

Déconstruire la démocratie épistémique ? Remarques sur le procéduralisme épistémique d'Estlund

Soumaya Mestiri

Volume 40, Number 2, Fall 2013

Autorité démocratique et contestation

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1023704ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1023704ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (print)

1492-1391 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Mestiri, S. (2013). Déconstruire la démocratie épistémique ? Remarques sur le procéduralisme épistémique d'Estlund. *Philosophiques*, 40(2), 433–455.
<https://doi.org/10.7202/1023704ar>

Article abstract

This paper aims at highlighting the awkwardness of epistemic proceduralism as promoted by the political philosopher David Estlund. We'll try to show to what extent such a hybrid theory — thought to be halfway between the procedural liberalism of Rawls and Habermas, and a more “comprehensive” conception in which the correctness of the outcome does matter — is neither sustainable, nor credible. Our study of Estlund's writings over a thirty years period will allow us to deconstruct the philosopher's main thesis and therefore bring out the idea that what is at stake here is far from being a mere local quarrel.

Déconstruire la démocratie épistémique?

Remarques sur le procéduralisme épistémique d'Estlund

SOUMAYA MESTIRI

Université de Tunis

mestiri.soumaya@yahoo.fr

RÉSUMÉ. — Le présent travail se propose de mettre en lumière le caractère relativement problématique du procéduralisme épistémique de David Estlund. Conçu comme un paradigme alternatif, à mi-chemin entre le libéralisme procédural d'un Rawls ou d'un Habermas et une vision plus substantielle du politique où la « qualité » de la décision compterait tout autant que la procédure dont elle est issue, ce type de positionnement théorique hybride se révèle n'être ni tenable ni, en dernière instance, crédible. L'analyse, sur une période de trente ans, des écrits d'Estlund, permettra de comprendre que les enjeux de la question dépassent de loin le caractère restreint d'une simple querelle de clocher.

ABSTRACT. — This paper aims at highlighting the awkwardness of epistemic proceduralism as promoted by the political philosopher David Estlund. We'll try to show to what extent such a hybrid theory — thought to be halfway between the procedural liberalism of Rawls and Habermas, and a more “comprehensive” conception in which the correctness of the outcome does matter — is neither sustainable, nor credible. Our study of Estlund's writings over a thirty years period will allow us to deconstruct the philosopher's main thesis and therefore bring out the idea that what is at stake here is far from being a mere local quarrel.

Que la démocratie strictement procédurale ait vécu, voilà un point qui fédère l'assentiment de plus d'un théoricien aujourd'hui, et ce, indépendamment des sympathies idéologiques et de la radicalité du diagnostic d'échec avancé par les uns et les autres. De la théorie du choix rationnel en passant par le libéralisme politique rawlsien, l'idée que la bonne décision est purement et simplement celle qui se contente de satisfaire à la procédure donnée dérange ceux qui, de plus en plus, questionnent la vérité mais aussi la valeur des choix démocratiques. En témoigne la volonté d'un certain nombre de philosophes politiques depuis une vingtaine d'années maintenant, *d'amender* la démocratie procédurale en lui injectant la « substance » censée lui faire défaut — sans pour autant l'ancrer dans un terreau « compréhensif ».

Un bel exemple de cette hybridation conceptuelle est sans nul doute le « procéduralisme épistémique » défendu par David Estlund. Selon lui, « les lois produites démocratiquement sont légitimes et font autorité parce qu'elles sont produites suivant une procédure dont la tendance est de produire des décisions correctes¹ ». Le procéduralisme épistémique se différencie

1. David Estlund, *L'autorité de la démocratie: une perspective philosophique*, traduit par Yves Meinard, Paris, Hermann, « L'avocat du diable », 2011, p. 23.

donc du procéduralisme « pur » (ou « procéduralisme équitable ») en ce qu'il ne saurait être indifférent au résultat de la procédure; dans le même temps, cependant, il se démarque des versions fortes de la démocratie épistémique — ce qu'Estlund nomme « théories fondées sur la justesse² » — dans la mesure où il ne s'attache à pas un résultat particulier et déterminé, mais prétend s'intéresser à la mise au jour de la vérité « quelle qu'elle soit³ ». Dans tous les cas, le modèle estlundien pose que « les critères épistémiques sont compatibles, au moins en principe, avec le procéduralisme⁴ ».

Ce qui semblait faire la pertinence et l'intérêt du « procéduralisme épistémique » se révèle toutefois en être le talon d'Achille. Ni proprement politique ni foncièrement substantiel, l'entre-deux conceptuel au sein duquel il est censé évoluer est en réalité difficilement définissable. En travaillant systématiquement à tempérer les velléités compréhensives vers lesquelles tend naturellement la composante épistémique de son modèle, Estlund finit par proposer un « procéduralisme procédural » assez peu convaincant au regard du principe initial d'hybridation conceptuel censé l'animer (I.1).

Ce premier niveau d'analyse, qui correspond peu ou prou à l'Estlund de *L'autorité de la démocratie* (opus majeur conçu, tout à la fois, comme une synthèse et un affinement de tous ses écrits antérieurs), se trouve tout à la fois conforté et dépassé par les toutes dernières productions du philosophe. Nous montrerons, *via* la lecture et l'usage que fait essentiellement le *dernier* Estlund de Rawls (I.2), qu'entre justifications intrinsèques et justifications instrumentales du modèle délibératif le procéduralisme épistémique « continue » certes de faillir au principe d'une hybridation conceptuelle équilibrée, mais en tendant au final à être plus substantiel que ce qui était initialement prévu.

Que les attermoissements conceptuels, toujours possibles sur une production qui s'étale sur plus de vingt ans, finissent par aboutir à des revirements de ce type, voilà qui ne peut que pousser à interroger les fondements mêmes de l'exigence épistémique en démocratie (procédurale): de quoi la démocratie épistémique est-elle donc le nom? Nous montrerons qu'en ce qui concerne les prétentions affichées cette dernière ne fait pas mieux que les modèles qu'elle était censée amender, voire supplanter, en raison, notamment

2. Selon Estlund, l'exemple paradigmatique de ces théories jugées « trop épistémiques » est la théorie rousseauiste de la volonté générale. L'expression « *theories of correctness* » est généralement traduite par « théories de la justesse »; certains osent néanmoins le néologisme « correctitude ». Le terme de « rectitude », qui a l'avantage de préserver la dimension substantielle (épistémique) desdites théories, est également une possibilité.

3. David Estlund, « Making Truth Safe for Democracy », dans David Copp, Jean Hampton et John E. Roemer, dir., *The Idea of Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 79.

4. David Estlund, « Beyond Fairness and Deliberation: The Epistemic Dimension of Democratic Authority », dans James Bohman et William Rehg, dir., *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, Cambridge, MIT Press, 1998, p. 174.

d'un positionnement à contre-courant des enjeux actuels (II.1). Mais cet aboutissement est avant tout l'échec sans cesse recommencé du libéralisme. Après l'échec du « tout politique » à la Rawls, les libéraux changent de stratégie et inversent la tendance en nous faisant croire, en vain, que le libéralisme peut être substantiel sans être dogmatique, selon l'expression d'Estlund lui-même. En ce sens, la démocratie épistémique, dans sa version procédurale du moins, reflète la propension foncière de l'ogre libéral à assimiler les modélisations auxquelles il peut théoriquement prétendre (II.2). Dès lors, l'échec de la démocratie épistémique, énième variation sur le thème de la concession libérale, n'est pas autre chose que la suite logique de la faillite du multiculturalisme libéral, et, plus anecdotiquement, du libéralisme postcolonial.

I.

On a qualifié le procéduralisme épistémique estlundien de « mélange instable d'idées⁵ ». Indépendamment de la perspective critique adoptée, force est de constater que les multiples hésitations qui peuplent la réflexion d'Estlund dans *Democratic Authority* ne peuvent que conforter cette appréciation. À ce titre, une brève reconstruction du procéduralisme épistémique et d'un certain nombre de ses prétentions peut nous aider à y voir plus clair.

La difficulté majeure auquel fait face Estlund est, comme nous y faisons allusion en introduction, de préserver le caractère procédural de sa théorie tout en en revendiquant la portée épistémique. Il s'agit de se poser comme solution de remplacement, tout à la fois au « nihilisme politique » et aux conceptions exagérément épistémiques de la démocratie.

1.1.

