Nagel, 1994 : 40-41).

Toutefois, une mise au point doit être effectuée sur certains des aspects de la position de Nagel. En effet, l'approche de Nagel semble, à cette étape-ci de notre étude, incomplète puisqu'elle s'applique essentiellement à assurer que les individus s'identifient aux principes de justice qui gouvernent la société à l'intérieur de laquelle ils évoluent, tout en limitant leur liberté individuelle par la reconnaissance du même droit à chacun de la prise en compte de son point de vue personnel.

Or, tout en contribuant à nous faire progresser considérablement sur le plan de la critique de la neutralité axiologique, la thèse de Nagel ne réussit pas, toutefois, à mettre de l'avant des critères qui se révèlent pertinents sur le plan éthique dans la sélection des arguments admissibles au sein de l'espace public. En effet, un système politique ne pourra et ne devra pas demeurer neutre envers les diverses conceptions du bien puisque la légitimité même de son ordre politique exige qu'il se prononce sur ces différentes conceptions du bien. Afin de faire preuve d'impartialité, cet ordre politique doit admettre que la légitimité des diverses conceptions du bien soit discutée au sein de l'espace public. Si on reprend la signification de la légitimité exprimée par Seyla Benhabib (1989) -«Conceptions of legitimacy consist of normative arguments,

defending the justice and fairness of a particular set of institutions, relatives and arrangements » (143)- alors celle-ci constitue un concept moral qui définit le cadre régulateur au sein duquel les conflits seront réglés, « un cadre commun de justification possible » (Nagel, 1994 : 36). Qui plus est, nous pensons que la légitimité d'un ordre politique réclame la formulation de jugements moraux portant sur la définition de l'espace de liberté que cet ordre offre aux individus pour garantir leur participation au processus démocratique. La raison publique doit donc contenir des critères non seulement politiques mais éthiques pour l'avalisation des conceptions du bien. Elle peut s'opposer, par exemple, à ce que l'État représente l'idéologie nazie. Une démocratie qui n'interdirait pas de telles pratiques n'en serait pas une.

Le domaine public n'exige pas, à notre avis, la proscription des croyances et des convictions particulières d'un individu. Le bien commun implique que chaque individu puisse exercer sa rationalité et qu'il puisse fixer des buts et prendre les moyens pour les atteindre. Une démocratie qui empêche la prise en compte de ces diverses conceptions du bien ne remplit pas ses promesses. Elle devrait plutôt commander une sélection d'arguments et de raisons qui peuvent se justifier en vertu d'une procédure impartiale. Il ne s'agit plus simplement d'atteindre un équilibre entre ce qui est de l'ordre du personnel et ce qui est de l'ordre du public puisqu'une telle redéfinition de la frontière entre sphère privée et publique est susceptible d'être constamment remise en question. Il s'avère, par conséquent, nécessaire d'apporter une autre dimension à cette dichotomie traditionnelle en tissant des liens entre ce qui est acceptable « d'un point de vue extérieur à celui de chaque individu particulier » et « la pluralité des valeurs et des raisons qui apparaissent à l'intérieur de toutes ces perspectives »⁸⁰.

⁸⁰ Nagel défend cette thèse (1993 : 225-226).

L'argumentation développée par Rawls à propos de l'évacuation des conceptions du bien au sein de l'espace public soulève le problème de la relation entre la moralité et le politique ⁸¹. En effet, il importe, pour Rawls, d'établir une distinction entre un point de vue qui peut être invoqué au sein de l'espace public et celui qui n'est pas recevable sur le plan public. À cet égard, l'exigence d'un individu délivré de toute particularité, afin de participer à la délibération politique, empêche de concevoir l'appartenance culturelle, religieuse ou autre comme fondamentale ⁸².

Sans nous opposer de façon catégorique à certaines limites engendrées par les difficultés de la raison ⁸³ reliées à l'existence de conflits incontournables au sein d'une société démocratique et à l'impossibilité pratique d'atteindre l'unanimité ou un consensus d'une importance quelconque sur des questions de bien substantives, cette question actualisée permet de nous interroger sur l'importance et la place que doivent prendre les convictions personnelles des individus au sein des espaces publics de délibération. Sandel pose bien le problème : pourquoi, dans la délibération sur la justice, les citoyens ne peuvent-ils pas exprimer les convictions morales et politiques ainsi que les jugements moraux qu'ils affirment dans leur vie personnelle et qui les aident à prendre des décisions dans le cadre de celle-ci ? (Sandel, 1994 : 1774)

⁸¹ Lire à ce sujet, Rawls (1995 : 40, 262, 273, 305).

⁸² Une précision doit être apportée ici en ce qui concerne la pensée de Rawls : en effet, ce dernier établit une distinction entre les débats sur les principes de justice fondamentale au sein desquels des arguments tirés de conceptions morales sont exclus et les débats proprement politiques à l'intérieur desquels des arguments reposant sur des convictions morales peuvent être admis (Rawls, 1995 : 261-262).

⁸³ Nous adoptons ici la définition de Catherine Audard dans *Justice et Démocratie* : « Ce sont les difficultés que des êtres raisonnables peuvent rencontrer dans l'exercice de leurs facultés de raisonnement et de jugement alors qu'ils ne font pas intervenir de facteurs extérieurs à la raison, comme les conflits de classe, d'intérêts, la tromperie, etc. » (Rawls 1993 : 359)

S'adressant avant tout aux citoyens, la raison publique comme mode de justification cherche à départager les arguments qui peuvent être présentés dans un débat portant sur le choix des principes constitutifs d'une société démocratique et ceux qui s'en voient écartés puisqu'ils s'adressent à la conscience privée⁸⁴. La finalité de cette justification s'exprime par l'inclusion de tous les individus ainsi que par la possibilité de leur participation active au processus politique. Sur un plan plus concret, cette ambition se traduit par le rejet des justifications qui se fondent sur des conceptions du bien controversées, c'est-à-dire non admises par l'ensemble des citoyens, et qui se voient, dès lors, écartées d'emblée par les fervents défenseurs des valeurs politiques libérales. L'orientation que prennent généralement les justifications consacrées publiquement s'inspire du consensus présent parmi les citoyens et tend à mettre de côté leurs divergences. Ce mode de justification publique manifeste, par cette exigence, une certaine forme de neutralité ; neutralité qui commande la reconnaissance de justifications partagées par des personnes raisonnables.

Sandel nous met en garde contre les dangers d'un renvoi des conflits au domaine privé : le vide moral, typique d'un espace public dont sont écartées les questions morales, peut ouvrir la voie, d'une part, à l'exaltation des passions des parties impliquées dans un conflit et à l'intolérance ou, d'autre part, à la stérilisation de cet espace (Sandel, 1994 : 1794). Ainsi, la scène publique pourrait se voir envahie par des querelles triviales qui traiteraient, par exemple, des comportements des hommes politiques qui n'apparaissent pas conformes à certaines normes sociales. Sandel avance que les groupes comme celui de la « majorité morale » cherche à habiller, à combler l'espace public dénudé, d'un moralisme étroit et souvent intolérant.

⁸⁴ Rawls (1995) précise que la raison publique constitue un idéal.

L'introduction de la raison publique par Rawls, afin de rendre les termes des libertés de base accessibles à tous, est légitime et même recommandable⁸⁵. Toutefois on peut s'interroger sur les motifs pour lesquels l'exercice de la raison publique est confiné au débat de questions politiques fondamentales. La raison publique, en ciblant les seules questions constitutionnelles et de justice de base, se réfère à des valeurs exclusivement politiques. Ce sont de telles valeurs qui détermineront, par exemple, quelles religions doivent être tolérées au sein d'une société démocratique de type libéral.

En outre, Rawls estime qu'il est sage, dans la recherche d'un terrain commun d'entente afin d'élaborer des principes de justice, de mettre de côté les sources potentielles de conflits. Dans la mesure où Rawls prétend assurer une impartialité entre les différentes doctrines morales en évitant de se prononcer à l'égard des enjeux porteurs de conflits moraux, il restreint considérablement la justification sur laquelle repose sa conception de la justice⁸⁶. Dans la formation du consensus par recoupement, Rawls a recours à la méthode de l'évitement qui consiste à la « mise en veilleuse, afin d'en arriver à un accord sur les questions pratiques les plus urgentes, de questions morales et philosophiques litigieuses » (Weinstock, 1993 : 148-149). Cette méthode d'évitement apporte des limites à la raison publique et, à ce titre, elle a fait l'objet de critiques :

“Here, though, Rawls’s conception is simply too weak for democratic deliberation, even for societies with ‘reasonable pluralism’. It is too weak because it has nothing to say about deep disagreements and conflict, except that they should be ‘avoided’ and removed from ‘political deliberation’.”
(Bohman, 1996 : 85)

⁸⁵ Pour Rawls, l'idéal exprimé par le principe de légitimité s'exprime ainsi : « vivre politiquement avec les autres à la lumière de raisons dont on peut raisonnablement espérer que tous y souscriront » (Rawls, 1995 : 293).

⁸⁶ Voir Cohen (1994 : 1521-1522).

À cet effet, Sandel pose la distinction entre deux conceptions de respect mutuel qui régissent les rapports entre les participants lors de la délibération. Dans l'esprit libéral, on respectera les convictions morales et religieuses des citoyens en ne s'immiscant pas dans leur vie privée et en laissant de côté leurs convictions au nom de raisons politiques. Le débat politique sera, par conséquent, mené sans se référer à ces convictions ; admettre des idéaux moraux et religieux dans le débat politique irait à l'encontre du principe libéral de respect mutuel. Cette conception, selon Sandel, restreint considérablement le rôle et l'étendue de la délibération publique : « For the political life it describes leaves little room for the kind of public deliberation necessary to test the plausibility of contending comprehensive moralities- to persuade others of the merits of our moral ideals, to be persuaded by others of the merits of theirs. » (Sandel, 1994 : 1789)

En vertu de la deuxième conception du respect mutuel, qui peut être identifiée comme la conception délibérative, on respectera les convictions morales et religieuses des citoyens en les introduisant dans le débat politique, quelquefois en les défendant ou encore en les contestant. Les citoyens pourront ainsi, en les écoutant, apprendre de celles-ci, particulièrement si ces convictions portent sur des questions politiques importantes. À l'instar de Sandel (1994), nous adhérons à cette conception du respect mutuel même si comme il le souligne : « There is no guarantee that a deliberative mode of respect will lead in any given case to agreement or even to appreciation for the moral and religious convictions of others. » (1765) Toutefois, cette conception offre une raison publique plus tolérante et « more spacious » que celle soutenue par le libéralisme politique.

Lorsqu'il s'agit d'une délibération publique qui aura des conséquences au niveau politique, la démarche libérale, qui privilégie d'écarter les convictions personnelles du débat politique et de ne pas, ainsi, introduire certains sujets auxquels les citoyens tiennent beaucoup, a une portée significative. Les conséquences de ce retrait se retrouveront tant au plan politique, où un point de vue sera banni du débat politique -on peut même aller jusqu'à suggérer que cela brime la liberté d'expression- qu'au plan moral, où cela aura des répercussions directes dans la vie de la personne détentrice de ces convictions : « Although political liberalism upholds the right to freedom of speech, it severely limits the kinds of arguments that are legitimate contributions to political debate, especially debate about constitutional essentials and basic justice. » (Sandel, 1994 : 1789) La liberté d'expression est essentiellement positive et non pas négative ; elle ne doit pas être limitée lors de la présentation d'arguments dans le débat.

