

Le démocrate doit-il renoncer à la vérité ?
Sur le procéduralisme épistémique de David Estlund

Charles Girard, Université Jean Moulin Lyon 3

(Version auteur)

Diogène, 2018/01, 261-262, p. 34-53.

<https://doi.org/10.3917/dio.261.0034>

<https://www.cairn.info/revue-diogene-2018-1-page-34.htm>

Résumé en français :

Cet article propose une relecture critique du procéduralisme épistémique élaboré par David Estlund. Cette théorie suggère une voie prometteuse pour justifier démocratie sans renoncer à la poursuite de de la vérité. En proposant de faire dépendre la légitimité et l'autorité des procédures démocratiques de leur tendance générale à produire de bonnes décisions, plutôt que de la justesse constante de leurs résultats ou à l'inverse de leur seule équité procédurale, il montre qu'elles peuvent être reliées à une visée substantielle, telle la justice, sans ignorer pour autant la persistance des désaccords à son endroit. En soumettant ces procédures à une double exigence, à la fois épistémique et égalitaire, il montre qu'une conception mixte de la valeur de la démocratie est concevable. Mais en refusant de prendre parti sur la nature de la vérité, sur le choix du critère objectif devant guider l'évaluation des décisions politiques ou sur la théorie morale permettant d'explicitier les contraintes que l'égal égard dû aux personnes impose au choix des procédures, le procéduralisme épistémique s'interdit de construire une justification convaincante de la démocratie. Une justification philosophique de la démocratie doit, pour rendre compte de ce qui fait sa valeur, prendre position sur la nature de la vérité, de la justice et de l'égalité.

Mots clés en français :

démocratie, vérité, égalité, légitimité, autorité, procéduralisme, D.

Summary in English:

This article provides a critical examination of David Estlund's epistemic proceduralism. Epistemic proceduralism suggests a promising way to justify democracy without renouncing the pursuit of truth. By making the legitimacy and authority of democratic institutions dependent on their general tendency to produce good decisions, rather than on the correctness of their results or on their mere procedural fairness, it shows that they can to be connected to substantial standards, such as justice, without ignoring the persistence of moral disagreements. By subjecting political procedures to a dual requirement, both epistemic and egalitarian, it suggests that a mixed conception of the value of democracy can be articulated. But by refusing to take sides on the nature of truth, on the choice of the relevant substantial standard, or on the moral theory defining the constraints that equal respect imposes on the choice of political procedures, epistemic proceduralism fails to offer a convincing defence of democracy. In order to explain what makes democracy valuable, a philosophical conception must take a position on the nature of truth, justice and equality.

Keywords in English:

democracy, truth, equality, legitimacy, authority, proceduralism, D. Estlund

Être démocrate, est-ce renoncer à la vérité ?

Nombre d'adversaires de la démocratie l'affirment. En confiant le pouvoir à tous, à parts égales, au lieu de le commettre à ceux qui savent, mieux que les autres, comment il convient de l'exercer, ce régime renoncerait à faire le partage entre les opinions vraies et les opinions fausses, entre le sage et l'ignorant. Plutôt que de rechercher la justice ou le bien commun, il se contenterait de satisfaire les caprices et de tolérer les erreurs du plus grand nombre. Cette thèse, qui invoque la vérité contre la démocratie, a pris de multiples formes depuis Platon. Ce dernier faisait dire à Socrate, dans la *République*, que c'est à la minorité, qui a « la connaissance qui sert à délibérer [...] sur la cité tout entière, pour déterminer la façon d'agir qu'elle devrait adopter » (Platon 1993 : 428d), qu'il faut confier sa direction.

La force de cette critique est telle que les défenses philosophiques contemporaines de la démocratie ont souvent renoncé, pour expliquer la valeur attribuée à ce régime, à lui prêter une quelconque aptitude à générer de bonnes politiques, conformes, par exemple, au bien commun ou à la justice. Ces théories préfèrent invoquer le caractère équitable des procédures démocratiques. Le vote à la majorité et au suffrage universel traite en particulier les individus en égaux, puisqu'il accorde un poids égal à chaque voix. Cela suffirait à justifier que l'on y recoure et que l'on reconnaisse la légitimité des résultats qu'il produit.

Cette mise à l'écart de la vérité par maintes défenses philosophiques de la démocratie est souvent justifiée par une forme de relativisme moral. Le pouvoir ne saurait être confié à ceux qui savent mieux que les autres ce qu'il convient de faire s'il n'y a pas de vérité en la matière, ou si elle ne peut de toute façon être atteinte. Hans Kelsen voyait pour cette raison dans le relativisme la condition de la démocratie. S'il est des vérités morales accessibles, raisonnait-il, il faudra confier le pouvoir à ceux qui les connaissent ; or il est douteux que le peuple — ou la majorité — soit le plus compétent en la matière. Ainsi, « la cause de la démocratie apparaîtra désespérée si l'on part de l'idée que l'homme peut accéder à des vérités et saisir des valeurs absolues » (Kelsen 2004 : 110). Le dogmatisme, qui affirme l'existence de vérités politiques connaissables, conduirait au gouvernement des sages.

La stratégie relativiste ne sauve toutefois la démocratie qu'au prix de la vérité. Elle rend en conséquence le choix de ce régime possible, mais ultimement injustifiable. S'il n'existe pas de vérités politiques, il

est certainement loisible de donner la priorité à l'équité des procédures sur toute autre considération, donc de confier le pouvoir à tous, plutôt qu'à une élite sélectionnée pour sa sagesse. Mais ce choix ne saurait alors être défendu face à ceux qui font le choix contraire, car il repose sur une simple préférence, et non sur des raisons partageables par tous.

Peut-on défendre la démocratie sans sacrifier la vérité ? Cela n'est envisageable que s'il est possible de réfuter la prémisse, admise tant par Platon que par Kelsen, selon laquelle, s'il existe des vérités politiques, alors l'autorité politique doit revenir à ceux qui en ont la meilleure connaissance — aux experts ou aux sages, plutôt qu'au peuple. C'est cette thèse que David Estlund entreprend de réfuter dans son ouvrage *L'autorité de la démocratie*, qui a ravivé les controverses philosophiques à propos des fondements de la démocratie au cours de la dernière décennie. Il entend montrer que ce régime tire son autorité non seulement de son rapport à l'égalité, mais aussi de son rapport à la vérité, et qu'accorder une place à cette dernière dans la justification des institutions politiques ne conduit pas nécessairement à justifier l'épistocratie, c'est-à-dire le gouvernement des sages. Le « procéduralisme épistémique » qu'il élabore affirme ainsi que la valeur épistémique des institutions démocratiques — leur tendance à produire de bonnes décisions —, quoique sans doute modeste, est suffisante pour offrir une justification généralement acceptable de ces institutions. Une telle justification du régime démocratique est-elle cohérente ? Pour s'en assurer, il faut analyser la structure du raisonnement élaboré par Estlund, puis examiner s'il suffit à établir, premièrement, que la démocratie ne peut pas être justifiée en invoquant seulement des considérations d'équité et, deuxièmement, qu'elle peut l'être en revanche sans contradiction en introduisant des considérations épistémiques.