L'un des moyens pour réussir à garder l'équilibre théorique est de commencer par jouer sur le niveau d'exigence épistémique. Sur un plan purement principal d'*abord*: c'est ce que fait Estlund lorsqu'il explique que le but du procéduralisme épistémique n'est pas de fournir une « théorie de la bonne décision » dans la mesure où il accepte les « mauvaises » lois: « Le procéduralisme épistémique n'exige pas de la démocratie une bien grande exactitude [...] Le procéduralisme épistémique [...] donne légitimité et autorité aux lois en général, y compris à celles qui sont inadéquates⁶ » (p. 39). Ainsi, contre ceux qui prétendraient que le procéduralisme épistémique s'intéresse un peu trop à la vérité, l'argument de la « modestie épistémique » en fait valoir le

5. On pense notamment à la critique de Thomas Christiano dans « Debate: Estlund on Democratic Authority », *Journal of Political Philosophy*, 2, 2009, p. 238. Farouche défenseur du procéduralisme équitable, Christiano est considéré par Estlund comme l'un des théoriciens les plus convaincants sur le sujet, voir « Beyond... », p. 200, n. 5.

6. Estlund, *L'autorité de la démocratie*, p. 39.

caractère quasi-ascétique : ne suffit-il pas d'une faible probabilité que la décision prise soit la bonne pour valider la construction estlundienne ?

Pour ce qui est de la nature de la vérité requise par le procéduralisme épistémique, *ensuite*. Celui-ci exige une simple conception « minimale » du vrai, un *vademecum* des valeurs basiques partagées par tous. Il y a en effet, explique Estlund, et par définition, des choses justes, d'autres injustes et mauvaises sur lesquelles nous nous entendons tous, quelle que soit notre conception particulière de la vérité. Il est donc possible de défendre une conception générale du vrai sans pour autant dépendre d'une quelconque doctrine compréhensive.

Une fois cela acquis, il devient « bien difficile de nier qu'il puisse y avoir une vérité dans le domaine politique⁷ ». Si tel est le cas, il faut bien songer à en tenir compte d'une manière ou d'une autre. Ce sera à travers le « critère d'acceptabilité générale » :

Contre l'idée que la vérité, en tant que telle, ne doit jouer aucun rôle en théorie politique normative, je vais affirmer qu'un critère d'acceptabilité générale doit être mis en avant en tant que critère vrai, et non pas seulement en tant que critère généralement acceptable⁸.

Le critère d'acceptabilité générale (CAG) pose que, pour qu'une doctrine D soit admissible en tant que fondement (ou « prémisses ») de la justification politique, il est nécessaire qu'elle soit acceptée par l'ensemble des membres du groupe C, et uniquement par eux, étant entendu que C spécifie à chaque fois l'ensemble des individus « qualifiés » ou « raisonnables ». Néanmoins, si l'acceptabilité de tous les membres de C est nécessaire, elle n'est néanmoins pas suffisante au sens où « on laisse ouverte la question de savoir s'il y a d'autres éléments que l'acceptabilité qui conditionnent l'admissibilité [de D]⁹ ».

Comment être sûr néanmoins que CAG s'applique à elle-même, c'est-à-dire qu'elle soit effectivement acceptée par tous les membres d'un groupe C, quel qu'il soit ? Certaines personnes pourraient en effet refuser leur inclusion de droit dans C, mais surtout, récuser l'idée qu'il faille requérir l'acceptation de tous les membres du groupe pour valider l'utilisation de D comme base à la justification d'une décision politique. Dès lors, CAG s'auto-invaliderait purement et simplement.

L'« exigence d'insularité » est censée éviter ce blocage. En faisant que chaque membre de C reconnaisse à tous ses congénères, et uniquement à eux, un « droit de rejet », CAG se prémunit contre le risque d'auto-exclusion. De fait, le seul moyen pour que CAG soit elle-même acceptée par C, c'est-à-dire reconnue comme une doctrine dont le but est de déterminer ce qui peut

7. *Ibid.*, p. 19.

8. *Ibid.*, p. 49.

9. *Ibid.*, p. 103.

compter comme base à la justification politique, est d'octroyer à ses membres la possibilité de rejeter D. De fait, si l'on sait que l'on a la possibilité, reconnue par tous les autres membres du groupe, de rejeter une doctrine particulière, quelle qu'elle soit, alors il n'y a aucune raison, indépendamment de l'usage effectif du droit de rejet en question, de refuser le principe de sa propre inclusion dans C et/ou d'entériner ainsi le principe selon lequel l'acceptabilité de tous les membres est requise pour valider une doctrine quelconque.

CAG étant ainsi théoriquement validée, une difficulté d'un autre ordre apparaît. Dans la mesure où chaque groupe rejette les droits de rejet de l'autre, et réciproquement, cela signifie qu'aucun groupe ne reconnaît à l'autre la possibilité de se constituer en tant que tel — le droit de rejet étant ce qui, en dernière instance, permet de spécifier un C quelconque. L'implication directe de cela est que chaque groupe se considère comme la spécification légitime de C. Il faut donc nécessairement arbitrer entre autant de revendications légitimes qui satisfont toutes les exigences requises en la matière.

Au nom de quoi, en effet, tel groupe insulaire C₁ pourrait-il prétendre avoir le privilège de rejeter les justifications qui ne lui conviennent pas? Tous les groupes étant également admissibles, la seule solution est, explique Estlund, « de faire appel à la vérité¹⁰ ». Il faut, en d'autres termes, reconnaître que l'exigence d'acceptabilité générale qualifiée n'est pas seulement raisonnable, mais vraie. Si elle est vraie, cela implique nécessairement qu'il n'existe qu'une unique spécification de C pour laquelle ladite exigence est effectivement vraie. Estlund clôt sa démonstration en invitant chacun, et particulièrement les tenants du libéralisme politique rawlsien visés au premier chef, à prendre ses responsabilités et à décréter courageusement qu'il y a des « conceptions » qui sont « erronées », plutôt que de louvoyer en ménageant la chèvre et le chou pour éviter les « rancœurs et les divisions¹¹ ».

La manière estlundienne de voir les choses ne laisse pas d'interpeller. De fait, reconnaître la véracité de CAG nous permet simplement de dire qu'il existe une unique spécification de C pour laquelle cette exigence principielle est vraie. Mais elle ne nous dit strictement rien *quant à la manière de déterminer ledit C*, le seul groupe qui, au final, pourra se prévaloir d'un droit de rejet à l'égard des prémisses qui sous-tendent la justification des décisions politiques. L'analyse finit étrangement par ressembler beaucoup plus à un raisonnement par l'absurde destiné à montrer « pourquoi le libéralisme politique devrait admettre la vérité » qu'à une réflexion réellement aboutie sur les tenants et les aboutissants du critère d'acceptabilité générale¹² :

10. *Ibid.*, p. 108.

11. *Ibid.*, p. 109; 108.

12. Pourquoi le problème se pose-t-il en fonction de groupes qui s'affrontent et se définissent par l'exclusion des autres, plutôt qu'en fonction de simples points de vue qualifiés?

nous sommes là en présence d'une véritable aporie, qu'Estlund n'explique jamais vraiment.

1.2

Cette tendance à « fuir la substance », pour reprendre la critique que le philosophe américain lui-même fait aux tenants du procéduralisme pur, se lit à un autre niveau. On sait que tout l'intérêt du procéduralisme épistémique est de fonder l'autorité des décisions politiques non pas simplement sur la procédure dont elles sont issues, mais sur la mise en œuvre des critères indépendants en charge d'en estimer la pertinence. Or le philosophe reste étonnamment silencieux sur la nature de ces critères extra-procéduraux¹³, véritables arlésiennes. « Estlund en suppose systématiquement l'existence mais ne nous explique jamais quelle pourrait être leur nature », par crainte, peut-on penser, que sa théorie soit taxée d'« épistémisme substantiel¹⁴ ». Ce dernier avance avec précaution tant la tâche est malaisée, mais la prudence affichée est telle qu'il finit par se retrouver dans une position d'auto-défense quasi-permanente. Entre ajustements et reformulations, le propos s'enlise

L'explication quasi-psychanalytique qui voudrait y voir la prégnance du fédéralisme américain a tout de même du mal à convaincre. À noter par ailleurs que toute l'architecture du raisonnement d'Estlund, s'agissant de la critique du libéralisme politique rawlsien, repose sur l'idée, à notre connaissance jamais défendue ou postulée par Rawls, que les groupes sont *en concurrence* les uns avec les autres.