De cette exigence posée sur l'ensemble des justifications admises par la raison publique, résulte, à notre avis, un paradoxe non négligeable. Dans la mesure où cette raison commande à la fois un tri parmi les convictions ou les arguments présentés dans les débats publics afin de dégager ceux qui sont neutres et par le fait même accessibles à tous les citoyens, et une puissance de persuasion capable de s'exercer sur leur délibération personnelle, une telle entreprise se révèle rapidement contradictoire. L'individu engagé dans un débat public ne désirera pas nécessairement, contrairement aux interlocuteurs d'un dialogue privé, atteindre un accord raisonnable. Il cherchera plutôt à faire triompher son point de vue sur le plan politique, afin que sa vision des choses soit privilégiée. Aussi, les arguments qu'il présentera sous le couvert de la neutralité dans le débat public seront tirés de sa ligne d'action particulière. La différenciation entre ce qui fait partie de la délibération publique et ce qui est de l'ordre de la délibération personnelle est donc complexe et peut même être utilisée par certains

citoyens pour mettre de l'avant leur position. Les limites de l'idée de raison publique défendue par Rawls semblent être contenues dans cette absence de prise en compte des rapports de force sous-jacents au processus de délibération publique et présents au sein de toute communauté politique

2.2 *Les restrictions inhérentes à la raison publique*

Rawls s'est fait reprocher à maintes reprises par ses détracteurs d'exclure de son idée de raison publique les convictions personnelles des citoyens. Il est apparu, en effet, peu efficace, aux fins d'une argumentation valable tant sur au plan éthique que technique, de chercher le plus possible à dissocier les arguments et les justifications des convictions personnelles des citoyens. Des solutions ont été proposées pour remédier à ce qui a été considéré comme une faiblesse de sa théorie politique. Solum, par exemple, a recommandé l'inclusion dans la raison publique des motifs non publics à condition que les critères suivants soient remplis : 1) la raison non publique doit constituer le fondement d'une raison publique ; elle prévient ainsi l'imposition coercitive d'une raison non publique à des citoyens qui n'y adhèrent pas ; 2) la raison non publique doit offrir une justification supplémentaire suffisante à une politique qui va être mise sur pied. À titre d'exemple, la première condition vient remédier au problème des intégristes chrétiens qui ne peuvent avoir recours à leurs convictions religieuses pour argumenter en faveur de la dignité humaine et de la protection de l'intégrité corporelle. Cette façon de procéder encourage la civilité et la tolérance :

“First, it is possible that the giving of nonpublic reasons (which are not shared) that are the foundations of public reasons (which are shared) will foster a sense of political solidarity and tolerance. If I see that you and I agree about fundamental public values, despite our disagreement about the moral foundations of those values, I may come to see your

fundamental views as reasonable despite my willingness to accept them as true.” (Solum, 1993 : 749)

Rawls a modifié son idée de raison publique dans ses derniers écrits. Il y fait la distinction entre la conception inclusive de la raison publique, à laquelle il adhère, et celle qui est exclusive et qu’il rejette maintenant :

“To this point they would appear to mean that, on fundamental political matters, reasons given explicitly in terms of comprehensive doctrines are never to be introduced into public reason. The public reasons such as a doctrine supports may, of course, be given but not the supporting doctrine itself. Call this understanding of public reason the ‘exclusive view’. But as against this exclusive view, there is another view allowing citizens, in certain situations, to present what they regard as the basis of political values rooted in their comprehensive doctrine, provided they do this in ways that strengthen the ideal of public reason itself. This understanding of public reason we may call this ‘inclusive view’. The question, then, is whether we should understand the ideal of public reason in accordance with the exclusive or inclusive view. The answer turns on which view best encourages citizens to honor the ideal of public reason and secures its social conditions in the longer run in a well-ordered society. Accepting this the inclusive view seems the correct one.” (Rawls, 1997b : 119)

Rawls croit en effet que les doctrines raisonnables peuvent faire partie de la raison publique si les raisons publiques inspirées de la conception politique du raisonnable sont suffisantes pour soutenir la même position que les doctrines compréhensives visent elles-mêmes à défendre (Rawls, 1997b : 135). Désormais, les doctrines compréhensives raisonnables peuvent être introduites dans la raison publique pour appuyer une loi ou une politique publique si des raisons remplissant le critère de réciprocité sont introduites pour soutenir la même loi ou politique publique (Rawls, 1997a).

Rawls continue pourtant à donner la priorité au politique ainsi qu’aux principes de justice au détriment du processus de délibération. Selon Rawls, le contenu de la raison

publique est en effet donné par une panoplie de conceptions politiques raisonnables de la justice ⁸⁷ :

“The content of public reason is given by a political conception of justice. The content has two parts: substantive principles of justice for the basic structure (the political values of justice); and guidelines of inquiry and conceptions of virtue that make public reason possible (the political values of public reason).” (Rawls, 1997b : 123)

L'idéal de raison publique, tel qu'exprimée par Rawls, implique la convergence des intérêts dans le processus délibératif. L'idée du politique contribue à établir une base pour le raisonnement politique que peuvent partager les citoyens en tant qu'êtres libres et égaux.

“This assigns to each person the same basic political position. In giving reasons to all citizens we don't view persons as socially situated or otherwise rooted, that is, as being in this or that social class, or in that property and income group, or as having this or that comprehensive doctrine.” (Rawls, 1997a : 799-800)

L'idée même de légitimité politique est fondée, selon Rawls, sur le critère de réciprocité :

“Our exercise of political power is proper only when we sincerely believe that the reasons we would offer for our political actions –were to state them as government officials– are sufficient, and we also reasonably think that other citizens might also reasonably accept those reasons.” (Rawls, 1997a : 771)

⁸⁷ À ce sujet, Rawls reproche même à certains auteurs la connotation morale particulière qui sous-tend leur conception de la raison publique : « Public reason in political liberalism is purely political, although political values are intrinsically moral, whereas Gutmann and Thompson's account is more general and seems to work from a comprehensive doctrine. » (Rawls, 1997a : 770)

La réciprocité représente ainsi un élément central de l'idée de raison publique de Rawls et vient préciser certaines restrictions en ce qui concerne les arguments qui peuvent être invoqués dans les débats politiques.

“The criterion of reciprocity requires that when those terms are proposed as the most reasonable terms of fair cooperation, those proposing them must also think it at least reasonable for others to accept them, as free and equal citizens, and not as dominated or manipulated, or under pressure of an exterior political or social position.” (Rawls, 1997a : 770)

Le rôle du critère de réciprocité, tel qu'exprimé par la raison publique, définit la nature de la relation politique entre les citoyens dans un régime démocratique constitutionnel comme un lien d'amitié civique (Rawls, 1997a : 771).

Le critère de réciprocité est enfreint, selon Rawls, lorsque les droits et libertés fondamentaux des citoyens sont violés (Rawls, 1997a : 771). À ce sujet, la raison publique libérale avec ses contraintes n'est pas nécessairement garante, en tant que mode de réglementation de l'espace public, du traitement égal des différentes conceptions du bien. Cet espace, afin d'accorder des possibilités égales à chaque conception du bien de se développer et de remplir ainsi ses promesses démocratiques, se doit avant tout d'assurer que chaque citoyen pourra exercer l'ensemble de ses droits et libertés. À titre d'exemple, le citoyen peut éprouver des difficultés à exercer sa liberté d'expression et de religion dans certains cas.

« L'État est positivement responsable des difficultés que rencontre une religion quand il la réprime ou quand il en soutient une autre (...) Il y a notamment des cas où l'action de l'État ne s'attaque pas intentionnellement à une confession particulière mais lui nuit nécessairement, de manière tout à fait prévisible, dans une mesure telle et si directement que l'on doit alors admettre qu'il détient une responsabilité positive et que la légitimité de son action en devient douteuse. » (Nagel, 1994 : 178)

Le respect des convictions de chacun ne peut s'atteindre si, lorsqu'il y a des obstacles à leur expression, la raison publique réglementant le débat public les évacue. Le débat deviendrait ainsi inauthentique. Une des conditions de l'égalité politique des citoyens consiste à faire en sorte que ces derniers jouissent tous de la liberté d'expression et de religion. Mais ces deux libertés, au-delà d'un contenu difficilement définissable, entretiennent des rapports paradoxaux non seulement entre elles, mais également avec les différentes représentations de l'impartialité. En effet, l'impartialité, en contexte de liberté de religion, se présente de façon sensiblement différente puisque l'objet de cette liberté est d'offrir un instrument aux personnes pour qu'elles puissent maintenir leurs différences à l'encontre de la pression sociale qui les incite à se conformer à la conception dominante⁸⁸. Un des dangers sous-jacents au concept de raison publique se manifeste dans l'utilisation qui peut être faite de celle-ci pour dissimuler un ordre du jour favorisant des conceptions du bien particulières. Par exemple, les lois sur la fermeture du dimanche sont-elles justifiables à partir de motifs civils dictant la nécessité d'avoir un jour commun de repos ou ne sont-elles qu'un instrument pour favoriser la communauté chrétienne dominante au sein de certaines communautés politiques ?⁸⁹ Les normes d'égalité et de liberté représentent le test principal d'une raison publique. Une raison non publique enfreindra précisément ce test en excluant, par exemple, certains citoyens du dialogue ou en restreignant le public cible de la discussion (Bohman, 1996 : 26).

⁸⁸ Nous avons vu dans le premier chapitre comment ces biais majoritaires deviennent problématiques lorsqu'un groupe particulier demande à être traité de manière différente. En matière judiciaire, les représentations de l'impartialité varient non seulement en fonction des traditions juridiques et historiques, mais sont également tributaires du point de vue de ceux qui doivent appliquer ce principe.

⁸⁹ Ce problème a été dégagé par Macedo (1995 : 490).

Nous avons vu précédemment que le contenu de la justice politique se trouve restreint puisqu'il ne doit pas être tiré des diverses conceptions morales présentes au sein de la société, mais il doit plutôt être inspiré de la culture politique de la société démocratique au sein de laquelle évoluent les citoyens et, qu'à ce titre, il a forcément un contenu moral. Pourtant, même en insistant sur le rôle du politique, Rawls soutient que les domaines du politique et du non-politique ne doivent pas être perçus comme n'entretenant pas de rapport l'un avec l'autre ; même si chacun est en principe régi par des principes distincts, les principes de justice ont un impact sur la vie privée des individus :

“Even if the basic structure alone is the primary subject of justice, the principles of justice still put essential restrictions on the family and all other associations. The adult members of families and other associations are equal citizens first : that is their basic position. No institution or association in which they are involved can violate their rights as citizens.” (Rawls, 1997a : 791)

Cette intervention dans le domaine non politique de la raison publique est néanmoins astreint à des balises très précises : « Central to the idea of public reason is that it neither criticizes nor attacks any comprehensive doctrine, religious or nonreligious, except insofar as that doctrine is incompatible with the essentials of public reason and a democratic polity. » (Rawls, 1997b)

Aussi, la pléiade de raisons non publiques que l'on retrouve dans la société civile ne peut faire partie de la raison publique : Rawls attire en effet notre attention sur le fait qu'il existe de nombreuses raisons non publiques mais *une seule* raison publique (Rawls, 1995). L'impartialité soutenue par Rawls représente à ce titre un point de vue en vertu duquel les différentes raisons présentées sont jugées conformes ou non à la raison publique. La raison publique apporte de telles restrictions à la délibération que les participants se voient empêchés d'exercer certaines de leurs libertés fondamentales :

ils ne peuvent interpréter librement leurs besoins et leurs intérêts et les introduire dans la sphère publique puisqu'ils sont contraints de les interpréter à la lumière de cette raison publique unique (Chambers, 1996 : 67). Rawls, en introduisant la notion de réciprocité, a toutefois contribué à faire progresser notre réflexion sur un modèle de délibération qui pourrait rendre compte des rapports de pouvoir.

Il semble pourtant que la position de Rawls ne tient pas suffisamment compte du fait qu'il est inévitable que, dans une société pluraliste, plusieurs interprétations de l'impartialité coexistent (Bohman, 1996 : 80)⁹⁰. On ne peut donc prétendre qu'il n'existe qu'une seule raison publique, une seule perspective juste à l'aune de laquelle les besoins des individus ou les normes de justice sociale seront évaluées ; cela pose des contraintes trop fortes sur l'exercice par les citoyens de leurs libertés individuelles.

Nous aborderons dans le prochain chapitre les mécanismes institutionnels qui établissent une raison publique plurielle qui permet aux individus d'exercer leurs libertés démocratiques et qui, tout en étant historiquement située, permet de prendre en compte les rapports de pouvoir sous-jacents au processus de délibération publique et présents au sein de la société.