L'autorité de la démocratie

Y a-t-il des raisons morales d'obéir aux lois imposées par la majorité ? Faut-il reconnaître à l'État le droit de les appliquer, y compris de façon coercitive ? C'est *l'autorité* et la *légitimité* de la démocratie, entendue comme l'arrangement institutionnel qui donne le pouvoir à tous à parts égales et laisse la majorité trancher, qu'Estlund se propose de fonder sur le plan philosophique.

L'État démocratique donne des ordres aux individus qui relèvent de sa juridiction et recourt à la force pour les contraindre à obéir lorsqu'ils s'y refusent. Il ne se distingue pas, en cela, de ses rivaux

non démocratiques. Mais il revendique aussi — et les démocrates revendiquent pour lui —, en sus du pouvoir, *l'autorité* : ses ordres seraient non seulement contraignants, mais aussi obligatoires. Le simple fait que ses commandements soient produits par des institutions démocratiques créerait pour leurs destinataires l'obligation morale d'y obéir, y compris lorsqu'ils n'ont pas de raison morale indépendante, relative au contenu de ces ordres plutôt qu'à leur origine, de le faire. L'État démocratique revendique en outre pour lui-même la *légitimité* : il lui serait moralement permis d'imposer l'application de ses décisions, notamment en employant la contrainte. En forçant à l'obéissance, il ne recourrait pas seulement à un pouvoir brut, car il serait autorisé à faire respecter les interdictions ou les impératifs moraux qu'il a le pouvoir de produire (Estlund 2011 : 13-14). Mais pourquoi en irait-il ainsi ?

Admettre l'autorité et la légitimité des institutions démocratiques n'engage pas à refuser aux individus soumis à leurs ordres tout droit moral à la désobéissance, notamment civile (ibid. : 208). Cela implique, en revanche, d'accepter que les relations de commandement qu'elles instituent ne sont pas en elles-mêmes moralement arbitraires ou injustifiables. Or cela ne va pas de soi, s'il est admis que les individus humains ont droit à une égale considération sur le plan moral. Pourquoi les citoyens minoritaires devraient-ils considérer les choix majoritaires comme obligatoires, indépendamment de leur contenu, simplement parce qu'ils sont majoritaires, alors même qu'ils les désapprouvent ? Pourquoi leur faudrait-il accepter l'idée que les institutions qui leur adressent des ordres ont le droit de les contraindre à obéir ?

Le problème n'est pas, selon Estlund, l'existence de relations d'autorité, car il est aisé d'accepter que l'absence de tout système politique aurait des conséquences catastrophiques, et que nous avons donc une obligation morale de contribuer à l'institution d'un système qui permette d'éviter ces conséquences, en particulier en nous engageant à obéir aux ordres qu'il nous adresse (ibid. : 268). La difficulté tient plutôt à ce que la démocratie n'est pas le seul régime politique susceptible de régler ce problème et qu'il n'est donc pas évident que nous ayons une obligation de contribuer à son bon fonctionnement en reconnaissant son autorité et sa légitimité. Il faut, si l'on suppose une telle obligation, expliquer pourquoi ces institutions particulières génèrent, pour ceux qui y sont soumis, des raisons morales d'obéir à leurs ordres et pourquoi elles sont autorisées à recourir à la force pour faire respecter ces ordres, alors que ce n'est pas le cas d'autres institutions politiques (ibid. : 22).

Une première stratégie consiste à affirmer que l'autorité de la démocratie lui vient de ce qu'elle a raison : les institutions démocratiques produiraient des décisions « correctes », c'est-à-dire satisfaisant certaines exigences substantielles, fixées par un critère objectif indépendant de la procédure elle-même, tels la justice ou le bien commun. Ces « théories de la justesse » (ibid. : 192), dont le *Contrat social* de Rousseau offre selon Estlund un exemple paradigmatique, se heurtent toutefois à deux écueils. D'une part, il ne leur est possible d'établir l'autorité des institutions démocratiques que tant qu'elles engendrent des politiques correctes au vu du critère jugé pertinent, il leur faut donc expliquer comment elles peuvent continuer à le faire malgré les désaccords et les incertitudes qui affectent l'action politique. Il leur faut, en d'autres termes, démontrer la parfaite efficacité épistémique de ces procédures, qui est pourtant peu plausible (ibid. : 199). D'autre part, elles sont obligées de considérer, tant que la légitimité des institutions démocratiques n'est pas remise en cause, que les citoyens minoritaires sont dans l'erreur, puisqu'ils désapprouvent des décisions dont la correction est par ailleurs affirmée. Elles doivent en conséquence formuler une exigence exorbitante : pour reconnaître la légitimité des lois auxquelles il est soumis, le citoyen qui les désapprouve devrait admettre qu'il est dans l'erreur et que la majorité a raison, puisqu'elle est la majorité (ibid. : 193).

Une deuxième stratégie évite ces écueils, et contourne plus généralement les difficultés soulevées par la persistance de désaccords politiques. Elle consiste à renoncer aux justifications instrumentales, qui relient la valeur des procédures démocratiques à la qualité des décisions qu'elles produisent, et à invoquer plutôt leurs caractéristiques intrinsèques, en particulier leur équité. Les théories du « procéduralisme équitable » (ibid. : 122-123) furent ainsi les considérations substantielles, invoquant le caractère bon ou juste des politiques démocratiques, et se tournent vers des considérations strictement procédurales. Elles mettent uniquement en avant le fait que le vote à la majorité ou la délibération ouverte à tous traitent équitablement ceux qui y participent. Ce repli est toutefois difficile à justifier si l'on refuse le relativisme. S'il est vrai qu'en politique certains ont parfois tort et d'autres parfois raison à propos de la valeur des décisions envisagées — s'il est vrai que certaines politiques sont meilleures ou pires que d'autres —, comme les agents politiques eux-mêmes tendent à le croire, alors il est difficile d'accepter que le souci de la vérité ne pèse d'aucun poids dans la justification des procédures politiques (Engel 2010). Mais, en outre, ce repli n'offre qu'une

fondation fragile à la démocratie, car il n'est pas sûr que les procédures qui la distinguent soient véritablement les plus équitables qui puissent être employées. Si d'autres arrangements institutionnels s'avèrent aussi ou mieux à même d'égaliser l'influence que les individus exercent sur les choix collectifs, alors il n'y a pas de raison, du point de vue de l'équité, de préférer ce régime.

Une troisième stratégie est proposée par Estlund, qui entend écarter les théories de la justesse comme les théories du procéduralisme équitable. Afin de « rendre la vérité inoffensive pour la démocratie » (Estlund 2011 : 51), il entend montrer que la « procédure démocratique » - identifiée au vote à la majorité précédé d'une délibération — est, parmi les procédures qui sont « généralement acceptables », celle dont la valeur épistémique est la plus élevée, c'est-à-dire qui tend le plus à produire de bons résultats. Il est certes des procédures qui sont aussi ou plus équitables, mais leur valeur épistémique est moindre - c'est le cas en particulier des procédures aléatoires, qui laissent le hasard décider. Il est aussi des procédures dont la valeur épistémique est supérieure, mais elles ne sont pas généralement acceptables, c'est-à-dire acceptables par tous les points de vue qualifiés, pour des raisons non épistémiques - c'est le cas en particulier des procédures épistocratiques, qui laissent les experts politiques décider. La principale thèse avancée par Estlund est donc celle-ci :

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 correctes. Ce n'est pas une procédure infaillible, et il peut même exister des procédures plus fiables. Mais la démocratie reste meilleure que les procédures aléatoires, et elle est, d'un point de vue épistémique, la meilleure des procédures qui sont généralement acceptables au sens requis par la légitimité politique (ibid. : 23).