13. Le silence d'Estlund n'est pas anodin. Il est révélateur du malaise qu'éprouvent les théoriciens de la démocratie épistémique, dans sa version modérée du moins, à assumer le caractère proprement substantiel de leur approche. On trouve une bonne illustration de cet état de fait dans les propos de José Luis Martí, autre partisan du procéduralisme épistémique, à tout le moins dans son article *The Epistemic Conception of Deliberative Democracy Defended*, dans S. Besson et J. L. Martí (dir.), *Deliberative Democracy and Its Discontent*, Aldershot, Ashgate, 2006, p. 29-30. Celui-ci explique que la démocratie épistémique se fonde sur deux thèses. La première, la « thèse ontologique », pose que la démocratie épistémique, dans sa quête de la bonne décision, se fonde sur l'utilisation d'un critère « partiellement indépendant » tout à la fois, de la procédure qui conduit à ladite décision et des préférences et autres croyances des participants au processus décisionnel. Ce critère est considéré comme potentiellement *connaissable*. Reste à savoir comment. C'est là qu'intervient la « thèse épistémologique » qui affirme que la délibération démocratique est la méthode idoine pour prendre des décisions politiques légitimes. Mais, fait curieux, il n'est alors plus question du critère extra-procédural à l'aune duquel sont évaluées les décisions prises au cours du processus délibératif, alors même que nous cherchions, rappelons-le, le moyen d'en déterminer la teneur. Tout cela est d'autant plus curieux que Martí clôt son exposé en expliquant que la « condition délibérative » est l'apanage de ceux qui promeuvent une conception épistémique de la démocratie alors que l'on sait que c'est la question du critère non procédural qui fait, précisément, la spécificité mais aussi la valeur ajoutée du procéduralisme épistémique.

14. Antonio Palumbo, *La democrazia deliberativa dalla svolta epistemica all'inversione democratica*, in *La politica fra verità e immaginazione*, A. Ferrara (dir.), Milan, Mimesis, 2011, p. 103. Nous utilisons ici l'expression « épistémisme substantiel » en référence et par opposition à la « théorie épistémique formelle », autre nom donné par Estlund à son procéduralisme épistémique.

quelque peu, ce qui n'est pas sans incidence sur l'économie générale de l'argumentation :

L'exigence d'acceptabilité générale est, bien évidemment, une exigence morale de plein droit. Si l'on se conforme à elle, les critères qui s'appliquent à l'évaluation des décisions politiques ne s'appliquent pas comme des vérités morales mais comme des critères généralement acceptables. J'en parlerai comme des critères normatifs pour éviter de paraître suggérer qu'ils sont applicables en tant que vérités morales. Pour autant, la normativité qui caractérise ces critères est très certainement de type moral plutôt que de tout autre type de normativité¹⁵.

Résumons-nous : le procéduralisme épistémique fait une certaine place à la vérité. Cette vérité n'est pas simplement procédurale. Elle est substantielle dans la mesure où il faut bien un critère indépendant pour juger de la justesse des décisions politiques. On aurait tort, néanmoins, de considérer que ledit critère tire sa valeur opératoire de son caractère substantiel : « Ce n'est pas à leur vérité que les critères substantiels de validité au regard desquels les décisions politiques sont jugées doivent ce statut, mais plutôt au fait qu'ils sont, dans un certain sens, généralement acceptables¹⁶. » Chacun peut adhérer à une prémisse ou un critère parce qu'il les considère comme vrais, mais ce n'est certainement pas en raison de leur véracité qu'ils seront, en dernière instance, publiquement validés.

Dit autrement : les critères qui ont passé l'exigence d'acceptabilité générale sont, de par le fait, acceptables. En ce sens très précis, ce sont des raisons morales qui, de par le fait, *obligent* en ce qu'elles exigent légitimement d'être, d'une manière ou d'une autre, prises en considération. La moralité ainsi entendue n'a aucun caractère compréhensif. Il ne s'agit pas, à proprement parler, de vérités morales érigées en critères d'évaluation qui, ayant passé avec succès le test de l'acceptabilité générale, fonctionneraient comme des commandements ou des prescriptions, mais de principes normatifs non compréhensifs (ne disant rien de la nature de la vérité) qui permettent d'estimer les décisions aux différents stades de la justification politique.

Se dégage nettement l'impression, à ce niveau, que l'idéal de vérité joue ici le simple rôle d'alibi : il est là pour valider l'exigence épistémique mais n'a, en dernière instance, aucune « prérogative théorique ». C'est très exactement ce qu'Estlund affirme lorsqu'il entreprend de résumer son approche : « Dans tout ce raisonnement, la vérité est largement exclue de la justification politique, sans qu'il soit besoin pour cela de nier qu'elle existe¹⁷. »

15. Estlund, *L'autorité de la démocratie*, p. 51.

16. *Ibid.*, p. 50.

17. *Ibid.*, p. 77.

Pris entre deux extrêmes, le procéduralisme épistémique, élaboré par le philosophe américain sur une vingtaine d'années, semble avoir de réelles difficultés à se positionner. Entre une tendance avérée à la substantialité, contrainte en dernière instance, et faute de mieux, par une aporie sur la question du fondement même de l'exigence d'insularité, et une propension non moins évidente à réviser ses prétentions épistémiques à la baisse pour éviter de pécher par excès de substantialité, « l'approche épistémique formelle » défendue par Estlund a du mal à convaincre. Les tout derniers écrits du philosophe rétabliront-ils l'équilibre tant recherché ?

1.3

Après avoir commencé par montrer, dès 1993, que l'approche constructiviste ne signifiait pas nécessairement un refus principal du vrai (et du faux) au profit du consensuel, après s'être employé à montrer, cinq ans plus tard, que le critère d'acceptabilité qui fonde le raisonnable de Rawls est normativement insuffisant¹⁸, Estlund s'est résolument engagé, très récemment, à repenser à nouveaux frais la question de la légitimité politique dans le libéralisme rawlsien¹⁹. Une telle refonte va l'amener à préciser sa propre position dans la configuration libérale.

Son point de départ est donc, rappelons-le, le suivant : le principe de légitimité rawlsien pose que seules les doctrines qui fédèrent l'assentiment des citoyens raisonnables peuvent prétendre faire partie de la raison publique. Or si un tel principe n'était pas (également) *vrai*, le fait que les citoyens raisonnables rejettent un certain nombre de doctrines au motif qu'elles ne peuvent constituer une base à la justification politique *ne suffirait pas* à rendre ces doctrines proprement inadmissibles. Dit autrement : le principe de légitimité *doit* lui-même être posé comme *vrai* « avant et indépendamment de l'accord raisonnable²⁰ ». Cela montre bien, conclut le philosophe, que le libéralisme politique rawlsien est contraint d'affirmer qu'il se fonde sur le vrai, et pas simplement sur le raisonnable.

Si le libéralisme politique de Rawls se trouve en réalité soutenu par une exigence de vérité, l'idée d'une séparation tranchée entre politique d'un côté et compréhensif de l'autre perd sérieusement de sa pertinence. Il faut assumer l'idée que le libéralisme politique est peu ou prou compréhensif. De fait, Estlund penche pour une appréhension des choses en termes de degrés : des libéralismes *plus* ou *moins* politiques, *plus* ou *moins* compréhensifs. C'est précisément dans ce cadre qu'il entreprend de se positionner lui-même,

18. Essentiellement dans « The Insularity of the Reasonable: Why Political Liberalism Must Admit the Truth », *Ethics*, 108, 2, janv. 1998.

19. Estlund, « Making Truth Safe for Democracy ». p. 79-80.

20. David Estlund, « The Truth in Political Liberalism », dans *Truth and Democratic Politics*, Andrew Norris et Jeremy Elkins (dir.), Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2012, p. 256.

donnant ainsi à voir plus précisément où se situe, normativement parlant, le procéduralisme épistémique qu'il défend.

Dans la mesure où il a toujours explicitement revendiqué l'héritage rawlsien malgré les nombreuses critiques formulées à son encontre, Estlund opte pour une dénomination qui incarne cette filiation théorique: on parlera donc désormais de « libéralisme politique épistémique » au lieu de « procéduralisme épistémique ». Mais très curieusement, la fidélité à Rawls s'arrête là: plus question en effet, dans les écrits très récents d'Estlund, de proposer une quelconque variation hybride équilibrée entre procédure et substantialité.

C'est ainsi que le philosophe entreprend de mettre au point une typologie des diverses approches ou variantes du libéralisme conçue comme un « continuum spécifiant l'importance de l'usage de la vérité dans la justification politique ». Il distingue ainsi six types de libéralisme à caractère plus ou moins compréhensif. Le libéralisme « sceptique » qui, naturellement, nie l'existence de toute vérité politique, le libéralisme prôné par Rawls, qui pose que la justification politique peut se faire sans recourir à l'idée même de vérité; viennent ensuite la version proposée par Charles Larmore, jugée plus « compréhensive » en ce qu'elle fonde (exclusivement) le principe de légitimité sur le vrai, puis l'approche de Joshua Cohen qui élargit le champ d'application de la vérité au discours politique lui-même. La cinquième « place » revient au libéralisme politique épistémique » d'Estlund qu'il définit comme ne réservant pas la référence au vrai à un domaine précis (*real truth throughout*), contrairement aux deux variantes précédentes, tout en insistant sur la « vérité du principe de légitimité qui fait porter le poids de la justification sur le raisonnable plutôt que sur le vrai ». Enfin, comme on pouvait s'y attendre, c'est le libéralisme compréhensif qui clôt cette typologie dans la mesure où il ne pose « aucune limite au [contenu] de la raison publique²¹ ».