⁹⁰ De plus, Bohman précise également : « The questioning of this assumption of singularity is in fact the core of many feminist criticisms of notions such as impartiality and the overly unitary forms of universality that they generate [Young and Benhabib]. » (Bohman, 1996 : 80)

CHAPITRE 5 – L'ÉQUILIBRE DU DIALOGUE POLITIQUE : LA DYNAMIQUE DES RAPPORTS MAJORITAIRES/MINORITAIRES DANS L'ESPACE PUBLIC

Dans les chapitres précédents, nous avons analysé les obstacles rencontrés par la démarche libérale dans sa tentative de créer des conditions pour justifier aux citoyens les politiques publiques et les dispositions légales auxquelles ils peuvent tous adhérer. Nous examinerons et mettrons maintenant de l'avant dans ce chapitre quelques conditions qui doivent, à notre avis, être institutionnalisées afin d'équilibrer la dynamique des rapports majoritaires/minoritaires au sein de l'espace public. Nous soutiendrons également que le concept de réciprocité correspond, davantage que celui de neutralité, à la définition de l'impartialité que nous avons déjà commencé à esquisser dans les chapitres précédents.

D'emblée, nous nous distinguerons de la perspective libérale sur deux aspects. Dans un premier temps, nous emploierons le terme dialogue plutôt que discours puisque le dialogue est associé à un échange de raisons entre divers interlocuteurs, alors que le discours est associé à des normes de justification beaucoup plus précises qui le structurent en fonction d'objectifs particuliers. Par exemple, un discours scientifique est encadré par une rigueur qui l'assujettira à des normes de vérité ou encore, le discours légal est soumis à des normes juridiques précises.

Nous avons vu précédemment que les contraintes institutionnelles auxquelles le libéralisme a eu recours pour résoudre les conflits et identifier le bien public se trouvent à exclure de nombreux enjeux, acteurs et formes d'expression du domaine politique. La conception de la démocratie délibérative, qui est une forme d'organisation politique, semble représenter la meilleure voie pour traiter de la question du pluralisme

puisqu'elle définit la sphère publique de manière plus large. Celle-ci n'inclut pas seulement l'État et ses institutions, comme le soutient le libéralisme, mais également plusieurs formes associatives et discursives d'activités qui sont situées dans la société civile. En effet, des auteurs tels que Benhabib (1996) et Cohen (1989, 1994, 1996) considèrent que les institutions de l'État ne constituent qu'un type de forum de délibération. Gutmann et Thompson partagent également cette vision :

*“The forum of deliberation in middle democracy embrace S P
virtually any setting in which citizens come together on a
regular basis to reach collective decisions about public issues
–governmental as well as nongovernmental institutions. They
include not only legislative sessions, court proceedings, and
administrative hearings at all levels of government but also
meetings of grass roots organizations, professional
associations, shareholders meetings, and citizens' committees in
hospitals and other similar institutions.” (Gutmann,
Thompson, 1997 : 12-13)*

Le modèle de la démocratie délibérative privilégie en effet une pluralité de modes d'associations au sein desquels le citoyen peut exprimer son point de vue sur différents enjeux. Ces associations peuvent être volontaires, formées à partir de préoccupations spécifiques ou dues à certains mouvements sociaux. La démocratie délibérative représente à cet égard un pas dans la bonne direction puisqu'elle ne construit pas de frontière stricte entre le domaine public et privé.

Ces divers forums d'implication des citoyens –les associations dont ils font partie- peuvent toutefois poser problèmes puisque, fréquemment créées à partir d'intérêts spécifiques, ces associations s'inspirent ensuite de leur perspective particulière pour se positionner à l'égard des différents enjeux à l'ordre du jour. Ce phénomène peut contribuer à populariser certains enjeux au détriment d'autres ainsi qu'à polariser et à figer davantage les débats ayant lieu dans la société civile. Le recours aux associations

de la société civile, même s'il peut être considéré bénéfique à certains égards puisqu'il rend la délibération plus dynamique, ne semble pas offrir plus facilement une solution aux problèmes dont le pluralisme est à l'origine et que nous avons exposés précédemment dans le chapitre liminaire.

Selon Bohman (1996), les « faits » de la société moderne, plus particulièrement le pluralisme et la complexité de celle-ci, semblent constituer des obstacles *prima facie* à la démocratie délibérative. Le pluralisme est, en effet, la source de conflits et d'opinions divergentes fréquemment irréconciliables, alors que l'étendue et la complexité des sociétés modernes semblent rendre la plupart des processus délibératifs irréalistes ou même vains. Les inégalités sociales constituent également un facteur qui influence la délibération puisqu'elles empêchent tous les citoyens de participer également et de manière efficace au processus public de décision. D'autres faits sociaux viennent rendre plus complexe le processus de délibération : les contraintes systémiques sur l'information, les asymétries au niveau des compétences des citoyens pour participer à la délibération ainsi que leurs différents champs d'expertise (Bohman, 1996 : 13).

À cela s'ajoutent les multiples perspectives des individus et des groupes qui, comme nous l'avons expliqué dans le chapitre premier, varient en fonction de la position sociale qu'ils occupent et du rapport qu'ils entretiennent avec le groupe majoritaire au sein de la société et de la norme que ce dernier incarne. En effet, tel que le précise Young (1997), la perception qu'ont les individus d'eux-mêmes est influencée par plusieurs facteurs, notamment la compréhension de leur position sociale et leur situation par rapport à celles des citoyens qui les entourent ; le portrait qu'ils ont des différentes positions sociales gravitant autour de la leur, la manière dont celles-ci sont définies et la relation qu'elles entretiennent avec leur propre position ; leur point de vue

sur l'histoire de leur société ; leur interprétation de la façon dont la société et les rapports entre les individus opèrent, tout particulièrement la manière dont ces rapports influent sur leur position. Les citoyens, dans leur raisonnement politique, s'inspirent de leurs différentes perspectives sociales : leurs expériences personnelles modèlent fréquemment les arguments et les positions qu'ils défendront dans le débat public.

Pourtant, le fait que les citoyens soient positionnés différemment n'implique pas pour autant qu'ils soient incapables de comprendre la description d'un élément de réalité sociale à partir d'une autre perspective ; cela requiert, néanmoins, davantage de travail pour comprendre l'expression de perspectives sociales différentes de celles qu'ils partagent. C'est dans ce contexte que le dialogue s'avère un instrument essentiel pour la compréhension mutuelle des citoyens.

1. L'aménagement de l'espace public

En démocratie, les deux éléments de médiation institutionnelle sont l'État de droit et la société civile. Le régime constitutionnel implique un ensemble de droits et libertés qui est reconnu aux citoyens, alors que la société civile vient combler et occuper les espaces que l'État laisse vacants. Il est cependant difficile de voir comment les organismes de la société civile peuvent arriver à éviter la compétition entre les divers groupes et associations et créer une unité parmi la diversité présente en son sein, ou encore, comment ils peuvent influencer sur le processus formel de délibération.

La place de plus en plus importante qu'occupe la société civile au sein des diverses théories soulève en effet la question du lien entre les débats ayant lieu au sein

des organismes de la société civile et l'action du gouvernement. Autrement dit, est-ce que les mouvements de la société civile peuvent réellement influencer l'action étatique ? Si oui, quel est le processus le mieux adapté à cette fin ?

En ce qui a trait à l'influence qu'exercent les multiples forums de la société, certaines solutions ont été avancées. Par exemple, Habermas suggère de séparer la délibération publique du processus formel de décisions des institutions publiques. En effet, sa distinction entre la sphère informelle de formation de l'opinion et celle, formelle, de la formation de la volonté au sein des institutions politiques cherche précisément à faire en sorte que l'opinion publique soit en mesure de critiquer et de faire entendre sa voix au chapitre des décisions prises par les institutions formelles (Bohman, 1996 : 153). Dans certains cas, les pratiques délibératives consistent exclusivement dans la formation d'opinions et ne couvrent pas la prise de décisions, alors que dans d'autres, tels les débats au sein des parlements, des décisions contraignantes peuvent être prises. Ce dernier type de débats est donc organisé institutionnellement en conséquence (Bohman, 1996 : 179).

Cette approche situe la raison publique, non pas dans la volonté générale qui émane des corps représentatifs mais dans les structures discursives qui lient les forums publics aux institutions formelles, y compris la législature. Cette vision des choses, dans l'insistance qu'elle met sur la séparation entre les forums formels et les informels et sur l'importance qu'acquièrent les structures discursives, nous semble un peu trop manichéenne. Elle ne nous semble pas particulièrement efficace dans l'instauration de rapports égaux entre majorité et minorité au sein de l'espace public. En effet, ce n'est pas parce que le passage des intérêts des groupes et des associations de la société civile se fait dans les institutions formelles de délibération, que les décisions qui émane-

ront de ces organismes publics seront plus équitables et auront pris en compte les points de vue minoritaires. Les rapports de pouvoir traversent également la société civile et se reflètent souvent dans les relations qu'entretiennent les diverses associations les unes avec les autres ainsi que dans leur positionnement et leur visibilité sur la scène politique.

Nous pensons qu'en se penchant plutôt sur l'examen des conditions qui mènent à la formation d'une majorité et en tentant d'équilibrer, par certaines contraintes, les rapports que les minorités entretiennent avec la norme du groupe majoritaire et son emprise sur la culture publique et sur les institutions, les intérêts des individus et des différents groupes de la société civile seraient mieux représentés dans le processus politique.

Avant de mettre de l'avant les types de contraintes qui devraient, à notre avis, encadrer le dialogue politique, nous nous attarderons tout d'abord à démontrer deux étapes essentielles pour jeter les bases d'un espace public inclusif et équitable à l'endroit des groupes minoritaires ou des individus qui se distinguent, par leurs idées et leurs pratiques, de celles inspirées par la norme du majoritaire, à savoir : premièrement, la nécessité d'identifier des modèles de construction et de reproduction des inégalités entre groupes majoritaires et minoritaires au sein de l'espace public et, deuxièmement, la représentation du pluralisme et la place qui lui est aménagée en son sein.

1.1 L'identification des modèles de construction et de reproduction des inégalités entre groupes majoritaires et minoritaires

Les inégalités sociales contribuent à réduire le degré d'influence des participants à la délibération, notamment pour les citoyens qui se situent dans une position sociale désavantagée ; leur manque de ressources et d'occasions diminue considérablement le

poids de leurs arguments auprès de ceux qui leur sont opposés. À ce chapitre, Bohman relève trois types d'inégalités qui affectent la délibération :

“1) power asymetrics (which affect access to the public sphere);

2) communicative inequalities (which affect the ability to participate and to make effective use of available opportunities to deliberate in the public sphere);

3) and “political poverty”, or the lack of developed public capacities (which makes it less likely that politically impoverished citizens can participate in the public sphere at all).” (Bohman, 1996 : 110)

Le premier type d'inégalité, évoqué par Bohman, (l'asymétrie dans la distribution du pouvoir) constitue le moment fondateur de toute délibération, puisque si le citoyen n'a pas accès à l'espace de discussion, il ne peut y avoir de discussion démocratique. Il réfère donc directement, comme nous le soutiendrons dans la deuxième section, à une des conditions spécifiques de la délibération.

Quant au deuxième type d'inégalités, les inégalités communicationnelles, elles sont représentées, entre autres, par les bagages ou compétences propres à chaque citoyen dans l'expression de son point de vue ; elles réfèrent plutôt au devoir de l'État relatif à la formation civique des individus formant la communauté politique. Elles ne font pas l'objet de cette thèse et seront abordées brièvement en conclusion. Ce type d'inégalités peut aussi avoir pour objet la langue officielle utilisée dans la délibération politique qui peut favoriser un groupe ou une classe particulière de citoyens au détriment d'autres ou encore, le style de discours politique si celui-ci est, par exemple, fondé sur une interprétation de la frontière entre le public et le privé porteuse de discrimination en vertu du genre (Bohman, 1996 : 116).