Le procéduralisme épistémique offrirait une justification plus robuste de la démocratie que celle livrée par le procéduralisme équitable, car elle ne fonde pas sa valeur sur son équité supérieure, qui est douteuse. Il éviterait en outre les écueils auxquels se heurtent les théories de la justice, puisqu'il n'affirme pas que les procédures démocratiques produisent des décisions toujours correctes, ni même qu'elles tendent plus que toutes les autres procédures concevables à produire de telles décisions, mais seulement qu'elles sont à cet égard les meilleures parmi les procédures qui remplissent en outre l'exi-

gence indépendante de l'acceptabilité générale. La valeur épistémique qui doit leur être reconnue est donc modeste, et ne saurait par ailleurs justifier que l'on exige du citoyen mis en minorité qu'il défère au jugement majoritaire. Mais cette valeur est-elle vraiment nécessaire et suffisante pour établir l'autorité de la démocratie ?

La solidité de la démonstration doit être éprouvée tour à tour sur son versant négatif - la critique des justifications fondées sur l'équité - et sur son versant positif - l'élaboration d'une justification fondée sur la vérité.

Pourquoi la démocratie ne peut-elle tirer son autorité de sa seule équité ?

Le procéduralisme équitable affirme que la valeur des procédures démocratiques tient à ce qu'elles traitent les citoyens en égaux, en leur donnant des chances aussi égales que possible d'influer sur le résultat de la prise de décision. Le vote à la majorité simple accorde un poids égal à chaque voix ; la délibération publique donne à chacun une chance de se faire entendre. Certaines des philosophies politiques contemporaines les plus influentes justifient sur cette base la démocratie. Jeremy Waldron estime qu'en respectant les décisions majoritaires nous respectons le droit qu'a chaque citoyen de participer à égalité avec les autres à la prise de décision collective (Waldron 1999). C'est parce qu'elles permettent à chacun d'avoir également voix au chapitre que les décisions arrêtées démocratiquement sont légitimes et font autorité.

L'attrait d'une telle justification de la démocratie est de ne pas invoquer la valeur des politiques qu'elle produit, laquelle fait l'objet de désaccords persistants, même entre citoyens raisonnables. À supposer que ces derniers puissent s'accorder, ce qui n'est pas évident, sur le critère permettant d'évaluer les décisions politiques, ils divergeront sur son interprétation et ses implications. Admettons que les décisions politiques doivent être justes. Quelle théorie de la justice permettra d'en juger ? Qui est, parmi les citoyens en désaccord, le mieux à même de le savoir ? Le procéduralisme équitable contourne les controverses portant sur la vérité des opinions politiques en conflit. Il évite en outre l'objection des compétences inégales. Si la valeur de la démocratie ne tient pas à ce qu'elle prend de bonnes décisions, mais plutôt à ce qu'elle permet aux citoyens de les prendre entre égaux, alors il est hors sujet de pointer que certains sont plus susceptibles que les autres de savoir quels choix collectifs doivent être faits.

L'indifférence du procéduralisme équitable à la valeur des poli-

tiques démocratiques implique toutefois un sacrifice difficile : le démocrate doit être prêt à reconnaître l'autorité et la légitimité d'institutions dont il peut par ailleurs juger qu'elles ignorent entièrement le savoir politique des plus sages et qu'elles produisent systématiquement des décisions iniques. Or il n'est pas sûr que la seule persistance de désaccords politiques raisonnables nous oblige à adopter une conception aussi émaciée de l'autorité et de la légitimité.

La critique adressée au procéduralisme équitable par Estlund est non seulement externe, mais aussi interne : à supposer que la valeur des institutions politiques doive être uniquement évaluée du point de vue de l'équité, les procédures démocratiques ne sont pas à cet égard supérieures à toutes les autres. Le tirage au sort d'une option parmi celles envisagées constitue au contraire une procédure parfaitement équitable : tout le monde a une chance égale de changer le résultat, puisque personne n'en a aucune (Estlund 2011 : 20 ; voir aussi Nelson 1980 : 18-19). Si seule l'équité compte, pourquoi ne pas choisir de tirer à pile ou face, plutôt que de voter (Estlund 2011 : 124) ? Si nous n'envisageons pas, en général, de prendre ainsi nos décisions politiques, c'est précisément, affirme Estlund, parce que, tout en étant conscients des désaccords qui nous opposent, nous ne nous soucions pas seulement de l'équité des procédures : nous voulons également qu'elles tendent autant que possible à produire de bonnes décisions.

L'équité s'entend certes en plusieurs sens. Une décision peut être dite équitable, au sens de *l'équité substantielle*, si elle assure que nul n'a plus ou moins que ce qu'il devrait avoir — si elle donne à chacun son dû. Une procédure peut aussi être dite équitable, au sens de *l'équité procédurale* cette fois, mais cette qualité est indépendante de la valeur des décisions qu'elle produit, et en particulier de leur équité substantielle. Une procédure peut certes être dite *prospectivement* équitable, si elle conduit à des décisions substantiellement équitables, de même qu'une décision peut être dite *rétrospectivement* équitable, si elle a été prise de façon procéduralement équitable, mais l'équité procédurale « intrinsèque » et l'équité substantielle n'en restent pas moins deux notions indépendantes (Estlund 2011 : 129-132). Le sens de l'équité procédurale intrinsèque, la seule qui intéresse Estlund ici, doit encore être précisé. Elle peut l'être, suggère-t-il, en tenant compte de la logique qui guide son invocation. Le procéduralisme équitable fuit les considérations substantielles et se réfugie dans l'invocation de l'équité parce qu'il entend contourner les désaccords qui portent sur ce que nous devrions faire, ainsi que sur l'identité des personnes les mieux à même de savoir ce que nous

devrions faire. Il doit donc, en conclut-il, invoquer une forme d'équité qui garantit une neutralité maximale vis-à-vis des controverses morales. L'équité procédurale intrinsèque qu'il lui faudrait viser consisterait dans l'indifférence vis-à-vis des caractéristiques personnelles des individus concernés.