Cette typologie appelle un certain nombre de remarques. On notera, *d'abord*, que le « libéralisme politique épistémique » se place juste avant le libéralisme dit (absolument) compréhensif, tandis que le libéralisme politique de Rawls, dont Estlund est supposé partager les principes fondamentaux, vient en deuxième position. Une telle hiérarchisation ne peut que nous amener à nous interroger sur la part proprement politique dans la variante estlundienne: que reste-t-il de procédural dans le procéduralisme épistémique? Question d'autant plus rhétorique quand on voit comment Estlund se démarque de Cohen lorsque celui-ci propose une conception hybride qui tente de reconstruire Rawls en préservant le caractère politique de sa théorie: il ne peut y avoir de « solution intermédiaire de cette sorte²² », explique-t-il, discréditant ainsi le principe d'un libéralisme qui demeure, selon lui, pas

21. *Ibid.*, p. 334-335, note 20.

22. *Ibid.*, p. 262.

assez radical, trop frileux — (encore) « trop » fidèle, peut-on penser, à la théorie-mère²³.

Il est significatif de voir, *par ailleurs*, toujours dans cette même perspective, que l'idée d'une conception minimale de la vérité n'intéresse plus Estlund. Si, en 1998, le philosophe définissait de manière pour le moins prudente la « vérité du raisonnable » comme « au moins approximativement vraie, à tout le moins dans un sens minimal²⁴ » pour justifier sa propre conception d'un libéralisme certes épistémique mais néanmoins foncièrement politique, ce genre de précautions rhétoriques disparaît assez brutalement dans ses tout derniers écrits. Comparons donc ce qu'écrivait Estlund en 2008 dans *Democratic Authority* avec les propos qu'il a pu tenir en 2012. Souvenons-nous :

Mais quand je parle ici de vérité morale, je veux seulement avancer l'assertion minimale suivante : si la discrimination sexuelle est injuste, alors il est *vrai* que la discrimination sexuelle est injuste. Bien peu de lecteurs pensent qu'il n'y a absolument rien de juste, injuste, vrai, faux, et ainsi de suite, et ils acceptent donc l'idée qu'il y existe des vérités morales tel que je l'entends²⁵.

Et, un peu plus loin :

D'autres vont s'inquiéter de savoir qui sont les porteurs des conceptions de la vérité dont nous parlons. Mais nous ne parlons pas, initialement, d'une conception particulière de la vérité, mais de la vérité (quoi qu'elle puisse être). Nous supposons que certaines choses sont injustes, d'autres vraies, d'autres vicieuses, et ainsi de suite, indépendamment de ce qu'on pense d'elles. Nous disons alors que certaines personnes ont des positions erronées à ce sujet, et d'autres personnes moins. Jusqu'à ici, nous ne soutenons aucune *conception* particulière de la vérité. Nous n'avons jamais dit quelles choses sont vraies sur ces questions, ou qui a plus de connaissances que les autres²⁶.

23. À noter qu'Estlund a toujours pris ses distances vis-à-vis du libéralisme de Cohen (mais aussi d'Habermas et de Waldron), jugé pas assez substantiel alors même que la plausibilité de sa théorie exige de faire appel à des critères extra-procéduraux. Mais ce qui étonne ici, c'est l'*ampleur* avec laquelle il s'en démarque, ce qui finit par le rendre plus proche d'un philosophe politique « classique » comme Larmore que d'un authentique défenseur de l'approche délibérative dont il se réclame malgré toutes les réserves qu'il peut émettre à l'égard de sa version la plus « radicale » (*deep deliberative democracy*). Voir Estlund, « Democratic Theory » dans Smith and Jackson (dir.), *Oxford Handbook for Contemporary Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2006 (le chapitre 5 de *L'autorité de la démocratie* constitue une version substantiellement révisée de cette contribution).

24. Voir Estlund, « The Insularity of the Reasonable: Why Political Liberalism Must admit the Truth » et plus spécifiquement dans la section dévolue à l'explicitation de la différence entre sa propre position et celle de Joseph Raz, relativement à la réalité du libéralisme politique rawlsien, p. 275.

25. Estlund, *L'autorité de la démocratie*, p. 18.

26. *Ibid.*, p. 18-19.

Quelques années plus tard donc, toujours dans « The Truth in Political Liberalism », le changement est pour le moins perceptible. La critique du constructivisme politique²⁷ est l'occasion, pour Estlund, de se démarquer d'un certain juridisme selon lequel ce qui nous oblige a été, d'une manière ou d'une autre, voulu et validé par nos soins. Il commence ainsi par expliquer qu'il est impératif de reconnaître le fait que certaines choses, quoique nous concernant au premier chef, sont totalement indépendantes des décisions que nous pouvons prendre. Telle est l'idée de démocratie: « Ce n'est pas à nous d'affirmer dans quelle mesure les principes démocratiques sont vrais; s'ils sont vrais, ils le sont que nous les croyions tels ou non, et indépendamment de nos décisions²⁸. » Il y a donc, en d'autres termes, des vérités qui nous obligent sans pour autant que nous y ayons souscrit préalablement. Force est de constater, dès lors, que le caractère procédural du procéduralisme épistémique se réduit comme peau de chagrin au profit d'un épistémisme qui, de par le fait, n'a plus grand-chose de « formel ».

On voit bien, par ailleurs, en quoi cette prise de position — foncièrement différente des développements sur la vanité du constructivisme politique, ses situations idéales de parole et autres expériences de pensée qu'on peut lire dans *Democratic Authority* — peut avoir des implications sur la manière dont Estlund envisage à présent le libéralisme rawlsien. Le philosophe ne se contente plus d'affirmer, au demeurant à bon droit, que le libéralisme politique de Rawls ne se préoccupe pas de la « vérité de la justice »; il stigmatise à présent, et de manière radicale, le caractère foncièrement « bancal » du raisonnable rawlsien, dans une veine plus platonicienne que proprement analytique. Parce qu'elle se fonde sur des principes qui ont été jugés raisonnables c'est-à-dire non vrais, la société bien ordonnée que Rawls appelle de ses vœux « ne peut être considérée comme juste ». Elle ne peut dès lors, et au mieux, qu'être « conforme à un ersatz de conception de la justice », conçu pour fédérer l'assentiment des points de vue raisonnables²⁹.

La conclusion est dès lors sans appel: c'est ainsi qu'on apprend que le libéralisme politique épistémique proposé par Estlund ne fera « aucune place à une *quelconque* conception politique de la justice ». Tout au contraire, dans cette version « néo-rawlsienne » d'un genre nouveau, « la justice sera la justice, et la vérité sera la vérité³⁰ ». Cette dernière phrase clôt, de manière pour le moins dramatique, la réflexion du philosophe, tout en laissant le lecteur en proie à un sentiment de perplexité certain: en quoi ce libéralisme politique épistémique demeure-t-il encore « profondément rawlsien » ?

27. Nous y reviendrons plus longuement dans le second moment de ce travail.

28. Estlund, *The Truth in Political Liberalism*, p. 252.

29. *Ibid.*, p. 254.

30. *Ibid.*, p. 332.

II.

Quels sont donc les enseignements que l'on peut tirer de tout ce qui précède? Il semble qu'il y ait, en l'occurrence, deux niveaux d'interprétations. Soit les vérités suivantes:

- 1). Le libéralisme politique ne peut pas être *absolument* politique: c'est là, rappelons-le, le point de départ d'Estlund.
- 2). Si le libéralisme politique doit faire une place à la vérité, alors le libéralisme politique épistémique semble être un bon compromis.
- 3). Le libéralisme politique épistémique ne peut être politique. Une quatrième vérité, pour sa part, sonne comme une lancinante interrogation, essentiellement en raison des implications qu'elle pourrait avoir sur la « substantialité bien réelle mais néanmoins non compréhensive » censée fonder le projet estlundien:
- 4). Le libéralisme ne peut-il *en aucun cas* être politique?

La question fondamentale qui synthétise l'ensemble des vérités précédentes est alors la suivante: quel est le *sens* du libéralisme politique épistémique? Comment comprendre sa présence au sein de la configuration libérale?

1.