La troisième forme d'inégalité – la « pauvreté politique » telle que la qualifie Bohman- représente l'incapacité de participer à la délibération publique ; c'est l'incapacité d'un groupe de faire une utilisation efficace des occasions qui se présentent et d'influencer ainsi le processus délibératif en faveur des préoccupations des membres de ce groupe. Un des critères, qui peut contribuer à identifier l'existence d'inégalités relatives à l'incapacité de délibérer d'un individu ou des membres d'un groupe consiste à déterminer si les citoyens ou les groupes de citoyens sont en mesure d'entamer la délibération publique à partir de leurs préoccupations ou s'ils n'arrivent pas à l'orienter sur ces dernières (Bohman, 1996 : 113). Cette « pauvreté politique » fait référence à la distinction entre les occasions formelles de délibérer et la capacité des citoyens de contribuer de manière efficace au processus délibératif, malgré leurs différentes positions sociales et leurs ressources culturelles (Bohman, 1996 : 122). L'implication et l'engagement des tous les citoyens dans le débat public sont essentiels afin que le débat ne soit pas limité à une négociation entre élites, ils doivent être ainsi en mesure d'accéder à la raison publique.

Si, dans la délibération, on ne tient pas compte des préoccupations des minorités ou des objections des individus ou groupes défavorisés, le consensus qui émergera les exclura et ne pourra être perçu comme exprimant un intérêt généralisable (Chambers, 1996 : 198). La délibération adoptera ainsi la perspective du groupe dominant et écartera d'emblée l'ensemble des perspectives de ceux qui s'intéressent au débat mais qui ne sont pas en position de force pour contrôler la délibération. De même, des procédés ou des stratégies d'argumentation peuvent être utilisés par les groupes majoritaires pour renforcer leur position dans le débat public. À titre d'exemple, l'intimidation en matière de discussion est souvent exercée par ceux qui détiennent le pouvoir pour arriver à leurs fins. L'asymétrie de pouvoir entre les intervenants au

dialogue peut ainsi conduire à un accord qui n'aurait pas été conclu dans des conditions justes et égalitaires ; elle réduit du même coup la légitimité du dialogue.

Lorsque les membres des groupes minoritaires ne se reconnaissent pas dans l'issue de la délibération, ou encore se sentent exclus du processus délibératif et ne ressentent aucune prise sur l'ordre du jour politique, leur désir de coopérer et de participer au processus politique risque de diminuer ; à leurs yeux, le processus de délibération n'est plus alors un processus public (Bohman, 1996 : 107).

L'ensemble des inégalités que nous avons décrites sommairement sont construites et reproduites dans les cadres interprétatifs de délibération et dans les institutions au sein desquelles celle-ci a lieu. Il devient, par conséquent, de plus en plus difficile, pour les citoyens issus de groupes minoritaires ou désavantagés, de participer puisqu'ils n'ont pas les moyens ou le pouvoir de modifier les conditions de la délibération. La délibération se transforme alors en un exposé d'arguments issus du ou des groupe(s) majoritaire(s) et la raison publique, sous l'égide du groupe dominant, appuie son interprétation spécifique des enjeux politiques.

Pour que le dialogue politique soit à l'origine d'une raison publique, plurielle et dynamique, il est essentiel, comme l'a d'ailleurs affirmé à maintes reprises Benhabib, d'identifier les structures de pouvoir et l'impact qu'elles ont à la fois sur les conditions dans lesquelles les citoyens délibèrent, sur les institutions qui gèrent la délibération ainsi que sur la détermination des enjeux qui en font l'objet.

1.2 *La représentation du pluralisme*

Dans les chapitres précédents, nous avons vu que plusieurs exigences, stipulées par Rawls ou d'autres penseurs libéraux comme étant essentielles à la construction de la raison publique, se révèlent peu adéquates dans un contexte pluraliste. La nécessité d'un consensus représente un exemple de contrainte qui peut, dans certaines conditions, venir restreindre la délibération. L'idée d'impartialité telle que ces auteurs l'ont définie, c'est-à-dire inspirée par une neutralité qui dissimule une culture particulière, offre le même type de contrainte qui oriente la délibération dans un sens particulier, souvent celui du groupe qui jouit d'une situation privilégiée au sein de la société.

Ces conceptions de la raison publique semblent, en effet, travailler contre le pluralisme inhérent de nos sociétés modernes en avalisant l'idée d'« un seul point de vue public ». La raison publique ne sera pas plurielle si on se réfère à un seul critère du raisonnable dans la délibération ; les agents doivent en arriver à un accord pour différentes raisons publiquement accessibles (Bohman, 1996 : 83). Contrairement à Rawls, nous soutenons que la raison publique doit refléter ce pluralisme. En effet, tel que le souligne Bohman, cette variété possible de raisons doit inclure des objectifs pragmatiques, des considérations de justice et une compréhension des différents contextes culturels (Bohman, 1996 : 44). L'exclusion de ces types de raisons d'une discussion politique pourrait porter atteinte à l'égalité politique des individus.

Les discours plus spécialisés, tels que ceux adoptés par les juges comme le précise Rawls, doivent être réservés aux institutions plus formelles et réglementées. Selon Bohman, en effet,

“In such cases, procedural rules can limit the public use of reason by directing participants to very specific types of

reasons; formal court proceedings, for example, may be guided by strict rules of evidence to protect the rights of the vulnerable. Other attempts to limit political discourse through formal constraints introduce needlessly limiting and highly artificial 'conversational' constraints, including restrictions on the information and topics favored by some recent forms of liberalism." (Bohman, 1996 : 45)

Lorsqu'on tente de trancher entre plusieurs alternatives, l'impartialité s'avère difficile à atteindre. En effet, selon que l'on se situe d'un point de vue différent, la décision « impartiale » pourra varier. Nous avons vu précédemment que prétendre se situer d'un point de vue unique ne peut convenir au contexte moderne de pluralisme. L'impartialité doit se construire à travers un processus délibératif qui est soumis à certaines contraintes normatives.

La multiplicité des points de vue et des arguments permet aux citoyens d'exercer leur liberté de choix ; les citoyens se voient offrir un éventail d'options sur lesquelles ils peuvent s'appuyer pour réaliser leur projet de vie particulier. En outre, l'échange d'arguments qui résulte de la confrontation de la pluralité des points de vue s'avère bénéfique pour le processus délibératif. Le citoyen, lorsque mis en présence d'autres perspectives que la sienne inspirées par une divergence d'intérêts, de culture ou de religion, prend conscience que sa perspective, parce qu'elle est partielle est partielle. Il s'aperçoit alors que son expérience personnelle est à l'origine de certaines idées qui ne sont pas nécessairement partagées par ses concitoyens.

L'idée d'un espace public pluriel où on retrouve de multiples perspectives est inspirée de Hannah Arendt (1983). La notion de public en effet, dans l'esprit d'Arendt, est principalement définie par la pluralité. C'est la multiplicité d'histoires et de perspectives, irréductibles l'une à l'autre, qui constitue le public. Dans cette logique,

une conception de la publicité qui commande aux citoyens de mettre de côté leurs particularités pour en arriver à une conception du bien commun irait à l'encontre de la signification même du « public » en tentant de faire le passage de la multiplicité à l'unique (Young, 1997 : 401). Si l'impartialité semble requérir l'abstraction par l'individu de son point de vue particulier ou de ses intérêts spécifiques, elle ne peut se faire qu'au prix de la réduction de la pluralité de choix, de normes et de valeurs.

La notion d'impartialité sera donc plutôt associée, tel que nous le soutiendrons dans la deuxième section, à certaines conditions encadrant le dialogue politique et, de manière plus particulière, à la réciprocité dont les participants au dialogue doivent faire preuve l'un envers l'autre.

2. Les conditions de publicité du dialogue

Le citoyen dans une société démocratique s'attend à avoir l'occasion de participer à la délibération publique : c'est là la caractéristique principale de la condition de publicité. La publicité du dialogue se réfère non seulement à la façon dont les citoyens vont délibérer ou aux lieux de délibération (par exemple, les forums publics de discussion accessibles à tous les citoyens) mais elle vise aussi le type de raisons invoquées dans le cadre de la délibération ainsi que l'ordre du jour qui y est présenté. Les justifications publiques permettent d'assurer le consentement des citoyens : de telles justifications contribuent en effet à donner une légitimité politique aux décisions qui rend la coopération politique possible à travers les désaccords moraux constants (Gutmann, Thompson, 1997 : 100).

Les interlocuteurs doivent se considérer égaux entre eux et agir de telle sorte. Cette exigence a un impact direct sur le mode de communication entre les interlocuteurs. En effet, les citoyens doivent communiquer de manière à ce que tout autre citoyen-interlocuteur soit en mesure de comprendre les raisons publiques, de les accepter et d'y répondre dans ses propres termes (Bohman, 1996 : 26). La manière de formuler les raisons se révèle, par conséquent, très importante.

Certaines contraintes normatives sur la délibération sont nécessaires puisqu'elles empêchent, par exemple, l'exclusion des espaces de délibération de citoyens porteurs de convictions minoritaires. L'ensemble des contraintes réglementant la délibération démocratique a été défini de manière différente par divers auteurs ; pour certains, les exigences de publicité sont plus fortes que pour d'autres. Dans l'esprit de Bohman, par exemple, les raisons sur lesquelles repose une décision politique sont publiques lorsqu'elles sont suffisamment persuasives pour faire en sorte que chaque citoyen, y compris ceux qui se situent dans l'opposition, continue à coopérer et à délibérer après qu'une décision soit prise. Cette exigence démontre l'utilité d'en arriver à la construction d'une raison publique ; à savoir que les citoyens, même lorsqu'il n'y a pas de consensus, s'accordent suffisamment entre eux pour pouvoir poursuivre la discussion.

L'importance qui est accordée aux motifs sous-jacents à la prise de décision soulève la question de la qualité de la délibération. L'objectif visé par les contraintes encadrant le dialogue devient ainsi l'amélioration de la qualité des raisons sous-jacentes aux décisions publiques tout en maintenant les normes d'égalité (Bohman, 1996 : 6).

Une brève description des contraintes qui, à notre avis, sont essentielles fait l'objet des prochaines sections ⁹¹.

2.1 *Les contraintes fondatrices de la délibération : l'accessibilité à l'espace de délibération et la cohérence démocratique*

Le régime démocratique autorise et accorde également le pouvoir à tous les citoyens de participer à la délibération et à la discussion à propos des décisions qui affectent la vie de leur collectivité. Nous avons vu précédemment que le processus de délibération doit être inclusif car les minorités qui se sentent exclues doivent pouvoir être en mesure d'influencer l'ensemble des raisons qui justifient les décisions. L'expression « espace public » en ce sens implique l'existence de sphères de décision, de discussion et un système commun d'information qui doivent, en principe, être accessibles à tous les citoyens (Bohman, 1996 : 25).

Sur le plan de la cohérence démocratique, la délibération doit être conforme et respecter certains principes essentiels à la vie démocratique. Les démocraties constitutionnelles, comme celle du Canada où différents droits sont reconnus aux citoyens par la Constitution et la *Charte canadienne des droits et libertés*, assurent à cet égard des espaces de délibération assujettis à certaines contraintes normatives. Ainsi, la reconnaissance des libertés d'expression et d'association représente, à ce titre, des conditions permettant une meilleure délibération. Les principes constitutionnels sont les normes que l'État et les citoyens ne doivent pas violer dans l'élaboration de politiques publiques.

⁹¹ Ce qui nous intéresse dans ce chapitre, ce sont les grands principes sur lesquels l'espace public peut être fondé. L'objectif de cette thèse, en effet, est de jeter les bases d'une éthique de l'espace public.

Un des objectifs principaux sous-jacents à une constitution est de limiter le principe majoritaire en stipulant des principes qui sont fondés sur des considérations de nature morale et non procédurale. L'abstraction des principes constitutionnels rend, en effet, plus facile, ont souligné Gutmann et Thompson (1997), leur acceptation par les citoyens puisqu'ils conservent ainsi un espace pour les interpréter. Dans cette logique, pour résoudre des désaccords ou des conflits de nature morale en politique, l'interprétation devient aussi importante que le principe même (Gutmann, Thompson, 1997 : 35).