Une procédure est équitable au sens pertinent selon Estlund si elle est anonyme, c'est-à-dire si son résultat n'est pas susceptible de changer simplement parce que certaines des caractéristiques personnelles des individus concernés — par exemple leur genre ou leur richesse — changent (ibid. : 148). Une règle qui laisse les hommes ou les riches décider seuls n'est pas, en ce sens, anonyme. Mais le vote à la majorité ne l'est pas non plus, car son issue dépend de certaines caractéristiques personnelles : les préférences exprimées par les votants, qui sont elles-mêmes tributaires de leurs croyances et intérêts. Le vote laisse après tout ceux dont les préférences sont majoritaires décider pour tous. Il n'est donc pas véritablement neutre : il suppose déjà certaines valeurs, potentiellement controversées, qui amènent à choisir l'opinion majoritaire contre l'opinion minoritaire. Une procédure qui est sensible exclusivement aux choix des personnes peut certes, dans de nombreux contextes, être moralement préférable à une procédure qui est plutôt sensible à leur genre ou à leur richesse ; mais ce n'est pas, souligne Estlund, parce qu'elle serait plus équitable : elle ne l'est pas non plus, du moins du point de vue de l'équité procédurale intrinsèque. Le tirage au sort, par contraste, est pleinement équitable en ce sens : il ne laisse aucune caractéristique personnelle influencer sur l'issue de la prise de décision, pas même leurs préférences. Les théories qui affirment que les désaccords moraux nous obligent à choisir des procédures neutres vis-à-vis des controverses morales ne peuvent pas justifier leur préférence pour la démocratie : elles devraient défendre le tirage au sort, plutôt que le vote majoritaire (ibid. : 151).

Il peut être tentant d'opposer à Estlund que le tirage au sort n'est en rien une procédure absurde, qu'il est utilisé dans divers contextes — par exemple pour constituer les jurys d'assises — ou encore qu'il a longtemps été considéré comme une méthode typiquement démocratique de sélection des dirigeants (Invernezzi Accetti 2014). Mais le raisonnement ne vise ni à prouver son absurdité dans tous les contextes ni à nier qu'il puisse trouver sa place en démocratie pour distribuer certaines responsabilités. Il suffit à Estlund d'affirmer qu'il nous paraîtrait absurde de remplacer la délibération et le vote par le tirage au sort lorsqu'il s'agit de trancher certaines questions politiques à propos desquelles nous ne croyons pas que

les options rivales envisagées soient équivalentes. Du point de vue de l'équité, tirer à pile ou face ou voter après avoir débattu serait équivalent, or il ne nous est en réalité pas du tout indifférent de procéder de l'une ou l'autre de ces manières lorsqu'il s'agit de choisir des politiques sociales, économiques ou diplomatiques. Il apparaît que l'équité procédurale intrinsèque, qui ne conduit pas nécessairement à privilégier les procédures que nous associons à la démocratie, est une valeur trop étroite pour départager à elle seule les régimes politiques rivaux.

La conception de l'équité des procédures politiques engagée par ce raisonnement est néanmoins étrange. L'équité ainsi comprise n'a, comme le souligne Estlund lui-même, qu'une valeur occasionnelle et étroite : elle n'est pas toujours désirable et est rarement décisive, car d'autres valeurs importent souvent autant ou plus. Mais c'est là en outre, comme le note Thomas Christiano, une conception « détachée » de l'équité (Christiano 2009 : 231). Estlund présuppose que la forme pure de l'équité procédurale peut être identifiée sans prêter attention à la nature de l'activité humaine qui est en jeu. Si l'équité consiste dans l'indifférence de la procédure aux caractéristiques non pertinentes des participants, la définition de ce qui est pertinent ou non est pourtant vouée à varier selon l'entreprise humaine concernée. Dans le cas de la prise de décision politique, le principe d'égalité qui conduit à exiger des procédures équitables, dans une situation où les volontés divergent et où les intérêts entrent en conflit, ne peut pas être interprété comme impliquant *en général* une indifférence au contenu des volontés individuelles, donc comme conduisant à choisir le tirage au sort plutôt que le vote. Le choix même de la liste d'options devant être départagées par l'une ou l'autre procédure doit d'ailleurs être lui-même déterminé en fonction des préférences des individus et ne peut être confié au hasard, à moins de tirer au sort entre toutes les options possibles, même celles dont personne ne veut. Cette objection est écartée par Estlund au motif que la prise en compte des préférences introduit immanquablement un parti-pris substantiel qu'interdit selon lui la « fuite loin de la substance » (Estlund 2011 : 161, 181) opérée par le procéduralisme équitable (Estlund 2009 : 251). Elle touche pourtant juste, car une fois les circonstances de la démocratie - la persistance des désaccords politiques, mais aussi l'accord sur la valeur d'égalité — prises en compte, il n'y a aucune nécessité pour ces théories de pousser cette « fuite » jusqu'à son terme dernier. Il peut y avoir, au contraire, d'excellentes raisons, ancrées dans l'idée d'une égale considération due aux êtres humains, de demander que les

procédures tiennent compte des jugements portés par les individus sur leur caractère juste ou injuste, même si l'on renonce à exiger que les décisions soient toujours justes ou substantiellement équitables (voir Christiano 2008).

Il reste cependant possible, tout en faisant droit à cette objection, de sauver le raisonnement d'Estlund. L'équité du vote majoritaire peut être comparée non seulement à celle du tirage au sort, mais également à celle d'une autre procédure concevable, qu'il ne mentionne pas et qui n'est en pratique jamais utilisée : le tirage au sort pondéré par le vote. Ce mode de prise de décision demande qu'à l'issue du vote un bulletin unique soit tiré au sort parmi tous ceux déposés dans les urnes et qu'il décide à lui seul du résultat (Amar 1984). Cette procédure n'est pas anonyme, car elle est sensible aux préférences des votants. Mais elle est équitable, dans la mesure où chacun a exactement la même chance que les autres de voir son choix déterminer - de façon décisive - la décision collective, qu'il soit dans la minorité ou dans la majorité. Lorsqu'existent, en particulier, des minorités permanentes - un problème récurrent auquel Estlund n'accorde guère d'attention -, le vote majoritaire est loin d'être équitable, car les membres de ces groupes minoritaires n'ont à peu près aucune chance d'influer sur les politiques issues du vote. Le tirage au sort pondéré par le vote reste, par contraste, strictement équitable dans cette situation, car les chances d'infléchir son issue restent exactement les mêmes pour tous. Nous n'envisageons pas, pourtant, de prendre en général nos décisions politiques en suivant une méthode qui laisse ouverte la possibilité que l'option la moins populaire l'emporte. Quel sens y aurait-il à délibérer avant de voter si l'on admet que le choix qui a le moins convaincu à l'issue des débats conserve une chance, même réduite, d'être retenu ? Il faut donc admettre avec Estlund, même si l'on rejette son interprétation de l'équité procédurale intrinsèque et que l'on doute de la pertinence de la comparaison avec le tirage au sort, que les procédures démocratiques admises ne peuvent être justifiées en invoquant exclusivement l'équité (Girard 2014).

L'autorité de la démocratie dérive-t-elle de sa valeur épistémique ?

Que des considérations épistémiques jouent un rôle dans la justification de ce régime est suggéré par la place que ce dernier accorde à des procédures dont le caractère équitable est contesté. C'est le cas, en particulier, de la délibération publique, qui aide chacun à peser le pour et le contre des options envisagées, mais offre en même temps un avantage indéniable aux meilleurs rhéteurs (Estlund 2011 : 180).