Il n'aura échappé à personne que la démocratie épistémique, essentiellement dans sa version procédurale, se donne à voir comme une exigence à satisfaire plutôt que comme un modèle à proprement parler. En tant que telle, elle ne peut se comprendre, *au mieux*, que comme une modélisation de la démocratie délibérative³¹. Mais cette modélisation, au final, non seulement hérite des insuffisances qu'elle se devait par principe de combler, mais les revendique presque comme autant de trophées théoriques, ce qui contribue à flouter davantage un horizon de sens déjà compromis.

L'une des deux principales critiques faites par Estlund à la démocratie délibérative classique, essentiellement habermassienne, est d'avoir contribué à nous faire croire que les procédures démocratiques réelles pouvaient non pas simplement s'inspirer, mais être le parfait reflet d'une situation hypothétique ou d'une expérience de pensée conçues comme le révélateur quasi chimique de principes de justice dignes de ce nom³². D'après le philosophe,

31. C'est ainsi que l'on parle, par exemple, du « tournant épistémique » de la démocratie délibérative, voire d'une « démocratie délibérative épistémique » ou encore de « lectures épistémiques du processus délibératif ».

32. La seconde critique étant que la démocratie délibérative se retrouve dans une position paradoxale consistant à récuser le recours à des critères extra-procéduraux tout en posant la nécessité de « compléter les procédures simplement équitables [formelles] par la délibération », *L'autorité de la démocratie*, p 61,

nous devons adopter une position plus réaliste en la matière dans la mesure où aucun forum imaginaire ne peut prévoir les « déviations compensatoires » qui nous éloignent de l'idéal : nous faisons très souvent face à des situations telles que le seul choix que nous avons pour éviter diverses situations de blocage est d'introduire des « puissances additionnelles » aux fins de régulation³³. Pour qui cherche à penser l'autorité et la légitimité démocratique, la vraie question, en effet, n'est pas de chercher à reproduire la « situation idéale de délibération » mais de partir de la situation réelle pour se demander si les décisions dont elle vient à accoucher pourraient bénéficier d'un accord unanime dans la « position délibérative originelle³⁴ ». Estlund propose ainsi une délibération dite « modèle » dans le sens très précis où elle permet de mettre au jour les « distorsions imposées » par ceux qui cherchent, d'une manière ou d'une autre, à « [en] fausser les résultats³⁵ ».

Mais il y a plus. De manière assez inattendue, en effet, le théoricien américain explique que la grille qu'il présente a pour objectif de « rendre compte du rôle important qui est joué, dans l'activité politique démocratique, par une activité *intense* et *perturbatrice*, y compris par les activités qui peuvent interférer avec la communication³⁶ ». Il se démarquerait ainsi nettement une vision qui considère la revendication « brute », pourrait-on dire, « comme un malheureux pis-aller », invitant à renouer avec la démocratie originelle et ses « formes brillantes et originales d'action directe³⁷ ». Le temps est venu, en somme, de laisser place à une « pratique politique créative » et de reconnaître que la « possibilité de dissidence » est un « ingrédient crucial dans une vie politique vigoureuse³⁸ ».

Cette manière de présenter les choses se révèle très stimulante. Il s'agit ni plus ni moins de fonder le politique, dans une inspiration toute marcusienne, sur la « vigueur », la « perturbation », la « créativité », l'« action directe », de promouvoir « l'interruption » dans le processus délibératif³⁹. Parce qu'il n'est pas question, précisément, de chercher à reproduire l'idéal, parce que « la politique réelle n'est pas un séminaire universitaire », il est fondamental de réfléchir à ce que serait la normativité politique dans des situations extrêmes⁴⁰. Contre la doctrine du « reflet généralisé », Estlund propose une « théorie de la rupture » qui, en posant la question de savoir ce qu'il faut faire lorsque l'obéissance générale est rompue, a au moins le mérite d'envisager l'existence de configurations non idéales avec lesquelles il faut compter. C'est ainsi que le devoir de civilité restreint ou étroit, selon la vision du philosophe peut, à

33. Estlund, *L'autorité de la démocratie*, p. 42.

34. Il s'agit de notre expression.

35. *Ibid.*, p. 342.

36. *Ibid.*

37. *Ibid.*

38. *Ibid.*, p. 43.

39. *Ibid.* p. 341.

40. *Ibid.*, p. 42.

certaines occasions, laisser la place à un « devoir de civilité étendu » chargé de corriger les distorsions épistémiques que la pratique inflige à l'idéal. Il s'agit, explique Estlund, de remédier à tout ce qui peut générer des gauchissements et autres déformations en la matière. L'exemple donné est celui du pouvoir, étant entendu, explique le philosophe, que « compense[r] partiellement les déséquilibres de pouvoir » peut aussi signifier compenser un certain usage de la raison⁴¹. Dès lors, conclut-il, plus marcusien que proprement habermassien, « le remède peut parfois consister à supprimer soigneusement un message sur-représenté, et dans d'autres cas, il peut consister à introduire, par des méthodes transgressives violentes, un message sous-représenté⁴² ».

Mais la propension à « l'institutionnalisme transcendantal », selon l'expression de Amartya Sen, a tôt fait de rattraper Estlund. Il s'avère ce que ce qui fait la force et l'intérêt de son propos fait aussi, dans le même temps, sa faiblesse. De fait, en pensant les manquements comme de simples distorsions épistémiques qu'il s'agit de compenser, Estlund demeure en-deça des objectifs audacieux qu'il s'était proposé d'incarner dans son autre grille, retombant, peu ou prou, dans les problèmes de la démocratie délibérative classique. Car le procéduralisme épistémique a beau remédier aux insuffisances et combler les lacunes du processus délibératif *per se*, il n'en évacue pas moins rapidement les problèmes qui peuvent se poser *en aval* de la prise de décision sur l'issue de la délibération, considérant que tous les efforts possibles ont été faits en amont. Même si l'on peut s'entendre sur le principe que la « bonne » décision est celle qui est issue d'un processus cognitif commun, il n'en demeure pas qu'un tel principe ne saurait par exemple nous prémunir contre les conséquences potentiellement iniques de ladite décision.

Or le procéduralisme épistémique reste étrangement silencieux sur le sujet, très précisément parce qu'il ne s'intéresse qu'au moment délibératif. Il demeure dès lors prisonnier d'un binarisme relativement primaire : si une décision est bonne, il n'y aucune raison de la contester ; si elle ne l'est pas, la contestation n'est en pas plus légitime pour autant. De fait, on l'a vu, le procéduralisme épistémique se satisfait de décisions jugées non correctes, opposant un devoir moral d'obéissance fondé sur l'autorité de la procédure, ce qui lui permet, au mieux, de ne penser la possibilité du *dissensus* qu'au sein du processus délibératif lui-même et dans une perspective relativement restreinte, lorsqu'Estlund pose que les groupes insulaires se composent d'une pluralité de points de vue différents.

Cette manière de circonscrire le conflit, et de passer ainsi outre, sans autre forme de procès, ce qui est sans doute le plus grand défi des démocraties contemporaines, est certes emblématique des manquements du procéduralisme épistémique. Mais elle ne constitue en réalité que le symptôme le plus évident d'une cécité qui se déploie sur plusieurs niveaux.

41. Sans toutefois se risquer à explorer les implications définitives en la matière.

42. *Ibid.*, p. 357.

De fait, la question n'est pas simplement, si j'ose dire, de se satisfaire d'avoir abouti à la décision la plus correcte qui soit, « modestie épistémique » oblige, mais de permettre, en amont, une participation réelle au processus délibératif; la question n'est pas tant de *s'interroger* sur l'ignorance des électeurs, voire sur les moyens d'y remédier, que *d'interroger* le *type* particulier de savoir requis pour aboutir à la décision censée être la meilleure — pour qui? Même si le philosophe récuse l'épistocratie, cela ne résout en rien le problème de l'accès (ou devrait-on dire de la remontée) des différent(e)s (formes) de savoir(s) à (vers) l'espace public). Malgré certaines velléités, ici ou là, pour penser la domination à l'œuvre dans les rapports sociaux, on ne trouve aucune véritable réflexion sur la question de savoir qui parle, à partir d'où et comment.

La question, enfin, n'est pas de chercher le moyen de fonder substantiellement le principe procédural de légitimité démocratique tout en en préservant l'esprit et la veine proprement politiques — un combat, on l'a vu, perdu d'avance — mais de travailler à sortir de cette propension à l'hybridation conceptuelle faussement libératrice.