La délibération en démocratie peut reconnaître les libertés constitutionnelles comme des contraintes susceptibles de limiter la volonté de la majorité. Là encore, faut-il s'entendre sur l'interprétation de ces principes de base, fondateurs de la démocratie, qui sont reconnus constitutionnellement dans la plupart des démocraties libérales. L'interprétation des principes peut elle-même être développée à travers la délibération ; en effet, si cette interprétation pose problème, c'est en délibérant que les citoyens vont arriver à une entente légitime.

2.2 *L'idée de réciprocité*

L'idée de réciprocité a été l'objet de nombreuses interprétations dont nous ferons état dans cette section. Cette notion de réciprocité suppose d'abord que les participants au dialogue peuvent arriver à une compréhension partagée des enjeux discutés. Cette compréhension peut impliquer, au minimum, la compréhension des enjeux qui séparent les interlocuteurs et, au maximum, une compréhension ou une entente partagée par les interlocuteurs (Chambers, 1996 : 100).

Les politiques publiques ne doivent pas seulement être connues de ceux à qui elles s'adressent mais elles doivent aussi leur être compréhensibles : la publicité, selon Bohman (1996), « denotes a kind of general comprehensibility and intelligibility of the form of communication » (38). La délibération incite les citoyens à écouter leurs concitoyens expliquer leur position et à faire un effort pour les comprendre.

La réciprocité ne pose pas de contraintes rigides au dialogue. En effet, elle ne commande pas aux citoyens d'arriver à un accord pour les mêmes raisons ; les citoyens peuvent s'entendre sur une politique et la soutenir pour des motifs distincts. La réciprocité comporte ainsi une dimension d'ouverture aux autres et à leurs idées ; elle n'exige pas l'imposition d'une vision particulière à ceux qui pensent différemment. On entrevoit désormais chez Rawls, tel que nous l'avons souligné dans le chapitre 4, cette ouverture, alors que chez un auteur comme Habermas, par exemple, les citoyens doivent tous être d'accord pour les mêmes raisons ; des raisons différentes ne seraient pas admissibles pour justifier cet accord.

En outre, l'idée du raisonnable chez Rawls réfère à la réciprocité. Ce qui est raisonnable n'est pas le contenu partagé de valeurs politiques mais plutôt la reconnaissance mutuelle des libertés délibératives des autres, les exigences du dialogue et l'ouverture à la révision des croyances d'un individu. Dans les derniers écrits de Rawls, la notion de réciprocité a en effet pris une importance considérable comme principe fondateur de la discussion. Comme Gutmann et Thompson l'ont dégagé :

“His idea of public reason now includes all moral arguments that in due course can be shown to be consistent with reciprocity, even if those arguments express comprehensive moral philosophies rather than distinctively political conceptions of justice.” (Gutmann, Thompson, 1997 : 39)

Certains auteurs posent carrément une distinction entre l'impartialité et la réciprocité ; la réciprocité au plan de la justification signifie, dans ce cas, ce qui est acceptable mutuellement, alors que l'impartialité réfère à ce qui est justifiable de façon universelle (Gutmann et Thompson, 1997 : 53). Dans le même esprit, sur le plan des motifs, le désir de se justifier aux autres constitue une forme de réciprocité alors que l'impartialité sera associée à l'altruisme et réfèrera à des raisons qui ne sont pas uniquement centrées sur celui qui les présentent et qui peuvent donc être acceptables du point de vue des autres citoyens. Au niveau de la forme du processus d'argumentation, la réciprocité suppose aux yeux de Gutmann et Thompson une délibération alors que l'impartialité entraîne plutôt une démonstration. «In the face of disagreement, impartiality tells us to choose the morally correct view and demonstrate its correctness to our fellow citizens, who, if they are rational, should accept it» (Gutmann, Thompson, 1997 : 59).

En fait, Gutmann et Thompson associent l'impartialité à la neutralité et pour eux l'impartialité « demands that reasons be *impersonal*, requiring citizens to suppress or disregard their partial perspectives and individual projects when making policies and laws » (Gutmann, Thompson, 1997 : 54). L'exigence que les raisons soient impartiales empêcherait donc, dans cette optique, que les citoyens expriment leurs points de vue ou leurs perspectives partiales.

Alors que pour d'autres, et nous en sommes, l'impartialité est, dans sa définition, associée à la notion de réciprocité. Dans cet esprit, une justification réciproque implique que l'interlocuteur se mette dans la position de l'autre pour chercher à comprendre sa position. La définition de l'impartialité ne correspond donc pas, dans ce cas, à ce qui est justifiable universellement ou ce qui est dans le meilleur intérêt de tous également mais

elle reprendrait plutôt les termes d'Harbermas pour énoncer qu'elle est définie en se mettant dans la position de l'autre et en essayant de voir la situation à partir de sa perspective à lui (Chambers, 1996 : 100).

La réciprocité implique aussi, à notre avis, une ouverture d'esprit chez les citoyens. Les citoyens, dans leur délibération, se témoigneront ainsi un respect mutuel qui se manifestera par l'acceptation qu'ils sont, l'un et l'autre, en désaccord. Ils démontreront par cette attitude une volonté d'entretenir des rapports constructifs avec les individus avec lesquels ils sont en désaccord. Gutmann et Thompson se réfèrent à la notion de magnanimité civique pour décrire cette reconnaissance du statut moral des positions en conflit (Gutmann, Thompson, 1997 : 82).

La réciprocité joue un rôle essentiel dans la délibération ; elle prépare le terrain à une bonne coopération entre les interlocuteurs. La délibération est, en effet, une activité où la coopération est importante puisque, tel que nous l'avons souligné plus haut, même si le consensus n'est pas atteint, les citoyens peuvent continuer à coopérer et poursuivre, par conséquent, leur discussion. La raison publique et le pont qu'elle crée entre les interlocuteurs favorisent la coopération entre les citoyens. Elle sert à établir des normes pour incarner des pratiques de respect mutuel dans la recherche d'accommodements. Là encore, la raison publique ne requiert pas que les citoyens arrivent à un consensus mais plutôt qu'ils continuent à coopérer au sein du même processus de délibération publique.

La réciprocité constitue donc la capacité d'identifier des termes équitables de coopération sociale : les citoyens doivent rendre leurs raisons ou demandes accessibles

aux autres citoyens⁹². La réciprocité a tout même ses limites. En effet, on ne peut dialoguer avec les individus qui ne démontrent aucune volonté de coopérer.

“When citizens make moral claims in a deliberative democracy, they appeal to reasons or principles that can be shared by fellow citizens who are similarly motivated. The moral reasoning is in this way mutually acceptable. The qualifying phrase ‘similarly motivated’ indicates that a deliberative perspective does not address people who reject the aim of finding fair terms for social cooperation; it cannot reach those who refuse to press their public claims in terms accessible to their fellow citizens. No moral perspective in politics can reach such people, except one that replicates their own comprehensive set of beliefs. And since that perspective would entail rejecting entirely the comprehensive beliefs of their rivals, it would not help reduce, let alone resolve, moral disagreements.” (Gutmann, Thompson, 1997 : 55)

Les citoyens se doivent d’essayer, au cours de la délibération, d’accommoder le plus possible les convictions morales de leurs opposants sans pour autant compromettre leurs propres convictions. On ne peut parler de réciprocité s’il faut que le citoyen adopte un point de vue particulier qui s’oppose au sien pour comprendre la raison de ses concitoyens : « ...any claims fails to respect reciprocity if it imposes a requirement on other citizens to adopt one’s sectarian way of life as a condition of gaining access to the moral understanding that is essential to judging the validity of one’s moral claims » (Gutmann, Thompson, 1997 : 57). À titre d’exemple, les groupes majoritaires qui ont historiquement rejeté la notion de réciprocité ont souvent tenté d’éliminer les personnes issues de groupes minoritaires qui avaient des conceptions morales différentes ou s’opposant à celles défendues par leur groupe. Leurs instruments d’oppression variaient en fonction des circonstances, allant de la censure et de l’intolérance à l’ostracisme.

⁹² Cette définition est largement inspirée de Rawls (1997a).

L'idée de réciprocité donne, à notre avis, une partie de la définition de l'impartialité. Contrairement aux critères de cohérence et d'accessibilité qui représentent des contraintes plus universelles, la réciprocité comporte aussi une partie empirique qui s'incarne dans les pratiques de la délibération. La réciprocité, en se situant ainsi au niveau des pratiques, peut donc tenir compte des rapports de force présents au sein de la société.

3. Les dimensions contextuelles du dialogue

Les dimensions contextuelles viennent s'ajouter aux conditions idéales de l'égalité procédurale puisque ces dernières ignorent les facteurs sociaux qui caractérisent le contexte dans lequel la délibération a lieu. Ces contraintes procédurales opèrent toujours dans un contexte particulier et au sein d'institutions spécifiques qui, nous l'avons démontré précédemment, sont souvent marquées par une culture majoritaire. Parmi les principes qui réglementent la délibération, certains sont inspirés du contexte particulier dans lequel se situe la délibération. Ils peuvent être identifiés et développés à travers le traitement de cas particuliers (Gutmann, Thompson, 1997 : 6).

Les procédures qui encadrent la délibération doivent elles-mêmes être justifiées ; elles le seront, dans la plupart des cas, si elles satisfont aux critères de publicité et aux critères contextuels qui permettent de répondre adéquatement aux questions soulevées par le pluralisme. Les multiples interprétations peuvent ainsi être prises en compte.

3.1 *La dimension interprétative et le contexte sociohistorique*

La construction d'une argumentation est souvent inspirée du contexte particulier dans lequel s'insère l'individu ainsi que de la manière dont lui ou son entourage perçoit sa situation. Les raisons que les parties trouvent persuasives reflètent en effet, la plupart du temps, une partie de leurs expériences personnelles.

Les interlocuteurs au dialogue sont souvent amenés, lors de la délibération, à modifier quelque peu leur position dans les échanges. La délibération contribue aussi à améliorer la qualité épistémique des justifications politiques et du processus décisionnel en l'assujettissant à un large éventail de choix et de positions possibles. C'est donc un phénomène d'enchaînement qui se produit tel que le précise Bohman :

“When deliberation is carried out in an open public forum, the quality of the reasons is likely to improve. In such a forum, public opinion is more likely to be formed on the basis of all relevant perspectives, interests, and information and less likely to exclude legitimate interests, relevant knowledge, or appropriate dissenting opinions. Improving the quality of the reasons employed in political justification will ultimately affect the quality of the outcomes that they produce: reasons will be more public, in the sense that they reflect the broader input of all deliberators who are affected.” (Bohman, 1996 : 27)

La délibération, dans un tel contexte, est nourrie par la compréhension mutuelle qu'ont les citoyens des problèmes et des conflits qui se posent. Elle est dynamique et s'explique par un processus de révision et de réflexion. La délibération devient essentiellement interprétative en ce sens où la justification ne fait pas appel à un critère suprême de validation mais à un type contextuel d'argumentation (Chambers, 1996 : 62).

Les critères contextuels de la délibération, inspirés par le contexte sociohistorique du citoyen, font du dialogue une démarche herméneutique au sein de laquelle les interlocuteurs sont à la recherche d'un sens et d'une signification particulière. Ce processus d'échange d'arguments et de discussion peut insuffler aux citoyens un sentiment de solidarité et de reconnaissance mutuelle. En effet, le dialogue permet aux citoyens d'échanger de l'information et d'articuler eux-mêmes plus clairement leurs préférences quitte à les modifier s'ils jugent pertinent de le faire suite à cet échange.

C'est cette dimension interprétative qui permet, en cas de conflits, de modifier le cadre de discussion puisque chaque partie peut être amenée, au cours de la discussion, à modifier sa position et son interprétation du cadre de discussion commun. Ce changement de position peut parfois permettre au citoyen de reconnaître, dans le cadre interprétatif, les valeurs et les normes morales de son interlocuteur. Chacun des interlocuteurs peut alors s'identifier au cadre délibératif et devient ainsi plus enclin à poursuivre la coopération et la délibération.