Ces approches procédurales sont d'ailleurs souvent amenées à introduire subrepticement de telles considérations pour rendre compte de la valeur de ces procédures. Arguer, comme Waldron, que la délibération publique traite les citoyens « en tant qu'intelligences actives et en tant que consciences » (Waldron 2000 : 529) ne suppose-t-il pas d'espérer qu'elle tend également à favoriser l'arrêt de décisions éclairées ? En effet, en quoi la tenue d'une délibération publique respecte-t-elle les citoyens comme être capables de porter un jugement, si elle n'améliore pas les chances qu'ils ont de bien juger et donc de parvenir à une bonne décision ? Certaines théories affirment certes, en réponse à Estlund, que la démocratie peut tirer son attrait de ce qu'elle traite également les citoyens en tant qu'ils sont aptes à juger, même si aucune qualité épistémique particulière ne lui est attribuée (Schwartzberg 2015). Il est pourtant difficile de dissocier entièrement l'idée que les procédures respectent les participants en tant qu'êtres capables de jugement et l'idée qu'elles les aident à mieux juger (Girard 2019a).

Comment réintroduire des considérations épistémiques dans le raisonnement en faveur de la démocratie sans s'exposer aussitôt à l'objection de la compétence ? Si c'est l'aptitude des procédures à produire de bonnes décisions qui les dote d'autorité et de légitimité, la supériorité de l'épistocratie sur la démocratie peut sembler assurée. La solution d'Estlund consiste à affirmer que la qualité épistémique des procédures est une condition nécessaire, mais non suffisante : elles doivent non seulement tendre à produire de bonnes décisions, mais également satisfaire une exigence d'acceptabilité générale. La vérité ne suffit pas à fonder l'autorité, même si elle y contribue.

Être expert ne donne pas automatiquement le droit d'être chef. L'autorité qu'un médecin peut revendiquer face à ses patients, par exemple, ne tient pas seulement à son expertise médicale, même si la reconnaissance de cette dernière en est une condition décisive : elle suppose le consentement de ces derniers (Estlund 2011 : 14). Or il n'est pas de raison de croire qu'il en aille différemment en politique et que la compétence suffise dans ce domaine à établir l'autorité.

Certes les citoyens n'ont pas, en général, préalablement consenti à l'autorité des institutions qui les gouvernent, à la différence du patient face au médecin. Mais le consentement effectif de toutes les personnes concernées ne peut constituer une condition de l'autorité politique sans menacer très sérieusement la possibilité de cette dernière. Estlund suggère, devant cette difficulté, que de même que le consentement effectif peut être rendu nul lorsqu'il est donné dans des circonstances où la liberté de choix est compromise — par

exemple par des menaces crédibles pesant sur l'agent —, le non-consentement effectif peut être rendu nul, lorsqu'il est immoral — par exemple si je refuse d'aider à peu de frais quelqu'un qui m'a aidé dans le passé et qui a urgemment besoin de mon aide. Il est possible, juge Estlund, de parler dans de telles circonstances d'un « consentement normatif », entièrement hypothétique, qui est dû en droit et qui annule en conséquence les implications normatives du non-consentement effectif. La mise en équivalence ainsi opérée entre, d'une part, l'annulation d'un accord réellement donné au motif de son caractère contraint et, d'autre part, l'invalidation des effets liés à l'absence d'accord donné au motif de son caractère injuste menace toutefois de brouiller la distinction entre les exigences relatives à l'autonomie du choix et celles relatives à la justice. Elle supposerait, au minimum, de distinguer les contextes où le consentement peut être un devoir moral des autres contextes (Richardson 2011). Quoiqu'il en soit, l'idée selon laquelle le non-consentement effectif peut être « annulé » par un consentement normatif qui serait dû n'est pas réellement indispensable au raisonnement avancé par Estlund. Il suffit, pour le suivre, d'admettre, d'une part, que le consentement effectif des gouvernés ne constitue pas une condition nécessaire de l'autorité ou de la légitimité des institutions qui les gouvernent et, d'autre part, que ces institutions doivent être acceptables, en un sens qui reste à préciser.

Estlund estime, en s'inspirant de la théorie rawlsienne de la justification publique (Rawls 2001), que les justifications avancées en faveur des règles politiques ne doivent pas être simplement vraies, mais être « généralement acceptables ». Les institutions doivent, pour être dotées d'autorité, être justifiées d'une façon qui soit acceptable, sinon par tous, du moins par tous les points de vue « qualifiés ». Il est certainement des points de vue — ceux de l'insensé ou du vicieux, par exemple — qui ne sont pas pertinents sur le plan moral et ne comptent pas comme des points de vue qualifiés. Mais tous les autres points de vue importent : « nul n'a d'autorité ou de pouvoir coercitif légitime sur un autre sans une justification qui pourrait être acceptée par tous les points de vue qualifiés » (Estlund 2011 : 68-69). Sans définir en intension ou en extension l'ensemble de ces points de vue, Estlund fait de ce test d'acceptabilité générale une exigence morale fondamentale, susceptible d'expliquer pourquoi la répartition du pouvoir ne peut être simplement indexée sur la répartition de la compétence.

Cette thèse peut sembler sacrifier à nouveau la vérité, puisqu'il est possible que certaines opinions regardant ces deux répartitions

soient vraies sans être qualifiées, ou qualifiées sans être vraies (ibid. : 17). Cette crainte peut être cependant écartée, si l'on admet que ce test exprime une conception de la justification qui est elle-même vraie. S'il est vrai que la justification de l'autorité doit être acceptable par tous les points de vue qualifiés, et s'il se trouve que des points de vue qualifiés se trouvent être erronés, alors ceux qui se soucient de la vérité doivent l'accepter. Après tout, « même si le Pape était en ligne directe avec la volonté de Dieu, il ne s'ensuivrait pas que la coercition des athées fondée sur des justifications tirées de la doctrine catholique serait permise » (ibid. : 18).

Or, à en croire Estlund, la démocratie est, parmi les arrangements politiques justifiables en des termes acceptables par tous les points de vue qualifiés, le meilleur sur le plan épistémique. Elle ne se trouve donc pas justifiée parce qu'elle serait épistémiquement supérieure à toutes ses rivales ; certaines lui sont sans doute supérieures sur ce plan, mais elles ne satisfont pas l'exigence d'acceptabilité générale - c'est pourquoi l'épistocratie doit être écartée. La justification de la démocratie repose néanmoins sur sa valeur épistémique, car certaines de ses rivales sont également justifiables en des termes acceptables par tous les points de vue qualifiés, mais lui sont inférieures sur le plan épistémique - c'est le cas des procédures qui abandonnent la décision au hasard. Ces deux thèses sont-elles convaincantes ?

La démocratie est-elle assez sage ?

Le procéduralisme épistémique ne repose pas, comme cela lui est parfois reproché, sur le présupposé selon lequel la démocratie serait au moins égale, sinon supérieure, sur le plan épistémique, à tous les autres régimes concevables (Mineur 2015). D'autres conceptions de la démocratie, inspirées par les travaux d'Estlund, s'efforcent certes de défendre cette thèse, en affirmant la « sagesse de la multitude » : les vertus épistémiques de la délibération, de l'agrégation par le vote, ou de la diversité cognitive lorsqu'elles interviennent au sein du grand nombre permettrait d'affirmer que le peuple est plus compétent, politiquement, que tout groupe particulier en son sein (Lan-demore 2012). Mais cette thèse reste pour le moins spéculative, car

ces vertus épistémiques sont contrebalancées par des vices épistémiques tout aussi attestés : la délibération collective peut rendre les choix individuels plus rationnels, mais aussi propager des idées fausses ; l'agrégation par le vote d'un très grand nombre de jugements individuels peut exacerber les effets de la compétence moyenne, mais aussi de l'incompétence moyenne ; l'élargissement du

groupe peut parfois assurer une plus grande diversité cognitive, mais aussi renforcer en son sein les biais psychologiques ou les préjugés sociaux les plus répandus dans la population (Girard 2019b). Quoi qu'il en soit, le raisonnement d'Estlund exige seulement des procédures démocratiques qu'elles soient épistémiquement supérieures à des procédures aléatoires. La délibération et le vote doivent conduire plus souvent à de bonnes décisions que le tirage au sort. Cette thèse paraît plus modeste. Mais peut-on lui donner un sens précis ?