À l'heure de la globalisation, ce type de théorie et la nature des préoccupations normatives qui sont les siennes semblent à tout le moins étrangement obsolètes, si ce n'est totalement à contre-courant de la réalité. Le constat selon lequel il est « essentiel de reconnaître que la “totalité” épistémologique occidentale, de droite comme de gauche, n'est plus valable pour la planète entière » est également valable pour les sociétés multiculturelles occidentales⁴³. En ce sens, comme nous le disions, la solution est moins — c'est un euphémisme — dans une énième refonte, aussi pertinente soit-elle, des paradigmes existants, que dans un changement salutaire de perspective dans lequel il ne s'agirait plus de travailler à rendre « acceptable » ou « conforme » un contenu jugé inadéquat dans sa mouture initiale (mettre au jour les raisons proprement politiques qui fondent les convictions compréhensives) ni de rechercher les conditions censées permettre à tout un chacun d'*accepter* un contenu auquel il n'aurait peut-être pas souscrit au préalable (c'est là le sens du consensus par recoupement rawlsien et le critère d'acceptabilité générale estlundien) mais bien plutôt de donner un réel droit de cité *aux* multiples savoirs qui font la « diversité multiculturelle⁴⁴ » aux fins

43. Walter Dignolo, « Géopolitique de la connaissance, colonialité du pouvoir et différence coloniale », *Multitudes*, 3, 2001, n° 6, p. 69.

44. L'idée de « double traduction » représente une incarnation intéressante de ce que peut signifier un vivre-ensemble digne de ce nom. Par « double traduction », on entend, avec Dignolo, l'idée que d'une appropriation réciproque des savoirs. Étudiant l'histoire mexicaine contemporaine, le penseur argentin montre qu'il y a ainsi eu par exemple, dans les années 1990, une traduction/transculturation du marxisme mais aussi du féminisme dans la cosmologie amérindienne et réciproquement, et il insiste sur le fait que ce double mouvement doit être compris comme une réaction-résistance au discours néo-libéral, foncièrement hégémonique, de l'État mexicain. Dignolo voit dans la figure du sous-commandant Marcos l'exemple paradigmatique du « double

d'incarner une réelle « épistémologie démocratique⁴⁵ ». C'est seulement à cette condition que l'on pourra véritablement parler de la prise de décision comme « processus d'ajustement des croyances⁴⁶ ».

2.

Revenons à la question que nous posons en introduisant la présente réflexion : de quoi la démocratie épistémique est-elle le nom ? Il semble — c'est la le *second* niveau d'interprétation que nous proposons — que celle-ci représente une énième tentative libérale de « reprendre la main » sur ses adversaires de toujours, communautariens et républicains, mais aussi multiculturalistes, censés, les uns et les autres, prôner peu ou prou un élargissement de la raison publique.

2.1.

Le libéralisme a commencé par vouloir être multiculturel. Dans ces tentatives de penser l'égalité qu'une pseudo-neutralité a sérieusement mise à mal, le multiculturalisme libéral tient ainsi une place de choix. Celui-ci se trouve en réalité être une tentative relativement habile pour redorer le blason du

traducteur » à l'origine de cette circulation sémiotique. Cette idée d'emprunts réciproques qui se mélangent et s'interpénètrent est issue d'une réflexion sur le concept de colonialité du pouvoir, hérité du sociologue péruvien Anibal Quijano, mais aussi, d'une certaine manière, de la lecture qu'en fait l'hindou Guha lorsqu'il montre comment le discours colonial britannique et le discours indigène hindou *se rencontrent* dans la notion de progrès (incarnée, tout à la fois, par l'*Improvement* colonial et le *Danda* « subalterne ») dans un paradigme commun. Sur cette dernier point, voir Walter Mignolo, « Coloniality of Power and Subalternity », Ileana Rodriguez (dir.), *The Latin American Subaltern Studies Reader*, Durham and London, The Duke University Press, 2001, p. 424-444. Plus spécifiquement et s'agissant de l'idée de « double traduction », voir par exemple Walter D. Mignolo and Freya Schiwy, « Transculturation and the Colonial Difference: Double Translation », dans Tullio Maranhao et Bernhard Streck (dir.), *Translation and Ethnography: The Anthropological Challenge of Intercultural Understanding*, Tuscon, The University of Arizona Press, 2003, p. 3-29. Sur le mouvement zapatiste et la figure de Marcos, voir « The Zapatista's Theoretical Revolution: Its Historical, Ethical, and Political Consequences », *Review (Fernand Braudel Center)*, vol. 25, n° 3, Utopian Thinking, 2002, p. 245-275.

45. Nous reprenons ici l'expression « épistémologie démocratique » d'Elizabeth Anderson, sans toutefois partager l'ancrage authentiquement libéral de son propos. Voir « The Democratic University: the Role of Justice in the Production of Knowledge », *Social Philosophy and Policy* 12, 1995, p. 186-219. Cette épistémologie démocratique plurielle s'oppose à la raison publique monolithique, mais aussi à ses avatars, déclinaisons et autres émanations, telle la « conception publique de la justice ». Pour Estlund, en effet, les citoyens doivent partager une « conception publique de la justice acceptable par tous les points de vue qualifiés », *ibid.*, p. 210.

46. Dans un article pionnier sur la démocratie épistémique, Joshua Cohen affirme que les théories épistémiques (populistes) de la démocratie comprennent trois éléments : 1) un *critère non procédural* permettant d'évaluer la rectitude des décisions [...] 2) une interprétation *cognitive* du vote, [...] 3) une compréhension de la *prise de décision* comme processus d'ajustement des croyances [...] « An Epistemic Conception of Democracy », *Ethics*, 97, n° 1, p. 34.

libéralisme, accusé de prôner un universalisme universalisant, décimant par principe toute forme de particularisme. Comme l'explique Will Kymlicka, le libéralisme « non seulement s'accorde avec la notion d'appartenance culturelle, mais *requiert* que cette appartenance soit prise en considération », tout l'enjeu étant naturellement de trouver la parade conceptuelle aux mesures de « contrainte interne », lorsqu'un groupe donné fait montre d'une volonté d'opprimer ses propres membres au « nom de la solidarité, de l'orthodoxie religieuse ou de la pureté culturelle ».

L'objectif premier du multiculturalisme libéral, toujours selon le penseur canadien, est dès lors de déterminer l'attitude à adopter envers les tenants de ce type de culture profondément non libérales, c'est-à-dire envers les minorités qui refusent d'ériger l'autonomie personnelle en norme suprême, et qui, ce faisant, mettent à mal la dignité de leurs semblables, et non pas, comme on aurait à tendance à le croire, de travailler à battre en brèche l'idée même de « droits collectifs » et à en dénoncer le caractère liberticide. Quoi qu'il en soit, la propension liberticide de ces droits différenciés, lorsqu'elle existe, sera purement et simplement désamorcée pour peu que le multiculturalisme libéral parvienne à isoler les cultures non libérales : nous aurions alors des droits différenciés exercés qui respectent l'autonomie personnelle et qui sont exercés par des individus en toute connaissance de cause.

La théorie de Kymlicka est, sans nul doute, très séduisante. D'abord, dans ses propositions audacieuses visant à combattre une « catho-laïcité » qui se fait passer pour une « neutralité bienveillante » ; dans ses critiques souvent très justes des insuffisances, voire de l'arrogance du modèle de tolérance rawlsien ; dans sa volonté, enfin, tout à fait louable, de contrer toute tentative visant à détourner la rhétorique multiculturaliste de visée initiale, authentiquement progressiste⁴⁷. Néanmoins, séduction ne signifie pas conviction, et force est de constater que le propos du philosophe canadien n'est pas toujours très convaincant, essentiellement parce qu'il ne semble pas distinguer entre le caractère non libéral d'une culture et sa capacité de nuisance, c'est-à-dire sa propension à opprimer ses membres. Ainsi, bien que le philosophe concède assez aisément que « le caractère libéral d'une culture est affaire de degré », « qu'il faut s'abstenir de préjuger de la nature antilibérale d'une culture minoritaire », il ne va jamais jusqu'à penser que l'antilibéralisme de certaines cultures n'en fait pas pour autant des cultures

47. On pense notamment à la critique centrale faite par Kymlicka au libéralisme politique rawlsien, critique selon laquelle ce dernier identifierait purement et simplement le « principe de tolérance » à la « liberté de conscience individuelle », mais aussi à l'idée relativement audacieuse qui voit dans la promotion (plus) « compréhensive » des valeurs libérales le seul moyen de défendre la liberté individuelle, voire à la manière dont le philosophe canadien donne à voir l'étonnante arrogance dont fait preuve Rawls lorsqu'il présente la tolérance comme un acquis purement libéral : « Rawls écrit souvent comme si la société diverse n'avait jamais existé avant la naissance du libéralisme », « Two Models of Pluralism and Tolerance », *Analyse & Kritik*, 13, 1992, p. 39.

qui nient la liberté de leurs membres. Il affirme ainsi très clairement que son propos est de parvenir à déterminer « quelles revendications des minorités sont conformes aux principes du libéralisme » alors que c'est manifestement le libéralisme ou le caractère libéral pris comme critère qui pose problème⁴⁸.