3.2 La possibilité de révision et de remise en question de l'ordre établi

Face aux changements sociaux et démographiques qui ont cours dans la société, les procédures démocratiques doivent pouvoir être révisées. Pour s'assurer que certains citoyens ne soient pas en permanence associés à un groupe minoritaire, tel que nous l'avons vu, la possibilité de révision et de remise en question assurent que la majorité prend en compte les points de vue minoritaires, au moins jusqu'à un certain point (Manin, 1987 : 360-361).

Le dialogue doit avoir lieu dans un cadre institutionnel qui peut être révisé ; le dialogue étant un processus interprétatif, autant les structures institutionnelles que les positions et les arguments des citoyens doivent être soumis à la délibération. Les membres des minorités pourront ainsi sentir qu'ils peuvent avoir un impact significatif sur les enjeux qui sont discutés. Les minorités peuvent aussi entrevoir la possibilité de renverser une majorité sur une question précise et le processus d'alternance minorité/majorité sera ainsi respecté. En outre, si les citoyens appartenant au groupe majoritaire savent que leurs décisions peuvent être révisées ou remises en question, ils seront davantage motivés à ce que celles-ci remplissent tous les critères de publicité et d'égalité. Ils réaliseront également que la roue peut tourner et qu'ils peuvent eux-mêmes se retrouver en situation minoritaire (Bohman, 1996 : 102).

La possibilité de révision découle directement du fait que les raisons politiques sous-tendant les normes publiques peuvent être discutées ouvertement. Le *statu quo* n'est pas la meilleure solution dans une société où règne des injustices et des inégalités.

Lorsqu'on parle de raison publique, tel que nous l'avons vu, les raisons doivent être adressées au « public en général », c'est-à-dire qu'elles doivent aussi être adressées aux groupes ou aux individus qui sont victimes de discrimination ou d'exclusion et qui sont, par conséquent, quelquefois désavantagés par les schèmes de délibération. Le succès d'une délibération est souvent mesuré par le fait que les citoyens reconnaissent qu'ils ont contribué et influencé l'issue de la discussion même s'ils sont en désaccord avec elle (Bohman, 1996 : 33). La raison publique doit donc être plurielle, dynamique et historiquement située.

CONCLUSION

Des leçons doivent être tirées à la fois des défenseurs des politiques de la différence et de ceux qui soutiennent la neutralité du processus décisionnel. Nous avons vu précédemment que les politiques de la différence, qui sont liées à l'identité des individus et qui sont, comme le relève Young, comprises comme des politiques identitaires, incitent les citoyens à se tourner vers leur groupe d'appartenance ou vers celui qui assure la meilleure représentation de leurs intérêts au sein de l'espace public. Ce phénomène tend à favoriser les conflits intergroupes (Young, 1997).

À l'inverse, tel que nous l'avons montré, se reposer sur un État supposé neutre pour trancher en cas de conflits et écarter ainsi les différences sociales, économiques et culturelles du mode de résolution de conflits adopté ne représente pas non plus une solution garante du respect de l'égalité et de la liberté des citoyens puisqu'on exclut ainsi des façons légitimes de penser. Une politique libérale de la neutralité aura tendance à favoriser les conceptions majoritaires du bien et semble, par conséquent, venir s'opposer à l'instauration de rapports égalitaires entre majorité et minorité.

De plus, il est essentiel de prendre en considération que cette neutralité est, à notre avis, comme l'est le régime démocratique, toujours enracinée dans une culture particulière, faisant en sorte que les politiques, qui paraissent neutres dans leurs justifications, pourront avoir comme conséquence de favoriser les citoyens qui adhèrent aux convictions qui font partie de l'*ethos* social majoritaire et qui dominent le domaine public d'une société particulière.

Reprenant les propos de Guy Rocher (1998) sur la dimension culturelle de la citoyenneté, si on peut la comprendre d'abord comme « la reconnaissance de l'identité culturelle minoritaire, elle peut aussi signifier [et c'est l'option que nous défendons à travers cette thèse] la participation de minorités à la culture majoritaire, voire à l'identité culturelle majoritaire ». C'est pourquoi, nous soutiendrons que c'est en considérant la différence comme une forme de relation de pouvoir, une asymétrie, telle que nous l'avons définie et plus tard expliquée lors de notre analyse sur la formation des groupes majoritaires et minoritaires, et en se tournant vers une délibération encadrée par des contraintes normatives, telles qu'exposées au dernier chapitre, que l'on peut espérer entendre et prendre en compte, dans la conception des normes publiques, les voix des groupes minoritaires, et arriver à un processus de décision impartial.

Le concept de majorité délibérative que nous avons développé dans le chapitre premier va dans ce sens puisque la formation même de ce type de majorité est soumise à l'examen critique des relations de pouvoir entre les divers groupes présents au sein de la société. La discussion et le processus démocratiques permettent, en effet, d'entendre et de prendre en compte les différentes perspectives sociales et d'interroger ainsi la justice de certaines mesures déjà établies. Dans un contexte pluraliste, un des enjeux importants qui ressort de cette thèse est la façon dont les citoyens exercent leur autonomie politique.

Le processus de délibération à travers lequel les citoyens tentent de persuader leurs concitoyens d'adopter certaines politiques publiques, sur la base de raisons publiques qui émergent dans le cadre de leurs échanges, ouvre la voie à un tel exercice. Pour parvenir à neutraliser les rapports de force et à éviter que la dynamique de la discussion soit contrôlée par le groupe majoritaire, il faut recréer les conditions d'un

dialogue politique au sein duquel la réciprocité est centrale. Fonder la réciprocité comme pivot du dialogue est un pas vers la reconnaissance de la dissymétrie des rapports de pouvoir entre le groupe majoritaire et le(s) groupe(s) minoritaire(s) qui marque l'espace public et vers l'impartialité du processus décisionnel.

Comme nous l'avons souligné, nous nous distinguons de Rawls en ce que la base de justification publique que nous proposons n'est pas inspirée du libéralisme. En effet, la théorie de Rawls présuppose une double identité chez l'individu : une personnelle et une publique. Elle est à l'origine de la difficulté de définir ce qui fait partie de la délibération publique et ce qui fait partie de la délibération personnelle : elle ne semble pas être en mesure de départager les préférences personnelles illégitimes des individus de celles qui sont admissibles au sein de l'espace public puisqu'elle rejette en bloc tout ce qui exprime une quelconque particularité, un intérêt personnel ou une conception du bien. Elle apporte également des restrictions trop grandes sur la tenue des débats publics et elle dissimule une ligne d'action particulière -la conception politique du libéralisme- qui repose en fait sur les préférences de la majorité, laquelle est entendue au sens des rapports de pouvoir, ainsi que nous l'avons définie dans le chapitre premier.

Les contraintes mises de l'avant dans le dernier chapitre sont inspirées des principes fondateurs de la démocratie, la liberté et l'égalité. Même si nous soutenons que le sens doit être construit à travers le processus de délibération, nous sommes d'avis, à l'instar de Taylor (1999), qu'il ne peut y avoir de délibération si celle-ci n'est pas encadrée « par un accord de fond, sur des principes, des buts, des valeurs clés ». Les balises avancées dans le chapitre 5 peuvent toutefois faire l'objet de critiques ; on pourrait leur en opposer d'autres ou les déclarer incomplètes en argumentant qu'elles ne réussissent pas à atteindre entièrement l'objectif visé, à savoir qu'elles ne réussissent

pas à remplir les promesses démocratiques et à contribuer à l'impartialité du processus décisionnel.

Au-delà de ces considérations, un fait est clair : la délibération publique présuppose que le citoyen exerce ses responsabilités démocratiques. Pour ce faire, la contribution de l'État, en plus de s'assurer que les balises nécessaires sont en place pour assurer un dialogue équilibré entre le groupe majoritaire et le minoritaire, tiendra dans l'instauration de programmes de formation du citoyen. Elle devra aussi s'incarner dans la mise sur pied de programmes et de politiques pour que le citoyen prenne non seulement conscience du fait qu'il fait partie d'une collectivité politique, mais qu'il éprouve également un sentiment d'appartenance envers sa communauté politique et qu'il assume ses responsabilités à l'égard de celle-ci.

Certains auteurs, dont Gutmann et Thompson (1997), considèrent que l'État a une grande part de responsabilité en ce qui a trait à la délibération de ses citoyens et qu'il doit faire en sorte que les institutions publiques soient aménagées de manière à offrir des espaces accessibles aux citoyens et propices à leur délibération. Ces auteurs sont également d'avis que les citoyens doivent prendre leur responsabilité à cet égard puisque, même si les institutions sont aménagées à cet effet, si les citoyens ne possèdent pas les compétences ou l'intérêt nécessaire pour délibérer, la qualité de la délibération en souffrira. Rawls insiste également sur cet aspect de la démocratie délibérative : l'éducation de tous les citoyens sur les questions politiques et constitutionnelles (Rawls, 1997a : 773).

Plusieurs compétences sont requises afin que les citoyens soient en mesure de participer efficacement à la délibération publique et au dialogue. Un éventail de

définitions a été offert à travers la littérature sur le sujet. Ces définitions incluent, entre autres, la compréhension, l'imagination, l'évaluation, la faculté de raconter des histoires et l'utilisation de la rhétorique, le respect des opinions ainsi que la capacité de développer une argumentation. Les compétences que l'on retrouve le plus souvent inscrites dans les programmes d'éducation à la citoyenneté sont : une bonne connaissance des institutions démocratiques, la capacité de participer activement à la délibération et des dispositions à vivre dans une société d'égalité comme, par exemple, la tolérance et la tendance à préférer la résolution négociée des conflits.

La délibération n'implique pas uniquement que l'on retrouve chez le citoyen certaines compétences qui lui permettent de prendre part au processus démocratique ; elle contribue aussi à développer certaines de ces compétences chez le citoyen. Par exemple, pour délibérer, le citoyen doit avoir une bonne dose d'autonomie mais on peut également soutenir que la délibération est constitutive de l'autonomie des citoyens, c'est-à-dire qu'elle permet à ceux-ci d'exercer leur autonomie et de prendre en charge leurs responsabilités sociales. Elle permet également au citoyen d'élargir ses connaissances au-delà de ses affaires personnelles.

Pour contrer les inégalités sociales et les préjudices causés par la discrimination au sein de notre société, le normatif n'est pas suffisant ; il faut en effet avoir recours à la solidarité des citoyens et à leur sens de la collectivité pour corriger ces inégalités. Et le citoyen doit être préparé le mieux possible à ce rôle.

BIBLIOGRAPHIE

1. Ouvrages majeurs de référence

Ackerman, B. (1980). *Social Justice in the Liberal State*, New Haven : Yale University Press.

Ackerman, B. (1983). «What is Neutral about Neutrality?», *Ethics*, vol. 93, n° 2, 372-390.

Ackerman, B. (1989). «Why dialogue?», *The Journal of Philosophy*, vol. 86, n° 1, 5-22.

Ackerman, B. (1990). «Neutralities», in R. Douglas (ed.), *Liberalism and the Good*, New York : Routledge, pp. 29-43.

Ackerman, B. (1991). *We the People*, vol. 1, *Foundations*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Ackerman, B. (1994). «Rooted Cosmopolitanism», *Ethics*, vol. 104, n° 3, 516-535.

Arendt, H. (1983). *La condition de l'homme moderne*, (traduction de G. Fradier, préface de P. Ricoeur), Paris : Éditions Calmann-Lévy.

Audard, C. (1994). «Consensus and Democracy. An Anglo-French Conference on John Rawls», *Ratio Juris*, vol. 7, n° 3, 267-271.

Audard, C. (1995). «The Idea of Free Public Reason», *Ratio Juris*, vol. 8, n° 1, 15-29.

Baynes, K. (1992). «Liberal Neutrality, Pluralism and Deliberative Politics», *Praxis International*, vol. 12, n° 1, 50-69.