L'idée même selon laquelle certaines décisions politiques seraient correctes et d'autres non, ou encore selon laquelle certaines opinions politiques à propos de la valeur des décisions seraient vraies et d'autres fausses, peut certes susciter de sérieuses réticences (Talpin 2013). Afin de les surmonter, mais aussi d'éviter d'avoir à trancher les désaccords raisonnables portant sur la nature de la vérité ou sur les critères pertinents pour juger de la valeur des décisions politiques, Estlund recourt à une série de définitions formelles. Supposées rendre son analyse admissible par un grand nombre d'approches philosophiques, elles minent toutefois sa démonstration.

En affirmant que les opinions portant sur la valeur des décisions politiques peuvent être vraies ou fausses, le procéduralisme épistémique semble adopter une position métaéthique particulière : le cognitivisme moral, selon lequel nos croyances morales sont susceptibles d'être vraies ou fausses. Estlund refuse toutefois d'endosser une position cognitiviste et affirme s'appuyer plutôt sur un sens « minimal » de la vérité : « " x est F" est vrai au moins au sens minimal si et seulement si x est effectivement F » (Estlund 2011 : 53). Ainsi « la discrimination sexiste est injuste » serait vrai si et seulement si elle est vraiment injuste. Cette caractérisation est toutefois moins minimale que tautologique, tant que la signification que peut revêtir « x est effectivement F » reste entièrement indéterminée. Estlund s'en accommode pourtant en suggérant que son raisonnement est compatible avec la plupart des théories de la vérité, mais aussi avec la plupart des théories métaéthiques, pour peu qu'elles admettent qu'il est des critères appropriés pour évaluer les décisions politiques, c'est-à-dire qu'elles évitent ce qu'il nomme le « nihilisme politique ».

Le procéduralisme épistémique paraît de même exiger que soit clarifié le critère par rapport auquel le caractère « correct » de la décision prise peut être établi. Mais Estlund s'y refuse : il écarte toute « théorie épistémique substantielle » et défend une « théorie épistémique formelle » qui affirme que la procédure démocratique a une tendance suffisante à produire des décisions correctes du point

de vue du critère pertinent, sans se prononcer pour autant sur la nature de ce dernier (ibid. : 313). Il suffit de supposer qu'existe un critère objectif, indépendant de la procédure elle-même et des croyances des individus, à la lumière duquel les décisions devraient être évaluées.

Comment mesurer, toutefois, la valeur épistémique relative du tirage au sort ou du vote précédé par une délibération publique, si le sens de la vérité et la nature du critère indépendant permettant d'évaluer les décisions prises restent indéterminés ? Il est sans doute possible de considérer que certaines vertus épistémiques des procédures servent la recherche de « bonnes » décisions, quelle que soit l'interprétation valable de ce terme, simplement parce qu'elles rationalisent cette recherche — par exemple en faisant circuler l'information, en suscitant la pesée du pour et du contre, ou en favorisant la rencontre de perspectives cognitives diverses. Mais ces mêmes mécanismes procéduraux sont, encore une fois, également susceptibles de favoriser la prise de « mauvaises » décisions, lorsque l'information qui se propage est fautive, que la délibération collective laisse des raisons fallacieuses l'emporter ou que la rencontre des points de vue se trouve renforcer certains préjugés majoritaires. Il est également possible, comme Estlund le suggère, de prendre comme repères des résultats reconnus comme mauvais par toutes les théories politiques raisonnables (par exemple la guerre, la famine ou les génocides) et d'étudier empiriquement la tendance des procédures démocratiques à éviter ces maux premiers. Mais comment évaluer l'aptitude du tirage au sort à faire de même ? Aveugle au contenu des options considérées, il est privé de toute caractéristique épistémique ; nulle part employé de manière systématique comme outil de décision politique, il ne se prête pas non plus à la vérification empirique. Ni la stratégie des mécanismes ni la stratégie des repères ne permet en réalité d'établir, dans le cadre dressé par Estlund, la supériorité épistémique de la démocratie sur le hasard (Gaus 2011). D'autres arguments peuvent pourtant être invoqués, dans des cadres philosophiques différents, pour établir la valeur épistémique relative du régime démocratique (Anderson 2006 et 2008), notamment en menant une comparaison historique des régimes réels se rapprochant de la démocratie et de ses principales rivales.

Le formalisme de la conception de la vérité et de la théorie épistémique mobilisée est ainsi si radical qu'il rend le cadre théorique d'Estlund indéterminé, donc la comparaison exigée impraticable. À supposer que cette comparaison puisse être conduite de façon

satisfaisante à partir d'un cadre théorique mieux déterminé — optant pour une conception de la vérité et une théorie épistémique précises - et qu'une valeur épistémique suffisante puisse être attribuée à la démocratie, le raisonnement resterait en outre incomplet. Pourquoi, en effet, ne pas confier le pouvoir aux experts politiques, s'il est admis qu'il est des opinions vraies et des opinions fausses ?

Pourquoi préférer la démocratie à l'épistocratie ?

S'il est des vérités politiques, certains ont raison et d'autres tort à propos des choix qu'il importe de faire. Pourquoi dès lors ne pas confier le pouvoir à ceux dont nous avons des raisons de penser qu'ils sont les plus susceptibles d'avoir des opinions vraies et de faire les bons choix ? Pourquoi ne pas leur réserver le suffrage, ou au moins, comme l'envisage John Stuart Mill, donner lors du vote plusieurs voix aux plus sages, et une seule aux autres (Mill 2014 : 209-213) ? Les controverses philosophiques suscitées par *L'autorité de la démocratie* n'ont d'ailleurs pas manqué de provoquer l'éclosion de défenses théoriques de l'épistocratie (Brennan 2016 ; voir aussi Christiano 2017).

Estlund n'entend pas plus nier l'inégalité de sagesse politique entre les hommes qu'il n'envisage de rejeter l'existence de vérités politiques (Estlund 2011 : 65). Il insiste en revanche, pour écarter l'épistocratie, sur le fait, souvent noté, que des désaccords persistent généralement entre citoyens raisonnables quant à l'identité de ceux qui savent, mieux que les autres, ce qu'il importe de faire.