Manifestement, et comme je l'évoquais à l'instant, le multiculturalisme libéral demeure avant tout un libéralisme et, comme tel, il se retrouve condamné d'avance à reproduire la tendance « universalisante » et son arrière-fond essentialiste, qu'il était destiné à combattre.

Ce diagnostic s'applique parfaitement aux « politiques de la diversité » qui ont cours en France, de la discrimination positive institutionnalisée (on songe notamment à la mise en place de quotas à l'entrée à Sciences-Po ou à certaines classes préparatoires) aux multiples mesures, plus ponctuelles, qui font elles aussi jouer la « prime à l'origine », comme la nomination d'un préfet dit « d'origine musulmane » voire la promotion volontaire, notamment dans les médias, de certains représentants des « minorités » dites « visibles ». « Cette vitrine symbolique⁴⁹ » joue ainsi le rôle d'un « vernis » cache-misère, tant on a l'impression que la majeure partie de ces minorités souffrent à proportion de l'avancement, si j'ose dire, dont bénéficient leurs élites. Comme le résume fort justement Mignolo, la question « n'est pas simplement la différence culturelle que le multiculturalisme rend visible mais la différence coloniale qui demeure, pour sa part, encore invisible sous les couleurs chatoyantes des [différentes] expressions multiculturelles⁵⁰ ».

Qu'on ne s'y méprenne pas : il ne s'agit ni de stigmatiser ceux qui bénéficient de ces traitements préférentiels ni de dénoncer ces dernières tout en reprochant aux autorités de ne rien faire pour ces « minorités visibles ». Il s'agit, bien plutôt, de regretter que l'on demeure encore prisonnier des préjugés essentialistes que l'on pensait combattre : car derrière le fait de donner des gages à telle ou telle minorité, il y a la volonté d'entériner un *état de fait* au lieu de repenser la pertinence d'un modèle d'intégration dont l'échec est manifeste, et, ce faisant, de contribuer à renforcer des idéaux-types typiquement coloniaux, : « l'Arabe de service » qui peut prendre, au choix, la forme d'un footballeur, d'un préfet, d'un journaliste télé, « le Noir urbain », là encore, footballeur, ministre ou député. C'est très exactement ce que Grosfoguel

48. Will Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, trad. P. Savidan, Paris, La Découverte, 2001, p. 234.

49. Ramon Grosfoguel, « Les dilemmes des études ethniques aux États-Unis. Entre multiculturalisme libéral, politiques identitaires, colonisations disciplinaires et épistémologies décoloniales », *IdeAS*, juin 2012 [<http://ideas.revues.org/240>].

50. Walter Mignolo, « Stocks to Watch: Colonial Difference, Planetary “Multiculturalism” and Radical Planning », *Plurimondi*, 1, 2, 1999, p. 18. Ces derniers développements autour de la vérité du multiculturalisme, ainsi que ceux qui suivront — s'agissant du libéralisme postcolonial — figurent, avec certaines modifications néanmoins, dans une communication délivrée lors du colloque « Sens de la justice et sciences sociales : approches croisées », Université Paris I, 24-25 janvier 2013 (à paraître).

appelle le « multiculturalisme hégémonique » et qu'il décrit en des termes relativement peu amènes :

Le multiculturalisme libéral hégémonique permet à chaque groupe racialisé de disposer de son espace et de célébrer son identité/culture, tant qu'il ne remet pas en question les hiérarchies ethniques/raciales issues de la suprématie du pouvoir blanc, et tant qu'il laisse le statu quo intact. Cette politique privilégie certaines élites au sein des groupes racialisés/infériorisés, en leur accordant un espace et des ressources en tant qu'« emblème », « minorité modèle » ou « vitrine symbolique », appliquant ainsi un vernis cosmétique multiculturel sur le pouvoir blanc, tandis que la majorité de ces populations victimes du racisme rampant font l'expérience chaque jour de la colonialité du pouvoir⁵¹.

2.2.

L'idée que toute velléité de penser la diversité à partir du libéralisme est par principe vouée à l'échec trouve une confirmation supplémentaire mais aussi définitive dans le concept de libéralisme postcolonial — confirmation *définitive* en ce qu'elle montre que, quand bien même l'hybridation du libéralisme se ferait avec les outils les plus avancés, les plus aboutis, les plus radicaux en ce qui concerne la reconnaissance de la diversité, la greffe ne saurait prendre. On trouve une présentation et une mise en perspective de ce libéralisme postcolonial dans l'ouvrage éponyme du philosophe australien Duncan Ivison⁵². Conçu comme une autre option au choix du libéralisme classique, pénétré d'universalisme universalisant et aveugle à la diversité, le libéralisme postcolonial tel qu'envisagé par Ivison présenterait l'indéniable valeur ajoutée « d'amender la pensée politique aux fins d'offrir un cadre différent permettant d'appréhender les relations entre peuples indigènes et non indigènes *à partir d'une perspective non indigène* » et, ce, « en travaillant à *coller au plus près* aux principes du libéralisme⁵³ ». Assez curieusement, le philosophe ne semble pas reconnaître l'existence du paradoxe inhérent à sa démarche, paradoxe consistant à rendre justice à la différence à partir d'une perspective unique et exclusive, de sorte que la solution proposée finit par n'avoir de postcolonial que le nom. On se demande finalement pourquoi l'on devrait s'en étonner puisque l'auteur nous précise que son but n'est pas d'envisager un schème heuristique qui penserait l'hybridation du libéralisme et du postcolonialisme sous la forme d'une double traduction ni même, plus modestement, de mettre au point une grille de lecture construite sur le mode de l'emprunt réciproque : « J'ai mentionné clairement, dès l'introduction [...], explique-t-il, que [mon propos n'était pas de donner à voir] la manière dont la pensée politique libérale pouvait être transformée par les théories

51. *Ibid.*

52. Duncan Ivison, *Postcolonial Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

53. *Ibid.* p. 5 ; p. 22 (l'italique est de nous).

politiques et les conceptions du monde indigènes [ni] les fusions potentielles entre les différents concepts libéraux et indigènes⁵⁴. »

Ce refus d'une pensée métissée n'empêche pourtant pas Duncan Ivison de mélanger les traditions et les concepts, et de se retrouver ainsi à défendre, selon sa propre formule, un « libéralisme *interculturel* » tout en se faisant le promoteur d'une approche fondée sur la « transitivité des concepts⁵⁵ ». Il semble que la différence entre l'*inter*, foncièrement multiculturel et le *trans*, authentiquement décolonial, ait échappé au penseur australien qui, de ce fait, ne peut que nous proposer une énième resucée du sacro-saint « dialogue des cultures » — une invention, faut-il le rappeler, typiquement... libérale⁵⁶.

À lire le philosophe australien, dès que l'indigène se plie aux normes de la majorité sans rechigner, quand, notamment, il accepte de trouver des raisons politiques à ses convictions compréhensives, alors nous sommes en plein libéralisme postcolonial. Où l'on apprend ainsi que Rawls est le chantre de la diversité, que la raison publique ainsi considérée est la clé du problème. En somme, a-t-on envie d'ajouter, en bon monsieur Jourdain, mais un monsieur Jourdain précurseur, Rawls, dès 1999 dans sa conférence sur le droit des gens, faisait du libéralisme postcolonial sans le savoir, lorsqu'il œuvrait à faire passer un point de vue situé pour un « universalisme en portée ».

2.3.

Le procéduralisme épistémique s'inscrit très exactement dans ce processus de (faux) *mea culpa* dans lequel le paradigme libéralo-procédural est entré

54. *Ibid.*, p. 163.

55. *Ibid.*, p. 30.