- Beitz, C. (1989). *Political Equality*, Princeton, NJ : Princeton University Press.
- Benhabib, S. (1989). «Liberal Dialogue versus a Critical Theory of Discursive Legitimation», in N. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge : Harvard University Press, pp. 143-156.
- Benhabib, S. (1992). *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, New York : Routhledge.
- Benhabib, S. (1996). «Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy», in S. Benhabib (ed.), *Democracy and Difference : Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton, NJ : Princeton University Press, pp. 67-94.
- Berlin, I. (1990). «Deux conceptions de la liberté», in J. Carnaud et J. Lahana (traduction), *Éloge de la liberté*, Paris : Calmann-Levy, collection Agora.
- Bohman, J. (1995). «Public Reason and Cultural Pluralism. Political Liberalism and the Problem of Moral Conflict», *Political Theory*, vol. 23, n° 2, 253-279.
- Bohman, J. (1996). *Public Deliberation : Pluralism, Complexity and Democracy*, Cambridge, Mass. : MIT Press.
- Bosset, P. (1989). *La discrimination indirecte dans le domaine-de l'emploi : aspects juridiques*, Cowansville, Québec : Éditions Yvon Blais.
- Buchanan, A.E. (1989). «Assessing the Communitarian Critique of Liberalism», *Ethics*, vol. 99, n° 4, 852-882.
- Chambers, S. (1996). *Reasonable Democracy : Jürgen Habermas and the Politics of Discourse*, Ithaca, NY : Cornell University Press.

Charte canadienne des droits et libertés, 1982, c. 11 (R.U.), L.R.C. (1985), app. II, n° 44.

Charte des droits et libertés de la personne du Québec, L.Q. 1975, c. 6; L.R.Q., c. C-12.

Cohen, J. (1989). «Deliberation and Democratic Legitimacy», in A. Hamlin et P. Pettit (eds.), *The Good Polity. Normative Analysis of the State*, Oxford : B. Blackwell, pp. 17-34.

Cohen, J. (1994). «A more Democratic Liberalism», *Michigan Law Review*, vol. 92, n° 6, 1503-1546.

Cohen, J. (1996). «Procedure and Substance in Deliberative Democracy», in S. Benhabib (éd.), *Democracy and Difference : Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton, NJ : Princeton University Press, pp. 95-119.

D'Agostino, F. (1996). *Public Reason : Making it Up as we go*, New York : Oxford University Press.

Da Silveira, P. (1993). «Quel avenir pour le principe de neutralité», *Lekton, Les défis du pluralisme*, vol. 3, n° 2, 65-104.

Dahl, R. (1989). *Democracy and its Critics*, New Haven : Yale University Press.

Dewey, J. (1988). «The Public and its Problems», in J. Dewey, *The Later Works*, vol. 2, Southern Illinois University Press.

Dworkin, R. (1978). «Liberalism», in S. Hampshire (ed.), *Public and Private Morality*, Cambridge : Cambridge University Press, pp. 113-132.

- Dworkin, R. (1983). «Neutrality, Equality and Liberalism», in D. MacLean et C. Mills (eds.), *Liberalism reconsidered*, New Jersey, Rowman and Allanheld publishers, pp. 1-11.
- Dworkin, R. (1985). *A Matter of Principle*, London : Harvard University Press.
- Dworkin, R. (1990). «Foundations of Liberal Equality», in G. Petersen (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, 11, Salt Lake City : University of Utah Press, pp. 1-119.
- Galston, W.A. (1991). *Liberal Purposes. Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*, Mass : Cambridge University Press.
- Gauchet, M. (1985). *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris : Éditions Gallimard.
- Gauthier, D. (1995). «Public Reason», *Social Philosophy and Policy*, vol. 12, n° 1, 19-42.
- Gérard, P. (1995). *Droit et démocratie. Réflexions sur la légitimité du droit dans une société démocratique*, Bruxelles : Publications des Facultés universitaires Saint-Louis.
- Greenawalt, K. (1988). *Religious Convictions and Political Choice*, New York : Oxford University Press.
- Guillaumin, C. (1972). *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Paris : Éditions Mouton.
- Gutmann, A. (1985). «Communitarian Critics of Liberalism», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, n° 3, 308-322.

- Gutmann, A. (1987). *Democratic Education*, New Jersey: Princeton University Press.
- Gutmann, A. et Thompson, D. (1990). «Moral Conflict and Political Consensus», *Ethics*, vol. 101, n° 1, 64-88.
- Gutmann, A. et Thompson, D. (1997). *Democracy and Disagreement*, Cambridge, Mass. : The Belknap Press of Harvard University Press, [1996].
- Habermas, J. (1994). «Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State», in A. Gutmann (éd.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, (traduction de S.W. Nichol森), New Jersey : Princeton University Press, pp. 107-148.
- Habermas, J. (1997). *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, (traduit de l'allemand par R. Rochlitz et C. Bouchindhomme), Paris : Éditions Gallimard, collection *nrf* essais.
- Habermas, J. et Rawls, J. (1997). *Débat sur la justice politique* (traduit de l'américain (avec le concours de C. Audard) et de l'allemand par R. Rochlitz), Paris : Les Éditions du Cerf, collection Humanités.
- Hampton, J. (1980). «Should Political Philosophy be done without Metaphysics?», *Ethics*, vol. 99, n° 4, 791-814.
- Hampton, J. (1993). «The Moral Commitments of Liberalism», in D. Copp, J. Hampton et J.E. Roemer (éds.), *The Idea of Democracy*, England : Cambridge University Press, pp. 292-313.

- Hobbes, T. (1983). *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, (traduit de l'anglais, annoté et comparé avec le texte latin par F. Tricaud), Paris : Éditions Sirey, [1971].
- Jacobs, L. (1996). «How is a Democratic Politic of Diffrence Possible?», Communication présentée dans le cadre du colloque *Démocratie, pluralisme et citoyenneté*, Montréal, octobre 1996.
- Juteau, D. (1994). «De la fragmentation à l'unité. Vers l'articulation des rapports sociaux», *Cahiers de recherche éthique. L'égalité en question*, vol. 18, 81-108.
- Knott, D. (1989). *Liberalism and the Justice of Neutral Political Concern*, Thesis submitted to the Faculty of Social Studies in fulfilment of the requirement for the degree of Docteur of Philosphiae in Politics, University of Oxford.
- Kymlicka, W. (1995). *Multicultural Citizenship. A liberal Theory of Minority Rights*, Oxford : Clarendon Press.
- Kymlicka, W. (1996). «Démocratie libérale et droits des cultures minoritaires», (traduction par F. Gagnon), in F. Gagnon, M. McAndrew et M. Pagé, *Pluralisme, citoyenneté et éducation*, Montréal : Éditions Harmattan, collection Èthikè, pp. 25-51.
- Larmore, C. (1990). «Political Liberalism», *Political Theory*, vol. 18, n° 3, 339-360.
- Larmore, C. (1992). *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge : Cambridge University Press, [1987].
- Larmore, C. (1993). *Modernité et morale*, Paris : Presses Universitaires de France, collection Philosophie morale.

- Larmore, C. (1994). «Pluralism and Reasonable Disagreement», in E.F. Paul, F.D. Miller, Jr. et J. Paul (éds.), *Cultural Pluralism and Moral Knowledge*, New York : Cambridge University Press, pp. 61-79.
- Levine, M.V. (1997). *La reconquête de Montréal*, Montréal : VLB Éditeur.
- Locke, J. (1992a). *Traité du gouvernement civil* (traduction de D. Mazel), Paris : Garnier-Flammarion, [1984].
- Locke, J. (1992b). *Lettre sur la tolérance (1686)* (trad. par J. Leclerc, précédé de Essai sur la tolérance (1667), de Sur la différence entre pouvoir ecclésiastique et pouvoir civil (1674) et d'une introduction de Jean-Fabien Spitz), Paris : Garnier-Flammarion.
- Loi sur l'instruction publique*, L.R.Q., c I-13.3.
- Macedo, S. (1990). *Liberal Virtues : Citizenship, Virtue and Community*, Oxford : Oxford University Press.
- Macedo, S. (1995). «Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism», *Ethics*, vol. 105, n° 3, 468-496.
- MacIntyre, A. (1988). *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press.
- Manin, B. (1985). «Volonté générale ou délibération ? Esquisse d'une théorie de la délibération politique», *Le débat*, vol. 33, 72-93.
- Manin, B. (1987). «On Legitimacy and Political Deliberation», *Political Theory*, vol. 15, 338-368.

- Mill, J.S. (1987). *De la liberté*, (traduction de L. Lenglet), Paris : Éditions Gallimard.
- Moon, D. (1993). *Constructing Community : Moral Pluralism and Tragic Conflicts*, Princeton, NJ : Princeton University Press.
- Mouffe, C. (1992). «Democratic Citizenship and the Political Community», in C. Mouffe (éd.), *Dimensions of Radical Democracy : Pluralism, Citizenship and Community*, London : Routledge, pp. 225-239.
- Nagel, T. (1979). *Mortal Questions*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Nagel, T. (1987). «Moral Conflict and Political Legitimacy», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 16, n° 3, 215-240.
- Nagel, T. (1993). *Le point de vue de nulle part*, (traduction de l'américain par S. Kronlund), Paris : Éditions de l'Éclat.
- Nagel, T. (1994). *Égalité et partialité*, (traduction de l'américain par C. Beauvillard), Paris : PUF, collection Philosophie morale.
- O'Neill, O. (1986). «The Public Use of Reason», *Political Theory*, vol. 14, n° 4, 523-551.
- O'Neill, S. (1997). *Impartiality in Context. Grounding Justice in a Pluralist World*, Albany : State University of New York Press.
- Perry, M.J. (1992). «The Impossibility of Neutral Politics», in G.L. Anderson et M.A. Kaplan (eds.), *Morality and Religion in Liberal Democratic Societies*, New York : Pergamon House, pp. 41-71.

- Postema, G.J. (1995). «Public Practical Reason: An Archaeology», *Social Philosophy and Policy*, vol. 12, n° 1, 43-86.
- Rawls, J. (1987). *Théorie de la justice*, (traduction de C. Audard), Paris : Éditions du Seuil.
- Rawls, J. (1993). *Justice et démocratie*, (Introduction, présentation et glossaire de C. Audard, traduction de l'anglais par C. Audard, P. De Lara, F. Piron et A. Tchoudnowsky), Paris : Éditions du Seuil, collection La couleur des idées.
- Rawls, J. (1995). *Libéralisme politique*, Paris : Presses Universitaires de France.
- Rawls, J. (1997a). «The Idea of Public Reason Revisited», *The University of Chicago Law Review*, vol. 64, n° 3, 765-807.
- Rawls, J. (1997b). «The Idea of Public Reason (Postscript)», in J. Bohman et W. Rehg (éds.), *Deliberative Democracy. Essay on Reason and Politics*, Cambridge, Mass. : The MIT Press, pp. 93-131/131-141.
- Raz, J. (1986). *The Morality of Freedom*, Oxford : Oxford University Press.
- Raz, J. (1990). «Facing Diversity : the Case of Epistemic Abstinence», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 19, n° 1, 3-46.
- Rocher, G. (1998). «Droits fondamentaux, citoyens minoritaires, citoyens majoritaires», Communication présentée dans le cadre du colloque *Droits fondamentaux et citoyenneté*, Institut international de sociologie juridique d'Onati, Onati, Espagne, 4-5 mai 1998.
- Rousseau, J.J. (1966). *Du contrat social*, Paris : Garnier-Flammarion.

- Sandel, M.J. (1994). «Political Liberalism», *Harvard Law Review*, vol. 107, n° 87, . 1765-1794.
- Shklar, J. (1991). *American Citizenship : the Quest for Inclusion*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Solum, L. B. (1993). «Constructing an Ideal of Public Reason», *San Diego Law Review*, 729-762.
- Solum, L.B. (1994). «Introduction : Situating Political Liberalism», *Chicago-Kent Law Review*, vol. 69, n° 3, 549-588.
- Spinner, J. (1994). *The Boundaries of Citizenship*, Baltimore : The John Hopkins University Press.
- Stein, M. (1982). «Changement dans la perception de soi des Anglo-Québécois», in G. Caldwell et E. Waddell (éds.), *Les anglophones du Québec : de majoritaires à minoritaires*, Québec : Institut québécois de recherche sur la culture, pp. 111-130.
- Stolzenberg, N.M. (1993). «He drew a Circle that shut me out : Assimilation, Indoctrination, and the Paradox of a Liberal Education», *Harvard Law Review*, vol. 106, n° 3, 582-667.
- Tamir, Y. (1995). «Two Concepts of Multiculturalism», *Journal of Philosophy of Education*, vol. 29, n° 2, 161-172.
- Taylor, C. (1985). «The Nature and Scope of Distributive Justice. *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge : Cambridge University Press, pp. 289-317.