La notion de sagesse, de savoir ou encore d'expertise mobilisée est, ici encore, formelle, comme l'usage de ces termes, invoqués de façon interchangeable par Estlund, le laisse percevoir. Elle renvoie tant à la connaissance des critères normatifs pertinents pour évaluer les décisions politiques qu'à la capacité à en apercevoir les implications en contexte, et implique donc une aptitude supérieure à prendre de bonnes décisions. Loin de renvoyer seulement à une expertise factuelle ou technique, la qualité considérée ici est celle que confère, par exemple, l'adhésion à une doctrine morale ou religieuse vraie. Ce concept d'expertise ne permet guère de dissocier les formes de savoirs différents auxquels le philosophe moral ou le théologien, par exemple, peuvent prétendre (Roussin 2012 et 2013). Il suffit toutefois à marquer le contraste avec le savoir dont le mathématicien ou le physicien sont, de leur côté, détenteurs. Le premier type de savoir est sujet à des désaccords raisonnables, alors que le second ne l'est pas. Il peut être raisonnable, du point de vue épistémique, de refuser

de déférer au jugement du moraliste à propos de questions normatives, mais il serait déraisonnable de refuser de déférer au jugement du physicien à propos de phénomènes physiques (Estlund 2011 : 198). Or les désaccords raisonnables sur l'identité des experts ont, selon Estlund, des implications décisives dès lors que l'on soumet la justification de l'épistocratie au test de l'acceptabilité générale.

C'est sur cet écueil que buterait ultimement le raisonnement qui conduit du refus du relativisme au refus de la répartition égale du pouvoir, ou encore du dogmatisme à l'épistocratie : toute proposition pour confier le pouvoir à un groupe particulier de sages reposera sur des comparaisons controversées entre citoyens raisonnables ; elle ne pourra donc pas satisfaire l'exigence de l'acceptabilité générale. En un mot, bien qu'il y ait des experts politiques, ils ne peuvent pas être identifiés de façon généralement acceptable. L'épistocratie, même si elle épistémiquement supérieure à la démocratie, n'est donc pas un régime justifiable. Mais pourquoi le même problème ne se pose-t-il pas à propos de la démocratie ? Pourquoi la comparaison conduisant à affirmer la supériorité épistémique de la majorité sur la minorité serait-elle acceptable par tous les points de vue qualifiés ?

Le raisonnement qui conduit ultimement à affirmer que l'épistocratie n'est pas généralement acceptable, tandis que la démocratie l'est, est de nature comparative. Dans ces deux régimes, certains se retrouvent assujettis à d'autres : les non experts aux experts dans le premier cas, les membres de la minorité aux membres de la majorité dans le second. Mais dans l'épistocratie, insiste Estlund, certains sont « formellement et définitivement condamnés à être assujettis au gouvernement de certains autres » (ibid. : 75). Ce n'est pas le cas en démocratie, car la frontière séparant la minorité et la majorité n'est pas formellement et définitivement fixée. « Cet élément additionnel » propre à l'épistocratie est « lui-même soumis à une exigence supplémentaire de justification » (id., ibid.). Ainsi le vote plural millien, qui donne plusieurs voix aux plus sages, introduit-il par rapport au vote au suffrage universel un élément supplémentaire, qui doit être justifié. Cela suppose en particulier que l'on puisse identifier les plus sages. Mill propose de prendre le niveau d'éducation en guise d'indicateur, imparfait mais néanmoins suffisamment fiable, de compétence politique. Mais un tel critère peut être contesté par des points de vue qualifiés, par exemple au motif qu'une éducation plus avancée peut être corrélée, non seulement avec des connaissances ou compétences plus importantes, mais aussi avec certains biais sociaux. Les plus éduqués peuvent, par exemple, partager certains

préjugés ou ignorer certaines perspectives sociales (voir *ibid.* : 396). Une personne qui n'est ni insensée ni vicieuse peut donc raisonnablement s'opposer au vote plural — mais non au suffrage universel et égal.

Ce raisonnement est-il convaincant ? Il peut sembler circulaire, puisqu'il donne dès le départ, en un sens au moins, la priorité à l'égalité sur la vérité dans la justification des institutions politiques. L'exigence de l'acceptabilité générale ne contraint pas seulement le choix des procédures, au même titre que l'exigence de la supériorité épistémique, car la valeur épistémique attribuée à une procédure doit elle-même être justifiable en des termes acceptables par tous les points de vue qualifiés. Or l'acceptabilité générale, qui confère à chaque détenteur d'un point de vue qualifié un droit de veto, exprime une exigence égalitaire, enracinée dans l'idée qu'un égard égal est dû à chaque personne (cela constitue, selon Estlund, une « sorte de droit naturel » de l'individu [*ibid.* : 43]). Cela ne suffit toutefois pas à rendre le raisonnement circulaire, car l'égalité politique, qu'il s'agit d'établir, ne suit pas directement de l'idée d'un égard égal dû à chacun, qui fonde l'exigence morale d'acceptabilité.

Le soupçon de circularité ressurgit néanmoins à un autre niveau, car la raison pour laquelle la justification de l'épistocratie, mais non celle de la démocratie, entraînerait des comparaisons inacceptables n'est pas vraiment donnée. La répartition égale du pouvoir est prise ici comme la position par défaut ; c'est pourquoi toute variation par rapport au suffrage universel et égal appelle une justification supplémentaire. Mais pourquoi lui conférer un tel statut ? Il est certes une différence entre l'assujettissement qu'implique la démocratie et celui qu'implique l'épistocratie, mais elle n'autorise pour autant pas à considérer que la justification du premier n'est pas - ou est moins - problématique. L'assujettissement de la minorité à la majorité, pour n'être pas formel et définitif, n'en est pas moins décisif, et il peut être durable s'il existe des minorités permanentes. Mais surtout, s'il faut admettre que l'identification des experts suppose des comparaisons qui seront contestées, il n'est pas moins probable que le refus d'en identifier, donc de procéder à de telles comparaisons, le sera lui aussi.

Pourquoi celui qui juge que l'avis majoritaire ne devrait pas l'emporter au détriment de vérités qu'il tient pour suffisamment certaines, ou celui qui souhaite renoncer à sa propre part de pouvoir afin de la voir confiée à ceux dont il estime qu'ils connaissent mieux que lui la vérité, ne s'opposeraient-ils pas à la distribution égale du pouvoir ? Le raisonnement suppose, semble-t-il, que de tels points

de vue ne sont simplement pas qualifiés. Ils ne sont pourtant ni insensés ni vicieux - pas plus qu'ils ne sont, selon les autres exemples offerts, racistes ou nazis (ibid. : 17). Estlund suggère certes que des points de vue ne peuvent « peut-être » pas être qualifiés s'ils n'admettent pas que « même des personnes raisonnables peuvent être en désaccord » (ibid. : 115). Mais reconnaître la possibilité des désaccords raisonnables, y compris à propos de l'identité des sages politiques, ne conduit pas nécessairement à admettre que la sagesse ne compte pour rien dans la répartition du pouvoir. Toute distribution du pouvoir en fonction du niveau de sagesse politique pourra certes être contestée par ceux qui ne reconnaissent pas les sages présumés, mais la distribution égalitaire du pouvoir, qui ignore toute différence de sagesse, pourra de même être contestée par ceux qui n'acceptent pas que les différences de sagesse soient simplement ignorées. Le raisonnement d'Estlund présuppose en réalité, sans l'explicitier ni le justifier, que seul celui qui, face au désaccord raisonnable sur l'identité des sages, admet la répartition égalitaire du pouvoir et refuse toute répartition inégalitaire a un point de vue qualifié. Le raisonnement, à cet égard, constitue bien une pétition de principe.