56. S'il est vrai que les deux notions d'interculturalité et de transculturalité sont souvent utilisées de manière interchangeable, il n'en demeure pas moins que les mots ont une histoire que leur usage ne reflète pas nécessairement. Le transculturel se conçoit en opposition, tout à la fois, à l'interculturel et au multiculturel. L'interculturel, en effet, présuppose la possibilité d'un échange entre les différentes cultures sans chercher à penser les rapports de domination qui d'emblée court-circuitent ce partage (et ce, même dans la toute récente version qu'en propose le Canadien Gérard Bouchard dans *L'interculturalisme. Un point de vue québécois*. Montréal, Boréal, 2012); le multiculturel, on l'a vu, souffre des tares congénitales au libéralisme. Les deux, néanmoins, se retrouvent en ce qu'ils n'envisagent jamais la possibilité d'une hybridation culturelle (Ivison en est un bon exemple). Depuis une vingtaine d'années maintenant, la pensée décoloniale reprend à son compte le préfixe-programme *trans*: la « transmodernité » d'Enrique Dussel, conçue pour dépasser, tout à la fois, la modernité et la postmodernité (cette dernière étant considérée comme aveugle à l'altérité épistémologique des peuples non-Européens), mais aussi « la diversité comme projet universel », défendue par Mignolo. De manière très intéressante, ce dernier se démarque de la perspective proposée par l'anthropologue cubain Fernando Ortiz dans son livre *Le tabac et le sucre: Le contrepoint cubain*, et ce, en choisissant de penser la transculturation non pas dans sa dimension biologique, mais proprement sémiotique, seule capable de rendre justice à l'hybridité (Mignolo préfère le terme espagnol de *metisaje*). Pour un aperçu intéressant sur l'idée de démocratie transculturelle, voir par exemple les travaux de Richard King et de Keith Gilyard.

depuis maintenant une vingtaine d'années. Et de fait, le multiculturalisme s'étant avéré incapable de répondre de manière satisfaisante à l'accusation faite au libéralisme de ne pas prendre la différence au sérieux et de prôner une neutralité de façade à l'égard des différentes conceptions du bien, les autres avatars qui émergent ponctuellement (à l'image du libéralisme post-colonial) n'ayant pas mieux réussi, il devenait d'autant plus urgent, étant donné le regain d'intérêt pour les études républicaines, de trouver la parade pour que le libéralisme revienne dans la course des paradigmes avec lesquels il faut compter. Car c'est là, en réalité, que se situe le véritable enjeu. Comme le dit fort justement John Dryzek, en investissant, voire en infiltrant ainsi des grilles de lecture qui lui sont par principe totalement étrangères, le libéralisme se donne à voir comme « l'aspirateur le plus puissant de l'histoire de la pensée politique, capable d'aspirer toutes les doctrines qui le concurrencent⁵⁷ ».

Une porte d'entrée non encore explorée jusque-là, en raison de son caractère subversif avéré, est celle de la vérité. Et s'il venait à apparaître que le libéralisme (caché derrière la « démocratie ») n'était pas intéressé par la production de décisions simplement justes, mais aussi par le contenu de celles-ci? Ce serait là, à n'en pas douter, un bon moyen de contrer les critiques qui viennent, depuis une vingtaine d'années, tout à la fois des communitariens mais aussi des « libéraux compréhensifs » (qui passeront dès lors et par contrecoup pour être singulièrement « politiques »), et des républicains. Mais, comme de juste, ladite vérité devra être suffisamment « substantielle » sans pour autant être exclusive, ce qui aurait l'avantage de présenter le libéralisme sous un jour vendeur sans pour autant sacrifier à l'ancrage procédural ou proprement politique.

À y regarder de plus près, et si l'on s'attache à déconstruire les choses, il apparaît qu'une bonne manière de noyer le poisson quand il se fait trop « compréhensif » est de greffer une problématique présentée comme centrale sur le corps du problème, de telle sorte qu'elle puisse jouer le rôle d'alibi : ce sera celle de l'épistocratie ou gouvernement des experts, problématique dont tout l'intérêt théorique est de (ré)concilier tout à la fois les questions du pouvoir, du savoir et de l'autorité⁵⁸. « Alibi », l'argument épistocratique est par

57. John Dryzek, *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 27.

58. Problématique d'autant plus « centrale », et donc vendeuse, qu'elle se trouve en partie vidée de sa substance : il aurait été bienvenu de mettre en rapport épistocratie et gouvernance, ce que ne fait jamais Estlund. Une des raisons de ce silence est, peut-on raisonnablement penser, la difficulté qu'il y a à rejeter l'idéal de gouvernance sans rejeter du même coup le cœur même du modèle libéral. Comme chacun sait, les valeurs de la gouvernance, typiquement libérales, sont la rationalisation et l'efficacité, et plus exactement, la rationalisation masquée derrière un souci d'efficacité, ce qui n'implique ni la justice, et plus particulièrement la justice sociale, ni une écoute dé-standardisée, acceptant une parole « subalterne ». Tout est en réalité déjà joué, et les enjeux de pouvoir sont d'emblée présents, mais une forme d'hypocrisie demeure

définition un argument « boomerang » : il revient toujours, incarnant la justification première à toute objection faite au procéduralisme épistémique. Celle qui, en d'autres termes, sert à déblayer le terrain.

Aux deux critiques essentielles généralement opposées à l'approche estlundienne, la réponse de base, l'argument d'autorité en somme, est toute trouvée. Ainsi, à la question « le procéduralisme épistémique n'aurait-il pas pour *objectif* premier la recherche de la vérité ? », la réponse, négative, pourrait s'appuyer de manière définitive sur le rejet de l'épistocratie (et ce, bien avant le recours à l'argument de la « modestie épistémique ») : si le procéduralisme recherchait la vérité, il se fonderait sur la *savoir* des experts.

Au reproche selon lequel le procéduralisme épistémique serait *informé* par une conception substantielle de la vérité, la réponse, négative, est encore une fois et bien avant de recourir à l'idée de vérité minimale, aisément étayée par l'argument selon lequel c'est grâce au rejet de l'épistocratie que toute *autorité* morale peut, par exemple, être refusée aux hommes de religion : rejeter l'autorité du savoir, c'est rejeter l'autorité de tous les savoirs, y compris les « savoirs compréhensifs ». Et de fait, ce n'est pas un hasard si la figure paradigmatique à laquelle est déniée ladite autorité n'est ni l'homme (la femme) de science, ni, plus généralement, le technicien, mais le prêtre ou le théologien, voire le pape en personne.

Mais la disqualification de l'épistocratie est, avant toute chose, l'alibi du libéralisme lui-même. En passant pour une doctrine authentiquement démocratique (démagogique ?), le procéduralisme épistémique désamorce ainsi le double soupçon d'autoritarisme et d'élitisme qui a toujours pesé sur le libéralisme. Celui-ci peut à présent revendiquer son caractère populaire (populiste ?) et, de par le fait, réaliste, en ce qu'il ne cherche pas la conformité à un idéal par définition hors de portée, inaugurant ainsi une nouvelle ère, celle de la théorie politique « prometteuse » qui réhabilite « l'espoir » — rien de moins⁵⁹.

* * *

L'hybridation conceptuelle a des limites. C'est peut-être là, finalement, l'enseignement principal du procéduralisme épistémique.

Au niveau principal, d'abord. Difficile de proposer quelque chose de radicalement différent des éléments de base que l'on cherche à amender. La créativité philosophique doit nécessairement s'incliner devant la dialectique de l'hybridation.

qui fait passer pour une gestion en marge du politique, appelée commodément gouvernance, ce qui n'est en fait, au sens strict du terme, que du gouvernement, et donc, de par le fait, une affaire éminemment politique. Cela explique que la gouvernance, conçue principalement comme une modalité parmi d'autres de la démocratie participative, oscillant ainsi entre démocratie représentative et démocratie directe, demeure en réalité principalement une affaire *d'experts* de profession ou d'une élite sociale officiant sous le label de « citoyens ordinaires ».

59. Estlund, *L'autorité démocratique*, p. 488.

Au niveau des références, ensuite. Là encore, difficile, malgré tout, de récuser une certaine vision de la démocratie, tout en s'appuyant sur l'un de ses plus ardents défenseurs, en l'occurrence Habermas, dont le retour en grâce est prononcé le temps d'élaborer une « situation-idéale-de-parole-qui-ne-l'est-pas-vraiment », entre le procédé heuristique et l'« utopie réaliste ». Difficile, également, de faire de Rawls un « fondationniste juste ce qu'il faut » tout en continuant à revendiquer le caractère résolument politique de sa théorie pour pouvoir s'engouffrer dans la brèche et proposer, à son tour, une variante « procéduralement substantielle » de son libéralisme. Car les choix théoriques ne sont pas infinis en la matière. Estlund demeure à mi-chemin entre deux options, courant le risque (avéré) de l'ambiguïté : soit défendre les principes de base du libéralisme politique rawlsien et s'y tenir, ou bien assumer jusqu'au bout l'idée que la théorie de Rawls est traversée de part en part par des accents métaphysiques bien réels et en tirer les conséquences qui s'imposent. Lorsqu'il finit par prendre position, Estlund se retrouve à défendre, de son propre aveu, un libéralisme bien plus compréhensif que politique : quand la dialectique est rompue, l'équilibre, même instable, n'a plus de raison d'exister.

Le cheminement d'Estlund synthétise, de manière magistrale selon nous, *la vérité du libéralisme*. De fait, dès qu'il se met à vouloir penser sérieusement la substance et à ne pas la fuir, Estlund se trouve contraint d'abandonner peu ou prou et malgré lui ses velléités procéduralo-politiques. Le libéralisme est foncièrement problématique : ce n'est pas un mal, tant qu'on ne cherchera pas à nous persuader du contraire.