- Taylor, C. (1994). «La politique de reconnaissance», in *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, (avec des commentaires de A. Gutmann, S.C. Rockefeller, M. Walzer et S. Wolf, traduit de l'américain par D.A. Canal), Paris : Éditions Aubier, pp. 41-99.
- Taylor, C. (1999). «De la nation culturelle à la nation politique», *Le Devoir*, (Penser la nation québécoise), 20 juin 1999, A3.
- Tocqueville, A. (1840). *De la Démocratie en Amérique*, (tomes 1-2), Paris : Librairie de Charles Gosselin, (3^e édition).
- Waldron, J. (1987). «Theoretical Foundations of Liberalism», *Philosophical Quarterly*, vol. 37, n^o 147, 127-150.
- Walzer, M. (1990). «The Communitarian Critique of Liberalism», *Political Theory*, vol. 18, n^o 1, 6-23.
- Weinstock, D.M. (1993). «Le tournant pluraliste de John Rawls», *Lekton, Les défis du pluralisme*, vol. 3, n^o 2, 135-170.
- Weinstock, D.M. (1998). «La citoyenneté comme réponse au problème du pluralisme des sociétés modernes», in J. Black, P. Glenn, D. Juteau, et D. Weinstock, *Les enjeux de la citoyenneté (Un bilan interdisciplinaire/A Multidisciplinary Approach*, Montréal : Immigration et Métropoles, pp. 73-95.
- Williams, M.S. (1995). «Justice toward Groups. Political not Juridical», *Political Theory*, vol. 23, n^o 1, 67-91.
- Young, I. M. (1987). «Impartiality and the Civic Public : Some Implications of Feminist Critiques of Moral and Political Theory», in S. Benhabib et D. Cornell (éds.), *Feminism as Critique*, Oxford : Polity Press, pp. 56-76.

Young, I. M. (1989). «Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship», *Ethics*, vol. 99, n° 2, 250-274.

Young, I.M. (1990). *Justice and the Politics of Difference*, New Jersey : Princeton University Press.

Young, I.M. (1997). «Difference as a Ressource for Democratic Communication», in J. Bohman et W. Rehg (éds.), *Deliberative Democracy. Essay on Reason and Politics*, Cambridge, Mass. : The MIT Press, pp. 383-406.

2. Littérature secondaire

Audard, C. (1995). «Libéralisme et raison publique», in F. Blais, G. Laforest et D. Lamoureux (éds.), *Libéralismes et nationalismes*, Québec : Les Presses de l'Université Laval, pp. 33-50.

Barry, B. (1995). *Justice as Impartiality*, Oxford : Clarendon Press.

Baynes, K. (1988). «The Liberal/Communitarian Controversy and Communicative Ethics», *Philosophy and Social Criticism, Special Issue Universalism vs. Communitarianism : Contemporary Debates in Ethics*, vol. 14, n° 3-4, 293-313.

Bell, D. (1993). *Communitarianism and its Critics*, Oxford : Oxford University Press.

Benhabib, S. (1996). «The Democratic Moment and the Problem of Difference», in S. Benhabib (éd.), *Democracy and Difference : Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton, NJ : Princeton University Press, pp. 3-18.

- Brower, B. (1994). «The Limits of Public Reason», *The Journal of Philosophy*, vol. XCI, n° 1, 5-26.
- Caney, S. (1991). «Consequentialist Defenses of Liberal Neutrality», *Philosophical Quarterly*, vol. 41, n° 165, 457-477.
- Cohen, J. (1993). «Moral Pluralism and Political Consensus», in D. Copp, J. Hampton et J.E. Roemer (éds.), *The Idea of Democracy*, Cambridge : Cambridge University Press, pp. 270-291.
- Cohen, J. (1994). «Pluralism and Proceduralism», *Chicago-Kent Law Review*, vol. 69, n° 3, 589-618.
- Copp, D., Hampton, J. et Roemer, J.E. (éds.) (1993). *The Idea of Democracy*, Cambridge : Cambridge University Press.
- D'Agostino, F. (1995). «Value Pluralism, Public Justification, and Post-modernism : The Conventional Status of Political Critique», *The Journal of Value Inquiry*, vol. 29, n° 3, 351-366.
- D'Agostino, F. et Gaus, G.F. (1998). *Justificatory Liberalism : An Essay on Epistemology and Political Theory*, Oxford : Oxford University Press.
- Dahl, R. (1982). *Dilemmas of Pluralist Democracy : Autonomy vs Control*, New Haven : Yale University Press.
- Douglas, R.B., Mara, G.M. et Richardson, H.S. (éds.) (1990). *Liberalism and the Good*, New York : Éditions Routledge.

- Dworkin, R. (1981). «What is Equality? Part II – Equality of Resources», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10, n° 4, 283-345.
- Dworkin, R. (1981). «What is Equality?» *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10, n° 4, 283-343.
- Dworkin, R. (1983). «In Defense of Equality», *Social Philosophy and Policy*, vol. 1, n° 1, 24-40.
- Dworkin, R. (1987). «What is Equality? Part III – The Place of Liberty», *Iowa Law Review*, vol. 71, n° 1, 1-54.
- Dworkin, R. (1988). «What is Equality? Part IV – Political Equality», *University of San Francisco Law Review*, vol. 22, n° 1, 1-30.
- Dworkin, R. (1989). «Liberal Community», *California Law Review*, vol. 77, n° 3, 479-504.
- Galeotti, A. (1993). «Citizenship and Equality : the Place for Toleration», *Political Theory*, vol. 21, n° 4, 585-605.
- Galston, W.A. (1995). «Two Concepts of Liberalism», *Ethics, Symposium on Citizenship Democracy and Education*, vol. 105, n° 3, 516-534.
- Garbaum, S.A. (1991). «Why the Liberal State can promote Moral Ideals after All?», *Harvard Law Review*, vol. 104, n° 6, 1350-1371.
- Goodin, R.E. et Reeve, A. (1989). *Liberal Neutrality*, London & New York : Routledge.
- Greenawalt, K. (1995). *Private Consciences and Public Reasons*, New York : Oxford University Press.

- Gutmann, A. (1993). «The Challenge of Multiculturalism in Political Ethics», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 22, n° 3, 171-206.
- Habermas, J. (1974). «On Social Identity», *Telos*, vol. 7, n° 19, 91-103.
- Habermas, J. (1986). *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. (traduction de M.B. De Launay), Paris : Éditions Payot, collection Critique de la politique.
- Habermas, J. (1992). «Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe», *Praxis International*, vol. 12, n° 1, 1-19.
- Habermas, J. (1996). «Three Normative Models of Democracy», in S. Benhabib (éd.), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton, NJ : Princeton University Press, pp. 21-30.
- Habermas, J. (1997). «Popular Sovereignty as Procedure», in J. Bohman et W. Rehg (éds.), *Deliberative Democracy. Essay on Reason and Politics*, Cambridge, Mass. : The MIT Press, pp. 35-65.
- Hartney, M. (1991). «Some Confusions Concerning Collective Rights», *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, vol. 4, n° 2, 293-314.
- Hurka, T. (1992). «Perfectionism», in L.C. Becker (éd.), *Encyclopedia of Ethics*, 2, Chicago/London : St-James Press, pp. 946-949.
- Kingwell, M. (1995). *A Civil Tongue. Justice, Dialogue and the Politics of Pluralism*, The Pennsylvania State University Press.
- Kymlicka, W. (1989). *Liberalism, Community and Culture*, Oxford : Clarendon Press.

- Kymlicka, W. (1989). «Liberal Individualism and Liberal Neutrality», *Ethics*, vol. 99, n° 4, 883-905.
- Kymlicka, W. et Norman, W. (1994). «Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory», *Ethics*, vol. 104, n° 2, 352-381.
- Macedo, S. (1990a). «The Politics of Justification», *Political Theory*, vol. 18, n° 2, 280-304.
- Marshall, T.H. (1965). *Class, Citizenship and Social Development*, New York : Anchor.
- Mason, A. (1990). «Autonomy, Liberalism and State Neutrality», *Philosophical Quarterly*, vol. 40, n° 60, 433-452.
- McCarthy, T. (1994). «Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue», *Ethics*, vol. 105, n° 1, 44-63.
- McClure, K.M. (1990). «Difference, Diversity and the Limits of Toleration», *Political Theory*, vol. 18, n° 3, 361-391.
- Mehta, U.S. (1990). «Liberal Strategies of Exclusion», *Politics and Society*, vol. 18, n° 4, 427-454.
- Miller, D. (1995). «Citizenship and Pluralism», *Political Studies*, vol. 43, n° 3, 432-450.
- Moon, J.D. (1991). «Constrained Discourse and Public Life», *Political Theory*, vol. 19, n° 2, 202-229.
- Nagel, T. (1988). «Conflit moral et légitimité politique», *Archives de philosophie du droit*, vol. 33, 61-76.

- O'Neill, O. (1988). «Ethical Reasoning and Ideological Pluralism», *Ethics*, vol. 98, n° 4, 705-722.
- Perry, M.J. (1989). «Neutral Politics?», *The Review of Politics*, vol. 51, n° 4, 479-509.
- Phillips, A. (1993). *Democracy and Difference*, Philadelphia : Pennsylvania State University Press.
- Pitkin, H. (1981). «Justice: on Relating Public and Private», *Political Theory*, vol. 9, n° 3, 327-352.
- Pourtois, H. (1993). «La démocratie délibérative», *Lekton, Les défis du pluralisme (tome 1)*, vol. 3, n° 2, 105-134.
- Raz, J. (1994). «Multiculturalism: a Liberalism Perspective», *Dissent*, vol. 41, 67-79.
- Rosenblum, N. (éd.) (1989). *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, MA : Harvard.
- Sandel, M.J. (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, MA : Cambridge University Press.
- Sandel, M. (1984). «The Procedural Republic and the Unencumbered Self», *Political Theory*, vol. 12, n° 1, 81-96.
- Sher, G. (1995). «Liberal Neutrality and the Value of Autonomy», *Social Philosophy and Policy*, vol. 12, n° 1, 136-159.
- Sher, G. (1997). *Beyond Neutrality. Perfectionism and Politics*, Cambridge, England : Cambridge University Press.

- Taylor, C. (1989). «Cross-purposes: The Liberal Communitarian Debate», in N.I. Rosenblum (éd.), *Liberalism and the Moral Life*, England : Harvard University Press, pp. 159-182.
- Walker, B. (1995). «John Rawls, Mikhail Bakhtin, and the Praxis of Toleration», *Political Theory*, vol. 23, n° 1, 101-127.
- Walzer, M. (1983). *Sphere of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, New York : Basic Books Inc.
- Walzer, M. (1992). «Comment», in A. Gutmann (éd.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton, NJ : Princeton University Press, pp. 99-103.
- Walzer, M. (1994). «Multiculturalism and Individualism», *Dissent*, vol. 41, 185-191.
- Weinstock, D. (1996). «Natural Law and Public Reason in Kant's Political Philosophy», *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 26, n° 3, 389-411.
- Williams, M. (1994). «Group Inequality and the Public Culture of Justice», in J. Baker (éd.), *Group Rights*, Toronto : University of Toronto Press, pp. 34-65.
- Young, I.M. (1986). «The Ideal of Community and the Politics of Difference», *Social Theory and Practice*, vol. 12, n° 1, 1-26.
- Young, I.M. (1996). «Communication and the other: Beyond Deliberative Democracy», in S. Benhabib (éd.), *Democracy and Difference: Changing Boundaries of the Political*. Princeton, NJ : Princeton University Press, pp. 120-135.