La difficulté, ici encore, tient à la sous-détermination de la théorie morale qui fonde le test d'acceptabilité générale, et en particulier à la sous-détermination des critères permettant de définir quels points de vue sont qualifiés. En l'état, l'argument des comparaisons inacceptables paraît *ad hoc* et la position par défaut assignée à la démocratie dans la justification semble arbitraire. Il est plausible qu'une justification convaincante de ce régime doive partir de la failibilité du jugement politique et de la persistance des désaccords. Mais l'introduction de l'exigence d'acceptabilité générale ne permet pas, en l'état, d'élaborer de manière persuasive une telle justification. En postulant, sans explication, qu'il ne faut prendre en compte que le point de vue de ceux qui croient que les désaccords raisonnables sur les experts obligent à n'en désigner aucun comme chef, ce test présuppose ce qu'il est supposé démontrer.

Le procéduralisme épistémique emprunte une voie prometteuse pour réconcilier la démocratie et la vérité. En proposant de faire dépendre la légitimité et l'autorité des procédures démocratiques de leur tendance générale à produire de bonnes décisions, plutôt que de la justesse constante de leurs résultats ou de leur seule équité procédurale, il indique comment elles peuvent être reliées à une visée substantielle, telle la justice, sans ignorer pour autant la persistance

des désaccords à son endroit. En soumettant ces procédures à une double exigence, épistémique *et* égalitaire, il suggère qu'une conception mixte de la valeur de la démocratie est concevable. Il invite de la sorte à faire droit à la logique plurielle des pratiques et des institutions réelles qui se réclament de l'idéal démocratique. Ces dernières reflètent une double visée : prendre de bonnes décisions et les prendre entre égaux (Girard 2019 [à paraître]).

Mais, en refusant de prendre parti sur la nature de la vérité, sur le choix du critère objectif devant guider l'évaluation des décisions politiques et sur la théorie morale permettant d'explicitier les contraintes que l'égal égard dû aux personnes impose au choix des procédures, le procéduralisme épistémique s'interdit de construire une justification convaincante de la démocratie. L'ambition de dresser un cadre philosophique général, susceptible de satisfaire les théories épistémologiques, politiques et morales les plus diverses, l'empêche de prendre position sur les questions les plus difficiles que soulève l'autorité reconnue à ce régime. Une défense philosophique de la démocratie doit, pour rendre compte de ce qui fait sa valeur, prendre position sur la nature de la vérité, de la justice et de l'égalité¹.

Charles GIRARD

Université Jean Moulin Lyon 3

Références

Amar, A. R. (1984) « Choosing representatives by lottery voting », *Yale Law Journal*, 93, p. 1283-1308.

Anderson, E. (2006) « The Epistemology of Democracy », *Episteme*, 3(1), pp. 8-22.

Anderson, E. (2008) « An Epistemic Defense of Democracy. David Estlund's *Democratic Authority* », *Episteme*, 5(1), pp. 129-139.

Brennan, J. (2016) *Against Democracy*, Princeton : Princeton University Press.

Christiano, T. (2008) *The Constitution of Equality. Democratic Authority and Its Limits*, Oxford : Oxford University Press.

¹ Cette lecture critique du procéduralisme épistémique a été nourrie par de stimulantes discussions avec Juliette Roussin et Théophile Pénigaud de Mourgues.

Christiano, T. (2009) « Estlund on Democratic Authority », *Journal of Political Philosophy*, 17(2), pp. 228-240.

Christiano, T. (2017) « Jason Brennan, *Against Democracy* », *Notre Dame Philosophical Reviews*, 19 mai 2017 [en ligne].

Engel, p. (2010) « La vérité peut-elle survivre à la démocratie ? », *Agone*, 44, pp. 31-56.

Estlund, D. (2009) « On Christiano's *The Constitution of Equality* », *Journal of Political Philosophy*, 17(2), pp. 241-252.

Estlund, D. (2011 [2007]) *L'autorité de la démocratie. Une perspective philosophique*, trad. Y Meinard, Paris : Hermann.

Gaus, G. (2011) « On Seeking the Truth (Whatever That Is) through Democracy. Estlund's Case for the Qualified Epistemic Claim », *Ethics*, 121(2), pp. 270-300.

Girard, C. (2014) « La règle de majorité en démocratie : équité ou vérité ? », *Raisons politiques*, 53, pp. 107-138.

Girard, C. (2019a) « Pourquoi confronter les raisons ? Sur les justifications de la délibération démocratique », *Philosophiques*, 46(1), pp. 127-154.

Girard, C. (2019b) « La sagesse de la multitude. Actualité d'un argument aristotélicien », *Journal of Ancient Philosophy*, suppl. vol. 1, pp. 348-369.

Girard, C. (2019 [à paraître]) *Délibérer entre égaux. Enquête sur l'idéal démocratique*, Paris : Vrin.

Inverzezi Accetti, C. (2014) « La normativité démocratique, entre vérité et procédures. Pour une critique de la justification "épistémique" du principe de majorité de David Estlund », *Raisons politiques*, 55(3), pp. 85-102.

Kelsen, H. (2004 [1929]) *La démocratie. Sa nature, sa valeur*, trad. C. Eisenmann, Paris : Dalloz.

Landemore, H. (2012) *Democratic Reason. Politics, Collective Intelligence, and the Rule of the Many*, Princeton : Princeton University Press.

Mill, J. S. (2014 [1861]) *Considérations sur le gouvernement représentatif*, trad. M. Bozzo-Rey, J-P. Cléro et C. Wrobel, Paris : Hermann.

Mineur, D. (2015) « La délibération préalable à la décision majoritaire : justification substantielle ou procédurale ? », *Raisons politiques*, 60(4), pp. 129-147.

Nelson, W. (1980) *On Justifying Democracy*, Londres : Routledge & Kegan Paul.

Platon (1993) *République*, trad. P. Pachet, Paris : Folio/Gallimard.

Rawls, J. (2001 [1993]) *Libéralisme politique*, trad. C. Audard, Paris

: Puf.

Richardson, H. (2011) « Estlund's Promising Account of Democratic Authority », *Ethics*, 121(2), pp. 301-334.

Roussin, J. (2012) « La démocratie et les experts », *La Vie des idées*, 12 janvier 2012 [en ligne].

Roussin, J. (2013) « Démocratie contestataire ou contestation de la démocratie. L'impératif de la bonne décision et ses ambiguïtés », *Philosophiques*, 40(2), pp. 369-397.

Schwartzberg, M. (2015) « Epistemic democracy and its challenges », *Annual Review of Political Science*, 18, pp. 187-203.

Talpin, J. (2013) « L'autorité de la démocratie, de David Estlund », *Revue française de science politique*, 63(4), pp. 695-697.

Waldron, J. (1999) *Law and Disagreement*, Oxford : Oxford University Press.

Waldron, J. (2000) « Legislation by assembly », *Loyola of Los Angeles Law Review*, 46, pp. 507-534.